



www.turkishstudies.net/turkishstudies

Turkish Studies

eISSN: 1308-2140

Research Article / Araştırma Makalesi



Vatan Arketipi Bağlamında Âşıkların (Mecnûn, Ferhâd, Cemşîd) Vatan-ı Aslî ve Vatan-ı Seferîleri

Principal Motherlands and Expeditionary Motherlands of Lovers (Mecnûn, Ferhâd, Cemşîd) in the Context of the Motherland Archetype

Hacer Sağlam*

Abstract: According to philosophers and Sufis, there is an absolute equivalent to every element, which exists in the physical world, in the metaphysical world. Plato refers to this with the concept of “idea”, Jung with the concept of “archetype” and Ibnu’l-Arabî with the concept of “the ayân-ı sabite”. The aforementioned concepts, although not completely identical with each other, show similarity in regard to attracting attention to noumenon properties of the phenomena. Considering the structure of creatures arising from the initial image, it is concluded that the term “motherland” also originates from an absolute essence. Motherland today signifies a social-political meaning and this meaning is solely the result of an earthly perception. Considering from a religious and sufistic perspective; motherland points out the place also where the spirit belongs to. Thus, motherland appears in two forms including spirit and body. The motherland essentially adopted by spirit and body is principal motherland, while the spaces outside the principal motherland are expeditionary motherland. Characters in love in the divan literature draw attention with their placelessness and instability. Of these characters the primary one is Mecnûn, who is the king of lovers. As a person choosing an isolated lifestyle, Mecnûn has no space and thus no motherland. Instead of a specific space, he adopts spaces like mountains, deserts, caves and the lover’s neighborhood as principal motherlands. The lover is on an expeditionary motherland outside these motherlands and always seeks to return to the principal motherland. It is seen in the mathnawis that Farhad who is in love with Sirin and Cemsid who is in love with Hursid, adopt the same spaces as their motherland under the influence of Mecnûn. In this paper the principal motherlands and expeditionary motherlands adopted by the lovers of the divan poetry, will be examined in terms of their earthly and spiritual characters and their meanings in the mathnawis, from the perspective of Mecnûn and Farhad and Cemsid who adopt the same spaces as motherland with Mecnûn.

Structured Abstract: The term “motherland” came into prominence with Namik Kemâl in the Turkish literature and this novelty brought along the necessity of examining the perception and nature of “motherland” in the divan literature retrospectively. In the studies it has been concluded that the concept of motherland is used and comprehended in completely different meanings in the divan literature from the Tanzimat (Reform) poetry.

In the divan literature, motherland is far from an earthly perception of space. In an era dominated by a transcendental thought and lifestyle, the view to the concept of motherland would necessarily course in line

*Arş. Gör. Dr., Kafkas Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü.

Res. Asst, Dr., Kafkas University, Faculty of Science and Literature, Department of Turkish Language and Literature.

ORCID 0000-0002-9606-6367.

ediybe@gmail.com

Cite as/ Atıf: Sağlam, H. (2021). Vatan arketipi bağlamında âşıkların (Mecnûn, Ferhâd, Cemşîd) vatan-ı aslî ve vatan-ı seferîleri. *Turkish Studies*, 16(1), 313-355. <https://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.47771>

Received/Geliş: 20 November/Kasım 2020

Checked by plagiarism software

Accepted/Kabul: 20 Şubat/February 2021

Published/Yayın: 25 Şubat/February 2021

CC BY-NC 4.0

with this perception. In the divan literature, motherland refers to the place a person is born into and belongs to, independently from the social-political meaning, in a narrow sense; whereas in a transcendental sense it contains much deeper meanings. For a person comprehending that the world is mortal and the afterlife is immortal, motherland is fed from an extraterrestrial space perception. The first of these is the *bezm-i elest* (assembly of spirits). The *bezm-i elest* is the principal motherland where the spirits get a body before coming to the world. The motherland where a true believer always seeks to return to is the *bezm-i elest*. Heaven where the spirit will meet God is the second principal motherland. Heaven is another principal motherland giving the chance of returning to the eternity after the earthly motherland. For the true believer longing for these two motherlands, the world is nothing but an expeditionary motherland.

Thus, motherland appears in two ways as principal and expeditionary. The motherlands expressing the place where one belongs to are principal; while the motherlands that are considered temporal are expeditionary.

The fact that motherland has principal and expeditionary types, notifies the “absolute existence” of the concept of motherland. Fictional existence arising from the space reveals the cooccurrence of existence with space and time built on space. Domination of time is undoubtedly possible only through the existence of space. Existence of space has a fictitiously extraterrestrial existence and nature. Depending on space, motherland also originates from an extraterrestrial essence.

Within the frame of the understanding that every element in the world originates from an initial image, motherland appears as an “idea” and “archetype”. As concepts chosen by Plato and Jung, idea and archetype do not refer to the same meaning. However, they might be accepted to be equivalent because they both attract attention to noumenon properties of the phenomena. Ibnu'l-Arabî refers to the same nature with the concept of “*âyân-ı sabite*”. The constant essences indicated by Ibnu'l-Arabî as “*âyân-ı sabite*”, constitute the essence of ideas and archetypes. Idea, archetype, and *âyân-ı sabite* will eventually separate and unite at certain points. Actually, they cover a common meaning in regard to referring to the extraterrestrial constant nature of existence elements in the world.

According to Ibnu'l-Arabî there are many motherlands and there are six motherlands where humans live. They are *bezm-i elest* (the assembly of spirits), *dünya* (world), *berzah* (intermediate realm), *haşr* (gathering), *cennet-cehennem* (heaven-hell) and Sand Hill (Kum Tepesi/el-Kesib). The *bezm-i elest* forms the first motherland, and the *dünya* (world) forms the second one. The motherland after death is the *berzah* (intermediate realm) and the motherland where spirits will gather on the doomsday is the *haşr* (gathering). The motherlands assigned according to the person's labor are heaven and hell. The final motherland is the Sand Hill (el-Kesib) where God will be met. El-Kesib is outside the Firdevs heaven (6th garden in heaven) and it is the motherland where people will be present according to their deed level.

Of these motherlands mentioned by Ibnu'l-Arabî; the *dünya* (world), *berzah* (intermediate realm), and *haşr* (gathering) constitute the expeditionary motherlands. Posing a spatial obstacle to the spirit's eternal peace and happiness; expeditionary motherlands do not give pleasure to true believers. True believers will feel eternal happiness that they desire so much only in the principal motherland.

In the divan poetry, the lover refers to the transcendental existence and the existence elements related to him are also idealized, which has affected the view of the concept of motherland as well. As motherlands in the divan are spaces to reach the transcendental existence for poets, they only consist of the *bezm-i elest* and heaven in particular. The sense, mentioning that the spirit sees the place it belongs to as motherland, originates from its archetypal nature mentioned earlier. This nature also causes lovers to see the lover's neighborhood as the principal motherland. The metaphoric lover is a copy and reflection of specific qualities of the divine lover, which makes the lover's neighborhood also a copy and reflection of the motherland where the divine lover is reached. Thus, besides the *bezm-i elest* and heaven; the metaphoric lover's neighborhood comprises one of the principal motherlands of the lover, just like the Kaaba.

The existence of principal motherlands necessitates mentioning the existence of expeditionary motherlands as well. In the mathnawî, lovers abandon their family home once they fall in love. Although this initially proves the lover's placelessness / statelessness / instability, the fictional existence of the motherland brings along the necessity for the lover to adopt new spaces for motherland in his transformation process. The leading lover of the divan poetry; Mecnûn as a lover who experienced this transformation preeminently,

accepted the *mountains, deserts, caves*, and *the lover's neighborhood* as his principal motherlands after abandoning his family home.

Mecnûn's impact on mathnawis was seen in the same way for the characters of Farhad and Cemsid, who are the other lovers. In the transformation process from metaphoric love to divine love, Farhad and Cemsid also accepted the mountains, deserts and the lover's neighborhood as their principal motherlands, just like Mecnûn. New motherlands and the nature of these motherlands might be perceived as spatial support elements of the transformation process for lovers.

In this article, the habitation of the characters of Farhad and Cemsid will be examined in respect of their principal and expeditionary types and their earthly and spiritual natures on the basis of Mecnûn.

Keywords: Divan literature, motherland, Mecnûn, Farhad, Cemsid.

Öz: Düşünürler ve mutasavvıflara göre, fizikî âlemde var olan her unsurun, metafizik âlemde mutlak bir karşılığı vardır. Platon, bunu “idea”, Jung “arketip”, İbnü’l-Arabî ise, “ayân-ı sabite” kavramları ile karşılar. Birbiri ile tamamen aynı olmamakla birlikte, söz konusu kavramlar, fenomenlerin numen özlerine dikkat çekmesi bakımından benzerlik arz eder. Varlıkların, ilk imgeden kaynaklanan yapıları dikkate alındığında, “vatan” tabirinin de mutlak bir özden kaynaklandığı sonucuna ulaşılır. Vatan, günümüzde siyasî-sosyal bir manâyı ifade etmekle birlikte, bu anlam, yalnızca dünyevî bir algının sonucudur. Dinî ve tasavvufî perspektiften bakıldığında, vatan, ruhun ait olduğu yere de işaret eder. Böylece vatan, ruh ve bedene ait olmak üzere iki şekilde ortaya çıkar. Ruhun ve bedenın aslı olarak benimsediğı vatan, vatan-ı aslî; vatan-ı aslî dışındaki mekânlar ise vatan-ı seferîdir. Divan edebiyatının âşık kahramanları mekânsızlığı ve karârsızlığı ile dikkat çeker. Bunların başında âşıkların şâhı Mecnûn gelir. Tecrid hayatını seçmiş bir âşık olarak Mecnûn’un bir mekânı ve dolayısıyla vatanı yoktur. Belli bir mekân yerine, *dağ, çöl, mağara, sevgilinin kûyu* gibi mekânları, vatan-ı aslîler olarak benimser. Âşık, bu vatanlar dışında vatan-ı seferîde olup, daima aslî vatana dönme seyri izler. Mecnûn’un etkisi ile Şîrîn’e âşık olan Ferhâd ve Hurşîd’e âşık olan Cemşîd’in de mesnevîlerde aynı mekânları vatan edindiğı görülür. Bu makalede, Mecnûn ve Cemşîd ile aynı mekânları vatan edinen Ferhâd ve Cemşîd çerçevesinde, Divan şiiri âşıklarının benimsediğı vatan-ı aslî ve vatan-ı seferîler, dünyevî ve manevî mahiyetleri ve mesnevîler içerisindeki anlamları bakımından ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Divan edebiyatı, vatan, Mecnûn, Ferhâd, Cemşîd.

Giriş

Türk edebiyatında Namık Kemâl ile ön plana çıkmaya başlamış olan “vatan” kavramı, zaman zaman divan edebiyatı araştırmalarının da konusunu oluşturmuştur. Vatan bir tem olarak divan şiirinde, Tanzimat şiirindeki gibi yer almamakla birlikte, dönemin zihniyeti çerçevesinde birtakım manâ ve mahiyetleri taşımaktaydı. Divan şiiri şairleri için vatan, siyasî-sosyal boyuttan bağımsız olarak genellikle kişinin dünyaya gelip yaşadığı yeri ifade etmekteyken esasında vatana bakış, ait olunan yer manası bakımından manevî bir mahiyeti göstermektedir.

Vatan, genel olarak ait olunan yeri içermekle birlikte, aslı ve seferî vatan çeşitleri, benimsenmeyen mekânların da vatan çerçevesinde bulunduğunu ifade etmektedir. Vatanın aslı ve seferî dairesinden bağımsız olamaması, onun değişmez bir öze sahip olduğunun birincil göstergesi ise, dönem-zihniyet ve kişiye göre değişen mahiyetine rağmen varlığını koruması da bir diğer göstergesidir. Vatan algısının dünya üstü bir öze sahip olması, bu bakımdan, onun imgesel varlığına işaret etmektedir.

Vatan, imgesel mahiyeti nedeniyle dönem, zihniyet ve şahsî algının etkisi doğrultusunda şekillenebilmektedir. İbnü'l-Arabî'nin sudûr nazariyesi açısından bakıldığında, vatan, ayân-ı sabitelerin bir yansımasıdır. Vatanın, mutlak mevcûdiyete işaret eden imgesel varlığı, mekânsızlığı / vatansızlığı / karârsızlığı ile bilinen divan edebiyatındaki âşık tipinin de vatandan bağımsız olmasının imkânsızlığına işaret etmektedir. Bu nedenle “lâ-mekân” olan âşığın, kendi seçtiği mekânlar da olsa bir idea ve arketip olan vatandan kopamadığı görülmektedir.

1. İdea, Arketip, Ayân-ı Sâbite

İlk olarak Platon'un tikel varlıkların tümel hakikate dayanan özü fark etmesi ile ortaya çıkan "idea" kavramı, duyuların ötesinde, akılla kavranabilen birliğin varlığını ifade eder. Değişen ve sûretlerden ibaret olan bu duyular (oluş) âleminin ötesinde, akılla kavranan, sabit, tümel bir asıl / öz varlık dünyası vardır. Platon'a göre idealar, duyular dünyasında görülen her şeyin ilk örnekleri (arketip) veya önceden var olan örnekleridir (prototip) (Ülken, 2008: 84).

Jung'un birer form ve içeriklerden oluşup Platon'un *idea* kavramıyla özdeş olduğunu belirttiği *arketip*, tıpkı *idea* gibi, varlıkların dış dünyadaki görünümünün kendisinden kaynaklandığı "ilk imge" anlamını taşır.¹ Jung, insan eylemlerinin *a priori*² bir nitelik taşıdığını, bireysel ve kolektif bilinçdışının ilk insandan itibaren kalıtım yolu ile bireyden bireye aktarıldığını savunur. Jung'a göre, *idea* veya *arketip*, işte bu *a priori* niteliklerdir (Bk.: Jung, 2017: 17-18).

İbnü'l-Arabî'nin Yeni Eflatunculuktan etkilenerek sistematize ettiği öne sürülen tasavvuf nazariyesi, sudûr teorisi esasına dayanır.³ İbnü'l-Arabî'nin nazariyesinin temelinde, "varlık olmak bakımından varlık Hak'tır" düşüncesi vardır. Bu düşünceye göre, her varlık, tek bir özün tecellî ve tezahüründen başka bir şey değildir (İbnü'l-Arabî, 2019: 15).

İbnü'l-Arabî'ye göre, Feyz-i Akdes'ten meydana gelen ilk tecellî ile mutlak birlikteki isimler, Allah'ın bilgisinde ayrışarak tek tek isimler veya bu isimlerin sûretleri olan *ayân-ı sabite* olarak var olur (taayyün) (İbnü'l-Arabî, 2019: 27). Ayân-ı sabite, "suver-i ilmiyye" (ilmî sûretler) diye isimlendirilir ve mümkünlerin Allah'ın bilgisindeki hakikatleri anlamına gelir. Allah'ın esmasının birer sûretleri olan ayân-ı sabite, varlıkların asıllarını oluşturur ve şahadet âlemindeki varlıkların özüdür. Bu öz, değişmez bir niteliğe sahip olduğu için "sabit aynlar" olarak belirtilir. İbnü'l-Arabî, ayân-ı sabite, "mahiyet, Rabbanî latife, hakikat" kavramları ile de karşılar (İbnü'l-Arabî, 2019: 253).

Arketip, *idea* ve ayân-ı sabite kavramları, varlıkların fenomen⁴ ve numen⁵ olmak üzere iki yönlü bir mahiyete sahip olduğu anlamını taşıması bakımından müşterek bir özü karşılar. Bunlardan, arketip (arche-type), "ilk imge" anlamıyla Jung'un ifade ettiği şekilde, görünenin ardındaki öz, diğer deyişle simgenin ötesindeki "ilk imge" olmak bakımından *idea* ile aynı manâyı içerir. Arketip ve idealar, tikel varlıkların hakikatlerini içermek anlamıyla eşdeğer nitelik taşır. Ancak, *idea*, aynı zamanda "iyi ideası"na bağlı olmakla tümel hakikate dayanan yönü de ifade eder. Bu bakımdan *idea*, arketip ile eşdeğer olmasına rağmen, "iyi ideası" ayân-ı sabiteye daha yakın bir kavram olma özelliği gösterir.⁶

¹ Jung, anne, yaşlı bilge, gibi çeşitli kişisel arketipleri sıralarken bunların arasında zihinde kodlanmış özlerle kayıtlı olduğu düşüncesinden hareket etmiştir. Birtakım kişisel arketipler üzerine kurduğu psikolojik açıklamalarında bu kodların kaynağından yola çıkması için, ilk imge alt yapısına ihtiyacı vardır.

² "Önden, önceden olan" manasındadır. Önsel bilgi, Platon'dan beri felsefede üzerinde durulan bir sorundur. Önsel bilgi, doğuştan, spontan bir şekilde oluşan bilgi olarak tanımlanır. *A priori* nitelikteki bilgi, dış dünyadan tecrübe yolu ile değil, akıl yoluyla edinilmiş bilgiyi ifade etmektedir. (Bk.: Akarsu, 2016: 141; Cevizci, 2020: 157).

³ İbnü'l-Arabî'nin sudûr teorisi üzerine kurduğu tasavvuf nazariyatı, kimi araştırmacılara göre, Hint, Ârî ve Yeni Eflatunculuk olmak üzere üç kaynaktan etkilenmiştir. Ancak Afifi, tasavvufun İslam tarihinin bir ürünü olup İslam dışı görüşlerden etkilenmiş olduğu kanaatindedir. Geniş bilgi için bk.: Ebu'l-Alâ Afifi, 2018: 54-62. Ayrıca bk.: Nicholson, 2018.

⁴ Felsefe alanı terimi olan "fenomen", "görüngü", (TDK, 2005) manasındadır. Mahmut Erol Kılıç, *fenomen*'e "zâhîr" manasını verir. Bk.: Kılıç, 1995: 3.

⁵ Felsefe alanı terimi olan "numen", "nesnenin kendisi, görüngü karşıtı", (TDK, 2005) manasındadır. Mahmut Erol Kılıç, *numen*'e "bâtın" manasını verir. Bk.: Kılıç, 1995: 3.

⁶ İdealar, bütün ideaların kendisinden geldiği iyi ideasına bağlı olması bakımından Mutlak Cemâl'den zuhur eden ayân-ı sabiteyle aynı manâyı içeriyor görülmektedir. Nitekim Platon, yaratıcı tanrı Demiourgos'un yanında güneşe benzettiği iyi ideasını biçim veren tanrı gibi düşünmüştür. Platon, 2007: 277-282.

Ayân-ı sabiteler, imgelerin tek bir özden kaynaklandığı düşüncesine bağlı olmaları bakımından Jung'un arketip ve Platon'un idea kavramlarından ayrılır.⁷ Arketipler de kalıtsal olmaları, varlıkların yeryüzündeki ilk görünüşlerinin genetik aktarımlar vasıtasıyla yaşamasını ifade etmesi bakımından ayân-ı sabitelerden ayrılır. Ancak belli noktalarda farklılaşmakla birlikte, arketip, idea ve ayân-ı sabite, varlıkların numen ve mutlak hakikatlerine işaret etmeleri bakımından eşdeğer kavramlardır, denebilir.

2. "Vatan" ve "Sefer" Arketipleri

2.1. "Vatan" Arketipi

Vatan, "kişinin doğduğu, yerleştiği, barındığı ve yaşadığı yer" mânasına gelir. "El-mevtın" (çoğulu: mevâtın) (Çağrı, 1995: 563-564; İbnü'l- Arabî, 2018: 13; Mutçalı 1995: 563-564) da "vatan" ile aynı anlamda kullanılır. Aynı kökten gelen *îtân* ve *tavattun*, "bir yeri vatan edinmek" demektir (Çağrı, 1995: 563-564; Mutçalı 1995, :992; Ş.Sami, 1987:451-52).

Mekân, oluşun meydana geldiği yer (Kutluer, 2003: 550-552) olarak vatani kapsamına alır. Bulunulan mekânın vatan olması, köklerin oraya ait olması veya oraya ait hissetmek ile mümkün olabilir. Vatan konusunda eser kaleme alan ilk müelliflerden Câhiz'e göre, vatan sevgisi ve vatan hasreti doğuştan gelen bir duygudur. İnsanların vatanlarında bulunmayı rızıklarından daha fazla önemsemeleri, bu fitrî duygu ile ilgilidir (Çağrı, 1995: 563-564).

Esasında vatan sevgisi veya bir mekânı vatan edinme gereksinimi, dünyevî her olgu için olduğu gibi, dünya üstü bir özden kaynaklanmaktadır. Her fenomenin bir numen öze sahip olduğu veya her simgenin bir ilk imgeden kaynaklandığı görüşünden hareketle vatan duygusunun dünya üstü bir hakikate dayandığı çıkarımına varılabilir. Buna alt âlemde var olan her unsurun üst âlemde zorunlu / mutlak bir karşılığı vardır da denebilir. Bu nedenle mekânın yurt edinilmesi ile ortaya çıkan *tavattun*, âlemin yaratılışı bahsine kadar gider.

İbnü'l-Arabî'ye göre, tecellî ve taayyünle zuhura gelen âlemler, isimlerin ve mertebelerin nikâh-ı manevîsi sonucu oluşmuştur. Nikâh-ı manevînin oluşması, eril ve dişil mertebelerin çocuklarının diğer bir alt mertebeyi meydana getirmesi ile devam eder. Yaratılıştaki dişil mertebeler, tecellîlerin mekânlarını oluşturur. İlk olarak Uluhiyyet perdesi olan 'Amâ'dan kuşatıcı varlık dairesi olan Arş'ın mukaddes tahtına "Rahman" ismi istivâ etmiştir. Rahman ve kuşattığı isimler, bu üstten, âlemi yönetmektedirler (İbnü'l-Arabî, 2018: 13).

İstivâ, "karar kılmak, oturup yerleşmek, hâkim olmak, tahtta oturmak" manâlarına gelmektedir. Genel görüşe göre, Allah'ın Arş'a istivâsı, Arş'a esması ile kurulması manâsındadır (Yavuz, 2001: 402-404). İbnü'l-Arabî, mukaddes taht olarak tavsif ettiği Arş'ın bir kıralının olması gerektiğini belirtir (İbnü'l- Arabî, 2018: 13). *İstivâ*, "kurulmak, hâkim olmak" manâsı bakımından elbette "tavattun"dan farklıdır. Tavattun, kişinin mekânı vatan edinmesi, oraya ait olması; aidiyet geliştirmesi demek iken istivâ, mekâna ve söz konusu mekânın kapsadığı tüm mekânlara sahip ve hâkim olunması manasını verir. Allah için tavattun söz konusu edilemeyeceği gibi, insan için de istivâ söz konusu edilemez. Ancak her iki durumda da *mekân* ile kurulan bir bağlantının mahiyeti görülebilir. Bu itibarla Allah'ın Arş'a istivâsı, insanın bir mekânı vatan edinmesinin hakikati ve mahiyetidir. Bu bakımdan, tavattun, istivânın bir cüz'ü veya sûreti, "ilk imgesi" olarak karşımıza çıkar.

Yaratılış mertebesinde Amâ'dan sonra, Arş'tan önceki ilk varlık, *Nûr* ism-i şerifinin tecellîsi ile Akl-ı Küll'dür. Akl-ı Küll / Akl-ı Evvel / Kalem-i A'lâ, Nefs-i Küll / Levh-i Mahfuz olan gölgesini, nefsinin görmüştür. Akl-ı Küll (eril) ve Nefs-i Küll'ün (dişil) nikâh-ı manevîsinden ise *Hebâ* meydana gelmiştir. Hebâ, *heyûla*, modern fizik terminolojisinde, *atom*dur (Muhammed Hacı Yusuf,

⁷ Süleyman Uludağ, ideanın, ayân-ı sabiteden farklı olarak tümel hakikate dayanmadığı, idelerin sadece eşyanın genel sûretleri için söz konusu ve müstakil olduğunu, yani Allah'a bağlı olmadığını ifade eder. Bk.: Uludağ, 1991: 198-199.

2019: 39-41). Hebâ, Hakikat-i Muhammediyye'yi ortaya çıkarması bakımından mekân görevini üstlenmiştir (İbn Arabî, 2019: 339).

İbnü'l-Arabî, yaratılış ve zuhura gelişin bundan sonraki bütün mertebelerinde nikâh-ı manevî ve çocuk sembollerini kullanmıştır (Hacı Muhammed Yusuf, 2019: 43). Nikâh-ı manevîdeki Amâ, Nefs-i Küll, Hebâ, Cism-i Küll, Arş, Kürs gibi bazı mertebeler, dişil varlık mertebelerini oluşturmak bakımından mekânların aslıdır. Mekânlar ise, vatanların aslıdır.

Üst âlemde zuhura gelen bu mekân ilk imgesi, insanın edindiği / edineceği vatanların hakikatini oluşturur. Dünyada bir vatan edinme, insanın, dünyaya nüzulünden önce edindiği vatanın bir sûreti, kopyasıdır. Her türlü vatan, bu arketipe işaret etmektedir. Dolayısıyla tavattun, insanın dünyadan önce ve dünyadan sonra edineceği vatanları kapsaması bakımından oldukça geniş bir yelpazede ele alınabilir.

2.1.1. Vatanların Asılları

İbnü'l-Arabî, *İttihâdü'l-Kevnî* adlı eserinde, insan için vatanların sayısız olduğunu, bununla birlikte, bu sayının altıya indirgenebileceğini ifade ederek söz konusu vatanları şöyle sıralar:

1. Bezm-i Elest
2. Dünya
3. Berzah
4. Haşr
5. Cennet ve Cehennem
6. Cennetin Dışındaki Kum Tepesi (el-Kesîb) (İbnü'l-Arabî, 2018: 13-14).

Ruhun ilk vatanı, *Bezm-i Elest*'tir. Bezm-i Elest, ruhun dönmesi gereken ve istese de istemese de türlü seferlerle dönme sürecinde olduğu vatanıdır. Allah, kulunun, onu bu vatanı bulmasını ister (İbnü'l-Arabî, 2018: 15).

Ruh, taayyün mertebelerinden sefer ederek esfel-i safiline ve oradan da nihayet ikinci vatanı olan *dünya* vatanına ulaşır. İçinde bulunulan bu vatan, Arabî'ye göre, gökler küresinin içbükey yüzeyinden yerkürenin dışbükey yüzeyine kadar uzanır (İbnü'l-Arabî, 2018: 16). Ruh, sûret kazandığı bu ikinci vatanında çeşitli iç vatanlarda bulunur.

Üçüncü vatan olan *Berzah*, bu dünya ile öteki dünya arasında geçittir. "İki şeyi birbirinden ayıran engel" manasına gelen *berzah*, bilinen ile bilinmeyeni, var olanla var olmayanı, inkâr edilenle tasdik edileni, ayrıca aklî olanla gayr-ı aklî olanı birbirinden ayırır (İbnü'l-Arabî, 2018: 16).

Haşr vatanı, insanların kıyametten sonra yeryüzünde tekrar bir araya gelecekleri vatanıdır. İnsanlar, mezarlarından kalkıp doğrulduklarında yeryüzü uzayıp yayılacak, başka bir yeryüzü olacaktır (İbnü'l-Arabî, 2018: 17).

Beşinci vatan, *Cennet* ve *Cehennem* vatanıdır. Cennet, yıldızsız kürenin içbükeyliğiyle semavî menziller, gökler küresinin dışbükeyliği arasında yer alır. Cehennem ise, semavî menziller, gökler küresinin içbükeyliğinden yerin merkezine kadar uzanır. Çünkü yedi gök ve unsurlar, kıyametten sonra şekil değiştirip Cehennem şeklini alacaklardır (İbnü'l-Arabî, 2018: 17).

Altıncı vatan, *el-Kesîb*, *Kum Tepesi* vatanıdır. Beyaz miskten yapılmış olan Kum Tepesi, Yüce Allah'ı görme anında mahlûkatın bulunduğu yerdir. Burası, Cennet'in dışında olan Adn Cenneti'ndedir. İnsanlar, Allah'ı ancak burada görebileceklerdir (İbnü'l-Arabî, 2018: 17).

Tüm bu vatanlar, vatanların asıllarını oluşturup diğer vatanlar, bu altı vatanın bünyesinde var olmaktadır. Bu vatanlar içinde de aslî ve seferî vatanlar mevcuttur.

2.2. “Sefer” Arketipi

Her tavattun, bir sefer ile gerçekleşir. Sefer’in ilk anlamı “peçeyi kaldırmak, yüzünü açmak”, ikinci anlamı ise “ayrılma, yola çıkma; yolculuk, sefer, seyahat”tir (Mutçalı, 1995: 390-392).

İbnü’l-Arabî, Rahman ismi ve diğer esmanın Arş’a istivâsını *Rabbanî seferler* olarak adlandırır (İbnü’l-Arabî, 2009: 13). Rahman ismi, *Amâ*’dan ayrılarak sefer etmiş ve Arş’a istivâ etmiştir. Rahman ismi ile birlikte, esmâ’-i ef’âl de Arş’a istivâ etmiş ve bu isimler, âlemin yöneticileri olmuşlardır.⁸ Bu itibarla vatanlar, seferlerin gerçekleşme mahalli ve nedenidir. Nitekim Arabî, *mukaddes taht olan ve Arş diye tabir edilen kuşatıcı varlık dairesi var edildiğinde, bu tahtın bir kralının olması gerekti* (İbnü’l-Arabî, 2016: 14), diyerek istivâ ve seferin birbirine bağlı olduğuna dikkat çeker. Böylece, tavattunun istivâdan kaynaklanan bir öze sahip olması gibi, sefer de Rabbanî seferlere kadar uzanır.

Vatan ve seferin üst âlemdeki varlıkları, dünya vatanındaki ilk örneklerini de aramayı gerekli kılar. Ruh, Akl-ı Küll’den ilk seferinden sonra dünyaya gelerek fizikî âleme ilk seferini gerçekleştirmiştir. Dolayısıyla dünya, onun fizikî varlığının ilk vatanıdır. Böylece, bu sefer ve vatan, genel çerçevede, insanın dünya içinde gerçekleştireceği sefer ve edineceği vatanların ilk prototipi olmaktadır. Bu prototip, elbette ilk olarak Âdem’de görülür. Âdem’in cennet vatanından dünya vatanına nüzulü, vatan ve seferin dünyadaki ilk kaynağını oluşturur. Âdem’in ilk vatani cennet, ikinci vatani dünyadır. Âdem, bu vatanda ayrıca iç vatan edinmiş ve bu vatanda sefere çıkmıştır. Sefer için çıktığı ilk varlık ise Havva’dır. Havva’nın vatani ise, Âdem’dir. Havva, Âdem’den sefer etmiş ve tekrar ona dönmüştür.⁹

Böylece, vatan ve sefer, ilahî boyuttaki ilk imgesi dolayısıyla ilk simge olarak Âdem ve Havva’da ortaya çıkmıştır.

3. Vatan-ı Aslî, Vatan-ı Seferî

Vatan-ı aslî veya *vatan-ı asl*, kişinin ruhsal veya maddî varlığının ait olduğu vatani ifade eder. Sınırları belirlenmiş, maddî ve manevî kültür unsurlarıyla yoğrulmuş mekânlar, milletlerin anavatanlarıdır. Dünya vatani içinde yurt edinilen, doğulan ve aile köklerinin ait olduğu yer ise, daha dar anlamdaki vatan (iç vatan, memleket) olarak kabul edilir.

Fıkıhta vatan-ı asl, kişinin mesken tuttuğu, daimî olarak yaşadığı yeri ifade eder. Hanefî’ye göre, mümin, vatan-ı aslisinden ayrıldığında *vatan-ı süknâ*¹⁰ veya *vatan-ı ikâmettedir*¹¹ (Çağrı, 1995: 563-564; Dinî Terimler Sözlüğü, 2009: 25, 326). Tasavvufî terminolojide ise vatan-ı aslî, ruhun Rabb’i ile ilk muhatap olduğu Bezm-i Elest’tir. Ruh, Rabb’inden gelmiş olması bakımından ona ait olduğuna göre, bedenden ibaret olmayan insanın aslî vatani da Rabb’i ile beraber olduğu mahaldir. Bunun dışındaki mahallerde o, vatan-ı asliye kavuşma özlemindedir.

Kulun, Bezm-i Elest’e dünyadan sonra dönme umudu yoktur. Kul, Bezm-i Elest’teki birlik hâline hak ettiği ölçüde cennette nail olacaktır. Bu nedenle, vatan-ı aslinin diğer bir mahalli cennettir. Cennet, Âdem’in yeryüzüne inmeden evvel, sûret giydirildikten sonraki ilk vatani, aynı zamanda, müminlerin *haşrdan* sonraki dördüncü vatani. Cennetin dışındaki *el-Kesîb* de diğer bir vatan-ı aslî iken cehennem, ehl-i küfrün *haşrdan* sonraki vatani. Öyleyse İbnü’l-Arabî’nin saydığı altı

⁸ Er-Rezzâk, El-Muhyi, El-Mümit, gibi. Bk.: İbnü’l-Arabî, 2016: 14.

⁹ Yeryüzüne indirildikten sonra Âdem ile Havva’nın nereye vatan edindikleri konusu net değildir. Bazı rivayetlere göre, Âdem Seylan (Serendib) adasına, Havva da Cidde’ye inmiştir. Daha sonra Müzdelife ve Arafat’ta buluşmuşlardır. Bk.: Bolay, 1988: 358-363.

¹⁰ Bir kimsenin on beş günden az kalmaya niyet ettiği yer “vatan-ı süknâ” ve “vatan-ı seferî”dir. Bk.: Atar, 2009: 294-298.

¹¹ Bir kimsenin en az on beş gün kalmaya niyet ettiği yer “vatan-ı ikâmettir”. Bk.: Atar, 2009: 294-298.

vatandan, Bezm-i Elest, Cennet-Cehennem ve El-Kesîb, vatan-ı aslîler olarak belirtilebilir. Vatan-ı aslîler arasında kalan diğer vatanlar ise, “vatan-ı seferî”lerdir.¹²

İbnü'l-Arabî'ye göre, ruh, var olduğu andan itibaren sonsuza dek sürekli sefer hâlidir. Dünya vatanından sonra kul, berzah vatanına geçer. Berzah vatanını da mahşer izler. Mahşerden ehli olduğu yere göre, cennet veya cehennem vatanlarına intikal eder. Cehennem ehli olmayan kimse, buradan sonra cennet vatanına geçer. Cennet vatanında da cennet ve Allah'ın cemâlinin müşahede edileceği El-Kesîb arasında devamlı sûrette gidip gelir (İbnü'l- Arabî, 2016: 6-7).

Vatanların değişmesi, seferler ile mümkündür. Geçici vatanlar, vatan-ı seferîdir. Dünya, geçici ve ruhun ait olmadığı yer olması bakımından bezm-i elest ile berzah arasındaki vatan-ı seferîdir. Berzah da ruhun ait olmadığı yer ve geçici olduğuna göre, dünya ile haşr arasındaki vatan-ı seferîyi ifade eder. Haşr ise, cennet ve cehennem vatanları için birer vatan-ı seferî konumundadır.

Sonuçta, üzerinde bir müddet kalınan mekân, vatan; asıl ait olunan mekân “vatan-ı aslî”; misafir olunan vatan ise “vatan-ı seferî”dir. Vatan-ı seferîde bulunan kimse, *misafirdir*. Bulunduğu mekân, onun geçici vatanıdır. Ruh, aslî vatanına erişmediği sürece, bu sefer üzeredir. Bu nedenle kararsız ve huzursuzdur.

4. Divan Şiirinde “Vatan” ve “Vatan-ı Aslî”

Modern anlamda, Fransa’da ortaya çıkmış olan “vatan” tabiri, sınırları belli, ulus-devlet anlayışı üzerine kuruludur. Bu anlayışa göre “vatan” fikri, devletin doğal bir kurum olup *öbür dünya* ile ilgisinin olmadığı görüşü ile temellenir (Gökberk, 2018: 15). Anadolu’nun vatan olarak benimsenmesi, bu anlayış çerçevesinde meydana gelmiştir (Lewis, 2018: 485).

“Vatan” tabiri, Modern Türkiye tarihinde dalgalı bir seyir izlemiştir. Cevdet Paşa’ya göre, on dokuzuncu yüzyılın ortalarında bir Türk askerinin gözünde köy meydanından başka bir şey değilken on dokuzuncu yüzyılın sonuna doğru, Namık Kemâl’e göre, bütün Osmanlı İmparatorluğu’nu ve belki de özellikle kutsal toprakları ifade etmekteydi. Ziya Gökalp için ise, vatan ne Türkiye ne de Türkistan’dı; engin Turan diyarıydı. Yirminci yüzyıla gelindiğinde, Sadrazam Mehmed Said Halim Paşa, “bir Müslümanın vatanının şeriatın hüküm sürdüğü yer olduğu” fikrinde hâlâ ısrarcıydı (Lewis, 2018: 485).

Vatan temi, XIX. yüzyılda, Tanzimat’ın önde gelen şairi Namık Kemâl ile edebiyatımızda geniş yer tutmaya başlar. Namık Kemâl’de vatan sevgisi ve vatan edebiyatı tam bir fevran halindedir. Çağdaş Fransız ve Alman vatan edebiyatının tesiri ile Namık Kemâl, vatanı bir *anne* ve *sevgili* olarak tasavvur eder (Banarlı, 1972: 57-61).

Osmanlılar, bugünkü manâdaki “vatan” kelimesinden ziyade, “mülk”, “memâlik” ve “memleket” kelimelerini kullanmışlardır. Osmanlı için bütün topraklar “mülk” olup “mülk” de vatan ile aynı anlamdadır. Sürekli genişleyen topraklara sahip ve bir fütûhât devleti olan Osmanlı Devleti için, ülkenin her tarafı korunması gereken Mukaddes Vatan’dır (Sütçü, 2004: 55). “Tavattun” kelimesinden Türkçeleşmiş olan “vatan tutmak”, “vatan edinmek” tabirleri, Müslüman Türk ordularının bir gazâ ruhu ile mücehhez olarak Anadolu ve Balkanlar coğrafyasını fethetmeye başladıkları zamanlarda doğmuştur. Vatan kelimesi, bu manasıyla XIV-XVI. yüzyıllar Türk edebiyatında kullanılmıştır. Örnek olarak; XIV. yüzyıl şairi Ahmedî’nin bir gazelindeki;

Kaddün hayâlî dutdu gözümde vatan belî
Her kande serv olsa yeri cûybâr olur

¹² Aslında bezm-i elestten başka bir vatan-ı asliden söz etmemek gerekir. Çünkü insan, İbnü'l-Arabî'ye göre, cennette dahi sefer hâlidir. Ancak, burada divan şiir geleneğinde şairlerin vatan-ı aslî olarak belirttikleri vatanların dikkate alınması bakımından bezm-i elest, cennet, el-kesîb vatan-ı aslî olarak kabul edilmiştir.

beytinde, sevgilinin hayalinin âşığın gözünde vatan tutmasından bahsedilir (Banarlı, 1972: 56).

Divan edebiyatının hüküm sürdüğü süreçte şairler için vatan, geniş anlamda bir mekân anlamını karşılamaktan uzaktı. Osmanlı’da, din temelli zihniyet yapısı, mekân unsurunu tamamlayan vatani, daha çok dinî çerçevede algılamıştır. Vatan algısının dinî ve tasavvufî temelli olduğu süreçte, vatan, beden değil, ruhun mekân tuttuğu yeri ifade etmektedir. Bezm-i Elest, bu bakımdan şairler için vatan-ı aslîdir:

Hırka-ı kâlibi çâk eyleyüp asl-ı vatana
Anda der-hâl sefer-i bî-ser ü pâ oldı dirîğ (Hakîkî) (Sarı, 2016: 217).

Divan şiirinde vatan, “Hubbû’l-vatan mine’l-iman” (vatan sevgisi imandandır) sözüyle vatana duyulan sevgi sebebiyle de anılır:

Bu gurbethânede halk eylemiş bir gûne ülfet kim
Hezârânında bir dil-beste-i hubbû’l-vatan yokdur (Nâbî) (Sarı, 2016: 213)

Vatan-ı aslî, bezm-i elestten sonra, ruhun felaha ereceği cennet ile özdeşleştirilir. Şairler için vatan, Hakk’a vuslatın gerçekleşeceği cennettir:

Felekde âdeme hergiz vatandan özge yer olmaz
Behiştî bâğ-ı cennetden ‘alâmetdür bana Vize (Behiştî) (Sarı, 2016: 218)

Vatan temî, Divan edebiyatında siyasî boyuttan bağımsız olarak çeşitli anlamlarda kullanılır. Nâbî’nin aşağıdaki beytinde vatan, “doğulan yer” manâsındadır:

Vatana varsam iktidârım yok
Bunda dursam medâr-ı kârım yok (Nâbî) (Sarı, 2016: 233)

Vatan, Cem Sultan için, ayrı düşülen memlekete bir hasret nedeni iken¹³ ekseri şairler için *mahal*, *yer*, *kûy*, *şehir* gibi kelimelerle birlikte, sevgilinin semtini ifade eder (Sarı, 2016: 231).

Can dimağına erüp bûy-ı vatan
Dil diler kim görüne rûy-ı vatan (Cem Sultan) (Sarı, 2016: 212)

Tahkiyevi eserlerin, aynı zamanda reel hayatın da temel unsurları olan *kişi*, *olay*, *zaman*, *mekân*’ın “mekân” unsurunu ifade eden vatan, varlığın ait olduğu yer olmaksızın varlık göstermesinin imkânsızlığına işaret eder.¹⁴ Bu, kimi zaman siyasî bir nitelik kazanıp aslî unsurun bir sûreti olurken kimi zaman sevgilinin mahalline işaret eden soyut bir mahiyete bürünür. Esas huzursuzluk ise, “ruh”un aslî vatanından uzakta oluşundan kaynaklanmaktadır. Vatan-ı aslî olan bezm-i elest ve cennetten uzak olan ruh, fizikî dünyada yaşadığı yerden uzakta iken bu huzursuzluğu “hatırlar”, yakında iken de zahir olmak isteyen bu huzursuzluğa soyut nedenler bulur. Sevgilinin mahallini vatan olarak kabul etmek bunlardan biridir.¹⁵ Aşk, kalbi vatan tuttuğunda, âşık da maşuğun mahallini vatan tutmak ister. Divan şiirinde en sık görülen vatan-ı aslî bu nedenle, maşuğun mahallidir:

¹³ Nihad Sami Banarlı, Cem Sultan’daki vatan sevgisi ile Namık Kemal’in, Tevfik Fikretî’nin, Süleyman Nazif ve Yahya Kemal’in şiirlerindeki vatan sevgisinin aynı olduğunu ifade eder. Bk.: Banarlı, 1972: 57.

¹⁴ Dışıl formlar olan mekânlar, sahip olunan değil, ait olunan yerlerdir. Bir yerli olmak, bu nedenle o yere sahip olmak değil, ait olmaktır.

¹⁵ İnsan, tevhid üzere daimi bir seferdedir. Sevgili ile bir olmak zahiri bir tevhiddir. İlahi aşk ile buluşmamış kalp, elbette tevhidi dünyevi sevgilide, vatanını da onun mahallinde arayacaktır.

Dü cihân terkin urup kılduk kapun cândan vatan
Sürünürüz sâyeveş yanunca ey serv-i çemen (Rahîmî) (Sarı, 2016: 231)

Gül-‘izârum yiri çün bülbülün olur gülzâr
Lâ-cerem bana mahall olsa mahallün vatanum (Edirneli Nazmî) (Sarı, 2016: 231)

Divan şiirinde, gurbet kelimesi vatanla beraber zikredilir. Vatan, insanın doğduğu yer olunca gurbet diyarı da onun mukabili olarak kullanılır (Levend, 1984: 604):

Ey sâkinân-ı bezm-i vatan yâdidin gehî
Gurbet esîri derd ü belâ mübtelâların (Nevres-i Kadîm) (Levend, 1984: 604).

Şairin vatanı dışındaki yer ile birlikte, sevgilinin kûyu dışındaki yerler de gurbetten sayılır. Sevgilinin kûyunun vatan olduğu yerde, oradan uzakta olmak gurbet, uzak olan âşık ise garibdir:

Cüdâ-yı yâra vatanda dinür garîb-i diyâr
Bizüm de meskenümüz kûy-ı yâr olur mı ‘aceb (Muhammed Pertev) (Sarı, 2016: 229)

‘Aceb var mı garîb olmuş benim gibi vatanda
Kat’î suçlu gözi yaşlı hakîr meczûb cihanda (Kuddusî) (Sarı, 2016: 229)

5. Mesnevîlerde Âşığın Vatansızlığı / Mekânsızlığı / Karârsızlığı

Divan şiirinin ideal âşık tipi Mecnûn’dur. Leylâ vü Mecnûn mesnevîlerinde görülen Mecnûn’un aşk tecrübesindeki hâlleri, Ferhâd u Şîrîn, Hüsrev ü Şîrîn ve Cemşîd ü Hurşîd mesnevîlerine de sirayet etmiştir. Bunlardan biri, *mekânsızlığıdır*. Divan şiirinde âşık mekânsızdır. Bu durum, şairlerce daha çok “bî-karâr”, “lâ-mekân” sıfatları ile tarif edilir. Divanelik hâli, âşığın belli bir mekânda karâr tutmasına mâni olur. Özellikle ev gibi sosyal ve medenî hayatın unsurları, âşığın bulunmaktan rahatsız olduğu mekânlardır. Bu nedenle, âşık, sürekli olarak insanlardan kaçtığı gibi, onların karâr kıldığı mekânlardan da kaçır. Âşığın sosyal mekânlardan kaçması, “lâ-mekân” olarak anılmasına neden olur. Ulaşmak isteyenler onu aramak zorundadırlar; çünkü âşık, medenî değil, yabanîdir. Sosyal değil, asosyaldır. Vatan sahibi veya mekân-dâr değil; karârsız, lâ-mekândır. Bu yüzden onun ne zaman, nerede olduğu belli değildir. Günlerce süren aramalar sonucu ya bir dağda ya bir mağarada ya da bir çölde, kendisine perişan bir vaziyette rastlanılır.

Leylâ vü Mecnûn mesnevîlerinden diğer mesnevîlere intikal ettiği görülen “karârsızlık”, Mecnûn’un devamlı sûrette aranması ile karşımıza çıkar. Oğluna ulaşmak isteyen babası, arkadaşına ulaşmak isteyen Zeyd, Leylâ’dan haber getiren pîr, kabilesi ve diğerleri, günlerce Mecnûn’u aramak zorunda kalırlar. Arayıp bulduklarında ise, iç açıcı bir manzara ile karşılaşmazlar. Örnek olarak; babası, Mecnûn’u divane hâlde ve vahşiler ile bulur:

Nizâmî:

Etrafını yine birkaç vahşi hayvan sarmış / Mecnûn’u da bir hazine gibi koruyorlarmış (3148-51)¹⁶

Şâhidî:

Ciger kûşem diyü gitdi şitâban / İñledü yile keşt itdi beyâban

...

¹⁶ Nizami’den yapılan alıntılar için A.Naci Tokmak’a ait çalışmadan faydalanılmıştır. Bk.: Tokmak, 2013.

Pezer çün gördi bu hâletde anı / Gözünden sıza geldi bagrı kanı (1296-1300)¹⁷

Hamdullah Hamdî:

Şeb-i gamdan solup taze nihâli / Harâb olmuş harâbâd işre hâli
...

Hemâh kara saçı kalmış libâsı / Anun dahi perişan her pelâsı (472-75)¹⁸

Ahmed-i Rıdvan:

Çün işitdi atası bu kelâmı / Anı bulmağa kıldı ihtimâmı

Çü geçdi ‘Âmirî ol kûh u deşti / Görür bir kûsede Mecnûn-ı mesti (37a-b)¹⁹

Fuzûlî:

Sahrâlara dutdı seyl tek yüz / Vâdilere açdı çeşme tek göz
...

Düşmüş yere hâk-sâr ü gamnâk / Ahvâli harâb ü sînesi çâk (911-915)²⁰

Larendeli Hamdî:

Görür yatmış vücûdî garka-i hâk / Yaşı yir yir yüzünü eylemiş çâk
...

Gam-ı dil-berden özge mahremi yok / Figân u nâleden yeg hem-demi yok (1411-17)²¹

Andelîb:

“... oğlumı kûh be kûh, deşt be deşt ağıtarıp yörür irdi. ... Gördi kim bir dağing karında bir âdem yatıdır bir teng ü dâring câyda âdem hazer kılgu dek ammâ Seyyid benî ‘Âmirî bir ism okıp özge dem salıp ol câyğa bardı. Mecnûn mest ü müstağrik yatur irdi. Seyyid benî Emîr yüzüğe yağşı nażar salıp gördi kim irse bildi ciger pâresi ve nûr-ı çeşmi ‘azîz ferzendi dūrür”, (s.98).^{22 23}

Âşığın mekânsızlığı, vatansızlığı ile aynı anlama gelmektedir. Âşık, âkıl insanlar ile kendini aynı vatana ait hissedemez. Onun bu hissiyatı, insanlar tarafından “lâ-mekân, karârsız, vatansız” olarak anılmasına neden olur. Tavattundan uzak olma, *Hüsrev ü Şîrîn* ve *Ferhâd u Şîrîn*²⁴ mesnevîlerinde, Ferhâd için de geçerlidir. Şîrîn’in aşkından divaneleşen Ferhâd’ın yeri yurdu bilinmez. Bu durum, *Nizâmî*’nin Hüsrev ü Şîrîn’inde, Ferhâd’ın ağzından şöyle ifade edilir:

¹⁷ Şâhidî’nin mesnevîsinden yapılan alıntılar için bk.: Erbay, 2012.

¹⁸ Hamdullah Hamdî’nin mesnevîsinden yapılan alıntılar için bk.: Güler, 1982.

¹⁹ Ahmed-i Rıdvan’ın mesnevîsinden yapılan alıntılar için bk.: Atatürk Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, Seyfettin Özege Bölümü, ASL 414.

²⁰ Fuzulî’nin mesnevîsinden yapılan alıntılar için bk.: Doğan, 2010.

²¹ Larendeli Hamdî’nin mesnevîsinden yapılan alıntılar için bk.: Kütük, 2002.

²² Andelîb’in eserinden yapılan alıntılar için bk.: Evnak, 1378.

²³ Nevâyî için bk.: Şavk, 2011: 1275-78; Celîlî için bk.: Nas, 2011: 494-507; Celalzade Salih için bk.: Kütük, 1995: 747-51; Mektebî için bk.: Levend, 1959: 62; Hâtîfî için bk.: Levend, 1959: 79; Halife için bk.: Levend, 1959: 303; Nâkâm için bk.: Piriye, 2007: s. 24-25.

²⁴ Söz konusu mesnevîlerin kahramanları üzerine karşılaştırmalı bir inceleme için bk.: Üst, 2014: 47-62.

“Köpeklerin bile dünyada bir yeri vardır, yalnız benim yok! Onlar bile yeryüzünde tutundular da ben tutunamadım! Kaplanların dağlarda, timsahların nehirlerde bir sığınak yerleri vardır. Boynu bükük köşede kalan, yalnız bu zavallıdır!” (Nizâmî, 2012: 244).

Kutb’un Hüsrev ü Şîrîn’inde Ferhâd, divane olup yaban ellerini tutar:

Tili sözni ili işni unuttı / Bolup divane tig yabannı tuttu (2421)²⁵

Fahrî:

Aşağı yukarı ararlar-ıdı / Ne irerlerdi ne ararlar-ıdı (3118)

Eyitdi ger girürsen odağına / Didi kim bırağam baş ayağına (3157)²⁶

Ahmed-i Rıdvan:

Cihân u cân için çekmez melâlet / Gezer ‘âlemde rüsvâ vü melâmet (2132)²⁷

Mekânı yok cihânda lâ-mekândur / Bu halk içinde bî-nâm u nişândur (2145)

Veli bildür bize ism-i mekânun / Didi ismi olur mı lâ-mekânun (2268)

Azerî İbrahim Çelebi’de Ferhâd, mesken ve diyarını terk eder:

Terk eyledi mesken ü diyârın / Çaldı yire neng ü i’tibârın (794)²⁸

Ali Şîr Nevâyî’nin **Ferhâd u Şîrîn**’inde de Hüsrev, Ferhâd’a vatanını sorar. Ferhâd, mecnûn birinin vatan kaydından uzak olduğu cevabını verir:

Didi kaydın ey mecnûn-ı güm-reh / Didi mecnûn vatandın kayda âgeh (T 153 20)²⁹

Ferhâd, aşktan karâr tutamaz ve birden kaybolur:

Ali Şîr Nevâyî:

Hacâletdin kopup Ferhâd-ı dil-teng / Beliyyet tağı sarı kıldı âheng (TR 81b 12)

Lami’î:

Bakup gördiler ol can yok arada / Biri biriyle kaldı mâcerâda (3001)³⁰

²⁵ Kutb’un eserinden yapılan alıntılar için bk.: Hacıeminoğlu, 2000. Ayrıca bk. : 2435, 2438, 2470.

²⁶ Fahrî’nin eserinden yapılan alıntılar için bk.: Gülmez, 2003.

²⁷ Ahmed-i Rıdvan’ın Hüsrev ü Şîrîn mesnevîsinden yapılan alıntılar için bk.: Tavukçu, 2000.

²⁸ Ayrıca bk.: 1088.

²⁹ Ali Şîr Nevâyî’nin Ferhâd u Şîrîn mesnevîsinden yapılan alıntılar için bk.: Alpay-Tekin, 2012.

³⁰ Lami’î’nin Ferhâd u Şîrîn mesnevîsinden yapılan alıntılar için bk.: Esir, 2017.

Ferhâd, ancak aranmakla bulunabilir:

Ali Şîr Nevâyî:

İki üç hûşmend-i nükte-perdâz / Yiberdi kim kılıp heryan tek u tâz
Tapıp Ferhâd-ı zâr-ı bî-nevânı / Kitürgeyle bu meclis içre anı (T 12728-29)

Ahmed-i Rıdvan:

Ol âdemler ki göndermiş idi Şâh / Birisinün gözi tuş oldu nâ-gâh
Görür bir merdüm-i matbû' u mevzun / Gezer bir yazıda tenhâ çü Mecnûn (2176-77)

Sâlim'in Hüsrev ü Şîrîn'inde Ferhâd aranıp bulunur:

Sahrâları eyledi tek ü pû / Hurşîd gibi arardı her sû
...
Nâ-gâh göründü cüst ü çâlâk / Bir kuşede bir civân-ı gamnâk (2865-69)³¹

Azerî İbrahim Çelebi:

Fî'l-hâl hadem haşem müretteb / Ferhâd'ı arayı gitdiler heb
...
Her birisi tutdı bir diyârı / Bir güne mekân u reh-güzârı (841-44)³²

Lâmi'î'de Şîrîn'in emriyle Ferhâd aranıp bulunur:

Buyurdi bir niçe peyk-i sabâ-hîz / Uçup her bir yana yol kesdiler tîz
...
Arayup bulduk o üstâd-ı cânı / Neriman-heybet ü sâ-m-ı zamânı (3011-14)

Şâhî'nin Ferhâd-nâme'sinde Şâbûr, Şîrîn'in mektubunu Ferhâd'a ulaştırmak için onu dağ ve çöllerde arar:

Kal'adan kendüyi idüp per-tâb / Kıldı Ferhâd'ı cüst ü cûya şitâb
Eyleyüp kûhu deşte cümle güzâr / İtdi Ferhâd-ı zârı istifsâr (3748-49)

Nâkâm:

Gehî giryân gehî nalân ü nâlân / Gezerdi sû-be-sû hayrân ü hayrân (330)³³

³¹ Sâlim'in Hüsrev ü Şîrîn mesnevîsinden yapılan alıntılar için bk.: Ayan, 2019.

³² Azerî İbrahim Çelebi'nin Hüsrev ü Şîrîn adlı mesnevîsinden yapılan alıntılar için bk.: Karakoyun, 2019.

³³ Nâkâm'ın Ferhâd ü Şîrîn mesnevîsinden yapılan alıntılar için bk.: Alper, 2018.

Nâkâm'ın Ferhâd ü Şîrîn'inde Hüsrev'in emri ile mekânı olmayan Ferhâd, aradıktan sonra tesadüfen bulur:

Ne bulmuşdı mekânın ne nişânuñ / Kalup hayrân olup nevmidi anuñ
Gezürken nâgehân bir reh-güzerde / Tesâdüf eyledi bir ehl-i derde (386-387)

Hannas Ferhâd'ı arar ve dağda vahşilerle bulur:

Kılup âmâde bir nâ-merd zâtı / 'Azâzil sûreti Hannâs adı

...

Ki mest-i germdür bi-h'ıştendür / Be-sân-ı şîr-i vahşi kühkendür
Didi Ferhâd kim yâdıyla yâruñ / Mukimi olmuşam bu kûhsâruñ (724-737)

"Mekânsızlık" durumuna **Cemşîd ü Hurşîd** mesnevîlerinde de rastlanır. **Cem Sultan**'ın Cemşîd ü Hurşîd mesnevîsinde Cemşîd, karar tutmaz haledir:

Giderdi mihnet ile zâr u şeydâ / Görinmezdi gözine tağ u sahrâ (2817)³⁴

Cemşîd, aynı mesnevîde, Mihrâb tarafından bir ay arandıktan sonra dağlarda bulunur:

Bir ay mikdâr Mihrâb aradı anı / Bulamadı şehenşehde nişânı
Bir aydan sonra gördi tağ içinde / Gezer derd ü gam ile dâğ içinde (2961)

Selmân-ı Savecî'de, Cemşîd, dağ ve çöllerde aranarak bulunabilir:

Köleler Şahı bulmak için / Dağları ve çölleri aradılar

Bir ay sonra onu bir dağın tepesinde / Yeni doğan ay gibi dertten zayıf ve ince gördüler (636-7)³⁵

Ahmedî'de, Mihrâb, Cemşîd'i iki ay aratıp bulabilir:

Gezüp her yirde ister-idi anı / Arar-ıdı anun-çün her mekânı

İki ay isteyü sahrâ-y-ıla kûh / Ana irişdiler pür-dûd-endûd (2842-43)³⁶

Abdî'de, Cemşîd, mestane halde gezer:

Bu kalbün kalıbın idüp ferâmûş / Gezerdi âlem-i aşk içre medhûş (3256)³⁷

Melik zülf gibi şûride-ahvâl / Olup mestânelikle oldı nigû-fâl (3259)

Gulâmân gezdi şehir ü deşt idüp keşt / Bulnamayup arandı ser-te-ser deşt

Geçüp bu hasretile şöyle bir ay / Havâşî vü tavâşî eyler idi vây

³⁴ Cem Sultan'ın Cemşîd ü Hurşîd mesnevîsinden yapılan alıntılar için bk.: İnce, 2000.

³⁵ Selmân-ı Savecî'nin Cemşîd ü Hurşîd mesnevîsinden yapılan alıntılar için bk.: Emini, 1996.

³⁶ Ahmedî'nin Cemşîd ü Hurşîd mesnevîsinden yapılan alıntılar için bk.: Akalın, 1975.

³⁷ Abdî'nin Cemşîd ü Hurşîd mesnevîsinden yapılan alıntılar için bk.: Kuloğlu, 1989.

Görildi sonra ol mâh-ı dil-ârâ / Hilâlâsâ idinmiş kûhı me’va (3794-96)

Mihrab, Cemşîd’e vatanını bırakarak gurbeti seçip gittiğini söyler:

Vatandan gurbet oldu sana muhtâr / Pederle mâder itdün şöyle bî-kâr (3817)

Vatanın arketipsel mahiyeti; âşığın, his ve hayâl dünyasında dahi kendini vatandan ayrı düşünememesinde ortaya çıkar. Dünyevî “memleket”, “şehir” gibi mekân adlarının yerini, âşığın belirlediği *mihnet*, *dert*, *melâmet* nevinden hayâl unsurları alır. Ferhâd, vatanının neresi olduğunu soran Hüsrev’e *mihnet* ve *dert şehrinin* kendisine mesken olduğunu söyler:

Kim sana vatan ne yirdür üstâd / Cânun ne hevâya oldu mu’tâd

...

Ferhâd didi ki ey cevân-merd / Mesken bana şehir-i mihnet ü derd (871-73)

Celîlî’nin Hüsrev ü Şîrîn’inde, mekânını soran Hüsrev’e Ferhâd, meskeninin *melâmet* olduğu cevabını verir:

Didi ne yirede eylersin ikâmet / Eyitdi meskenüm kûy-ı melâmet (1435)³⁸

Kutb’un eserinde ise, Hüsrev’in nereli olduğu sorusuna Ferhâd, “âşıklar şehriden” olduğu yanıtını verir:

Burun sordı ni yirliğ sen tiyü sen / Ayıttı kim âşıklar şehridin men (2520)

Şâhî’nin *Ferhâd-nâme*’sinde Ferhâd, Şîrîn’i gördükten sonra *hârâb-âbâd*ı vatan edinir:

Hâne-i mihnete salup bünyâd / Meskenin eyledi harâb-âbâd (1517)³⁹

Hüsrev’in vatanını sorması üzerine, tek vatanının mihnetlerin yeri olduğunu söyler:

Kıldı Ferhâd’dan su’âl-i vatan / Didi mihnet-i zemîn tek mihan (3446)

Aynı mesnevîde, Hüsrev, Ferhâd’a karâr ettiği mekânı sorar, Ferhâd, “aşına mülkünün kapısı”nın, makamı olduğunu ifade eder:

Ne yerdür sordı kim dârü’l-karâr / Nedür aduñ o yerde kesb [ü] kârûñ

Didi Ferhâd adım bir mübtelâdur / Makâmum dâr-ı mülk-i âşinâdur (429-431)

³⁸ Celîlî’nin Hüsrev ü Şîrîn mesnevîsinden yapılan alıntılar için bk.: Nas, 2017.

³⁹ Şâhî’nin Ferhâdnâme’sinden yapılan alıntılar için bk.: Özcan, 2007.

6. Mecnûn, Ferhâd ve Cemşîd'in Vatan-ı Aslîleri

İbnü'l-Arabî'ye göre, âlemler, isim ve mertebelerin nikâh-ı manevîsi sonucu meydana gelmişti. Yaratılıştaki dişil mertebeler, tecellîlerin mekânlarını oluşturmaktaydı. Vatanların aslı olan bu üst âlemdeki mekân imgesi, kaçınılmaz sûrette, edinilecek vatanların hakikatini ifade etmektedir.

Toplumsal hayattan soyutlanan âşığın da vatan arketipi gereğince kendine yeni mekânlar bulma ihtiyacı doğar. Tecrid hayatını tercih eden âşık için vatan tutulacak bu mekânlar genel olarak dağ, çöl, mağara ve sevgilinin kûyudur. Nitekim âşık, arandığında bu mekânlarda bulunur.

Divan şiirinde ruhun vatan-ı aslîsi bezm-i elest ve cennet; beden vatan-ı aslîsi ise sevgilinin kûyudur. Vuslatın mümkün olmayışı, âşığı, tecrid âlemine sürükler. Âşık, aşkına dağları, çölleri, mağarayı, rakipten fırsat buldukça da sevgilinin kûyunu vatan edinir.

Divan şiirinde âşık, sıradan bir âşık olmayıp İdeal Sevgili'ye ulaşma arzusundadır. Bu nedenle, vuslattan ne kadar bahsetse de sevgilinin cevri ü cefâsı onun asıl arzuladığıdır. Âşık için aslolan, âşıklık istidadının ortaya çıkması ve bir seyr-i sülûk tecrübesidir. Cevri ü cefa, bu istidadın açığa çıkmasını ve âşığın aşk mertebelerinde ilerlemesini sağlar. Âşık, bu süreçte, çeşitli mekânlarda çile çıkarır.

Aşkın yuvası, seyr-i sülûktaki uzlet ve çilenin mekânı olarak da düşünülebilir. Nefsin terbiyesi, dar ve eşyadan soyutlanmış, kesretten hâlî olan mekânda gerçekleştirilir. *İhlas ve sıdk, ancak halktan kaçınıp onlara olan muhabbeti kalbten söküp atmamakla mümkündür* (İsmail Ankaravî Dede, www.dosyalar.semazen.net, 2020). Sâlikin, fena bulma seferi, dünyevî bir fena mekânında gerçekleştirilebilir. Âşığın, sıradan bir sâlikten farkı, belki sâlikin ulaşma arzusunda olduğu aşka ulaşmış olmasıdır. Sâlik, aşk cevherini tatmak için nefsini tezkiye, kalbini tasfiye eder. Oysa âşık, aşka ducar olmuş olarak aşkta fenaya geçip maşukta fena sürecine ulaşma yolundadır. Bu nedenle buradaki fark, tam olarak çilenin çıkarıldığı yerden ziyade, vuslata hazırlanmadır. Âşığın yuvasının anlamı, iştiyaktan önce, aşka müştak olmadır. Aşka müştak olma, *vecd* hâlinin sonuçlarından biridir. Âşık, burada, fenafilmahub seviyesi olan mecazî vuslata hazırlanır. Aşkın yuvası, onu eğitmek, fena için gerekli olan seviyeye getirmek içindir.

Âşıklar, sevgilide vatan tutamayınca divanelik baş gösterir ve Mecnûn gibi dağları ve çölleri vatan tutarlar. Çeşitli divanlarda şairler, Mecnûn ve Ferhâd'ın dağ ve çölleri vatan tutuşunu sık sık dile getirirler:

İtmişem Mecnûn gibi kûh ile sahrâyı vatan
Tâ giriftâr olmuşam ey gözleri âhû sana (Basirî) (Sarı: 223)

Olalı 'ışk ile şîrîn lebinün Ferhâdı
Dil-i divâne vatan eyledi taglar etegin (Emrî) (Sarı: 223)

'İşk-ı Leylâ ile Mecnûn eyleyüb terk-i vatan
Mesken itdi kendüsine ulu tağ u çölleri (Kuddusî) (Sarı:227)

6.1. Âşığın Vatan-ı Aslîsi Olarak “Dağ”

René Guénon'un yatay ve dikey boyutların sembolizmine göre, yatay boyutlar pasif ilkeyi (dişillik), dikey boyutlar aktif ilkeyi (erillik) temsil etmektedir. İki boyut arasındaki merkez, “erdişil” nokta ve fena noktası, aynı zamanda Âdem-Havva noktasıdır. Burada, eril ve dişil enerjilerden birinin diğerine üstünlüğü söz konusu değildir (Guénon, 2019: 53-55).

Yatay ve dikey boyutların sembolizmi açısından bakıldığında dağ, yatay olan yeryüzünün dikey boyutunu temsil etmektedir. Dağa sığınan kahraman, esasında dişil ve eril boyutları kendinde birleştirmede merkez nokta işlevini görür. Aşk, alma enerjisi (pasif enerji) olarak dişil boyutun bir

tezahürüdür. Âşk'ın, kalbe kabul edilme ve sığma süreci, bu dişil boyutun son noktasına dek tecrübesini ifade etmektedir. Âşık, pasif enerji boyutunu tecrübe ettikçe dikey boyutta da dönüşümü tecrübe etme sürecine girer. Buna, yatay boyuttaki enerjinin dikey boyutla bütünleştirilmesi de denebilir. Dağ, bu sürecin sembolünü ifade eder.

Tasavvufî literatürde *dağ*⁴⁰, “ricâlü'l-gayb” (gayb erenleri) manâsındaki “evtâd'ın⁴¹ temsilidir. Buna göre, Mecnûn'un “dağ” ile dertleşmesi, edebî bir sanat olmanın ötesinde, bu sembolik manâ ile de ilgilidir. Mecnûn'un dağ ile sohbeti, aslında dört kişi olan “evtâd”dan biri ile yapılan sohbetin ifadesidir (Tahralı, 1996: 219-220).⁴²

Vatan arketipi bakımından, dünya vatanındaki her sûret, üst âlemdeki bir aslı gerektirir. Beşerî sevgili, Allah'ın cemâlinin bir sûreti, sevgilinin mekânı ise, Allah'ın cemâlinin seyredileceği Kum Tepesi'nin bir sûretidir. Kum Tepesi, müminin son vatanıdır. Burası, Adn cennetinde zorlu, güçlü bir yerdir. Öteki cennetlerin dışında bir hisardır (İbn Arabî, 2018c: 17).

Leylâ vü Mecnûn mesnevîlerinde, Necd dağının bulunduğu yerde Leylâ'nın çadırı / evi / sarayı vardır. Mecnûn, Leylâ'nın kûyunu buradan seyretmektedir. Sevgili yücedir, onun mekânı da yeryüzünün en yüce mekânı olmak durumundadır. Âşık, bu zirvede, aşkını da zirve noktasına taşıma seferi verir. Leylâ, cemâlin kemâlinin bir sûreti, meskûn olduğu Necd Dağı da Kum Tepesi'nin bir sûretidir. Kimi mesnevîlerde Leylâ, Necd'de bir saray ve hisar içinde gösterilir. Burası, Mecnûn için ulaşılması zor bir mekândır. Âşık, bu vatana, vatan-ı seferî olan baba ocağından sefer eder (Sağlam, 2020: 251).

Leylâ vü Mecnûn mesnevîlerinin ilk sağlam kaynağı olarak kabul edilen **Ebû Bekr el-Vâlibî**'nin eserinden itibaren görülen Necd dağında yaşama, diğer mesnevîlerde de aynı şekilde devam etmiştir. Mecnûn, Leylâ'nın kabilesinin meskûn olduğu bu dağın başını kendine mesken edinmiştir. Her nereye giderse gitsin, dönüp dolaştığı yer, yine Necd dağıdır. Bu nedenle, Necd, onun aslı vatanıdır⁴³ (Sağlam, 2020: 252):

ثم جلس يالني عنه و عن بلاد نجد، فاقبلت احده و اصف له، و هو يبكي اشد بكاء و اوجعه للقلب، و يقول احبذا نجد و طيب
ترايبها

[“Ondan sonra oturdu ve bana onu sordu, Necd ülkelerini sordu, ben de ona anlattım, o da ağlıyor, çok fazla ve kalbi ağrıtan bir şekilde ağlıyor ve diyordu ki: Keşke Necd'de olsaydım, onun toprağını koklasaydım...”, Ebû Bekr el-Vâlibî, 1987: 9].⁴⁴

Nizâmî:

Oralarda Necid denilen bir dağ varmış / Leylâ kabilesiyle o bölgede yaşarmış

Âşk ateşiyle yanar, dumanı başında tütermiş / Sadece o dağlık yere gelince sakinleşirmiş
(948-50).⁴⁵

⁴⁰ Türklerde dağ bir kült olarak Gök Tanrı ile ilişkilendirilmiş, yeryüzünde Tanrı'ya daha yakın mekânlar olarak kabul edilmiştir. Türkler, dağın bir koruyucu ruhu olduğuna inanarak dağlarda ayin yapıp kurban keserler, dağ iyesinin gücüne inanarak isteklerinin yerine gelmesi için dağlarda dua ederlerdi. (Akt.: Şahbaz, 2018: 2258).

⁴¹ “Evtâd”, âlemin, dört yönünde görevlendirilmiş dört velidir. Her bir evtâd, bir peygamberin kalbi üzere olup dört büyük meleğin ruhaniyetinden yardım almaktadır. Bk.: Uludağ, 2008: 81-83.

⁴² Mecnûn'un sohbeti, Hz. Musa'nın Hak'ın tecellisinin parçaladığı Tûr Dağı'nı hatırlatır. Tûr Dağı'nı tecelliye mazhar oluşu gibi, Hakk'ın seçkin kulları da tecellilerin mazharı olabilirler. Bk.: Eren, 2018: 197-210.

⁴³ İbn Teymiyye'ye göre, “ricâlü'l-gayb” adı verilen gaybın erenleri, mağaralarda ve dağlarda yaşayan, salih kişiler olduklarına inanılan cinlerdir. Bk.: Uludağ, 2008: 81-83.

⁴⁴ Ayrıca bk.: Ebu Bekr el-Vâlibî, 1987: 58.

⁴⁵ Ayrıca bk.: 1005, 2716.

Ahmed-i Rıdvan:

Meger varıdı bir kûh-ı mu‘azzam / Ki ismi Necd’idi ğâyetde a‘zam

...

Bu kûh-ı Necd’e ol Mecnûn giderdi / Gözinüñ yaşını ırmağ ıderdi (27a)⁴⁶

Celîlî’de, Arkadaşları Mecnûn’u dağı saray gibi kabullenmiş halde bulur:

Kûhsâr ana sarây-ı dil-gîr / Cârûb-ı sarâydur düm-i şîr (1044)⁴⁷

Fuzûlî:

İhyâ kıluben merâsim-i vecd / Dutdı reh-i gûr-hâne-i Necd (2205-6)⁴⁸

6.1.1. Dağda Otuz Yıl Geçirme

Mecnûn, dağda otuz yıl geçirir. Bu süre onun çile sürecidir:

Şâhidî:

Husûl-ı kâm çün olurdı derhâl / Yüridi nâ-murâd olunca sî sâl (3691)⁴⁹

Larendeli Hamdî:

Bu resme hâlle Mecnûn-ı bî-dil / Geçindi kûh-ı hâmûnda otuz yıl (4401)

6.1.2. Dağda Kırk Yıl Geçirme

Tasavvufta, çilenin süresini ifade eden kırk yıl, Mecnûn’un vatan-ı aslîsinde geçirdiği süredir:

Atâyî:

Bu hâl ile geçer ‘ömrüm benim bil / O hâl ilen o dağda geçdi kırk yıl (17a)⁵⁰

Mecnûn gibi, Ferhâd’ın da dağı vatan edindiği, **Hüsrev ü Şîrîn** mesnevîlerinde görülür. Nizâmî, Kutb, Fahrî, Şeyhî, Ahmed-i Rıdvan, Sâlim, Celîlî tarafından kaleme alınan Hüsrev ü Şîrîn mesnevîlerinde, Ferhâd, Şîrîn’e âşık olmuş ve dağı vatan edinmiştir:

⁴⁶ Ayrıca bk.: 57b, 67b, 91a-91b, 94a.

⁴⁷ Ayrıca bk.: 495, 955-57, 1808-9.

⁴⁸ Ayrıca bk.: Dihlevî, 1964: 93, 195; Süheylî için bk.: Abdel-Maksoud, 2004: 112; Camî, 1313: 38; Mektebî için bk.: Levend, 1959: 69; Nevâyî: Şavk, 2011: 858, 2902-19; Behîstî için bk.: Aygün, 1999: 1321-1336; Hamdullah Hamdî için bk.: Güler (1982): 1191-2; Sevdâyî için bk.: Bayak, 2019: 890; Hakiri için: Solak, 2003: 129b/5-6; 157157b/ 11; Lârendeli Hamdî için bk.: Kütük, 2002: 1360-68, 1379, 1398, 1504, 1831-32, 1985, 3815; Celalzade Salih için bk.Kütük, 1995: 891, 901, 957, 1585, 1795-96; Atâyî için: 4b, 10a, 12a, 14b, 41a, 61b; Örfî için bk.: Kütük, 2002: 49, 133, 153-54; Andelîb için bk.: Evnak, 1378: s.36, s.39, 40, 60, 63, 53-54, 78, 124, Nâkâm için bk.: Piriyeve, 2007, s.14

⁴⁹ Ayrıca bk.: 2963, 3213-14, 4311

⁵⁰ Atâyî’ye ait beyitler için, Erzurum Atatürk Üniversitesi Merkez Kütüphanesi Seyfettin Özege Bölümü’nde bulunan ASL 644 numaralı yazma eserden faydalanılmıştır.

Nizâmî:

“Şaşkınlıktan dağ ve sahra yolunu tutmuş, iniltisi dağ ve sahraya yayılmıştı.” (Nizâmî, 2012: 229).

“Yüreğinde dağ kadar gam olduğu halde dağa gitmiş, taş olan bir dağın başında Şîrîn’e olan hasretinden başını taşlara vuruyordu. Nasıl eceli gelen bir sahra ceylanı, yeşilliğine tamahla başına çıkarsa Ferhâd da cünun sahrasından Şîrîn’in visali ümidiyle mezarı olan dağa gitmişti”, (Nizâmî, 2012: 247).

Ferhâd, Şîrîn’in sûretinin bulunduğu ve köşkünün görüldüğü Bî-sütûn dağını vatan edinmiştir:

“O nakşın önünde bir müddet zarı zarı ağlar, sonra da uzun zuzun af dilerdi. Oradan tekrar gam yükünü sırtlanarak dağın üstüne çıkar, sevgilisinin köşküne doğru bakar ...”, (Nizâmî, 2012: 239).

Kutb’da, Ferhâd, Bîsütûn dağının tepesinde, bir taş üzerine çöküp ağlar:

Müner ol tağ töpesinge aşukup / Turur yığlayu bir taş üzre çöküp (2585)

Ferhâd, geceleri Bîsütûn’da ağlar, gündüzleri taş keser:

Akıtur közlerindin tün kata yaş / Uzun kün bir zaman ıngmaz keser taş (2652)

Ferhâd, Şîrîn’in dağdaki sûretine bakmaya gider:

Barıp sûret katınga yığlayu zâr / Tang atgınca yüzün toprakka sürter (2578)

Fahrî:

Yürürdi dîv gibi âdemden ayru / Düşe dura nite durursa sayru
Gidüpdi tağ u yazıda karârı / Düşüp andan tağa yazıya zârı (3027-28)⁵¹

Şeyhî:

Tolup sevdâ buhârından dimağı / Kodı şehri vü tutdı deşt ü tağı (4380)⁵²

Aşağıdaki beyit, Fuzuli ve Ahmed-i Rıdvân’ın eserlerinde de aynı mana ile görülür:

Çü insândan kamu tutmışdı nefret / Ederdi tağda vahşîlerle sohbet (4395)⁵³

Ahmed-i Rıdvân:

Arayu gitdiler her bir diyâre / Kimi sahrâlara kim kûh-sâre (2164)⁵⁴

⁵¹ Ayrıca bk.: 3078.

⁵² Şeyhî’nin Hüsrev ü Şîrîn mesnevîsinden yapılan alıntılar için bk.: Timurtaş, 1963.

⁵³ Çün nefret-i şerr-i nesl-i Âdem / Kıldı ana vahşeti müselleme (Doğan, 2010: 2788) İderdi âdemîlerden çü nefret / Sibâ’ile kılurdu ‘ıyş u ‘işret (Ahmed-i Rıdvân için bk.: Erzurum Atatürk Merkez Kütüphanesinin Seyfi Özege Bölümü’nde bulunan ASL 414, 119a). Diğer beyitler için bk.: 4414, 4645.

⁵⁴ Ayrıca bk.: 2070, 2075.

Sâlim:

Mecnûn gibi düştü deşt ü tağa / ‘Âr eyledi ‘aşkdan firâğa (2816)

Azerî İbrahim Çelebi:

Taglar yolına revâne oldu / Dîvâne-dil-i zamâne oldu (792)⁵⁵

Celîlî:

Çün oldu dâğ-ı ‘ışkıyla dil-efgâr / Tutar ol lâleveş dâmân-ı kûhsâr (1393)

Ali Şîr Nevâyî:

Tutup ol tağning evcide mesken / Bolup hârâ-şikâf u kulle-efgen (TR 78a 31)

Lâmi’î’nin Ferhâd u Şîrîn mesnevîsinde Ferhâd, kazdığı dağı vatan edinir:

Salarsa ol hümâ bu yirde sâye / Bana bu tağ ola o çağa pâye

Yüzün çün kible kûyın Ka’be bildüm / Bu tağ üstinde candan vakfa kıldum (2866-67)

Sehâb-âyîn idüp o kûha ‘azmı / Ele aldı yine sengile rezmi (2997)

Şâhî:

‘Azm-i kuhsâr idüp tek u tenhâ / Ağlayup eyler idi vâveylâ

Yaş döküp dem-be-dem idüp zârı / Lâlezâr eyler idi kuhsârı (3327-3328)

Nâkâm:

Olup sevdâ-yı Şîrîn reh-nümûnı / Nigâristân kıldı Bisütûn’ı

...

Bu dehliz-i fenâ olmuş baña teng / Mekânımdur bu kûh u bu dil-i seng (474-511)⁵⁶

Şîrîn, Ferhâd’a, neden dağı mesken tuttuğunu sorar:

Ne istersin bu kûh-ı Bisütûn’dan / Ne istersin bu seng-i saht-gûndan

Niçün bu kûh-ı mihnetde zebunsun / Niçün pâ-bend-i kayd-ı Bisütûn’sun (572-573)

Ferhâd, Şîrîn’in geldiği Bisütûn dağından başka rahat ettiği yer olmadığını ifade eder:

Ne bir ârâmgâhım var ki anda / Bulup bir lahza râhat ol mekânda

⁵⁵ Ayrıca bk.: 799, 851.

⁵⁶ Ayrıca bk.: 372-374.

...

Beyâbân-gerd idüm vahşiler-âsâ / Makâmım olmuş idi kûh u sahrâ (587-609)

Be-her hafta gelirdüm hâk-i pâye / Bakurdum ba'dden sen tâze aya (611)

Mecnûn ve Ferhâd gibi *Cemşîd ü Hurşîd* mesnevîlerinin kahramanı Cemşîd de Hurşîd'e olan aşkı dolayısıyla divaneleşmiş ve dağları mesken edinmiştir. Cemşîd ü Hurşîd mesnevîsini, Selmân'dan tercüme ve nazire usulüyle Türkçeye kazandıran şairler, Ahmedî, Abdî ve Cem Sultan'dır. Mesnevîlerde işlenen aşk beşeridir; ancak Ahmedî'nin eseri diğerlerinden farklı olarak tasavvufî tarza eğilmiştir (İnce, 2000: XXXII). Mesnevîlerde, Cemşîd, Hurşîd'i gördükten sonra dağlara düşer:

Cem Sultan:

Çü derd ü gam şehün başına üşdi / Hemân dîvâne bigi tağa düşdi

Çü güm kıldı melik-zâde nigârı / Kılurdu tağ içinde âh u zârı(2813-19)⁵⁷

Abdî:

Tutup aşkile râh-u kûhî fi'l-hâl / Giderdi âh u vâhile ol nigû-fâl

...

Çeküp Mecnûn gibi kûh içre nâle / Saçı Leylâ'dan umardı nevâle (3678)

Ahmedî'de, Hurşîd, Cemşîd'e, Ferhâd gibi dağa düştüğünü, vatanını terk ettiğini ifade eder:

Vuhûş olmuş-ıdı anunla dem-sâz / Ana tağda sadâ-y-ıdı hem-âvâz

...

Niçe kim tağdan çıkardı hurşîd / Varurdu tağ başına râst Cemşîd (2783-85)⁵⁸

Cem Sultan:

Çü derd ü gam şehün başına üşdi / Hemân dîvâne bigi tağa düşdi

...

Giderken tağ içinde gönli gamnâk / Gam-ı hasretle iderdi yakasın çâk (2814-19)

6.2. Vatan-ı Aslî Olarak “Çöl”

Âşığın doğup büyüdüğü vatanı yerine ikâme ettiği vatanlardan biri “çöl”dür. Vatanın arketipsel mahiyeti, beden ve ruhun ait olduğunu hissettiği yeri vatanı olarak görme anlayışını beraberinde getirir. Âşık, varlık olarak ancak sevgiliyi kabul edip onun hayâlî ile özgürce beraber olabildiği “çöl”ü aslî vatanlarından biri olarak seçer. Dişil mekân unsurlarından biri olan çöl, âşığın sığındığı, değişip dönüştüğü yuvalarından biridir. Âşık burada, sonsuzluk ve hiçlik duygusunu aynı anda yaşar.

Çöl, âşığın, ağyardan; *hevâdan* boşalan kalbinin temsilidir. Canlı ve cansız varlık unsurlarından arınmış olan çöl, âşığın kalp ikliminin dünyevî aksidir. Çöl, kumdan oluşması sebebiyle de âşığın öze dönüşünde bedensel boyutuna dönme meylinin ifadesidir. Toprakta yaratılmış olan insan, ruhanî olarak geldiği öze dönerken bedenî olarak da toprağa döner. Aşk

⁵⁷ Ayrıca bk.: 2958.

⁵⁸ Ayrıca bk.: 2546.

cevherinin kalbi maşuğa çekmesi gibi, toprak da âşığın bedenini aslî yapısına çeker. Esasında maşuk, âşığın bir yansıması, çöl de vatan olarak toprağın bir sûretidir.

Kuraklık, sıcaklık, uçsuz bucaksız olma özellikleri dolayısıyla çöl, kişinin, yiten umudunun bir temsilidir. Uçsuz bucaksız bir kuraklıkta âşığın amaçsızca dolaşması, yolunu kaybettiği hissini verir. “Ayrıca uçsuz bucaksızlık, bir fenomen olarak düşlemenin mekânı, düşleyenin dünya dışına çekildiği yerdir. Uçsuz bucaksızlığın hayale kazandırdıklarıyla saf hayalgücünün saf varlığı gerçekleşmiş olur” (Bachelard, 2017: 223-224).

Çölün görülebilen her noktasının aynı olması, âşığın bir çıkış yolu bulamamasını ifade eder. Ne yöne gitse kuraklık ve sıcaklık, çöl vatanında meskendir.

Kuraklık ve sıcaklık, çölde bulunan “ateş”e münhasır mizaç özellikleridir. Ateş unsurunun kendine mahsus tabiatı sıcak ve kuru olup, mutlak ulvî bulunduğundan, diğer unsurlara zıttır. Çeşitli şekiller almaya kabiliyeti vardır. Ateş; bitki ve ağaçları yakıp kül etme kabiliyetine sahiptir (Erzurumlu İbrahim Hakkı, 1997: 188-189).

Topraktaki varlığıyla bitki unsurlarını yok eden ateş, âşığın kalbinde var olduğunda da onun dışındaki varlıkları ve nefsin arzularını yakıp kül eder. Bu mizaç uyumu, âşığı, kendi tabiatına uygun, âteş-tabiat bir mekânı vatan edinmeye zorlar (Sağlam, 2020: 257).

Beyitlerde “çöl”ü ifade için, “sahrâ, deşt ve beyâbân” kelimeleri geçmektedir. Bunlardan “sahrâ”, çöl dışında, “kır, ova” (Şemsettin Sami, 1987: 819; Devellioğlu, 2003: 913), manâlarına da gelmektedir. Ancak beyitlerde kastedilen açıkça “çöl”dür.

Leylâ vü Mecnûn mesnevîlerinde çöl, Necd’e giden yolun üzerindedir. Bu nedenle dağ ve çöl sık sık beraber anılır. Mecnûn, her defasında sadece Necd’e değil, çöle de döner:

Ebû Bekr el-Vâlibî:

اطوف بظهر البید قفرا الي قفر

[“Deveye bindim, çöl çöl dolaşıyorum”. Ebû Bekr el-Vâlibî, 1987: 39.]

Nizâmî:

Her gün sabah koşturmaya başlarmış / Başı açık, yalınayak çölde dolaşmış (923-5)

İnsanlardan uzaklaşan Mecnûn da çölde / Terse dönmüş bahtı gibi dolaşıyormuş çölde (1557)⁵⁹

Şâhidî:

Meger kim Hızırî hazrâyâ düşdi / Delürdi derdile sahrâyâ düşdi (1140)

Beyâbân içre gezinirdi bî-râh / Degüldi kendü kendüzünden âgâh (1166)⁶⁰

Ali Şir Nevâyî:

Bir yatkânî südreliş şitâbân / Dîvâne kibi tutup beyâbân (1192)

Andın song eşkidin töküp seyl / sahrâ san çün kılur edi meyl (1220)⁶¹

⁵⁹ Ayrıca bk.: Nizami, a.g.e., 1066, 1083, 1636, 1898, 2517, 2526-53, 3055, 3086-9, 3251, 3264-66.

⁶⁰ Ayrıca bk.: 1296-1300, 1453-56, 1714-17, 1721-22, 3645-48, 3836-7.

⁶¹ Ayrıca bk.: 1402, 2560, 2722, 2804, 2964-5.

Behîşfî:

bes eyledi geşt-i deşt ü kûhsâr / kalmadı karârı bâd girdâr (1303)⁶²

Hamdullah Hamdî:

Irag oldı çü Mecnûn mâh-ı nevden / Düşüp sahralara dur oldı evden (451-58)⁶³

Ahmed-i Rıdvân:

Gehî dîvâneye kûhidi Me'vâ / Gehî âhû bigi tutardı sahrâ (31b)

Ana çün 'Arab'da gösterdi gaddâr / Tutub vahşî bigi bu dahî sahrâ (160b)⁶⁴

Fuzûlî:

Aşkın yuvası, Fuzûlî'de, Şair'in tabiatının da etkisi ile dağdan daha çok çöl olarak geçer. Şair, çöl için "aşk vadisi" tabirini kullanır. Eserinde Mecnûn'u kendisi ile özdeşleştiren Şair, hayatında elde edemediği imkânları ve aşka temayülü, adeta batını vatanı olan "çöl"ü sık sık anarak ifade eder (Sağlam, 2020: 260):

Ger gâfil idün ol imdi âkil / Sahrâlara düşme gezme gâfil (2100)

Efgân edüp etdi hırkasın çâk / Sahrâlara düşdi zâr ü gamnâk (1601)

Çölün en fazla anıldığı eserlerden biri de **Larendeli Hamdî**'nin eseridir:

Beyâbânlarda ol turfe gazale / Sürer üstür idüb feryâd u nâle (1088)⁶⁵

Andelîb:

Mecnûn boynundaki zinciri koparıp çöllere gider:

... çöllerde gerdesinde vahşî... (s.90)

"... andan song Mecnûn-ı dil-eşkâr bu sözlerni aydıp yüz ferr-i beyâbânğa barıp âh u efgân tartıp ısıq kumların başığa saçıp durur, kûh-be-kûh deşt-be-deşt çarh urup yürür irdi". (s.84)

Sayding koyaber, sayyâd dil-pâre iken men dek

Çöllerde gezip yürgen seyyâre iken men dek (s.85-86)^{66 67}

⁶² Ayrıca bk.: 1303-9, 1319-20, 1325-42.

⁶³ Ayrıca bk.: 451-58, 1789, 1798, 2608-10, 2620, 3146, 3784-6.

⁶⁴ Ayrıca bk.: 94b, 102b, 116b, 122a.

⁶⁵ Ayrıca bk.: 2505, 2536, 2546, 2576, 2596, 3325.

⁶⁶ Ayrıca bk.: s.31-32, 52, 54, 62, 88, 90, 93, 98, 103, 119-120.

⁶⁷ Dihlevî için bk.: Dihlevî, 1964: s.90; Câmi için bk.: Camî, 1313: 3, 28; Süheylî için bk.: Abdel-Maksoud, 2004: 113; Hâtîfî için bk.: Levend, 1959: 79; Celîlî için bk.: 488, 494-507, 822-3, 947-49; Sevdâyî için bk.: 382-84, 567-81, 756; Hakîrî için bk.: Solak, 2003: 126b/13, 152b-2, 152152b/ 09-10, 156b/4164b/8, 164164b/ 11, Celalzade Salih için bk. Kütük,

Hüsrev ü Şîrîn mesnevîlerinde Ferhâd, dağ ile birlikte çölü de vatan edinmiştir. Nitekim bazı beyitlerde bu iki mekân beraber kullanılır:

Nizâmî:

“Şaşkınlıktan dağ ve sahra yolunu tutmuş, iniltisi dağ ve sahraya yayılmıştı.”, (Nizâmî, 2012: 229).

“Sonra yine sahra yolunu tutar, kendini sevgilisinin gamına bırakırdı.”, (Nizâmî, 2012: 232).

“Sevda aklını öyle sarmış ki, o sevda yüzünden sahra yolunu tutmuştu. O dilberin güzelliğine olan aşkından, gece-gündüz baş açık, yalınayak dolaşmaktadır.”, (Nizâmî, 2012: 232).

Kutb:

Uş andın tuttu ol sahra yolını / Akıtu çeşme tığ közler bulını (416)

Köyüp bağı ödükde ingreyü zâr / İkinci yol tutup sahraka kiter (2472)

Şeyhî:

tolup sevdâ buhârından dimağı / kodı şehri vü tutdı deşt ü tağı (4380)

gêrû ol secdeden ser-mest ü şeydâ / turup tutardı deşt ü tağ u sahrâ (4414)

Ahmed-i Rıdvan:

O sahrâda kılurken seyr-i reftâr / Bu şi’ri söylenüb ağlar idi zâr (2183)

Sâlim:

Feryâd ederek o dil-perişân / Tutdu reh-i vâdî-i beyâbân (2813)

Mecnûn gibi düşdü deşt ü tağa / ‘Âr eyledi ‘aşkdan firâğa (2816)

Ferhâd ü Şîrîn mesnevîlerinde de Ferhâd, çölü mesken edinir:

Ali Şîr Nevâyî:

Çıkıp eyler idi ol tağnı geşt / Mutâfî irdi gâhî tağ u geh deşt (BE 55^b 16)

Lami’î:

Gehi seyrân-ı kûh u deşt eyler / Nesîm-âsâ gehî gül-geşt eyler (3406)

1995: 727-31, 890-895, 1996, 2057; Halife için bk.: Levend, 1959: 303; Atâyî için bk.: 7b, 9a, 19a, 19b, 47a; Örfî için bk.: 135, Nâkâm için bk.: s.4,13, 21, 26, 32, 38, 49, 50, 64, 79, 81, 85, 89, 106, 112-113, 120, 218.

Şâhî:

Yüz urup kûh u deşte âb gibi / Sürinür ya'ni gird-bâd gibi (3925)

Nâkâm:

Vuhûş-âsâ tutup râh-ı beyâbân / Vuhûş ile gezüp hayrân u nâlân (359)

Hüsrev'in nâdimleri, Ferhâd'ın Leylâ'ya olan aşkıdan çölleri mesken tuttuğunu ifade ederler:

Yakupdur nâr-ı 'aşka hânumânın / Kılupdur kûh u sahrâda mekânın (371)

Kılup sahrâ tarikin bâz der-piş / Gidür sahrâlara giryân ü dil-riş (373)⁶⁸

Cemşîd ü Hurşîd mesnevîlerinde, Cemşîd, Hurşîd'in aşkıdan dağ ile birlikte çöllere de düşmüştür:

Abdî:

Sihâb-ı dideden geh kûha bârân / Saçup sahrâda seylâsâ şitâbân (3690)

Gezerdi kûh san Ferhâd-ı gamgîn / Yürür sahrâda san Mecnûn-ı miskin (3721)

Ahmedî'de, Mihrâb, Cemşîd'i çölde bulur:

Gözi hasretle girmiş-idi gâra / Akıdur çeşmeler ol kûh-sâra (2845)

Mihrâb, Cemşîd'e dağ ve çölde yaşamanın ona göre olmadığını ifade eder:

Kamu esbâb çün olmuş müheyyâ / Ne gerekdür sana bu hûh u sahrâ (2934)

Cem Sultan:

Giderdi mihnet ile zâr u şeydâ / Görinmezdi gözine tağ u sahrâ (2817)

6.3. Vatan-ı Aslî Olarak “(Viran) Mağara”

Aslî vatan unsuru olarak seçilen vatanlardan biri “mağara”dır. Mağara, dışıl mekânlardan olup dünya üstü özden kaynaklanan vatan duygusunun arketipsel bir fenomenidir. Âşık burada, uzlet hâlinde ve yeniden doğma sürecine girer.

Bahsi geçen mesnevîler içinde, mağaranın tavattunu, Leylâ vü Mecnûn mesnevîlerinde görülür. Mağara, dağın içindedir. Mecnûn, Necd'in içinde bir mağarada yaşamaktadır. Onun aşk sığınaklarından biri mağaradır. Mağara, dağın içinde, adeta bir çile mekânıdır.⁶⁹ Mağara, dar ve alçak bir mekân olarak, sâlikin, etrafındaki evrâdlara (nesne / eşya) dikkat vermesini engeller. Etrafını seyr

⁶⁸ Ayrıca bk.: 377, 385, 612, 652.

⁶⁹ Hz. İbrahim bir mağarada doğmuştur. Hz. Peygamber (s.a.s), bir mağarada uzlete çekilmiştir.

edemeyen sâlikin iç gözü açılır ve nefsinin tanımadığı noktalarını keşfe başlar.⁷⁰ Nefsin tanınması, kalbin ilme ermesine, her nefis mertebesi arasında bulunan yetmiş bin perdenin kaldırılmasına imkân sağlar veya perdelerin açılması, marifetünnefsi sağlar.

Âşığın vatanlarından bir vatan ve bir aşk yuvası olan mağara, dönüşümün merkezini temsil eder. Cehennem vatanının dünyadaki sûretlerinden biri olan kuyu⁷¹, hikâyelerde mağara⁷² olarak yer alır. Burada vaktin ve vatanın içinde Âşık, aslında kendi “kuyu”sundadır.⁷³ Bu kuyu, onun batını olarak düştüğü en dip noktanın zahiri bir yansımasıdır. “Her zorlukla beraber bir kolaylık” (İnşirah, 94/5) olması, her kolaylık / bast / genişlikten önce bir zorluğu / kabz / darlığı şart koşar.⁷⁴ Genişlik / ferahlık veya marifetünnefs, bu darlığın bir ödülüdür (Sağlam, 2020: 262).

Mağara, “Rahîm” isminin tecellîgâhıdır. “Merhamet” ve merhametle bağlantılı olarak “koruma” manasındaki rahîm, dişildir ve kadına özgüdür. Doğum, Âdem ve Havva’dan, Havva’ya verilmiş bir özelliktir. Dişil form olan mağara -çünkü *saklı olan her şey dişidir*- (Bachelard, 1995: 51) kuşatır, sarar, büyütür ve doğum için gerekli seviyeye gelinmesini sağlar. Mağaraya girmeyi reddeden veya korkan kişi, kendi ölümü ve dolayısıyla doğumunu da görmeye istidadı olmayan kişidir. Dişil mizacı ağır basan Mecnûn’un istidadı, onu bu ürkütücü mekânlara ait korkudan alıkoyar (Sağlam, 2020: 262).

Zaman zaman Leylâ vü Mecnûn mesnevîlerinde anılan virane; zayıflamış, harab olmuş nefsin bir temsili olarak da düşünülebilir. Aşkın viran ettiği nefsin sahibi, kendi gibi bir virane / harabe içinde bir hayat sürmektedir.

Leylâ vü Mecnûn hikâyelerinde, Âşık’ın mağarada yaşaması, ilk eserden itibaren diğer mesnevîlerde de yer alır. Bazı mesnevîlerde, babası tarafından aranan Âşık, “virane bir mağarada” bulunur. Burada, mağaranın virane ve harap olması özellikle vurgulanır. Âşık’ın viran hâlinin yansıması olan viraneler, onun düştüğü kuyunun türü olarak sadece bir mağara değil, viran bir mağaradır (Sağlam, 2020: 262).

Ebû Bekr el-Vâlibî:

فمضي الغلام و لم يزل يطلبه في الصحاري حتي اصابه في يوم صاعف شديد القيث و السموم ، قد الجا الي كهف جبل عظيم

[“Genç adam kalktı ve çölde aramaya başladı, onu çok sıcak, kuru ve sıcak rüzgârla dolu bir günde buldu, büyük bir dağın mağarasına sığınmıştı”. Ebû Bekr el-Vâlibî, 1987: 97.]

Nizâmî:

Hiç çekinmeden her mağaraya bakmış / Her tarafta çılgın oğlunu aramaya çıkmış

Onu daracık bir köşede yatarken görmüş / Düşmüş, başını taşa koymuş uyurken görmüş (1260-65).⁷⁵

⁷⁰ Organların istidadlarını dış dünyadan çekip içe yöneltmesi, sülukun özelliklerinden biridir. Bu süreç, bedenî ihtiyaçları giderme temayülünün mümkün merteye azaltılması ile mümkün olur. Böylece, beden zayıflar, kalp güçlenir ve batını bilgiyi elde edecek seviyeye ulaşır.

⁷¹ Jung’un düşünce sistemine göre, kuyu / mağara, Cehennem arketipinin dünyevi bir formudur. Ateş, kötü vasıfların ölümünü sağlar. Böylece, iyi vasıfların doğumu gerçekleşir. Esasen Cehennem de bir cezadan çok, arınma mahallidir.

⁷² “Moğolların mitsel kralı Kesar, öte dünyaya kabul imtihanı olarak dağların tepesinde yer alan bir mağaradan girmişlerdir; şamanın cehenneme inişi de aynı şekilde bir mağara sayesinde olmaktadır.” Eliade, 2018: 60.

⁷³ Her sâlik, bir “kuyu” vatanından geçmek zorundadır. Hikâye içindeki en dar mekân olan mağara, Kahraman’ın kuyusudur.

⁷⁴ Her cehennemden sonra bir cennet şeklinde de anlaşılabilir. Cennet ve cehennem, bu suretlerin aslı veya arketipidir.

⁷⁵ Ayrıca bk.: Nizami, 2013: 1906-9, 2146-7.

Şâhidî:

Meger ol genç künc-i gâr içinde / Yaturdı halka olup mâr içinde (1583)
Ki tutmuş anda bir gâr içre mesken / O gârı eylemiş âhıla külhan (2795-99)

Hamdullah Hamdî:

Perî gibi yürürken buldı bir gâr / Girüp kıvrıldı yatdı nitekim mâr (1791)

Ahmed-i Rıdvân:

Nazar kıldukda gördi bir mağâra / Ser-â-ser yolları pür-seng-i hare (68a)

Çün irişdi şebûñ dūd-ı siyâhı / Yitişdürdi anı bir ğâra râhı
Karâr itti gice ol ğâr içinde / Sabâh olunca yatdı mâr içinde (83a)

Larendeli Hamdî:

Yiridür kûh-ı Necd evcinde bir gâr / Ki taşdur bâlisi vü bisteri hâr (1398)
...
Teb-i gam iki kat itmiş nihâlin / Yumuş eşgi ruhi verdinün alın (1411-15)⁷⁶

Andelîb:

Mecnûn, Leylâyı beklediği bir gün mağaraya girip yatar:

“... yine bir ğârğa girip nâle feryâd birle bir post üstühân bolup yatdı”, (s. 98).⁷⁷

6.4. Vatan-ı Aslî Olarak “Sevgilinin Kûyu”

“Mahalle, köy, yurt, sokak” (Pala, 2012: 280) mânâsındaki “kûy”, divan şiirinde sevgilinin oturduğu yerdir. Âşık için, sevgilinin kûyu, diğer tüm mekânlardan üstündür ve “Kâbe” ile özdeşleştirilir. Mümin için dünyanın merkezi Kâbe olması, âşık için de sevgilinin kûyudur. Merkez unsur, doğası gereği sâbit, etrafındaki unsurlar ise bu merkez karşısında seyyârdır. Bu itibarla âşık, sevgilinin kûyunu Kâbe gibi devamlı tavaf hâlinindedir.

Vatanın imgesel varlığı gereği, Allah’ın görüleceği mekân olan el-Kesîb’in bir sûreti sevgilinin oturduğu dağ olduğu gibi, aynı zamanda yakın mesafede de onun kûyudur. Âşık için, sevgilinin mekânın aslî vatan unsuru olarak benimsenip Kâbe ile özdeşleştirilmesinin temelinde bu arketipsel mahiyet vardır. Âşık, aslî vatan unsuru olan sevgilinin kûyundan ayrılmak istemez ve çeşitli vatan-ı seferîlerde bulunduktan sonra yine oraya gelir. Bu durum, sevgilinin sâbit, âşığın, âşıklık hissiyatı gereği seyyâr olmasındandır.

Âşık, maşuğun cemâlini görmeden duramaz. Onun cemâlini görme şevki, onu sürekli maşuğun yakınına çeker. “Bu durumda, âşığın kendisi maşuğun hüsnüne maşuktan daha yakındır;

⁷⁶ Ayrıca bk.: 1561, 1999-2000, 2038, 3094-3102.

⁷⁷ Dihlevî için bk.: 1964: s.150; Camî için bk.: 1313: 25; Mektebî için bk.: Levend, 1959: 60, 67; Celîlî için bk.: 487; Celalzade Salih için bk.: 743-51.

zira maşuk, kendi hüsn ve cemâlinden onun vasıtasıyla beslenir. Şüphesiz âşık, maşuğa onun kendisine olduğundan daha yakın olmaktadır” (Ahmed Gazali, 2019: 35). Bu nedenle, âşık, her fırsatta sevgilinin kûyunu ziyaret etme temayülü gösterir. Genellikle “hayret” ile sonuçlanan ziyaretlerde âşık, elinde olmadan tekrar diğer vatan-ı aslileri olan dağ, çöl ve mağaraya döner.

Leylâ vü Mecnûn mesnevîlerinde Mecnûn, rakipten bulduğu her fırsatta Leylâ’nın kûyuna gider:

Ebû Bekr el-Vâlibî:

سيرهم اذ قال المجنون لفتي منهم كان يانس به و يفشي مره اليه ويحك اني ذكرت ليلي ولا بد و الله من الانصراف فان نفسي تكاد تهلك شوقا اليها

[“... Onlar yürürken, Mecnûn güvendiği ve sırrını anlattığı gencin birine dedi ki: Sakın! Ben Leylâ’yı hatırladım ve vallahi gitmem gerekiyor, çünkü benim içim ona hasretten öldü ölecek”, (Ebû Bekr el-Vâlibî, 1987: 74)].

Nizâmî:

Artık gönlüne söz geçirememiş, âciz kalmış / Sarhoş olup sevgilinin çadırının içine dalmış (981)⁷⁸

Cami:

چون رو به ديار آن دل افروز شد قيس روان به رسم هر روز

[“Kays her günkü gibi Leyli ile buluşmak için onun diyarına gider”, [Cami, 1313: 16].⁷⁹

Şâhidî:

Dahi gayrı yere çün bulmadı yol / Yüridi kûy-ı Leyli’den yaña ol (1241)

Ali Şir Nevâyî:

Leylî haşemiga çün yavuştı / Tüştü anga he ne iş ki tüştü (1162)

Mecnûn savaştan sonra göçmüş bulunan Leylâ’nın kabilesinin mahalline gider ve gamlanır:

Kim yetti çü ol dimenga Mecnûn / Kim seyre tip erdi mihr-i gerdûn (2038-80)

Hamdullah Hamdî:

Tavâf-ı kûy-ı yâre gitdi san peyk / Safasından diyüp lebbeyk lebbeyk (621-25)⁸⁰

⁷⁸ Ayrıca bk.: 1995.

⁷⁹ Camî’den yapılan alıntılar için bk.: Camî (1313), *Leylî vu Mecnûn*, (Haz.: Vâhid-i Destgirdî, 2016), Tahrân.

⁸⁰ Ayrıca bk.: 1888-9, 2359-63.

Ahmed-i Rûdvan:

Olurdu her nefes anlara hem-râh / Giderdi kûy-ı yâre her sehergâh (27a)⁸¹

Fuzûlî:

Azm eyledi hâk-i kûy-ı yâra / Leylînün evi olan diyara (1159)⁸²

Mecnûn, Leylâ'nın sarayına su yolunu takip ederek gider:

Mektebî:

“Mecnûn, mağarada, Leylâ'nın sarayına giden bir su yolu bulur. Yolu takip ederek Leylâ'nın sarayına varır”, (Mektebi için bk.: Levend, 1959: 67).

Mecnûn, geceleri sevgilinin kûyuna gider:

Nizâmî:

Her gece özlem dolu şiirler okuyormuş / Gizlice sevgilinin sokağına gidiyormuş (927)

Cami:

شبهها به لباس شب روانه گشتی به ره طلب روانه

[“Geceleri özleme bürünüp Leyli'nin yolunu tutardı.”, s.17.]

Celalzade Salih:

Bolsa ger kuş olub uçaridi / ‘Azmi çünkim diyar-ı yaridi

...

Giceler zar u zar içlerdi figan / Hem gider hem diridi bunu revan (895-905)

Mecnûn, sevgilinin kûyuna çeşitli bahanelerle, çeşitli şekillerde gider. Bunlardan biri, yemek dağıtan Leylâ'dan, herkes gibi yemek almaktır. Âşık, rakipten korkusu nedeniyle zaman zaman tebdil-i kıyafete girer:

Hakîrî:

Aldı ol dem daşa vurdu kâsesin / Oldı handân anda Mecnûn-ı hazîn
Bir zemân yârın katında durdu ol / Bu bahâne-y-ile yârın gördü ol (153153b/ 09)

Celîlî:

Tebdîl idüben libâs-ı pâki / Egnine salar palâs-ı çâki
Bahş olur iken ta‘âm nâsa / Mecnûn hem irişdi sundı kâse (1577-79)

⁸¹ Ayrıca bk.: 94a, 95b.

⁸² Hatifi için bk.: Levend, 1959: 80; Celalzade Salih için bk.: 1724-69; Atâyî için bk.: 6b-7a; Nâkâm için bk.: s.65.

Sevdâyî:

Mecnûn işidüp bu hâli geldi / Hem eline bir çanağı aldı
Maksûdı degül kim aş alaydı / Geldi Leyli'nün yüzün göreydi (986-91)

Celalzade Salih:

Aldı kendüsi tahtasın anun / Haberi olmadın o cananın
...
Bu bahanecyle gördi cânânın / Bir nazar anun itdi seyrânın (549-61)

Kays, Leylâ'yı görmek için çeşitli bahanelerle onun oturduğu evin etrafında dolaşır. Hatta okula dahi Leylâ'yı görmek bahanesiyle gelir:

Sebebin sanma gayre meyliydi / Bil ki derdi cemâl-i Leyli'yidi (562-67)⁸³

Mecnûn, kimi zaman esir / köle kılığında Leylâ'yı görmeye gider.

Nizâmî:

Uzaktan bir kocakarı çıkmış meydana / Yanında bir çılgın, geliyormuş o yana
...
Bağladıktan sonra okşanmış Mecnûn'u / Boynunda iple götürüyormuş Mecnûn'u (1998-2049)

Şâhidî:

Çü buldı pîre-zen bu hûş şikârı / Şimârınuñ görindi râst-gârı
Alub boynundan ol şahsuñ kemendi / Bırakdı gerden-i Mecnûn'a bendi (2453-2503)

Hamdullah Hamdî:

Meger gördi gelür bir pîre 'avret / Bile bir şahs var dîvâne hey'et
...
Didi Mecnûn düşüp pâyına fil-hâl / Bana tak bağı boynından anun al (1893-1940)

Ahmed-i Rıdvan:

Didi âzâd idüb bu derdümendi / Benüm boynuma dak zencîr ü bendi
Ki ben zencîre lâyük derdmendem / Bugün dîvâneyem hem müstemendem (86b)

Fuzûlî'de, esiri gezdiren kocakarı değil, yaşlı bir adamdır:

Mecnûn dedi sehv edüpsen ey pîr / Dîvânelere gerek bu zencîr
...
Zencîre girüp remîde Mecnûn / Erbâb-ı cünuna düzdi kânûn (1616-1623)⁸⁴

⁸³ Hatîfî için bk.: Levend, 1959: 78-79; Halife için bk.: Levend, 1959: 303-304; Örfî için bk.: 137-151.

⁸⁴ Larendeli Hamdî için bk.: 2744; Atâyî için bk.: 24a-24b; Nâkâm için bk. 2007: s.66.

Mecnûn, hilesinin tuttuğunu anlayınca, ikinci kez kılık değiştirerek Leylâ'nın kûyuna gider:

Celîfî:

Bir gün dağı ol fesâne-perdâz / Eyler yine bir bahâne âgâz
...
Leylî göricek gedâ-yı kûrî / Dir mâderine k'ey dîde nûrî (465-77)

Celalzade Salih:

Tutdı bir gün dahi gedâ şeklin / Ne gedâ merd-i bî-nevâ şeklin (700-13)

Larendeli Hamdî:

Gelüb Mecnûn'a hoş bu resme hâlet / Dem-â-dem kendüye idindi 'adet
Ki girüb dürlü dürlü şürete tâ / Gedâ gibi ider her sü temannâ (2800-1)

Mecnûn, esir / köle kılığından başka, kör dilenci kılığına da girer:

Hâtîfî:

“Bir gün kör dilenci kılığına girerek Leylâ'ya gider. Leylâ'nın kapısına gelince değneğini vurarak yere düşer” (Levend, 1959: 79).

Hamdullah Hamdî:

Bahane iyleyüp Mecnûn-ı rencûr / Gözin bağladı bir gün nitekim kör
...
Çü Mecnûn'ı bu hile iyledi şâd / Yine bir dürlü âle itdi bünyâd (430-48)

Ahmed-i Rıdvân:

Gözin yumub cihândan öynürdi / Görenler anı nâ-bî-nâ sanevber
'Asâ aldı eline sürdi gitdi / Diyâr-ı Leyli'ye ol demde yitdi (30a)
...
Gedâlar biñ şeklini düzetdi / Varub Leylî diyârını gözetdi (30b-31a)

Fuzûlî:

Bir gün dahi ol behâne-perdâz / Bir özge behâne kıldı âgâz
...
Takrîb ile azm-i yâr kıldı / Leylî evine güzâr kıldı (1680-83)⁸⁵

⁸⁵ Celîfî için bk.: 452-59; Hakiri için bk.: Solak, 2003: 122a/12; Sevdâyî için bk.: 365-70; Larendeli Hamdî için bk.: 2786-88; Celalzade Salih için bk.: 681-713.

Bir başka sefer, koyun postuna girerek Sevgili'nin kûyuna gider:

Mektebî:

“Mecnûn, bir gün İbn-i Selam'ın sürülerine bakan çobana yalvarır; koyun postu giyerek sürü ile birlikte Leylâ'nın çadırı önüne gelip derdini döker” (Levend, 1959: 68).

Halife:

“Onu giyerek sürüye karışıp Leylâ'nın diyarına gider” (Levend, 1959: 304).

Mecnûn'un girdiği kılıklardan biri de derviş kılığıdır:

Hamdullah Hamdî:

Meger Mecnûn o gün sûret değişdi / Varup dervîşler içre karışdı (2904)

Celîlî:

Tebdil ider kamu libâsın / Egnine alur gedâ pelâsın

...

Leylî göricek görür ki dervîş / Dil pür-gam u dîde nem-ciger rîş (466-71)

Hakîrî:

Girdi bir gün Kays dervîş donuna / Vara ol kisvetle Leylî yanına (122a/12)

Hüsrev ü Şîrîn mesnevîlerinde Ferhâd, Şîrîn'in sarayını gözetler:

Nizâmî:

“Her hafta o huri yüzlünün misafiri olur, fakat uzaktan yüzünü görmekle kanaat ederdi. ... Akşamleyin bir av gibi gelir, o havuzdan zevkle süt içerdi. ... Dolaştığı yer de yalnız o havuzun etrafı idi. Geceleri havuzun etrafından ayrılmaz, bütün gece etrafında dolaşırdı.”, (Nizâmî, 2012: 232).

Kutb'da Ferhâd, Bîsütûn üzerinden sevgilinin sarayına bakar:

Kilür her hefte tîz yügrü yügrü / Turur kol kavşurup karşıka ötrü

Selâm aytıp sürer toprak yüzinge / Kılur ol yir kumın sürme közinge (2482-83)⁸⁶

Ahmed-i Rıdvan:

Diyârını dem-â-dem yürinürdi / Sarâyını ırakdan çevrinürdi

...

Çü yoğ idi şurû'ı lehv ü lu'be / Tavafe eylerdi kasrını çü Ka'be (2107-13)

Lamî'î nin **Ferhâd u Şîrîn** mesnevîsinde Ferhâd, Şîrîn'i gördüğü dağ adeta kutsar:

Bu tağdan ger toğa o subh-ı ümmîz / Zihî mi'râc-ı kadr u 'îd-i câvîd

...

⁸⁶ Ayrıca bk.: 2469.

Yüzün çün kible kûyın Ka'be bildüm / Bu tağ üstinde cândan vakfa kıldum (2865-66)

Şâhî'nin **Ferhâd-nâme**'sinde, Ferhâd, Şîrîn'i görmek arzusu içine düştükçe kalenin etrafında döner:

Kal'ayı devr iderdi hasretle / Âh u zârî iderdi hayretle (3751)

Ferhâd, her gece, Hüsrev tarafından hapsedildiği kuyudan çıkıp kaleye gider:

Çâhdan her gice iderdi hurûc / Burc-ı hurşîde eyler idi 'urûc

Eyleyüp kûy-ı dil-berini tavâf / Kal'ayı itdi Ka'be gibi tavaf (3680-3682)⁸⁷

Sevgilinin kuyunu terk etmesini söyleyen Hüsrev'e Ferhâd, orayı Ka'be bildiğini söyler:

Didi terk eyle kûy-ı cânânı / Didi kim Ka'be kıldı cânânı (3455)

Cemşîd ü Hurşîd mesnevîlerinde Hurşîd, annesi tarafından bir kaleye kapatılır. Cemşîd, onu görmek için kaleye gider:

Selmân-ı Savecî:

“O gece Melik de kapıdan dağa doğru yola çıktı.” (713)

Abdî:

Suyı tolaba ol serv-i sehî-kad / Çemân su gibi akdı olup perî-had
Hemânâ delv kıldı bruc-ı hurşîd / Anunla tâ ide bahtını câvîd (4322-23)

Cem Sultan:

Melik çün çıkıban Hurşîd'i gördi / Dil ü cândan ayağına yüz urdı (3279-84)

Ahmedî:

Düşüp ayağına eyle ki sâye / Yüzini hâk eyledi ol aya (77-92)

6.5. Vatan-ı Aslî Olarak “Sevgilinin Kabri”

Âşıkların, tuttuğu vatanlardan dağ, çöl ve mağaraya ek olarak Mecnûn, ölümü ile sevgilinin kabrini de vatan tutar. Leylâ'nın ölümünden sonra sık sık ziyaret ettiği kabir, Mecnûn'un tuttuğu son vatan olur. Mecnûn, Maşuk'un kabrinde can verir.

Kabir vatanı, diğer mesnevîlerde olmayıp Leylâ vü Mecnûn mesnevîlerinde görülür. Mecnûn, Leylâ'nın vefatını duyar duymaz soluğu onun kabrinde alır. Çoğu mesnevîde burası, onun son vatanı olur:

⁸⁷ Ayrıca bk.: 3362, 3709-3711, 3751, 3985, 3927, 3990.

Ebû Bekr el-Vâlibî:

ثم إنه كان يأوى إلى قبر ليلي ويدور نهاره حتى

[“Sonra Leylâ’nın mezarına gitmeye başladı, orada kalıyordu.”, s.103.]

Nizâmî:

Kâh Leylâ’nın kabrini kible yapıyormuş / Kâh yaban eşeğinin peşinden koşuyormuş (3544)

Şâhidî:

Bu halk içinde kim olmuştu pest / Yerinden sıçradı Mecnûn ser-mest
Salub lahdine özin düşen berdüş / İrüb itdi habîbini der-âgûş (5383-4)⁸⁸

Dihlevî:

مجنون زميان انجمن جست و افتاد بدخمة لحد پست

[“Mecnûn yaşlıların ortasından kalktı ve kendini o kabre attı”, s.256.]

Hamdullah Hamdî:

Bu hâletde olup âvâre gitdi / Varup âhır mezâr-ı yâre gitdi

...

Sürünü sürünü yüz üzre çün mâr / İrüp kucdı mezârı nitekim yâr (3789-3828)

Ahmed-i Rıdvan:

Gidüb ta‘cîlile kabrine yitdi / Giyâhı ter bigi türbinde bitdi (161a)

Fuzûlî:

Kabrini kucakladı nigârûn / Cân sadkası etdi ol mezârûn (2993)

Larendeli Hamdî:

Götürüb şöyle kim eşk-i revanı / Bırakdı ravza-ı Leylî’ye anı

...

Şu resme kocdı varub ol mezârı / Ki nakş itdi ruhâmini ‘izârı (5211-13)⁸⁹

Mecnûn, Leylâ’yı hatırladıkça, onun kabrini ziyaret eder:***Nizâmî:***

Ağlayıp inlemekten harab ü bitab düşünce / Harekete geçermiş sevgili aklına düşünce

⁸⁸ Ayrıca bk.: 5390.

⁸⁹ Süheylî için bk.: Abdel-Maksoud, 2004: 115; Mektebî için bk.: Levend, 1959: 73; Sevdâyî için bk.: 1216-17; Hakiri için bk.: Koçak, 2006: 165165b/ 11; Andelîb için bk.: Evnak, 1378: s.125.

Dağdan sel misali düze akarmış / Leylâ'nın istirahatgahına koşarmış (3532)

Hamdullah Hamdî:

Gehî 'azmı mezâr-ı yâre oldu / Vuhûş ile gehî âvâre oldu (3843)

Ahmed-i Rıdvân:

Zarûrî derdile 'azm itdi geşte / Gine kasd eyledi tağıle deşte (152b)

Andelîb'de, Mecnûn her gün Leylâ'nın kabrine gelip Fatiha okur:

“Günde barıp Leylîning mezârığa yüzünü sürtüp nevha zârı kılur irdi ve yine du‘â Fâtihalar kılıp yığlar irdi”. (s.125)

7. Mecnûn, Ferhâd ve Cemşîd'in Vatan-ı Seferîleri

Âşık, aslî vatanı olarak benimsediği dağ, sevgilinin kûyu, çöl, mağara ve sevgilinin kabirlerine, birtakım vatan-ı seferîlerde bulunur. Âşığın vatan-ı seferîleri, genellikle onun zoraki olarak götürüldüğü yerleri kapsar. Vatan-ı aslîler gibi, bu vatan-ı seferîler de Mecnûn'un bulunduğu vatanlardır. Bunların en dikkat çekici olanları; baba ocağı, Kâbe, sevgilinin kûyu, maşuğun kabri ve anne-babanın kabri'dir. Bu vatanlar, büyük oranda yalnızca âşıkların şahı Mecnûn'un vatanlarıdır. Sevgilinin kûyu ve maşuğun kabri aslî vatanlar arasında yer almasına rağmen, dağ ve çöl söz konusu olduğunda seferî vatan konumuna düşer. Bu, âşıkların sevgilinin mekânında “hayret”e kapılmalarından kaynaklanır.

7.1. Vatan-ı Seferî Olarak “Baba Ocağı”

Âşığın ilk bulunduğu, doğduğu, ikâmet ettiği ve ilk olarak terk ettiği mekân “baba ocağı”dır. Baba ocağı, onun, dar çerçevedeki ilk vatanıdır. Âşık, bu vatan içinde dünyaya geldiğinde huzursuzdur. Huzursuzluk hâlinin arayışa itmesi sonucu, ruhen ait olmadığı vatan, onu, burayı terk etmeye zorlar. Aslî olarak kendine yeni mekânları vatan edinen âşık için, burası vatan-ı seferî olmaktan öteye geçemez. Zorla getirildiğinde ise, bir şekilde aslî vatanlarına tekrar kaçır.

Leylâ vü Mecnûn mesnevîlerinde eve getirilen Mecnûn, evde daha fazla sabredemeyerek her defasında aslî vatanları olan dağ ve çöle geri döner:

Şâhidî:

Bir iki gün ol anda kâm ü nâ-kâm / Belâ vü mihnetile dutdı ârâm

Pes idüp girü sabrı yerden çâk / İrişdi kûh-ı Necd'e cüst ü çâlâk (1985-87)

Nevâyî'de, Mecnûn, zincirlerinden kurtulup aslî vatanı olan çöle döner:

bir deştka ketti ol mekândın / kim kat'î yırak edi gümândın (1402)

Hamdullah Hamdî:

Turup çâk itdi bir gün perde vü pôt / Düşüp Leylî yolına na'ra-i dôt

...

Elinde seng ü âhen ayağında / Tolup vecd ile ol Necd'ün tagında (1134-6)

Nâkâm:

Nəşimə neylədi möhnət hasarın

Müsəxxər eylədi vəhşət diyarın (s.32)⁹⁰

Abdî'nin **Cemşîd ü Hurşîd**'inde Mihrab, Cemşîd'e, baba ve ana ocağını terk ettiğini ifade eder. Terk edilen ev, vatan-ı seferîdir:

Vatandan gurbet oldı sana muhtâr / Pederler mâder itdün şöyle bî-kâr (1817)

7.2. Vatan-ı Seferî Olarak “Kâbe”

Mümin için aslî vatan unsurları arasında olan “Kâbe”, âşık için seferî vatan unsurlarındandır. Bunun nedeni, onun Kâbe yerine, merkezî; aslî vatan unsuru olarak “sevgilinin kûyu”nu ikâme etmesindendir. Vücudun merkezî konumundaki kalp, maşuğu tek varlık olarak benimsediğinde, onun mekânını da aslî; merkezî vatan olarak benimseyecektir. Âşık için bu nedenle, inancı çerçevesinde önem atfettiği Kâbe dahi, ikincil vatan unsuru durumunda olup vatan-ı seferî konumundadır. Mecnûn, babası tarafından zorla getirildiği Kâbe'den kaçıp tekrar dağ ve çöle döner:

Ahmed-i Rıdvan:

Bitürdiler çü hac emrin yirine / Dönüb ‘azm itdiler yirlü yirine

İrişdiler kamusı menziline / Gine Mecnûn dahı geldi iline (46a)

Fuzûlî:

Ol pîr kalup orada hayrân / Mecnûn dutuben reh-i beyâbân (1134)

Nâkâm:

Kabe'den dönen Mecnûn'un aşkı artmıştır. Mecnûn, tekrar çöllere düşer:

Tutub Mecnun yenə rahi-biyaban / Biyabangərd oldu Leyliguyan (s.26)⁹¹

7.3. Vatan-ı Seferî Olarak “Sevgilinin Kûyu”

Zaman zaman Âşık için, sevgilinin kûyu bile, dağ ve çölün yanında vatan-ı seferîdir. Âşık, sevgilinin kûyunda hayrete daha fazla dayanamayarak aslî vatanına döner:

Nizâmî:

Çektiği gamın şiddetinden deliliği tutmuş / Birden cinlenerek dağının yolunu tutmuş

Necid Dağı'na çıkıp feryat, figan etmiş / Dövmüş, kendi yüzüne tokat aşketmiş (2050-51)

⁹⁰ Ayrıca bk.: Sevdâyî, 382-84; Celalzade Salih, 890-1, Andelîb, s.62

⁹¹ Behiştî için bk.: 1303; Andelîb için bk.: s.52;

Şâhidî:

Bunı didi vü pür tâb oldı çün tîr / Yeñilmedi delürdi kopdı zencîr

...

Sipâh-ı gamla idüb dâr u gîri / İrişdi Necd'e varurdu nefiri (2511-13)

Hamdullah Hamdî:

Didi bunı atıldı nitekim tîr / Delûlûk tâzelendi kırdı zencîr

Kılup mihrâb-ı yâra karşı secde / Semâ' u vecd ile 'azm itdi Necd'e (1941-2)

Ahmed-i Rûdvan:

Bunı didi revân yil bigi esdi / Kaçub dîvâneveş zencîri kesdi

Gice gündüz dimedi sürdi gitdi / Gine yârı kuhun dağına yitdi (88a)⁹²

7.4. Vatan-ı Seferî Olarak “Maşuğun Kabri”

Âşık, tıpkı sevgilinin kûyunda olduğu gibi, sevgilinin bir başka mekânı olan kabrinde de daha fazla kalamaz ve aslî vatanları olan dağ ve çöle döner:

Nizâmî:

Bunları söyleyip ellerini birleştirmiş / Dönüp etrafını saran kalabalığı yarmış

Yola çıkıp kendi yurduna doğru gitmiş / Bir grup yabani hayvan da yanında gitmiş (3525-6)

Behîşî:

Didi bunı vü kodı dest-ber-dest / Dönüp raks ile Necd'e girdi ser-mest (3829)

7.5. Vatan-ı Seferî Olarak “Anne-Babanın Kabri”

Âşık, anne-babası vefat ettikten sonra, onların kabirlerini pişmanlık ile ziyarete gider. Ancak, her ne kadar nedamet getirse de aşkın vatanları olan dağ ve çöle dönmekten kendini alamaz:

Nizâmî:

Yürüyen toprak gibi Mecnûn kalkmış yerinden / Üzüntü içinde, Necid Dağı'na gitmiş o yerden

...

Her gün bir belayla karşılaştığı çölde / Yolu sevgilinin diyarına düşmüş çölde (2510-2517)

Şâhidî:

Bir âh kıldı vü tutdı râh-ı kûhı / Getürdi rahtı terk itdi gürûhı

...

⁹² Celalzade Salih için bk.: 1795-97; Nâkâm için bk.: s.68

Fenâya kim tutupdı berk veş râh / Cihândan kılmışdı dest-i kûtâh (3645-48)

Hamdullah Hamdî:

Ki ol sahrâ-bisât u kûh-bâlîn / Yetîm ü ‘âşık u Mecnûn-ı miskîn
Çü fârig oldı pîrûn mateminden / Yine kaçdı tekellûf ‘âleminde (2608-9)⁹³

Ahmed-i Rıdvan:

Atası kabrinü çün terkin itdi / Gine deştile kûha düşdi gitdi (94b)

Fuzûlî:

Çün müşğ tökildi gerd-i kâfur / Zulmâta bırardı pertevin nûr
İhyâ kıluben merâsim-i vecd / Dutdı reh-i gûr-hâne-i Necd (2205-6)

Larendeli Hamdî:

Anne ve babasının vefatından sonra Mecnûn, kendisini velîahd olarak görmek isteyen kabilesinin bu talebini reddederek tekrar dağa döner:

Çok itdiler eve iletmeğe cehd / Ki varub ola mülkine velî-‘ahd
...
Yine eyledi ‘azm-i kûh Mecnûn / Yine başladı gözden dökmeğe hûn (3831-34)

Andelîb’de, Mecnûn babasının kabrinde üç gün kalıp Kur’an-ı Kerim okuduktan sonra tekrar çöllere döner:

“... yine çöl beyâbânğa yüz urup kûh be kûh, deşt be deşt yörürdi”, (s.103).⁹⁴

Sonuç

Türk edebiyatında 19. yüzyılda ön plana çıkmaya başlamış olan “vatan” temi, divan edebiyatındaki vatan algısı ve mahiyeti konusunun incelenmesi ihtiyacını doğurmuştur. Araştırmalarda, divan şiirindeki vatan algısının, dünyevî ve siyasî-sosyal boyuttan bağımsız olarak daha çok müteâl bir anlamı karşıladığı sonucuna ulaşılmıştır.

Divan şiirinde vatan, dar anlamda, kişinin ait olduğu yeri ifade etmekte, manevî anlamda ise ruhun ait olduğu yeri karşılamaktadır. Ruhun ait olduğu yer; bezm-i elest ve cennet çerçevesinde değerlendirilirken âşığın ruhunun ait olduğu sevgilinin kûyu da vatan kapsamında düşünülmektedir. Ait olunan yerler vatan-ı aslî, geçici olarak kalınan yerler ise, vatan-ı seferîdir.

Vatanın, aslî ve seferî çeşitlerinin bulunması, vatan kavramının “mutlak mevcudiyet”inden haber vermektedir. Mekândan kaynaklanan imgesel varlık, varoluşun, mekân ve mekân üzerine kurulu zaman ile birlikteliğini ortaya koymaktadır. Zamanın tahakkümü, hiç şüphesiz mekânın varlığı ile mümkündür. Mekânın varlığı, imgesel olarak dünya üstü bir varlık ve mahiyete sahiptir. Mekâna bağlı olarak vatan da aynı şekilde dünya üstü bir özden kaynaklanmaktadır.

⁹³ Ayrıca bk.: 3146.

⁹⁴ Ayrıca bk.: Mektebî için Levend, 1959: 62, 69, 70; Celîlî: 1801-8, Nâkâm : s.112-13

Dünyadaki her unsurun, bir ilk imgeden kaynaklandığı anlayışı çerçevesinde, vatan, bir “idea”, bir “arketip” olarak ortaya çıkmaktadır. İdea ve arketip, Platon ve Jung’un tercih ettiği kavramlar olarak birebir aynı manâyı karşılamamakla birlikte, fenomenlerin numen özlerine dikkat çekmeleri bakımından eşit kabul edilebilir. İbnü’l-Arabî, aynı mahiyeti “ayân-ı sabite” kavramı ile karşılar. İbnü’l-Arabî’nin “ayân-ı sabite” olarak belirttiği sabit özler, idea ve arketiplerin esasını teşkil etmektedirler. İdea, arketip ve ayân-ı sabite, sonuçta, belli noktalarda ayrışıp birleşirler. Esasında ise, dünyadaki varlık unsurlarının dünya üstü değişmez mahiyetlerine işaret etmeleri bakımından ortak bir manayı içermektedirler.

Vatanın imgesel varlığı, İbnü’l-Arabî’nin izah ettiği konular arasındadır. İbnü’l-Arabî’ye göre, vatanların sayısı çok olmakla birlikte, insanın bulunduğu vatanlar altı tanedir. Bunlar: bezm-i elest, dünya, berzah, haşr, cennet-cehennem ve Kum Tepesi (el-Kesib)’dir. Bezm-i elest, ilk vatanı, dünya ikinci vatanı oluşturmaktadır. Ölümünden sonraki vatan, berzah; hesap günü toplanılacak olan vatan ise haşrdır. Kişinin, amellerine göre tayin edilen vatanlar ise, cennet ve cehennemdir. Son vatan, Rabb’in görüleceği Kum Tepesi (el-Kesib)’dir. El-Kesib, Firdevs cennetinin dışında olup kişinin amel seviyesine göre bulunacağı vatandır.

Dinî-tasavvufi mahiyeti ile öne çıkan divan edebiyatı, her varlık ve kavrama, ideal yönü bakımından yaklaşır. Vatan kavramının, siyasî-sosyal mânâdan bağımsız olarak özellikle dinî-tasavvufi anlamı ile ele alınması hususu da bu yaklaşımlardan birini oluşturmaktadır. Divan şiirinde, sevgilinin müteâl varlığı karşılaması yanında, onunla ilgili varlık unsurlarının da idealize edilmesi, vatan kavramına bakışı da aynı derecede etkilemiştir. Şairler için, divanlarda, vatan, müteâl varlığa vasıl olunacak mekânlar olması bakımından, özellikle bezm-i elest ve cennetten ibarettir. Ruhun, ait olduğu yeri vatan olarak görme anlayışı, vatanın, ifade edilen arketipsel mahiyetinden kaynaklanmaktadır. Bu mahiyet, âşıkların, sevgilinin bulunduğu mahalli aslî vatan olarak görme anlayışını da beraberinde getirmektedir. Meczâî sevgilinin, ilahî sevgilinin bazı vasıflarının bir sûreti, yansıması olması, sevgilinin kûyunun da ilahî sevgiliye vasıl olunan vatanın bir sûreti ve yansıması olduğu anlayışını doğurmaktadır. Böylece, bezm-i elest ve cennetin yanında, meczâî sevgilinin kûyu da Ka’be gibi, âşığın aslî vatanlarından birini oluşturmaktadır.

Asıl sevgiliye ulaşma noktasında aklı âciz bırakan aşk, âşığın kalbini mesken tuttuğunda, âşık için herhangi bir yerde karar etme imkânı yoktur. Divan şiirinde âşıklar, bu nedenle, âşık oldukları andan itibaren içlerinde bulundukları mekânlara sığamaz olurlar. Âşığın mekânsızlığı, eserlerde, “lâ-mekân” ve “bî-karâr” olarak tavsif edilir. Herhangi bir yeri mesken tutamayan âşığın bu nedenle nerede olduğu bilinemez. Ancak, vatan ve tavattun bir arketiptir. Dünya vatanı içinde bulunan âşığın, baba evi olan eski vatanını terk etmesi, yeni mekânlar edinme sonucunu kaçınılmaz olarak beraberinde getirecektir. Âşık, âşık olmadan önce, vatan tuttuğu baba ocağını terk edip kendisine genellikle dağları ve çölleri, zaman zaman mağarayı, sevgilinin kûyu ve kabrini mesken tutar. Âşığın aslî vatanları böylece, söz konusu mekânları kapsar. Âşık, bu vatanlarda bir dönüşüm sürecine tâbi ve bağlıdır. Mekânların mahiyeti, âşığın seçtiği vatanların nedenini ortaya koyması bakımından önem arz eder.

Divan şiirinde âşıkların şâhı olan kahraman, Mecnûn’dur. Mecnûn’un mecazdan hakikate olan seferi, şairlerin, Ferhâd ve Cemşîd’i de aynı minvalde âşıklar olarak idealize etmelerine sebep olmuştur. Leylâ vü Mecnûn mesnevîlerinde görülen özellikle aslî vatan unsurları, bu bakımdan, Hüsrev ü Şîrîn ve Ferhâd u Şîrîn ile Cemşîd ü Hurşîd mesnevîlerinde de görülür. Mecnûn, Ferhâd ve Cemşîd; Leylâ, Şîrîn ve Hurşîd’e olan aşklarından ilahî aşka geçiş süreçlerinde, kendilerine dağları, çölleri ve sevgilinin kûyunu vatan edinmişlerdir. Vatan-ı aslîlerin varlığı, zaman ve mekâna bağlı bir varlık olan insanın dönüşüm sürecinde, etkin varlık unsurları olarak ön plana çıkmaktadır. Mecnûn, Ferhâd ve Cemşîd, dikey boyutu temsil eden dağ ve yatay boyutu temsil eden çöl ile sevgilinin kûyunda madden bulunarak manevî boyuttaki seyr ü seferi gerçekleştirmişlerdir. Bu bakımdan, aslî unsurlar olarak görülen vatanların, âşıkların dönüşümlerinde etkin bir rol oynadığı görülmüştür.

Kaynakça

- Abdel-Maksoud, B. (2004). *Leylâ ile Mecnûn Mesnevîsinin Arap, Fars ve Türk Edebiyatında Ele Alınış Biçimi ve Lârendeli Hamdî'nin Eseri* [Yayınlanmamış doktora tezi]. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Ahmed-i Rıdvan. *Leylâ vü Mecnûn*. Atatürk Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, Seyfettin Özege Bölümü, ASL 414.
- Akalın, M. (1975). *Ahmedî Cemşid ü Hurşid (İnceleme-Metin)*. Sevinç Matbaası.
- Akarsu, B. (2016). *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. İnkılap Kitabevi Yayın Sanayi ve Ticaret AŞ.
- Ali Şîr Nevâyî (2011). *Leyli vü Mecnûn*. Haz. Ülkü Çelik Şavk. Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Alpay-Tekin, G. (2012). *Ali-Şîr Nevâyî Ferhâd ü Şîrîn*. Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Alper, K. (2018). Nâkâm ve Ferhâd ü Şîrîn Mesnevîsi. *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6 (82), 462-521.
- Atar, F. (2009). *Sefer*. TDV İslam Ansiklopedisi 36, 294-298.
- Atâyî. *Leylâ ile Mecnûn*. Atatürk Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, Seyfettin Özege Bölümü, ASL 644.
- Ayan, E. (2010). *Sâlim Efendi'nin Husrev ü Şîrîn Mesnevîsi ve Türk Edebiyatından Husrev ü Şîrîn Mesnevîleri* [Yayınlanmamış doktora tezi]. Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Aygün, Z. A. (1999). *Behiştî'nin Leylâ vü Mecnûn Mesnevîsi (İnceleme-Metin)*. [Yayınlanmamış doktora tezi]. Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Azeri İbrahim Çelebi (2019). *Hüsrev ü Şîrîn*. (Haz. Ülkü Çetinkaya Karakoyun). Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Bachelard, G. (2017). *Mekânın Poetikası*. Çev. Alp Tümertekin. İthaki Yayınları.
- Banarlı, N. S. (1972, Ekim 1). Edebiyatımızda Vatan Sevgisi ve Fikret'in Vatancılığı. *Kubbealtı Akademi Mecmuası*. 1(4), 53-64.
- Bayak, C. (2019). *Sevdâyî Kısası-i Birle Leyli*. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Bolay, S. H. (1988). *Âdem*. TDV İslam Ansiklopedisi 1, 358-363.
- Câmî (1313), *Leylî vü Mecnûn*, (Haz.: Vâhid-i Destgirdî, 2016).
- Cevizci, A. (2020), *Büyük Felsefe Sözlüğü*, Say Yayınları.
- Çağrı, M. (2012). *Vatan*. TDV İslam Ansiklopedisi 42, 563-564.
- Devellioğlu, F. (2003). *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*. Aydın Kitabevi.
- Dinî Terimler Sözlüğü (2009). MEB Yayınları.
- Doğan, M. N. (2010). *Fuzûlî Leylâ ve Mecnûn*. Yelkenli Yayınevi.
- Ebî Bekr el-Vâlibî, *Divanu Mecnun Leylî*, (Haz.: Ali Hasan, 1987), Mektebetü'l-Âdâb ve Matbatühâ Bi'l-Câmîz, Mısır.
- Ebu'l-Alâ Affî (2018). *Tasavvuf İslâm'da Manevî Hayat*. Çev. Ekrem Demirli-Abdullah Kartal. İz Yayıncılık.

- Emini, N. G. (1996). *Selman-ı Saveci ve Cemşîd ü Hurşîd Mesnevîsi*. [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Emir Hüsrev-i Dihlevî (1964). *Mecnûn u Leyli*. (Haz. Tahir Ahmed Oğlu Muharremof).
- Erbay, N. (2012). *Edirneli Şâhidî'nin Leylâ vü Mecnûn (Gülşen-i Uşşâk) Mesnevîsi (İnceleme-Tenkitli Metin)* [Yayımlanmamış doktora tezi]. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Eren, A. (2018). Klâsik Türk Şiirinde Tasavvufî Açından Tûr-ı Sînâ. *Rumelide Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi Özel Sayı 4 (Ağustos)*, 197-210.
- Esir, H. A. (2017). *Lami'î Çelebi Ferhâd ile Şîrîn*. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Gökberk, M. (2018). *Aydınlanma Felsefesi, Devrimler ve Atatürk*. Kırmızı Kedi Yayınevi.
- Guénon, R. (2019). *Yatay ve Dikey Boyutların Sembolizmi*. İnsan Yayınları.
- Güler, Z. (1982). *Hamdullâh Hamdî Leylâ vü Mecnûn* [Yayımlanmamış doktora tezi]. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Gülmez, M. (2003). *Fahrî'nin Husrevü Şîrîn'i (Metin-Gramer-Sözlük)* [Yayımlanmamış doktora tezi]. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Hacıeminoğlu, M. N. (2000). *Kutb'un Hüsrev ü Şîrîn'i ve Dil Hususiyetleri*. Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Hâtîfî. *Leylî vü Mecnûn*. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, No: 68 v.1b.
- İbn Arabî (2019). *Fususul-Hikem*. Çeviri ve Şerh: Ekrem Demirli. Alfa Araştırma Yayınları.
- İbnü'l-Arabî (2009). *Manevî Seferler (El-İsfâr an Netâici'l-Esfâr)*. Çev. Muhammed Bedirhan. Nefes Yayınevi.
- İnce, A. (2000). *Cem Sultan Cemşîd ü Hurşîd*. Türk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu Yayınları.
- İsmail Ankaravî Dede (2020), *Merâtib-i Sülûk (Sülûkun Mertebeleri) ve Yüz Mertebe*.
http://dosyalar.semazen.net/e_kitap/Yuz_Mertebe.pdf
- İsmayıl Bâý Nâkâm (2007). *Mâcnun vâ Leyli*. (Haz. Yolçu Piriye).
- Jung, C. G. (2017). *Dört Arketip*. Çev. Zehra Aksu Yılmaz. Metis Yayınları.
- Kılıç, M. E. (1995). *Muhyiddîn İbnu'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri* [Yayımlanmamış doktora tezi]. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Koçak, A. (2006). *Leylâ vü Mecnûn (Tebrizli Hakîrî)* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü.
- Kuloğlu, N. (1989). *Abdî Cemşîd ü Hurşîd* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Kutluer, İ. (2003). *Mekân*. TDV İslam Ansiklopedisi 28, 550-552.
- Kütük, R. (1995). *Celal-zade Salih Çelebi Leylâ vü Mecnûn (Tenkidli Metin-İnceleme)* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Kütük, R. (2002). *Lârendeli Hamdî'nin Leylâ vü Mecnûn Mesnevîsi (İnceleme/Metin ve Diğer Leylâ ve Mecnûn Mesnevîleriyle Mukayesesi)* [Yayımlanmamış doktora tezi]. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

- Levend, A. S. (1959). *Arap, Fars ve Türk Edebiyatlarında Leylâ ve Mecnûn*. Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Levend, A. S. (1984). *Divan Edebiyatı*. Enderun Kitabevi.
- Lewis, B. (2018). *Modern Türkiye'nin Doğuşu*. Arkadaş Yayınevi.
- Muhammed Hacı Yusuf (2019). *İbnü'l-Arabî Zaman ve Kozmoloji*. Nefes Yayıncılık.
- Muhyiddin İbn Arabî (2018). *Nurlar Risalesi*. Çev. Mahmut Kanık. İnsan Yayınları.
- Mutçalı, S. (1995). *Arapça-Türkçe Sözlük*. Dağarcık Yayınevi.
- Nas, Ş. K. (2011). *Celîlî'nin Leylâ vü Mecnûn Mesnevîsi*. Fakülte Kitabevi Yayınları.
- Nas, Ş. K. (2017). *Celîlî'nin Hüsrev ü Şîrîn Mesnevîsi (İnceleme-Metin)*. Palet Yayınları.
- Nicholson, R. A. (2018). *Tasavvufun Menşei Problemi*. Çev. Dr. Abdullah Kartal. İz Yayıncılık.
- Nizâmî (2012). *Hüsrev ile Şîrîn*. Çev. Sabri Sevsevil. Kabalcı Yayınları.
- Nizâmî-yi Gencevî (2013). *Leylâ ile Mecnûn*. Çev. A. Naci Tokmak. Say Yayınları.
- Nur Mehmed Endelib (1378). *Leyli-Mecnûn*. Haz. Çerkez Evnak.
- Özcan, N. (2007). *Şâhî'nin Ferhâdnâme'si (İnceleme-Metin)* [Yayımlanmamış doktora tezi]. Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Pala, İ. (2012). *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*. Kapı Yayınları.
- Platon (2007). *Devlet*. Çev. Hüseyin Demirhan. Palme Yayıncılık.
- Sağlam, H. (2020). *Motif Yapısı İtibariyle Leylâ ve Mecnûn Mesnevîleri Üzerinde Bir İnceleme*. [Yayımlanmamış doktora tezi]. Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Sarı, M. (2016). Divan Şiirinde Vatan. *Hikmet-Akademik Edebiyat Dergisi*. Prof. Dr. Mine Mengi Özel Sayısı, 2 (5), 209-244.
- Solak, A. (2003). *Leylâ vü Mecnûn Hikâyesi (Metin-İnceleme-Dizin-Tıpkıbasım)* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü.
- Sütçü, T. (2004). *Tanzimat Sonrası Türk Edebiyatında Vatan Temi* [Yayımlanmamış doktora tezi]. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Şahbaz, M. (2018). İslam Öncesi Türklerde Dağ Kültü ve İnancı. *Social Sciences Studies Journal*, 4 (19), 2250-2261.
- Şemseddin Sami (1987). *Kâmûs-ı Türkî*. Çağrı Yayınları.
- Tavukçu, OK. (2000). *Ahmed Rıdvan Hüsrev ü Şîrîn (İnceleme-Metin)* [Yayımlanmamış doktora tezi]. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- TDK Sözlüğü (2005). TDK Yayınları.
- Timurtaş, F. K. (1963). *Şeyhî'nin Hüsrev ü Şîrîn'i*. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Basımevi.
- Uludağ, S. (1991). *Ayân-ı Sabite*. TDV İslam Ansiklopedisi 4, 198-199.
- Uludağ, S. (2008). *Ricâlü'l-Gayb*. TDV İslam Ansiklopedisi 35, 81-83.
- Ülken, H. Z. (2008). *Felsefeye Giriş I*. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Üst, S. (2014). Hüsrev, Şîrîn ve Ferhâd Kahramaları Üzerine. *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü*, 51, 47-62.

Yavuz, Y. Ş. (2001). *İstivâ*. TDV İslam Ansiklopedisi 23, 402-404.