

16. Yüzyıl Divan Şairlerinden Hayretî'nin Devriyye Benzeri Bir Gazeli'nin Açıklaması¹

Şener Demirel*

ÖZET

16. yüzyıl Divan şairlerinden Hayretî, mutasavvıf kişiliğinden hareketle, şiirlerinde tasavvufî bir hayat tarzını yansıtmaya ön plâna çıkmıştır. O, tasavvufu estetik bir kaygı ile değil de, daha çok günlük hayatın bir parçası olarak algılamış ve şiirlerinde kullanmıştır.

Devir, daha çok dinî-tasavvufî nitelikli bir türdür. Vahdet-i vücûd inancına dayanmaktadır. Bu inanca göre “nûr-ı ilâhî”den ayrılan ruh, kavs-i nüzûl ve kavs-i urûc aşamalarından geçerek “insan-ı kamîl” olarak tekrar “nûr-ı ilâhî”ye döner.

Bu makalede Hayretî'nin “devriyye” türünde yazdığı bir gazelinin açıklaması yapılacak, şairin bu yöndeki edebî kişiliği ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Anahtar kelimeler: Divan şairi, Hayretî, Devir, Devriyye, Vahdet-i Vücûd.

An Explanation Of 16 Th Century Divan Poets Hayretî's Lyric Written In The Form Of Devriyye

ABSTRACT

Hayretî, one of the 16th century Divan poets, has been a dominant person by reflecting mystic life in his poems in his time. He considered mysticism as part of life and used his poems. He did not use mysticism as an esthetic field.

Devir is a religious-mystical kind. It is based on the belief of monotheism. According to that belief, the spirit which leaves from Allah's light passes from the steps of kavs-i nüzûl and kavs-i urûc and returns back Allah's light as a Perfect Human.

In this article an explanation of Hayretî's lyric written in the form of “devriyye” will be done and the literary side of this poet will be told.

Key Words: Divan poet, Hayretî, Devir, Devriyye, Monotheism.

¹ 16.yüzyıl Divan Şairlerinden Hayretî ve Devriyye Benzeri Bir Gazelinin Açıklaması, Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, S.13/1, Ocak 2003, s.89-100

* Yard. Doç. Dr. Fırat Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Elazığ. 2002. sdemirel@firat.edu.tr

AMAÇ

Bu makalenin amacı Divan şiirinin önemli temalarından biri olan ve daha çok dinî-tasavvufî Türk edebiyatı çerçevesinde değerlendirilen “devriyye” hakkındaki bilgiler çerçevesinde 16. yüzyıl Divan şairlerinden biri olan Hayretî'nin devriyyeye benzer bir gazelinin açıklamasını yaparak şairin edebî kişiliğinin bir yönüne ışık tutmaktır.

KAPSAM

Bu makale, önce kısa bir şekilde Hayretî'nin hayatı ve edebî kişiliğini, daha sonra devriyye türü hakkındaki bilgileri, en sonda da devriyye ile ilgili ortaya konulan görüş ve değerlendirmeler aracılığıyla Hayretî'nin gazelinin açıklamasını kapsamaktadır.

GİRİŞ

1. Hayretî

Hayretî (ö.942/1534), 16. yüzyıl Divan şairlerindedir. Mevlevî şeyhi Yûsuf-ı Sîneçâk'ın kardeşidir.² Hayretî, ömrünün büyük bir kısmını Rumeli'de ve İstanbul'da geçirmiştir. Kanunî Sultan Süleyman'a sunduğu “âb” redifli bir kasideden İstanbul'a geldiği anlaşılmaktadır. Hayretî bir süre intisap ettiği akıncı beyleri Yahya Paşazade Balî Bey ve oğlu Mehmed Bey'in vermiş oldukları bahşişlerle hayatını devam ettirmeye çalışırken gözlerini kaybeder. Bu hâlde bile şiir söylemeye devam ettiği anlaşılmaktadır.

Mezhep itibarıyla Caferî mezhebine bağlı bir Şîî-Alevî olan Hayretî, şiirlerinde sık sık on iki imamı övmüştür. Zaten kendisi de “*Caferî-mezheb safayî canlaruz*” mısraıyla açıkça ifade etmektedir. Bununla beraber başta Hz. Peygamber ve ailesi olmak üzere dört halifeye duyduğu saygıyı da dile getirmiştir.

Hayretî, vahdet-i vücûda dayanan bir tasavvuf anlayışına sahiptir. O ilâhî aşk deryasına dalan bir rinttir. Engin ve kararsız bir gönle sahip mutasavvıflardandır. Şiirlerinde dikkat çeken tasavvuf, çoğu divan şairinin aksine, estetik kaygılardan çok, normal bir hayat tarzının yansıması olarak yer almıştır (Tatçı, 1998:7).

Şiirlerinden anlaşıldığı kadarıyla, rint, alçakgönüllü bir kişi olan şair, Anadolu ve Rumeli'nin manevi fatih ve mimarları olan Gâziyân-ı Rûm ve Abdâlân-ı Rûm topluluklarına mensuptur. Hem âşikâne ve güzel hem de halkın zevkine uygun olmasından dolayı şiirlerinin halk arasında haklı bir üne sahip olduğu ve divanın beğenildiği dönemin tezkirecileri tarafından dile getirilmiştir. Hayretî'nin şiirlerinde dikkat çeken özelliklerden biri de, değişik deyimler kullanması ve yerel tasvirleri mısralarına yerleştirmesidir. Şiirlerinde Rumeli şehirlerinin özelliklerini gayet açık bir biçimde terennüm ettiği de görülmektedir. Hayretî'nin şiirleri akıcı ve ince manalarla yüklüdür. Sanat endişesi taşımadan söylemiş olduğu şiirleriyle, okuyanlar üzerinde bir etki bırakmayı başarmıştır. Bunların yanı sıra asıl şahsiyetini sanatlı ve mazmunlarla yüklü şiirlerinden çok dervişane ve rindâne yolda söylediği samimî şiirleri yansıtır. Edebiyatımızda daha çok bu yönüyle tanınır.

Hayretî hakkında verilen bu kısa ve daha çok onun edebî ve tasavvufî kişiliğini ortaya koymaya çalışan bilgilerden sonra devriyye üzerinde de durmak gerekir.

² Hayretî'nin hayatı, edebî kişiliği ve eserleri hakkındaki bilgiler Mehmet Çavuşoğlu, “Hayretî'nin Belgrad Şehr-engizi”, Güney-doğu Avrupa Araştırmaları Dergisi, Ankara, 1974; Mehmet Çavuşoğlu “Hayretî'nin Yenice Şehr-engizi, Güney-doğu Avrupa Araştırmaları Dergisi, Ankara 1976; Mehmet Çavuşoğlu -M. A. Tanyeri Hayretî Divanı; 1981; Mustafa Tatçı, Hayretî'nin Dinî-Tasavvufî Dünyası, Kültür Bakanlığı Yay. Ankara, 1998, İstanbul. çalışmalardan alınmıştır.

2. Devriyye

Devriyye Eski Türk Edebiyatında daha çok dinî-tasavvufî kimlikli şairler tarafından kullanılan türlerden biridir. Daha çok tasavvufî bir terim olarak kabul edilen devriyye, ruhun âlemi dolaşmasını konu edinir. Ahmet Talat Onay, “Türk Halk Şiirlerinin Şekil ve Nev’î” adlı eserinde konuyu şöyle açıklamaktadır: Felsefe-i sūfiyedeki “sudur ve tecellî” nazariyesi mucibince maddî âlem olan şu dünyaya düşen bir mevcûd, ibtidâ cemad, sonra nebat, sonra hayvan, sonra insan şekillerinde tecellî ve nihayet insan-ı kâmil şekline inkılâp eder, Hakk’a vâsıl olur. Yani kavs-ı urûc nazariyesine göre yine aslına, vücûd-ı mutlaka rücû eder. Yahut vücûd-ı mutlakdan anasır âlemine iner ki, kavs-i nüzûl denir. İşte mebd ve meâddan bahis harekete devir, buna dair yazılan şiirlere de devriyye denir (Onay, 1996:233). Onay ayrıca bu konunun iyi bir şekilde anlaşılabilmesi için mutlaka vahdet-i vücûd felsefesinin de bilinmesi gerektiğini belirtmiştir.

Devriyye, “devir” kelimesinden gelmektedir. Devir, genel anlamda dolanmak, dairevî bir hareketle dönmek, anlamlarına gelmekte ise de gerçekte bir çok bilim dalında (astronomi, astroloji, felsefe, mantık, tıp, edebiyat ve tasavvuf gibi) “belli bir zamanı” ifade manasını kazanmıştır (Güzel, 1999: 635). Devriyye ise “yaratılışın başlangıcı ve sonu, varlığın nereden gelip nereye gittiği ve bu ikisi arasındaki safahatın tasavvufa göre izahıdır. Yani sudur ve tecellî meselelerini tasavvufta daireye benzeterek izah ettikleri için buna “devir” demişlerdir. Bundan doğan edebî türe de “devriyye” ismi verilmiştir (Güzel, 1999: 636).

Devriyye türü şiirlerde insan ruhunun ve kâinatın Tanrı’dan çıkıp yine ona varacağı düşüncesi işlenir. Devriyye için devir nazariyesi eksendir. Bu nazariyeye göre Mutlak Varlık olan Tanrı, bilgisiyle zuhur eder. Böylece varlıkların hakikatleri bilgi görünüşleri olarak ortaya çıkar. Görünüşlerin gerçekleşmesi gerçekler âlemidir ki bu görünen âlemdir. Bu madde âlemi dört unsurdan (toprak, su, hava, ateş) oluşmuştur. Dört unsurun kavs-i nüzûlun aşamalarından bir olduğuna Aziz Neseffî “İnsan-ı Kâmil” adlı eserinde de atıfta bulunmuştur (Neseffî, 1990:41). Ona göre ilk yaratılan akl-ı evveldir. Daha sonra âba-ümmehat (ana babalar) meydana gelmiştir. Akl-ı evvelden, aklın zâtı, sebebi ve sebep ile netice arasındaki ilgiye bakılarak üç itibarın meydana geldiğini belirten Neseffî, akl-ı evvelden her itibar için akıl, nefis ve feleğin oluştuğunu dile getirmiştir. Böylece her akıldan bir akıl, bir nefis ve bir felek meydana gelmiştir. O zaman ay feleğinin altında ateşin unsuru ve tabiatı meydana geldi. Sonra hava unsuru, hava tabiatı, su unsuru ve su tabiatı, toprak unsuru ve toprak tabiatı oluştu, der (Neseffî, 1990:41). Neseffî’ye göre baba ve analar tamamlanmıştır ve nüzûl da tam anlamıyla gerçekleşmiştir. Bu inişin tam karşılığı olarak urucun da gerçekleşeceğini belirtmiştir.

Devriyye nazariyesinin Türk Edebiyatındaki ilk örnekleri Hoca Ahmed Yesevî’nin hikmetlerinde görülmektedir (Eraslan, 1991). Daha sonraları Yunus Emre, Şirî, Harâbî, Gaybî, Olanlar Şeyhi İbrahim Efendi, Niyazî Mısrî ve Pir Sultan Abdal gibi şairlerin de devriyye türünde şiirler yazdıkları görülür (Uçman, 1993:538). Pakalın, devriyyelerin gerek şekil ve gerek tavır ve eda itibarıyla destan türü içinde değerlendirilmesi gerektiğini belirtmektedir (Pakalın,1983:443)

Hem İran hem de Türk edebiyatlarında devriyyeler en çok gazel, kaside, mesnevi gibi nazım şekillerinde ve aruz vezniyle yazılmışken, bazı yönleriyle halk edebiyatına benzeyen tekke ve özellikle Bektaşî edebiyatında ilahî, destan, koşma ve nefes gibi nazım şekilleriyle ve daha çok hece vezniyle yazılmışlardır (Uzun,1994:253). Özellikle Alevî-Bektaşî edebiyatında devriyyelerin farklı bir karakter kazandığı görülür. Dahası bazı durumlarda yanlış anlamalara, dahası tenasüh noktasına kadar varan yorumlamalara bile neden olmaktadır. Bunun örneklerini özellikle ve daha çok Alevî-Bektaşî şairlerinin devriyyelerinde görmek mümkündür (Kırımlı, 1998:207).

Güzel, Dinî-Tasavvufî Türk Edebiyatı adlı eserinde devriyyelerin önemli özelliklerinden biri olarak onların dinî-tasavvufî Türk edebiyatının en karmaşık ve açıklaması en zor olan nazım türlerinden biri olduğunu belirtmektedir (Güzel, 1999:634). Gerçekten içerdiği dinî ve tasavvufî remizlerle ilk bakışta anlaşılması oldukça güç bir türdür. Çünkü bu tür şiirlerin içerdiği unsurlar herkes tarafından kolay kolay anlaşılacak nitelikte değildir.

Devriyye üzerinde yapılan araştırmaların ilki Rıza Tefvik tarafından Peyâm Dergisi'nin edebî ilavesinde ortaya konulmuştur (Uçman, 1982). Devriyyeler hakkında bilgi veren kaynakların hemen hepsi, konunun tasavvufî bir boyutunun olduğu, kavs-ı nüzûl ve kavs-ı urûc olmak üzere de iki farklı yönünün bulunduğu konusunda hem fikirdirler. Bu nedenle öncelikle kısaca da olsa devriyyelerin temelini oluşturan kavs-ı nüzûl ve kavs-ı urûc hakkında bilgi vermek gerekir. Çünkü makaleye esas teşkil eden gazeldeki ana tema devriyyenin kavs-ı nüzûl aşamasıyla ilgilidir.

Kavs-i nüzûl: Nüzûl kelimesi sözlük anlamı itibariyle “aşağı inme” demektir. Kavs kelimesi ise “yay” anlamındadır. Kavs-i nüzûl tamlaması ise “aşağıya doğru inen yay” anlamına gelmektedir. Bu anlamdan hareketle tamlama bir edebiyat terimi olarak “yukarıdan aşağıya doğru inen yay üzerinde gösterilen merhaleler” anlamına gelmektedir. Bundan başka ve daha ayrıntılı bir şekilde şu tanımla da karşılaşılmaktadır: Vücûd-ı Mutlak'tan ayrılan nûr-ı ilâhî'nin âlem-i süflî olan dünyaya, başka bir deyişle toprağa intikaline kadar geçen devreye denir. Son tanım biraz daha açılacak olursa: Vücûd-ı Mutlak'tan ayrılan nûr-ı ilâhî sırasıyla akl-ı külden dokuz akla, onlardan dokuz nefse, onlardan dokuz feleğe, onlardan tabayî'-i erba'a (kuru, yaş, soğuk, sıcak), onlardan anasır-ı erba'aya geçer. İnsan bu anasır-ı erba'anın tezahürleri şeklinde karşımıza çıkar, madenler, nebatlar ve hayvanlar âleminin milyonlarca parçası haline gelir. Bir erkekle bir kadın; madenler, nebatlar ve hayvanlar aleminden aldığı gıdalar yoluyla bu parçaları toplarlar ve tek bir hücre halinde erkeklik –dişilik taşıyan iki ayrı hücre şekline dönüşür. O tek hücre ana rahmindeki dokuz ay ile doğumdan sonraki ilk dokuz ay arasında çok yüksek bir gelişme ve büyüme hızı içinde insan bedeni durumunu alır. Böylece insan kesretten vahdete doğru giderken bir daire etrafında hareket etmektedir (Güzel, 1999:636). Bu tür konuları içeren devriyyelere “ferşiyye” de denilmektedir.

Kavs-i urûc: Kavs-i nüzûl devresinde âlem-i gaybdan âlem-i şühûd (varlık âlemi)'a doğru gerçekteşen dairevî hareket, nûr-ı ilâhînin yine topraktan madene, ondan bitkiye, bitkiden hayvana, hayvandan mahlûkatın özü, zübdesi ve en şereflisi olarak yaratılan insana intikal ederek, onun suretinde ortaya çıkmasına ve insanın da insan-ı kâmil mertebesine yükselerek ilk zuhur ettiği asıl kaynağa, yaratıcısına dönmesine “meâd” denir. Bu devre yükselişi ifade ettiğinden “suûd” veya dairenin ikinci kısmını meydana getirdiğinden kavs-i urûc olarak da adlandırılır. Bu devreyi konu edinen devriyyelere “arşiyye”denilmektedir. (Uzun, 1994:252). Urûcun asıl gayesi, nüzûlun tersine insanın hakikati olan ruhun, bütün isim ve sıfatlardan sıyrılmasıdır. Böylece nüzûl ve urûc ile dairenin iki kavsi tamamlanmış olur (Düzen,2000:148).

Aşağıda açıklanacak gazelin ilk beytinde geçen

Ne âteş ü bâd ü ne âb ü gil idüm cânâ
Sen serv –i hevâ-başa ben mâyil idüm cânâ

sözlerinde kavs-i nüzûla işaret vardır. Henüz dört unsur(anasır-ı erba'a) yaratılmadan önce var olduğunu belirten şair, vücûd-ı mutlakta bulunduğunu, henüz ondan ayrılıp nüzûl devresine geçmediğini anlatmaktadır.³

Aziz Neseffî'ye göre ruhun nüzûl ve urûcunun asıl gayesi insanın kendi kendini tanıması ve dolayısıyla Rabbinin tanımasıdır (Düzen,2000:148). Nüzûlde başlangıç noktasından uzaklaşıldıkça üstünlük kayboluyor, halbuki urûcta başlangıç noktasından uzaklaşıldıkça ulvîleşme o nispette artıyor (Düzen,2000:148).

³ Hayretî'nin,

Sinemün bâğında bitmiş bir ağaıda dört dal
Biri elma biri hurma biri sükker biri bal

GAZELİN AÇIKLAMASI

Ne âteş ü bâd ü ne âb ü gil idüm cânâ
Sen serv –i hevâ-bahşa ben mâyl idüm cânâ⁴

Dahi gili Ferhâdun olmamış idi tahmîr
Ben râh-ı meşakkatde pâder-gil idüm cânâ

Âlemde henüz adı yâd olmadın engûrun
Hum-hâne-i vahdetde ben kanzil idüm cânâ

Leylîye dahi Mecnûn olmamış idi meftûn
Ben vâdi-i hayretde lâ'ya'kil idüm cânâ

Aşk eyledi âvâre ben Hayretîyi yoksa
Her hıdmete cân ile müsta'cil idüm cânâ (Çavuşoğlu-Tanyeri, 1981:133)

1.Beyit

Ne âteş ü bâd ü ne âb ü gil idüm cânâ
Sen serv –i hevâ-bahşa ben mâyl idüm cânâ

“Ey sevgili! Ben ne ateş, ne su, ne toprak ne de hava iken, sen arzu, istek bahşeden serviye âşık olmuştum.”

Cânâ (ey cân, sevgili)'dan kasıt Vücûd-ı Mutlak'tır. Yani Allah'tır. Şair birinci mısrada Allah'a seslenmekte ve kavs-i nüzûl aşamasındaki durumuna atıfta bulunmaktadır. Ateş, su, toprak ve hava madde âleminin özünü oluşturan dört unsurdur.

Beytte esas olarak anasır-ı erba'a(dört unsur)'dan bahsedilmektedir. Dört unsur hakkında ilk sistemli bilgiler Aristo tarafından ortaya konulmuştur. Aristo'nun görüşleri tabiat bilimlerinde hakim bir görüş haline gelmiştir. Ona göre kâinat ay-üstü ve ay-altı olma üzere iki kısımdan meydana gelmiştir. Ay-üstü âlem ebediyet diyarı olduğu için burada oluş ve bozulma yoktur; bu sebeple ay-üstü âlemde bir tek unsur vardır. Aristo buna “esir” adını vermiştir. Ay-altı âlem ise oluş ve bozulma evreni olduğu için burada birden fazla unsurun bulunması gerekir. Aksi taktirde etkileme ve etkilenme olmaz. Ay-altı âlemdeki maddeler ateş, su, hava ve topraktır (Karlığa, 1991:191) Aristo'nun ifade ettiği ve dört unsurun bulunduğu evren içinde yaşanan maddî âlemdir, yani dünyadır.

⁴ Hayretî'nin bu gazeline Pervâne Beg Mecmuası, Topkapı Sarayı Ktp. Bağdat No.406. 50b-51a.'da Nisâbî, Seyrî ve Hazânî'nin nazireleri bulunmaktadır. Örnek olması açısından buraya söz konusu nazirelerin matla beyitleri alınmıştır:

Bu bâğ-ı vücûd içre ancak gil idüm cânâ
Sen serv-i ser-efrâza ben mâyl idüm cânâ (Nisâbî)

Tâ çeşme-i hikmetden deryâ-dil idüm cânâ
Sen gevhere gâyet de ben mâyl idüm cânâ (Seyrî)

Tahmîr-i vücûd içre âb u gil idüm cânâ
Derdimi 'aşkile ben kanzil idüm cânâ (Hazânî)

Aristo'nun ortaya koyduğu görüşler hem batı hem de doğu inanç ve felsefe sistemlerinde kabul görmüştür. Özellikle İslâmî düşünce sisteminin önemli kilometre taşlarından olan Kindî, Farabî, İbn-i Sinâ ve İbn-i Arabî gibi düşünürler de tıpkı Aristo gibi dört unsurun ay-altı âlemdeki oluş ve bozulmaların sonucunda ortaya çıktığını belirtmişlerdir. Bunun sonucu olarak da ortaya sıcaklık, soğukluk, kuruluk ve nemlilik keyfiyetlerinin çıktığını belirtmişlerdir (Karlığa, 191:150).

Titus Burckhardt Aklın Aynası adlı eserinin “Simgecilik ve Mitoloji” başlığı altında dört unsurun kozmik açıdan maddenin en basit tezahür biçimlerini oluşturduklarını belirttikten sonra, bir insanın bağlı olarak kutsal sayabileceği unsurlar içinde her türlü maddenin duyularımızca algılanmasının en temel dışa vurum biçimleri olan dört öge-istisna tutarsak-hemen her yerde görülmekte olduğunu dile getirmektedir (Burckhardt,1997:137).

Demek ki dört unsur maddî varlığın temel oluş nedenlerindedir. Şair beyitte dört unsur durumunda olmadığını, yani henüz maddî âlemin yaratılmadığı zamanda olduğunu ifade etmeye çalışmıştır. Bu durum devriyye nazariyesinin kavs-i nüzûl aşamasını yansıtmaktadır. Kavs-i nüzûlün başlangıç noktası da nûr-ı ilâhî olduğundan dolayı şair, henüz nûr-ı ilâhî ile bir olduğunu, ondan ayrılmadığını, Vücûd-ı Mutlak'a mail olduğunu dile getirmiştir.

Beytin birinci mısraında dile getirilen dört unsur (âteş, båd, âb, gil)'dan ikinci mısradaki serv-i hevâ-bahş tamlamasındaki hevâ kelimesiyle hava unsuruna işaret söz konusudur. Tamlamadaki “serv” kelimesi tasavvufta vahdeti ifade eder. “Serv” kelimesi ayrıca “Elif” harfini sembol etmektedir. Elif harfi ise “Allah” lafzının ilk harfi, dolayısıyla Allah'ın ifadesidir. Servi kelimesi aynı zamanda “vahdet” mertebesini ifade etmektedir. Bu açıdan baktığımızda “serv” kelimesi Vücûd-ı Mutlak'ı temsil etmektedir. Şair ikinci mısradaki sen ikinci tekil şahıs zamirini kullanmakla yetinmemiş, bu kelimeye biraz daha açıklık getirerek “serv-i hevâ-bahş” tamlamasını kullanmıştır. Hem “sen” ikinci tekil şahıs zamiri hem de “serv-i hevâ-bahş” tamlamasıyla Vücûd-ı Mutlak yani Allah'a atıfta bulunulmuştur. Beyitte geçen “hevâ” kelimesi üzerinde durulması gereken bir başka unsurdur. Yukarıda da belirtildiği gibi “hevâ” kelimesinin sözlük anlamı heves, istek, arzu, sevgi ve hoşlanmadır. Burada bizim üzerinde durmamız gereken kelimenin tasavvufî anlamıdır. Tasavvufta hevâ, nefsin tabiatın gereğine meyletmesi, süflî cihete yönelip ulvî cihetten yüz çevirmesidir (Uludağ, 1991:219). Fakat bu anlamlar ne yazık ki beytin tam olarak açıklanmasına yetmiyor. Çünkü şair “sen serv-i hevâ-bahş” diyerek Allah'a seslenmektedir. Böyle olunca kelimeyi farklı bir anlamda değerlendirmek gerekir. İbn Arabî hevâ kelimesinin iki anlamı olduğunu belirtiyor. Bunlardan birincisi şöyledir: “Aşkın, kalp içine inmesi veya düşmesi. Bu düşüş sevginin gayb âleminden şehâdet âlemine inerek kalbe zuhur etmesidir... Öyleyse bu durumda “hevâ” sevginin adlarından birisi olmaktadır.” (İbn Arabî, 1998:74). Böylece “serv-i hevâ-bahş” tamlaması “sevgi bağışlayan servi” anlamını kazanıyor. Yukarıda da belirtildiği üzere “serv” kelimesi Allah'ı ifade etmekteydi. Tamlamanın anlamı da “sevgi bağışlayan Allah” olarak değer bulmaktadır. Gerçekten Allah sevgi/aşk bağışlayandır. Önce O, sevmiştir, sonra sevilmiştir. Sevilmesi için de “sevgi” bağışlaması, kullarının sevgiyle dolu olması gerekmektedir.

Hayretî'nin bu beyitte atıfta bulunduğu kavs-i nüzûl devresinin aşamalarından olan dört unsur, birkaç şairin devriyyesinde de yer almaktadır:

Ahmed Yesevî

Dörtten yediye yettim dokuzu geçip gittim
Ondan ikiye geldim çerh-i Keyvan içinde (Eraslan,1991:304)

Şi'rî

Anasırdan ben bir libâs büründüm
Nâr u båd u âb u hâkden göründüm
Hayrî'l-beşer ile dünyâya geldim
Âdem ile bile bir yaş idim ben (Uçman,1982:91)

Niyazî Mısırî

Dört yanımdan nâr bâd âb hâk ide hüçüm
Benligimi anlar alup bu varlığım tâlân ola (Güzel, 1999:640)

Bu arada şu notu düşmekte de fayda vardır: Allah'ın kendini içinde seyredebilsin diye, ilk yarattığı şey, âlemdi. Bu özel bağlamdaki âleme İbn Arabî “İnsan-ı Kebîr” (Büyük İnsan, yani Makrokosmos) adını vermektedir. İnsan-ı Kebîr'in en belirgin vasfı ondaki her bir mevcûdun Allah'ın özel bir ve yalnızca bir vechesini (ismini) temsil etmesidir. Buna karşılık Allah'ın kendini içinde seyretmek üzere yaratmış olduğu ikinci şey yani İnsan ise her bir nesneyi gerçekten de olduğu gibi yansıtan iyi cilâlanmış kusursuz bir aynadır. (İzutsu,1998:313). Bu cümleden çıkarılacak sonuç İnsan'ın Mikrokosmos olduğudur. Kâşânî'nin ifadesine göre:İnsan âlem-i sagir, âlem ise insan-ı kebir'dir (İzutsu,1998:313).

2.Beyit

Dahi gili Ferhâdun olmamış idi tahmîr
Ben râh-ı meşakkatde pâder-gil idüm cânâ

“Ey sevgili! Ferhad'ın çamuru/toprağı henüz yoğrulmadan önce sıkıntı yolunda ayağı çamur içinde (mec. Sıkıntı) idim.”

Ferhad, Ferhad ile Şîrîn (Hüsrev ü Şîrîn) adlı hikâye kahramanlarından biridir. Hüsrev adlı İran padişahının sevgilisi Şîrîn'e âşık olan Ferhad, Şîrîn'in arzusu üzerine Bîsütûn adlı dağı delmesi istenir. Böylece meydana gelen kanal aracılığıyla Şîrîn'in taze süt içebilmesi sağlanacaktır. Şairin kavs-i nüzûl devresinde dört unsurdan toprağı Ferhad ile birlikte anması, Ferhad'ın dağ (dolaylı olarak toprak) ile ilişkisinden kaynaklanmaktadır. Beyitte geçen râh-ı meşakkat tamlaması aynı zamanda Ferhad'ın Şîrîn'e ulaşma yolunda katlanmak zorunda kaldığı sıkıntıları ifade etmektedir. Ayrıca “râh-ı meşakkat/sıkıntı yolu” tamlaması ile mecazen sıkıntı, eziyet anlamına gelen “pâ-der-gil” kelimeleri tenasup içinde kullanılmışlardır.

Hayretî, çoğu devriyye (ferşiyye-kavs-i nüzûl)'lerde dile getirilen peygamberler yerine divan şiirinin önemli temalarından birine (Ferhad) yer vererek bu konuda farklı bir yol izlemiştir.

3. Beyit

Âlemde henüz adı yâd olmadın engûrun
Hum-hâne-i vahdetde ben kanzil idüm cânâ

“Ey sevgili! Âlemde henüz üzümlün dahi adı anılmadan önce ben vahdet/birlik meyhanesinde körkütük sarhoş idim”

Beyitteki engûr/üzümden mecaz-ı mürsel sanatıyla şarap kastedilmiştir. Şarap tasavvufta ilâhî aşkı sembolize etmektedir. Aşk gibi şarap da insanı kendinden geçirir, aklını mantığını ve şuurunu kullanmasına engel olur. Yani bütün varlığıyla kendisini ilâhî aşkın kucağına atar. Şarap aynı zamanda kesretin ifadesidir. İkinci beyitteki hum-hâne-i vahdet/birlik meyhanesindeki meyhâne, kulun aşk ve şevkle Rabbına münâcât mahallî ve aşkın galebe çalması, heyecanı ve coşkusunu ifade etmektedir. Hum-hâne-i vahdetten bir başka kasıt da bezm-i elest'tir. Şair kendisini söz konusu elest meclisinin körkütük sarhoşu, ilâhî aşkla dopdolu olduğunu hayâl etmektedir. Vahdet/birlik kelimesi Vahdet-i Vücûda işaretidir. Allah'tan başka varlık olmadığının idrak ve şuuruna sahip olma demektir. Yani sâlik gerçek varlığın bir tane olduğunu, bunun da Hakk'ın varlığından ibaret bulunduğunu, Hak ve O'nun tecellilerinden başka hiçbir şeyin hakikî bir varlığı olmadığını bilir (Uludağ, 1991:507). Beyitte vahdet/kesret tezaadı söz konusudur. Şair vahdette kesreti yaşamaktadır.

Tasavvufta Vücûd-ı Mutlak olan Allah, kendi güzelliğini görmek ve göstermek amacıyla kâinatı/madde âlemini daha doğrusu O'nun varlığını tam anlamıyla idrâk edebilecek olan ve aynı zamanda zübde-i âlem olarak kabul edilen âdemi/insanı yaratır ve onda tecellî eder. Bu nedenle tasavvufta ilk önce Allah'ın âşık olduğu düşüncesi hakimdir. İlâhî aşkın sembolü olan şarabı içen de bir bakıma Allah'tır. İşte şair henüz kavs-i nüzûl devresinde, dahası ilâhî nûrdan ayrı düşmediği devrede olduğunu dile getirmeye çalışmıştır.

Beyitte geçen engûr-üzüm dolaylı olarak dört unsurdan suyu sembolize etmektedir. Nef'î'nin Sâkî-nâme başlıklı şiirindeki

Âbsın ma'nâda ammâ âb-ı âteş-pâresin
La'lsın sûrette reng-i rûy ile ammâ nesin (Akkuş, 1993:262)

beytinin birinci mısraında “âb-ı âteş-pâre” tamlamasıyla şarâba atıfta bulunulmuştur. 17. yüzyılın bir diğer şairi Şehrî de “ya'nî mey” redifli gazelinin bir beytinde şarabı Nef'î'nin beytinde olduğu gibi,

Hâk-i âteş-fürûş pîr-i mugân
Âteş-i âb-nûş ya'nî mey (Demirel, 1999:232)

diyerek “âteş-i âb-nûş” tamlamasında “su içen ateş” olarak tahayyül etmiştir.

4. Beyit

Leylîye dahı Mecnûn olmamış idi meftûn
Ben vâdi-i hayrette lâ'ya'kil idüm cânâ

“Ey sevgili! Mecnûn henüz Leylâ'ya âşık olmadan önce, ben hayret vâdisinde kendinden geçmiş bir durumda idim.”

Şair ikinci beyitte adını andığı hikâye kahramanı Ferhad'dan sonra bu beyitte de bir başka hikâye olan Leylâ ile Mecnûn'daki kahramanları anmıştır. Mecnûn Leylâ'ya ilk başlarda mecazî aşkla bağlanmış, onun aşkıyla kendinden geçmiş, belli bir zaman sonra da gerçek aşka ulaşmıştır.

Beyitteki vâdi-i hayret ilâhî tecellî mekânıdır. Bu mekânda kişinin kendinden geçmemesine imkân yoktur. Çünkü ilâhî tecellî anında kişi aklını ve şuurunu kaybeder, kendinden geçer. Buna en güzel örnek de Hz. Musâ'dır. Beyitte Hz.Musâ'nın Tûr dağında (vâdi-i hayrette) ilâhî tecellîye mazhar olması hadisesine telmih vardır. Ayrıca beyitte Hz.Musâ'nın Tûr dağında ilâhî tecellîye mazhar olması mazmunu söz konusudur. Hz. Musâ, Tûr dağında Allah ile konuşurken onu görmek istemiş, Allah da dağa bakmasını istemiş. Hz. Musâ dağa bakınca dağ erimiş, paramparça olmuş ve Hz.Musâ da bu ilâhî tecellî karşısında kendinden geçmiş, bayılmıştır.

Beyitte, dolaylı olarak şairin vâdi-i hayrette kendinden geçmesine neden olan ilâhî tecellîden mülhem dört unsurdan ateş unsurunun varlığının söz konusu olduğu ileri sürülebilir.

5. Beyit

Aşk eyledi âvâre ben Hayretîyi yoksa
Her hıdmete cân ile müsta'cil idüm cânâ

“Ey sevgili! Aşk, ben Hayretî'yi âvâre etti, kendinden geçirdi, ne yaptığımı bilmez hâle getirdi. Eğer ben bu duruma düşmeseydim, senin her istediğini yerine getirmede canı gönülden çabuk davranırdım.”

Aşk, Arapça “ışk” kelimesinden gelmekte ve “şiddetli ve aşırı sevgi, bir kimsenin kendisini bütün benliğiyle sevgilisine vermesi ve sevgilisinden başka hiçbir şeyi göremeyecek derecede

kendisinden geçmesi anlamlarına gelmektedir. Aşk, İbn Arabî'ye göre insanın sevgiliden başka hiçbir şeyi göremeyecek derecede kör olmasıdır. Bu hakikat, insan vücudunun bütün organlarına, bütün duyularına ve ruhuna işler; damarlarındaki kan gibi her yerinde deveran eder, insanın eti olur; vücudunun bütün mafsallarına girer; bedeninin ve ruhunun bütün parçalarını etkileyerek, insanın varlığıyla özdeş olur, öyle ki insanda artık ondan başka bir şeye yer kalmaz (İbn Arabî, 1998:78). İbn Arabî'nin de dile getirdiği şekilde "aşk" aşığı âvâre etmekte, ne yaptığını bilemeyecek duruma getirmektedir. Aşk, tasavvufta sevginin son mertebesi, sevginin insanı tam olarak hükmü altına alması demektir. Gerçek (ilâhî) ve mecazî (beşerî) olmak üzere iki türlü aşk vardır. Beyitte söz konusu edilen ilâhî/gerçek aşktır. Şairi kendinden geçiren, ne yaptığını bilmez hâle getiren ilâhî aşktır. İlâhî aşkın etkisiyle kendinden geçen şair, bütün benliğiyle söz konusu aşkın etkisine girmiş ve herhangi bir şey yapmaya gücü kuvveti kalmamıştır.

Cân, ruh, hayat anlamına gelir. Cân, canlıların, insan, hayvan hatta nebatın var olma sebebidir. Onların yaşamasını, diri olmasını sağlar. Cân âşığın elindeki tek sermayedir. Bu sermayeyi maşukun (beyitte Allah) uğrunda harcar. Ancak âşık bunu yapabilecek durumda değildir. Çünkü aşk onu âvâre, bir anlamda deli duruma getirmiştir.

Sonuç olarak; makaleye konu olan gazel her ne kadar çok net bir biçimde devriyye türünün özelliklerini yansıtmıyor gibi görünse de, bu makale bir iddiadan çok bir ihtimal üzerine kurulmuştur. Devriyye türü için çok kısa bir ifadeyle ruhun dairevî yolculuğudur, diyebiliriz. Ruhun ilâhî nurdan ayrılıp bir takım merhalelerden geçerek maddî âleme (süflî âlem) gelmesi aşamasında geçtiği merhalelerden biri de anasır-ı erba'adır. Hayretî, bu gazelinde kendinden önceki birçok dinî-tasavvufî kimliğiyle ön plâna çıkmış şair gibi ruhun kavs-i nüzûl safhasındaki macerasının bir boyutuna işaret etmiştir. Şairin bunu gerçekleştirirken öncelikle ilk beyitte dört unsuru birlikte verdiği, daha sonra da her bir beyitte farklı çağrışımlar ve sembollerle söz konusu unsurlara açıklık getirmeye çalıştığı söylenebilir.

KAYNAKLAR

- Akkuş, Metin; Nef'î Divanı, Akçağ Yay. Ankara, 1994.
- Aşkar, Mustafa; Niyazî Mısırî ve Tasavvuf Anlayışı, Kültür Bakanlığı Yay. Ankara, 1998.
- Azizüddin Nesefî, Tasavvufta İnsan Meselesi- İnsan-ı Kâmil, (Türkçesi Mehmet Kanar) Dergâh Yay. İstanbul, 1990.
- Burkhardt, Titus; Aklın Aynası, İnsan Yayınları, İstanbul, 1997.
- Ceylan, Ömür; Tasavvufî Şiir Şerhleri, Kitabevi Yay. İstanbul, 2000.
- Demirel, Şener; 17. yüzyıl Şairlerinden Şehrî (Malatyalı Ali Çelebi) Hayatı, Sanatı, Divanı'nın Tenkitli Metni ve Tahlili, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ, 1999.
- Düzen, İbrahim; Aziz Nesefî'ye Göre Allah, Kâinat, İnsan, Furkan Yay. İstanbul, 2000.
- Eraslan, Kemal; Ahmed Yesevî, Divan-ı Hikmet'ten Seçmeler, Ankara, 1991
- Erzurumlu İbrahim Hakkı; Marifet-nâme (Haz. Turgut Ulusoy), İstanbul, 1981.
- Gölpınarlı, Abdülhakî; Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri, İstanbul, 1977.
- Güzel, Abdurrahman; Dinî-Tasavvufî Türk Edebiyatı, Akçağ Yay. Ankara, 1999.
- Hayretî, Divan, (Haz.M. Çavuşoğlu-M.A.Tanyeri) İstanbul, 1981.
- İbn Arabî, İlahî Aşk, (Çev. Mahmut Kanık) İnsan Yay. İstanbul, 1998.
- Karlığa, H.Bekir; "Anasır-ı Erba'a" TDV. İslâm Ansiklopedisi, C.3, İstanbul, 1991.
- Köprülü, M.Fuad; Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, Ankara, 1984.
- Onay, Ahmet Talat; Türk Halk Şiirlerinin Şekil ve Nev'î, Haz Cemal Kurnaz), Akçağ Yay. Ankara, 1996.
- Özkırımlı, Atilla; Alevîlik Bektaşîlik, Cem/Kültür Yay. İstanbul, 1998
- Pakalın, M.Zeki; Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü, C.1, MEB.Yay. s.442-444, İstanbul 1983,
- Uçman, Abdullah; Rıza Tevfik'in Tekke ve Halk Edebiyatı ile İlgili Makaleleri, Kültür Bakanlığı Yay. Ankara, 1982.
- Tatçı, Mustafa; Hayretî'nin Dinî-Tasavvufî Dünyası, Kültür Bakanlığı Yay. Ankara, 1998.
- Tatçı, Mustafa; Yunus Emre Divanı I-II, Kültür Bakanlığı Yay. Ankara, 1990.
- İzutsu, Toshihiko; İbn Arabî'nin Füsûs'undaki Anahtar-Kavramlar, (Çev Ahmet Yüksel Özemre), Kaknüs Yay. İstanbul, 1998.
- Uludağ, Süleyman; Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, İstanbul, 1991.
- Uzun, Mustafa; "Devriyye", TDEA, C.II, s.282-283, İstanbul,
- Uzun, Mustafa; "Devriyye", TDV, İslâm Ansiklopedisi C.3, s.251-253.İstanbul, 1994,
- Yıldırım, Ali; "Bâkî'nin Devriyye Türünde Yazdığı Bir Gazeli", Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, "Firat University Journal of Social Science" C.19, S.1, s.207-215, Elazığ, 2000.