

Divan Şiirinde “Cünûn” ve “Mecnûn” Kavramları ile Bu Kavramların Fehîm-i Kadîm Dîvânı’ndaki Kullanımı

Ayşegül AKDEMİR*

Özet: İçsel ve manevî tecrübelerini birtakım sembollerle ifade etme yolunu tercih eden divan şairlerinin kullandıkları semboller, madde âleminden seçilmiş olan varlık ve durumlardır. Divan şiirinin anlam dünyasına girebilmek de ancak söz konusu sembolik ifadelerin arka plânına inmekle mümkündür.

Sınırlı ve ortak bir malzemeyle şiirlerini söylemiş olan divan şairlerinin şiirlerinde sık sık kelime tekrarlarına rastlamak mümkündür. Çoğu zaman divan şiirinin sınırlı bir söz dağarcığına sahip olmasının bir sonucu olarak yorumlanabilecek bu kelime tekrarlarından bazıları, özellikle şiirlerini şahsileştirebilmeyi başaramış şairlerin eserlerinde karakteristik bir özellik niteliği taşıyabilmektedir.

Bu çalışmada, divan şiirinin sembolik ifadelerinden olan “cünûn” ve “mecnûn” kavramlarının arka plândaki anlamları üzerinde durulmuş ve bu kavramları şiirlerinde sık sık tekrar eden Fehîm-i Kadîm’in kişiliği ve hayatıyla, söz konusu kavramlar arasındaki ilişki tespit edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Cünûn, mecnûn, dîvâne, akıl, aşk, âşık, Fehîm-i Kadîm

“Delirme, çıldırma, delilik” anlamlarına gelen “cünûn” kelimesi, gözle görül-meyen lâtif cisimlerden ibaret bir cins mahlûkatı ifade eden Arapça “cinn” kelimesinden türemiş bir isimdir. İnsan ve meleklerin dışındaki üçüncü bir varlık türünü oluşturan cinler, İslâm dinince de tanınmaktadır. Nitekim “cinn” ve cin taifesini ifade eden “cânn” kelimelerinin Kur’an’da birçok surede geçmesine ilâve olarak, Kur’an’ın 72. suresi de “El-Cin” adını taşımakta ve bu surede bir cin taifesinin Hz. Muhammed’in okuduğu Kur’an’ı dinleyerek iman etmesinden bahsedilmektedir (Kılavuz 1993: 8). Bundan da anlaşılacağı gibi, cinlerden bazıları mümin bazıları ise kâfirdir. Ayrıca “Ben insanları ve cinleri ancak bana ibadet etsinler diye yarattım.” (Kur’an, Zâriyât: 56).

* Fırat Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili Edebiyat Bölümü / ELAZIĞ
ayse.akdemir@mynet.com

ayetinde de belirtildiği üzere, onlar da tıpkı insanlar gibi, ilâhî emirlere uy-
makla yükümlü tutulmuşlardır.

Duyularla idrak edilememeleri nedeniyle insanoğlunun korku ve merak duy-
gularını harekete geçiren bu olağanüstü varlıklarla ilgili çeşitli inanışlar, kültü-
rümüzde geniş bir yer tutmuştur. Sihir ve büyü konusunda cinlerden istifade
edildiğine, bazı cinlerin insanların hizmetine girerek onlara yararlı oldukları-
na, cinler ve dişileri olan perilerle evlenenlerin varlığına inanılmasının yanın-
da; fenalık yapmaya zemin oluşturan inançsızlıkları nedeniyle “habîs (kötü)”
olarak nitelenen kâfir cinlerin insanlar üzerinde etkili olabileceği ve onlara
zarar verebileceği inancı da mevcuttur. Nitekim “cinlerin saldırısına uğraya-
rak hastalanmak, sakatlanmak” anlamında “cin çarpmak” deyimini ile “delir-
mek” anlamına gelen “cin tutmak” deyimini, insanın cinlerin şerrine maruz
kalabileceği ve deliliğin insan vücuduna giren cinler yüzünden meydana
geldiği inancının bir tezahürüdür. “Cinn” kelimesinden türemiş olan “cünûn”
kelimesinin delilik hâlini ifade etmek için kullanılmasında bu inanışların etkili
olduğu anlaşılmaktadır. Yine aynı kökten türemiş olan “mecnûn” da delilik
hâlini kendisinde barındıran kişiyi ifade etmede kullanılmış ve delilerin cinle-
rin istilâsına uğramış kişiler olduğuna inanılmıştır. Bu inancın divan şiirine
yansımaları şu beyitte görmek mümkündür:

Tâ-be-key tenhâ-nişin ü ‘âkil ü ferzâneyem
Başuma üşdi perî-rûlar bugün dîvâneyem
Fehîm (G CCXII-1).

*“Bugün başıma peri yüzlü (güzel)ler üşüştüğü (için) dîvâneyim; (bu) tenhada
oturma, akıllılık ve bilgelik ne zamana kadar (sürecek)?”*

Kendilerinden önceki ve sonraki dönemlerde farklı kültür ve coğrafyalarda
şiiirlerini vücuda getirmiş olan diğer şairler gibi, şiiri kendi manevî ve içsel
tecrübelerini dışa vurmada bir ifade vasıtası olarak kullanan divan şairleri de
madde âlemindeki varlıkları adlandırma ve varlıklar arası ilişkileri ifade etme
aracı olan gündelik dilin, aşkın (yüce) âlemi anlatmada yetersiz kalması ve
“tatmayanın bilemeyeceği” hâlleri, bilmeyenlerden gizlemek istemeleri gibi
sebeplerle, anlatmak istediklerini birtakım sembollerle ifade etme yolunu
tercih etmişlerdir. Kendi anlamı dışında başka bir “şey”i anlatmada kullanılan
bu sembolik ifadelerin zâhirî anlamlarının yanında, bizim için çok daha fazla
önem arz eden bâtinî anlamları da söz konusudur.

Aşkın âlemi anlatmak amacıyla kullanılan bu semboller, içinde yaşadığımız
madde âleminden seçilmiş olan varlık ve durumlardır. Bu seçimde işaret
edenle işaret edilen arasındaki benzerlik ve paralellikler etkin rol oynamıştır.
Meselâ, aşk ve şarabın her ikisinin de kişinin ayırt etme yeteneğini kaybetme-
sine sebep olma gibi işlevsel bir ortaklığa sahip olmaları, aşk ve âşıklık hâlle-

rini anlatmada “şarap” ve “sarhoşluk”un sembol olarak seçilmesinde etken olmuştur. Âşıklık hâlini anlatmak için kullanılan bir diğer kavram ise “cünûn’dur. Ancak bu benzetmede söz konusu olan delilik, “akıl eksikliği veya yoksunluğu” anlamında olmayıp, aşk sebebiyle aklın saf dışı olması ve bunun sonucu olarak da iradenin elden gitmesi durumunu ifade etmektedir.¹ Aşkın sebep olduğu irade kaybı sebebiyle toplumun genel kurallarına aykırı olan taşkın davranışlar sergileyen âşığın durumu ile delinin toplum içindeki durumu arasındaki zâhirî benzerlik ise âşıklık hâli için, “sarhoşluk” yanında “cünûn”un da sembol olarak kullanılmasına zemin hazırlamıştır. “Cünûn” âşıklık sembolü olarak kullanılırken, “mecnûn” da, âşığın sembolü olmaktadır. Âşıklık hâlini anlatmada “sarhoşluk” ve “cünûn” sembol olarak kullanılmıştır; çünkü bunlar “Hak yolcusunun tavırlarına insanlık mertebesi içerisinde en yakın düşen tavırlardır” (Kılıç 2004: 150). Bu nedenle de “âşıklık” ve “cünûn” ile “âşik” ve “mecnûn” arasındaki benzerlik ve paralelliklerin belirlenmesi, bu kavramların âşıklık ve âşik için neden sembol olarak kullanıldığını bir dereceye kadar aydınlatacaktır.

Cünûnun, yani deliliğin cinlerin etkisiyle ortaya çıkan bir hâl olduğuna inanılmasının yanında, cinlerin dışileri olan perilerle ilgili de çeşitli inançlar vardır. Çok güzel ve çekici oldukları düşünülen perilerin bazı insanlara görünerek onları kendilerine âşik ettiklerine inanılmaktadır. Varlığı bilindiği halde, kendisini herkese göstermeyerek sadece bazı insanların gözüne görünme ve görüldüğü kişiyi de güzelliği ve çekiciliği sayesinde kendisine âşik etme gibi özellikleri münasebetiyle de peri, divan şiirinde sevgilinin benzetileni olarak karşımıza çıkar ve bütün bu özellikleriyle de bilhassa hakikî sevgiliye işaret eder. Perilerin görülmesi neticesinde ağızda eğrilme ve anlamsızca gülme gibi anormal hâllerin ortaya çıktığına inanılması ise, bu olağanüstü varlıklarla ilgili inanışların bir başka boyutunu teşkil etmektedir. Bu durum ise, ilâhî aşka mazhar olmanın etkisiyle, bu hâli anlamayanlara anormal gelebilecek birtakım davranışlar sergileyen âşığın hâliyle paralellik arz etmektedir. Peri, nasıl ki sadece bazı insanların gözüne görünüyorsa, hakikî sevgilinin, yani Hakk’ın varlığının idrakine gerçek anlamda varabilenler de sadece bazı insanlardır ve bu yüzden de bu insanların tavırları diğerlerine anormal gelir.

Mecnûn ile âşik arasındaki diğer bir paralellik ise, akıldan uzak olma hususunda ortaya çıkmaktadır. Akıl vasıtasıyla tanımlanabilen “cünûn”, akıldan uzak olma hâlini, “mecnûn” ise bu hâli kendisinde barındıran kişiyi ifade etmektedir. Delilik hâlinin ortaya çıkmasında kişinin istem ve iradesi söz konusu olmayıp, bu durum kişi için bir kusur mahiyeti taşımaktadır; çünkü kişinin mantık esasları dâhilinde devam eden toplumsal hayatla uyum içinde olmasını ve toplum içinde bir birey olarak kendisine bir konum edinmesini sağlayan akıldan uzak olmak, onu sosyal hayat içerisinde “özel” bir konuma

getirmekte ve normal insanlardan farklı bir muamele görmesine neden olmaktadır. Bu nedenle de mecnûnun akıldan uzaklığı “eksiklik ve yoksunluktan başka bir şey değildir” (Pürcevâdî 1998: 223).

“Beşerî” ve “hakikî” gibi kategorilere ayrılan aşk kavramı, kesret âlemine ait tüm varlıkların (dolayısıyla da insanın) aslında Mutlak Varlık’ın isim ve sıfatlarının tecellîsinden ibaret olması ve buna bağlı olarak beşerî aşkın da temelde Mutlak Varlık’a dayanması sebebiyle, özde tektir ve gerek beşerî gerekse hakikî boyutta ortaya çıkmış olsun, her iki durumda da akıl kavramıyla bir karşıtlık oluşturmakta ve kişiyi akıldan uzaklaştırmaktadır. Çünkü “kendinde ölçü de düzen de bulunmayan şey (aşk), akılla yönetilemez” (Schopenhauer 2002: 46).

Şiddetli aşk sebebiyle aklın hâkimiyetinden çıkarak aşkın hâkimiyetine giren ve bunun neticesinde de iradesini yitiren beşerî âşğın akıldan uzaklığı, mecnûnunki gibi istem ve irade dışı ortaya çıkan bir durumdur. Ancak âşğın mecnûnda olduğu gibi, bir akıl eksikliği veya yoksunluğu durumu mevcut olmayıp, sadece aklın saf dışı olmasından kaynaklanan bir irade kaybı söz konusudur.

Hak âşğı da akıldan uzak olma konusunda mecnûnla aynı safta yer almaktadır; ancak onun akıldan uzaklığı mecnûnunki gibi istem ve irade dışında ortaya çıkan bir durum olmayıp, aksine iradesi dâhilinde ortaya çıkmaktadır. Hak âşğının akıldan uzak olmayı istemesi, “[°]akl-ı me[°]âş” veya “[°]akl-ı cüz’î” denilen insan aklının hakikati arama yolunda yetersiz olduğu inancından kaynaklanmaktadır. Gerçekten de “akıl bir sınır içinde, bir kayıt altındadır; çünkü “ikâl” yani “akala” kökünden gelmektedir. Bunun anlamı ise bağlamak, bukağı tutmak, köstek vurmaktır” (İbn Arabî 1998: 128). Mevlânâ da insan aklını ifade eden cüz’î aklın hakikati idrak etme konusundaki âcizliğini şu dizelerinde açıkça ifade etmiştir:

Cüz’î [°]akıl söz ve işlerimizde bize delil olur

Ama Allâh bahsinde değeri sıfır olur

(Uludağ 1999: 35).

Bunun için Hak yolunda ilerlemek isteyen âşık, insan aklını ifade eden “[°]akl-ı me[°]âş” ı bir kenara bırakarak, hakikate ulaşmanın yegâne yolu olarak kabul ettiği “aşkla ([°]akl-ı me[°]âd)” yoluna devam eder; çünkü “akıl ona ancak uyanıklığın kapısına ulaşması konusunda yardım edebilir” (Arasteh 2000: 88). Onun işlevi aydınlanmaya açılan kapıyı buluncaya kadardır ve o kapı bulunduğu anda aklın terk edilmesi gerekmektedir. Bundan da anlaşıldığı gibi, mecnûnun akıldan uzaklığı ile Hak âşğının akıldan uzaklığı çok farklı mahiyetler taşımakta olup, âşğın akıldan uzaklığı mecnûnunki gibi “eksiklik ve yoksunluk nedeniyle değil, olgunluk (kemâl) nedeniyle” (Pürcevâdî 1998: 224).

Akıldan uzak olmak, kişinin dünya ile bağlarının zayıflamasında da önemli bir etkindir; çünkü insan, aklı sayesinde yaşamında karşılaştığı güçlükler karşısında çözüm üreterek hayat içinde var olabilme mücadelesi vermekte ve toplumla sağlıklı bir iletişim kurabilmektedir. Bu nedenle de mecnûnun dünya hayatıyla bağları zayıftır. Ayrıca o, hayatını idame ettirebilmek için gerekli olan şartları sağlayabilme gücünden de yoksundur. Mecnûnun bu durumu, tasavvufta “*ukalâ-i mecânîn* (akıllı deliler)” olarak isimlendirilen ve “sürekli cezbe hâlinde bulduklarından kendilerine hâkim olamayan, geçimlerini temin edemeyen” (Uludağ 1999: 351) özel bir grubun durumuyla büyük bir benzerlik göstermektedir.

Mecnûn ile âşık arasındaki bir benzerlik de halkla ilişki hususunda görülmektedir. Dağ, çöl, harabe ve mezarlık gibi تنها yerleri kendisine mesken edinen mecnûn, toplumla asgarî düzeyde bir ilişki içinde bulunmakta ve insanlardan kaçma eğilimi göstermektedir. Mecnûnun toplumla ilişkisi “kaçış” niteliği taşıırken onun bu husustaki durumu “yalnızlık” olarak ifade edilebilir. Mecnûnun bu durumu ise tasavvuf sistemi içinde yer alan “çile” veya “halvet” uygulamalarıyla paralellik göstermektedir. Çeşitli tekke ve tarikatlarda açlık, uykusuzluk sürekli sükût ve tefekkür, aralıksız ibadet ve zikir, bedene eziyet etmek, dilencilik yapmak, tekkeye odun taşımak, inzivâ ve mağaralarda yaşamak gibi belirli bir süresi ve düzeni olmayan çeşitli uygulamalar başlıca çile çeşitleri olarak görülmüştür. Genellikle kırk (Mevlevîlerde bin bir) gün süren ve sûfinin kendisini dünyevî meşgalelerden ve toplumdaki soyutlaması esasına dayanan çile ise “halvet” olarak adlandırılmıştır (Eraydın 1993: 315). Halvet uygulamasında sûfi, tekkelerin bu uygulama için özel olarak yapılan dar ve karanlık bölümlerinde (halvetgâh/halvethâne) inzivâyâ çekilerek nefsanî arzularından uzaklaşmaya çalışır. Ancak tasavvufî hayatın henüz kurumlaşmamış olduğu dönemlerde mağara ve kuyu gibi mekanlar sûfiler tarafından halvet mekanı olarak kullanılmıştır (Tanman 1997, 388). Sûfinin kendisini maddî âleme bağlayan hususları terk etmesi ve onlarla ilgisini kesmesi (kat^c-ı ‘alâ’ik) suretiyle nefsinin terbiye edilmesi ve böylece Hakk’a ulaşma yolunda aşama kaydetmesini sağlamak amacıyla yapılan bu uygulamaların bir parçası olan toplumdaki soyut, yalnız bir yaşam sürme ve تنها yerleri mesken edinme hususlarının, toplumdaki kaçarak yalnız bir yaşam süren ve تنها yerleri kendisine mesken edinen mecnûnun tavırlarıyla paralelliği açıktır.

Maddî ve dünyevî bağları terk ederek toplumdaki soyut ve yalnız bir yaşam sürme, Gazâlî ve Mevlânâ gibi meşhur mutasavvıfların maddî ve dünyevî bağların “kendilerini gerçekleştirme”de engel teşkil ettiğinin idrakine varmalarıyla beraber başvurdukları bir yol olmuştur. Her ikisi de kendi zamanlarının büyük âlimleri olan ve halka önderlik eden, toplumda yüksek mevki ve

itibar sahibi olan bu mutasavvıflar, yeniden doğuş sürecini yaşayabilmek için mal ve mülklerinden vazgeçmiş, kendilerini toplumdan ve hatta ailelerinden soyutlayarak yalnızlığı seçmiş ve böylece kendi içlerine yönelerek, iç çelişkilerini çözümlenmiş ve hakikate ulaşmışlardır.

Nefsin arzularına karşı koyma ve yalnızlık esaslarına dayalı çile uygulamalarının dışında, uzun ve zor yolculuklara çıkma ve çöllerde dolaşma gibi çile uygulamaları da vardır (Eraydın 1993: 315). Sûfinin nefse zor gelen birçok zorlukla karşı karşıya kaldığı ve bunlarla mücadele ettiği söz konusu yolculuklar, çok çeşitli zorlukların mevcut olduğu ruhî ve manevî bir yolculuk olan seyr ü sülûkun bir ifadesi gibidir. Bu ruhî ve manevî yolculuğun ilk aşamasını, nefsin arzularıyla mücadele etmek oluşturmakta ve ancak nefis kötü huylarından arındığı zaman seyr ü sülûkte bir mesafe katetmiş olma söz konusu olabilmektedir. Yolculuk esasına dayanan çile uygulamalarında sûfinin manevî ve içsel yolculuğunda aşama kaydetmesini sağlayan unsur, yolculuk boyunca karşılaştığı zorluklara karşı verdiği nefsi mücadeledir. Çile uygulamasının bu çeşidinin de bilinçsiz bir şekilde çöllerde, dağlarda ve mezarlıklarda dolaşan mecnûnun durumuyla benzerliği söz konusudur.

Mecnûn, şuur ve irade sahibi olmadığı için şer'î yükümlülüklerden muaftır; çünkü akıl sahibi olduğu için ilâhî emir ve yasakların muhatabı olan insan, eda ehliyetinin temelini oluşturan temyiz gücünü "cünûn" sebebiyle kaybettiği zaman, ibadetlerin edası yükümlülüğü de ortadan kalkar (Dönmez 1993: 127). Tasavvufta da âşık, öncelikle ma'rifete ulaşmak için temel esas olan şer'îyi yaşar, daha sonra şer'îyi geride bırakarak tarikat, hakikat ve ma'rifet silsilesini takip eder. Şer'iatla başlayan ve ma'rifetle sonuçlanan bu yolculukta ma'rifet noktasına ulaşıldığında ise şer'iat artık birinci derecede bir önem arz etmez hâle gelir; çünkü artık şer'iat (zâhir) aşılmış ve ma'rifete (bâtın) ulaşılmıştır. Şer'iat, tarikat, hakikat, ma'rifet silsilesini takip ederek Hakk'a ulaşmak belirli bir çaba gerektirir. Kendisi çaba sarf etmediği hâlde, Hakk'ın cezbesiyle kendisine yaklaştığı meczûbların bu konudaki durumu ise daha farklıdır. Hiçbir zorlukla karşılaşmadan ve çaba sarf etmeden Hakk'a ulaşan meczûblar, cezbenin etkisiyle kendilerinden geçerek akıl ve şuur hâllerini yitirdikleri için, dinin emir, yasak ve ibadetleriyle mükellef değillerdir (Uludağ 1999: 353). Meczûbların şer'iat karşısındaki bu durumu delininkiyle aynıdır.

Şer'î yükümlülüklerden muaf olan mecnûn için, cehennem korkusu veya cennet ümidi taşımak da söz konusu değildir. Aynı durum Hak âşığı için de geçerlidir; çünkü tasavvufta nihai hedef "cennet" değil, "Cemâl" dir.² Bu nedenle de mecnûn ve âşık, şekilci dinî bağlardan uzak olmanın yanında, cehennem korkusu ve cennet ümidi taşımama hususunda da birleşmektedirler.

Dünyevî hayatla bağları oldukça zayıf olan mecnûn, bu hayatın çok önemli bir unsuru olan ve insanları kendisine tutsak eden “zaman”ın esiri olmaktan da uzaktır. “Akıllı” olarak nitelenen insanlar, geçmişin pişmanlıkları ve gelecek endişesi içinde bugünlerini mahvederken, mecnûn ne geçmişi ne de geleceği düşünür. Onun bu hâli ise, tasavvuftaki “ânu yaşama” prensibiyle örtüşmektedir. Mutasavvıflar bu hâllerini ifade etmek için, kendilerini “ibnü’l-vakt (zamana uyan)” tabiriyle nitelerken, geçmiş ve gelecekle uğraşmayarak sadece içinde buldukları zamanın gereğini yaşadıklarını ifade ederler.

Mecnûnun topluma karşı tavrı “kaçış” niteliği taşıırken, toplumun ona karşı tavrı ise “tecrit etme” şeklindedir. Bu tecrit, “halkla bağlantısı bir tür irade dışı karşıtlık ve taşkınlık” (Pürcevâdî 1998: 223) olan mecnûnun toplum tarafından kabul gören sosyal normlara ve kurallara uymayan aykırı hâli ve uygun-suz davranışlarından kaynaklanmaktadır. Mecnûn kurallara uymaz; çünkü kurallar onun yoksun olduğu aklın ürünüdür.

Toplum mecnûnu sosyal hayattan tecrit ederek, ıslah etme maksadıyla tımarhanede zincire bağlı tutar. Bu durum ise kaçışa engel teşkil etmekte ve dolayısıyla da toplumdan kaçış, zincire vurulmamış mecnûnlar için söz konusu olabilmektedir. Divan şairleri de kendilerini “mecnûn” olarak nitelerken, zincire bağlı olmaktan da bahsederler ki, onların bağlı olduklarını ifade ettikleri zincir, sevgilinin saçlarıdır. Saçın tasavvufta kesreti sembolize etmesinden yola çıkarak da diyebiliriz ki, şairlerimizin bahsettikleri bu zincire bağlı olma durumu, kesretten arınmamış olmanın sembolik bir ifadesidir ve bu da “kat’-ı ‘alâ’ik” kavramının karşısında yer almaktadır. Bunun yanında “akl” kelimesinin “ikâl/akala (bağlamak, bukağı tutmak, köstek vurmak)” kökünden gelmesi ve bu yönüyle de sınırlandırılmışlığı ifade etmesi bakımından zincir, aklın sembolü olarak da düşünülebilir. Ayrıca akıl, kişiyi toplum kurallarına uymaya ve böylelikle hayatına bir sınır getirmeye mecbur etmesinin yanında, dünyevî ve uhrevî hayata da kayıtlı kılmaktadır. Aklın bütün bu özellikleri ise, kayıtlı olmayı ve sınırlandırılmışlığı çağrıştıran zincirle örtüşmektedir. Sonuç olarak, deliliği tedavi etmek amacıyla kullanılan zincir, hem kesrete, yani dünyevî hayata bağlı olmanın hem de aklın sembolü olarak düşünüldüğünde, delilikten/âşıklıktan uzak olmayı ifade etmektedir; çünkü dünyevî hayata bağlı olan ve aklın koyduğu kurallar çerçevesinde hareket eden kişi, henüz aşkla tanışmamış demektir.

Toplumdan tecrit etmenin dışında, halkın mecnûnlara yönelik diğer bir tavrı da onları alaya alarak eziyet etmektir. Toplumun delilerin taşkınlığına ve ölçsüzlüğüne olan tepkisi, onları kınamak ve taşlamak suretinde tezahür etmektedir. Âşık da aşk coşkuluğu ile sergilediği taşkın ve aykırı davranışları nedeniyle toplumun kınamasına maruz kalmaktadır; ancak onun melâmeti delilerinki gibi yalnız halktan gelen bir melâmet değil, aynı zamanda kendileri tarafından da

nefislerine yöneltlen bir melâmettir. Divan şiirinde âşığa halktan yöneltlen melâmet, “seng-i melâmet” tabiriyle taşta benzetilmek suretiyle ifade edilirken, aynı zamanda delilerin taşlanması hususuna da işaret edilmektedir.

Mecnûn ile âşık arasında davranışsal boyutta ortaya çıkan bir diğer benzerlik ise, toplumun akıl konusundaki genel yargılarına göre “akıllı” sınıfında yer alan insanlara tuhaf ve saçma gelecek birtakım sözler söylemeleridir. Mecnûnün bu hâline sebep, akıldan yoksunluktur. Âşığın bu konuda mecnûnla benzerliği ise, ilâhî feyze mazhar olmanın coşkunuğu ile anlamayanlara saçma gelecek birtakım sözler söylemesidir. Tasavvufta “şathiye” olarak isimlendirilen bu sözler, âşıkların “Hak (Dost) ile olan üfletleri neticesinde oluşan bir tür mecnûnluk hâlimden neş’et etmektedir” (Kılıç 2004: 123). Bu konuyla alâkalı olarak baharda deliliğin azdığı şeklindeki inancı da hatırlamak gerekir; çünkü tasavvufî bir terim olarak “bahâr”, feyiz ve vecd hâlini ifade eder ki, şathiyelerin söylendiği anlar da bu vecd hâlleridir.

Mecnûnun tek kelimeyle “perişanlık” şeklinde ifade edilebilecek dış görünümü ve intizamdan uzak hayatı da şiirlerimizde sürekli “dü-tâ, bî-karâr, bî-çâre, şûrîde-hâl, ser-nigûn, ser-gerdân, perîşân” vs. gibi içsel ve dışsal dağınıklık ve perişanlık ifade eden sıfatlarla beraber anılan âşığın durumuyla paralellik göstermektedir. Ancak mecnûnun perişanlığı daha çok dışı ilgilendiren bir durum olup, kişisel ve toplumsal hayatı düzenleyen akıldan yoksun olmaktan kaynaklanırken, âşığın perişanlığı daha çok duygusal düzeye ilgili olan ve aşkın sebep olduğu bir durumdur; “çünkü aşk insanın hayatını altüst eder, insanı şaşkına çevirir, hayrete düşürür. Şaşkınlık ise insanın kendini dağıtmasına neden olur” (İbn Arabî 1998: 83). Âşığın içsel dağınıklığı, için dışı yansımaları neticesinde dış görünümünü ve hayatını da etkileyen bir durum olmakla beraber, âşık için kullanılan söz konusu vasıflarla daha ziyade onun içsel durumuna işaret edilir.

Mecnûnla âşığın bir başka ortak noktası ise vücutlarındaki yaralardır. Mecnûnun vücudundaki yaralar, deliliğin insan vücuduna giren cinler yüzünden meydana geldiğine inanılması ve buna bağlı olarak da vücuda girdiğine inanılan cinleri öldürmek amacıyla yapılan bir işlemin sonucunda ortaya çıkmaktadır; çünkü “eskiden delileri hem zayıf düşürmek hem cinlerini yakmak, yani ‘def ı-i cünûn etmek için’ başlarına dağ vururlar ve üzerine de pamuk yapıştırırlarmış. Bu dağı göğse de vururlarmış” (Onay 2000: 159). Divan şiirinde de âşık, aşk ve ayrılık sebebiyle vücudu, sinesi ve gönlü yaralar içinde kalmış bir şekilde tavsif edilir.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, âşığın içinde bulunduğu bütün bu hâllerin sebebi aşktır ve “bunların hepsi de sevdanın karşı konulmaz çağrısına kulaklarını tıkamış, huzur ve rahat içinde yaşayan kitlelerin hayatıyla tam bir karşıtlık oluşturur” (Andrews 2003: 15).

Divan şiirinin ortak malzemesi içinde yer alan “cünûn” ve “mecnûn” kavramlarının “Fehîm-i Kadîm Dîvânî” ndaki kullanımını incelendiğinde ise, bu kavramların sık sık tekrarlandığı göze çarpmaktadır.³ Bu kavramların kullanımı, delilerin akıldan yoksun olmaları, alay ve eğlence konusu yapılmaları, taşlanmaları, zincire vurulmaları, dinî yükümlülüklerinin ve cezaî ehliyetlerinin olmaması, iyileştirilmek amacıyla dağlanmaları, Ay’la konuşmaları, aybaşlarında ve baharda deliliklerinin azması gibi özellikleri nedeniyle “akıl, melâmet, seng, zencîr, mükellef (teklif, tekellüf, külfet), dağ, penbe, Ay, hilâl ve bahâr” gibi kelimeleri de beraberinde getirmiş ve delilikle ilgili bu kelime grubu, Fehîm-i Kadîm Dîvânî’nda geniş bir yer tutmuştur. Eserinde göze çarpan bu özellik, Fehîm’in bu kavramlara karşı özel bir ilgi ve yakınlığının olması şeklinde yorumlanabilir.⁴ Bu ilgi ve yakınlığın tespiti için de Fehîm’in bu kavramları kullandığı beyitlere bakılması gerekmektedir. Bunlar içinde öncelikli olanlar ise, Fehîm’in akıl hakkındaki görüşünü ve onun karşısındaki tavrını yansıtan beyitlerdir:

Tengnâ-yı kal’â-i ‘akl içre olmaz şeh-r-bend
Dil ki bir dîvâne-i deşt-i cünûn-peymûdedür
Fehîm (G LXVIII-2).

“Deliliğin ölçüldüğü (test edildiği) çölün bir dîvânisi olan gönül, akıl kalesinin darlığında şehirde oturmaya mahkûm olmaz.”

Şehirlerin etrafının surlarla çevrilmesine işaret edilen beyitte, akıl da şehrin etrafını saran kaleye benzetilmiştir. Fehîm, akli şehrin etrafını çevreleyen ve bu yönüyle de sınırlandırılmışlık ve kuşatılmışlık çağrışımı uyandıran kaleye benzetmek suretiyle, aklın sınırlılığına işaret etmek istemiştir. Kendisi sınırlı bir varlık olan aklın ortaya koyduğu kurallar da sınırlandırıcıdır. Aklın tezhürü olan bu kuralları benimseyenler, sınırlandırılmışlığı da kabul etmiş demektir. Esasen onların yaşadıkları mekânın, etrafı çevrelenmiş şehir olması da bu sınırlandırılmışlığın bir göstergesidir. Kural tanımayan delinin mekânı ise şehir değil, “deşt-i cünûn-peymûde”, yani deliliğin ölçüldüğü, test edildiği çöldür.

Fehîm, aklın sınırlı olduğu ve ona bağlananın da kendisini bu sınırlılığa mahkûm edeceği şeklindeki görüşünü, akli sınırlandırılmışlık ifade eden “zencîr” ve kişinin görüş alanının daralmasına, hareketlerinin kısıtlanmasına neden olan “şeb (gece)” ve “fîre (karanlık)” kavramlarıyla beraber kullandığı aşağıdaki beyitlerde de tekrarlar:

Bend-i zencîr-i zülf-i ‘akl olamam
Bîşe-zâr-ı cünûnda şîr benem
Fehîm (G CCVI-9).

“Delilik ormanının aslanıyım, akıl saçının zincirine bağlanamam.”

Encüm-i şeb-fürûz-ı  akl olmuş iken çerâğ-ı dâğ
Bâdî-i vâdî-i cünûn oldu bana sürâğ-ı dâğ

Fehîm (G CLIII-1).

“Yanık yarası mumu, akıl gecesini aydınlatan yıldız olmuşken, yanık yarası izi bana delilik vadisinin başlangıcı oldu.”

Burada akıl, kişinin görüş alanının daralmasına ve hareketlerinin kısıtlanmasına sebep olan “şeb (gece)” ye benzetilerek yine aklın sınırlılığına işaret edilmiştir. Delilik alâmeti olan “dâğ (yanık yarası)” ise akıldan uzaklaşmış olmayı ifade ettiği ve dolayısıyla da aklın sınırlılığından (karanlığından) kurtulmak anlamına geldiği için, geceyi aydınlatan ve karanlıkta yön göstererek insanların hareket alanını genişleten yıldızlara benzetilmiştir.

Yeter pervânelik itdüm çerâğ-ı fîre-i  akla
Dil-i sevdâ-perestüm bülbül-i bâğ-ı cünûn olsa

Fehîm (G CCLVI-2).

“Akıl karanlığının mumuna pervanelik ettiğim yeter, sevdaya tapan gönlüm, artık cinnet bahçesinin bülbülü olsun.”

Bu beyitte ise, aklın hem “fîre (karanlık)” hem de “çerâğ (mum)” gibi tezat iki unsurla beraber kullanılması dikkat çekicidir. Burada “fîre” kavramıyla aklın sınırlılığı ifade edilirken, “çerâğ” ile de aydınlığa açılan kapıyı bulmak için öncelikle akla ihtiyaç olduğuna işaret edilmektedir. Mevlânâ da bu hususu akli kandile benzetererek şöyle dile getirir: “Ruh karanlık içindeyse yolunu bulması için aklın aydınlığına ihtiyaç duyar; fakat ruh aydınlanmışsa kimse aklın kandilini aramaz” (Sayar 2003: 15).

Bu beyitlerden de Fehîm’in aklın sınırlı olduğuna inanmak hususunda mutasavvıflarla aynı görüşü paylaştığı anlaşılmaktadır. Nitekim mutasavvıflar “Al-lâh akılla bilinmez” diyerek hakikate ancak aşkla ulaşılabilceğine inanırlar. Fehîm’in de hakikate ancak aşkla ulaşılabilceğine inandığını, âşıklığın temsilcisi olan “Mecnûn” ile aklın temsilcisi olan “Eflâtûn” u kıyaslamalı olarak karşı karşıya getirdiği aşığıdaki beyitte görmek mümkündür:

Hevâ-yı  aşk ile Mecnûn kenâr-ı maksada erdi
Uyup  akla Felâtûn gark-ı bahr-ı hayret olmuşdur

Fehîm (G LXXVII-3).

“Mecnûn, aşk arzusuyla maksadının sahiline ulaştı, fakat Eflâtûn, akla uyarak hayret denizinde boğuldu.”

“Hevâ” kelimesinin Mecnûn’un Leylâ’ya karşı hissettiği beşerî aşkı ifade etmenin yanında, “bahr” kelimesiyle ilgili olarak “hava, rüzgâr” kavramlarını da çağrıştıracak bir şekilde kullanıldığı bu beyte göre, maksada (hakikat) ulaşmak ancak aşkla mümkün olabilmektedir. Aşkın mutlaka ilâhî boyutta

ortaya çıkmış olması gerekmez; çünkü beşerî boyutta ortaya çıkan bir aşk da zamanla ilâhî boyuta geçebilmektedir. Nitekim Leylâ'nın aşkıyla çöllerde düşerek perişan ve delilere yaraşan bir yaşayış biçimi sergileyen Kays, beşerî aşkla başlayıp nihaî bütünleşmeyle sona eren bir dönüşüm süreci yaşayarak hakikate ulaşır. Onun başlangıç noktası, beşerî de olsa aşktır. Eflâtûn'un da amacı hakikate ulaşarak âlemin sırrına vâkif olmaktır; fakat o, bunu akılla yapmaya çalışmış ve ancak "aklın ulaşabildiği son nokta olan hayret" (Uludağ 1999: 36) noktasına ulaşabilmiştir. Bu beyitten de anlaşıldığı gibi Fehîm, hakikati aramada akli kendilerine araç edinmiş filozofların yöntemlerine muhaliftir.⁵

Akla karşı menfi bir tavır sergileyen Fehîm'in benimsediği yol, mutasavvıfların yolu olan aşk yoludur:

‘Aşka yâr ol ‘akl ile germ-ihtilât olma gönül

Âşinâ bigâne vü bigâne olmaz âşinâ

Fehîm (G XI-4).

“Ey gönül! Aşka dost ol, akılla sıkı fıkı olma; (çünkü) tanıdık yabancı, yabancı da tanıdık olmaz.”

Beyitte aşk ve akıl için kullanılan “âşinâ (tanıdık)” ve “bigâne (yabancı)” kavramları, aşk ve akılla ilgili önemli bir hususa göndermede bulunması bakımından dikkate değerdir. İnsan, vücut ve ruh olmak üzere iki yönlü bir varlık olup, akıl onun maddî varlığını ilgilendiren ve dünya hayatına ait olan bir kavramdır. Ancak insanın bir de manevî yönü bulunmaktadır ki, beyitte bahsedilen aşk da işte bu manevî yönü teşkil eden ruhu ilgilendirmektedir. Akıl, ruh beden kalıbına girip de madde âlemine gelince insana verilmiştir. Ancak ruhun aşkla âşinâlığı, ezelde Allâh'ın ruhlara “Elestü bi-Rabbiküm (Ben sizin Rabbiniz değil miyim?)” sorusunu yönelttiği elest bezmine dayanmaktadır. Fehîm de aşkın elest bezminde başladığını aşağıdaki beyitlerinde açıkça belirtir:

Çün su’âl-i “elestü bi-rabbiküm”e

Bî-muhâbâ “belâ” cevâb ittüm

Bin belâ vü ‘azâb olup teklîf

Âteş-i ‘aşkı irtikâb ittüm

Fehîm (K II-11,12).

“Ben sizin Rabb’iniz değil miyim?” sorusuna çekinmeden ‘Evet!’ dediğim an, bana teklif edilen binlerce belâ ve azaptan, aşk ateşini seçtim.”

Yani aşkla âşinâlık, insanoğluna aklın verilmesinden çok daha öncelere, ta ezele dayanmaktadır ve bu nedenle de akıl, aşkla kıyaslandığında “bigâne (yabancı)” konumuna düşmektedir. Fehîm Dîvânî’nda cünûn, yani delilik işte bu aşkın sebep olduğu bir durumdur:

Oldı dilden mezheb ü °akl-ı tasarruf ber-taraf

Ba°de-zîn dîvâne-i °aşkam tekellûf ber-taraf

Fehîm (G CLV-1).

“Din ve akla sahip olma, gönülden uzaklaştı, bundan sonra aşkın dîvânesi olduğumdan her türlü külfetten kurtulmuşum.”

Bir dinin şubelerinden her birini ifade etmenin yanında, “din” anlamı da bulunan “mezheb” kelimesi, bu beyitte ikinci anlamıyla ilgili olarak şer’î yükümlülükleri ifade edecek şekilde kullanılmış ve delilerin akıldan yoksun olmaları nedeniyle şer’î yükümlülüklerden muaf olmalarına işaret edilmiştir. Cezbeyle kendilerinden geçen ve bir daha kendilerine gelemedikleri için akıl ve şuur hâllerini yitiren meczûblar da şer’î yükümlülüklerden muaflardır. “Dîvâne-i °aşkam (aşk delisiyim)” tabirinden de anlaşılacağı gibi, Fehîm’in dîvâneliği de meczûbların durumunda olduğu gibi aşk sebebiyledir.

Hem şer’î yükümlülüklerden muaf olan deli hem de “Cemâl” e ulaşmayı kendisine amaç edinmiş olan Hak âşığı, cehennem korkusu ve cennet ümidi taşımaktan uzaktır. Kendisini “dîvâne-i °aşk (aşk delisi)” olarak niteleyen Fehîm de cennet ümidi taşımadığını şöyle dile getirir:

Kevser hayâli °âşka nakş-ı ber-âbdur

Kılduk tehî habâb-ı dili Selsebil’den

Fehîm (G CCXXXV-3).

“Kevser’i hayâl etmek, âşığa su üzerinde bir resim (gibi)dir, (bu yüzden biz), cennetteki Selsebil isimli suyu gönül kabarcığından boşalttık.”

Cennet nimetlerinden “Kevser” in zikredildiği beyitte “hayâl”, “habâb (su kabarcığı)” ve “nakş-ı ber-âb (su üzerinde resim)” gibi aslî bir varlığı olmayan kavramların kullanılması suretiyle, Mutlak Varlık’a ulaşma arzusu dışındaki tüm arzuların aslında geçici ve asılsız olduğu ifade edilmek istenilmiştir. Kendi izafî varlığını Mutlak Varlık’ta yok ederek “bekâ” ya ulaşmayı arzulayan âşık, elbette ki cennetteki Selsebil suyunu gönül kabarcığından boşaltacak, yani cennet arzusunu gönlünden çıkaracaktır.

Dünyevî hayatı tanzim eden ve kişinin bu dünyayla bağlarını oluşturan akıldan uzak olmak, bu hayata kayıtsız olmayı da beraberinde getirir. Fehîm, bu husustaki durumunu da şöyle ifade eder:

Fârigüz kayd-ı cihândan °âşık-ı dîvâneyiz

Âşinâya âşinâ bigâneye biganeyiz

Fehîm (G CXXXIV-1).

“Dünya bağlarından kurtulmuşuz, dîvâne âşığız, tanıdığa tanıdık, yabancıya da yabancıyız.”

Bu beyitte geçen ve “vazgeçmiş, terk etmiş, el çekmiş” gibi anlamları olan “fâriğ” kelimesinin anlamı dikkate değerdir. Kelimeyi bu anlamlarından hangisiyle bugünkü Türkçeye çevirirsek çevirelim, beyitten dünya bağlarından bilinçli bir şekilde uzaklaşıldığı sonucu çıkar. Dünya bağlarından bilinçli bir şekilde uzaklaşmak ise, seyr ü sülûkun ilk dönemlerindeki halvet uygulamasının temelini oluşturmaktadır.

Şairlerin, sanatlarını geçim vasıtası olarak kullanmalarını eleştirdiği şu beyitten, Fehîm’in şiiri dünyevî arzulara ulaşmak amacıyla kullanmayı hoş karşılamadığı anlaşılmaktadır:

Mahz-ı terzîk sözleri kiminün
Kiminün beyti yâve dükkânı
Fehîm (K XVII-57).

“Kiminin sözleri rızkın, beslenmenin ta kendisi, kiminin beyti (ise) saçma sözler dükkânıdır.”

Gerçekten de divan şairleri kasidelerini genellikle bir karşılık ümit ederek yazdıkları hâlde, “onun on yedi kasidesinden sadece iki tanesinde talep ifadesi” (Üzgör 1991: 13) bulunması, Fehîm’in bu husustaki samimiyetini kanıtlamaktadır. Diğer divan şairlerinin çoğunun sanatlarını padişah başta olmak üzere, devlet adamları ve diğer nüfuzlu insanlara yakınlaşmak ve bu sayede rahat bir yaşam sürme amacıyla kullanmalarına rağmen, Fehîm’in bu duruma karşı olumsuz bir tavır takınmasının temelinde dünya hayatına kayıtsızlığı olduğu söylenilebilir.

Bu beyitlerden de anlaşılıyor ki, Fehîm, ne dünya ne de ahiret hayatına kayıtlıdır.⁶ Delininki bilinçsizce olsa da Fehîm’in bu hâli, delinin ve Hak âşığının dünya ve ahiret karşısındaki tavrıyla aynıdır. Şairimiz, bu kayıtsızlığını ifade etmek için de Dîvân’ının birçok yerinde kendisini “âzâde” olarak niteler.

Fehîm’in aşağıdaki beyitlerde de görüldüğü gibi, deliliği tasavvufta kesreti sembolize eden saç ve kaşla beraber kullanması ise, âşığın kesretten kaçma eğilimiyle ilgilidir:

Zülf ü ebrûnu idüp cîm ile nûna teşbîh
Yazdı ser-levh-i dile menkabe-pîrâ-yı cünûn
Oldı dil cünbiş-i mâh-ı nev-i ebrûnu görüp
Sipeh-endâz-ı hîred ma’reke-ârâ-yı cünûn

Fehîm (G CCXLIII-5,6).

“Cinnet menkıbesini tertip eden, (senin) saçını ve kaşını cim ve nun harflerine benzetererek (onları) gönül sayfasının başına yazdı. Gönül, senin hilâl şeklindeki kaşının hareketini görünce, akıl askerini atıp cinnetin savaş alanının süsleyicisi oldu.”

Ayrıca bu beyitlerde “cîm” ve “nûn” harfleriyle “cinn” kelimesine işaret edilerek deliliğe cinlerin sebep olduğu inancına göndermede bulunulurken, “mâh-ı nev (hilâl)” ile de deliliğin aybaşlarında azması hususuna işaret edilmektedir.

Fehîm’in “yarın/gelecek” karşısındaki tavrı ise, mutasavvıfların “âni yaşama” prensibinin izini taşır. Onun gelecek karşısında böyle bir tavır takınmasına sebep, âşıklığıdır:

Yârini fikr eyleyenler yarını anmaz Fehîm
Âşıkam ben sanmanız endîşe-i ferdâdeyem
Fehîm (G CCXI- 8).

“Ey Fehîm! Sevgilisini düşünenler yarını anmaz, ben âşığım, benim gelecek düşüncesinde olduğumu, geleceği düşündüğümü sanmayın.”

Mısır, Kudüs, Haremeyn ve Edirne’ye seyahatleri olduğu çeşitli kaynaklarda kayıtlı olan (Üzgör 1991: 3) Fehîm’in Mısır’a gitmeden önceki şiirlerinde İstanbul’a karşı duyduğu nefreti ve buradan gitme isteğini, gittikten sonra ise oradan da sıkılarak geri dönmek istediğini bazı şiirlerinde açık bir şekilde görmek mümkündür.⁷ Nefret ettiği İstanbul’dan ayrılarak büyük bir istekle gittiği Mısır’da da kısa sürede sıkılan ve İstanbul’a geri dönme özlemi içine giren Fehîm’i ne Mısır seyahatine ne de diğer seyahatlerine sürükleyen bir hedef olmayıp, bu seyahatleri yalnızca gerilmiş bir yaydan fırlar gibi kaçmak ve kendinden uzaklaşmak (İsen 1997: 241) isteğiyle yaptığı, ancak gittiği yerlerde de durmadığı anlaşılmaktadır. Fehîm’in yaptığı bu seyahatler, delilerin bilinçsiz bir şekilde sürekli dolaşmalarına ve sûfilerin yaptıkları seyahatlere benzemektedir. Ayrıca “dervişlerde görülen o ruh derinliklerinde hissedilen gurbet duygusunu tatmin için diyar diyar gezişlere benzer durumda seyahatler yapmasına rağmen, hiçbir yerde huzuru bulamadığı anlaşılan şairimizin” (Üzgör 1991: 10) bu hâlini asıl vatanından koparılmış olan insanın ruhunda gurbet acısı taşıdığına ve oraya geri dönme özlemi içinde olduğuna inanan mutasavvıfların bu görüşüyle de alakalandırmak mümkündür.

Gittiği hiçbir yerde duramayan Fehîm, Mısırdan İstanbul’a geri dönme özlemiyle söylediği bir kasidesinde yer alan şu beytiyle içinde bulunduğu bu psikolojiyi açık bir şekilde ifade eder:

Garîb derdine yok hiç seferden özge devâ
Revâ budur k’ola âmâde dil müdâvâya
Fehîm (K VIII-9).

“Garibin derdine yolculuktan başka hiç çare yoktur, gönlün tedaviye hazırlanması uygundur.”

Akıldan uzak olan deli, aklın ürünü olan kurallara uymaz ve her yönüyle de sosyal normlara aykırılık gösterir. Daha önceki beyitlerde kendisini akıldan uzaklaşmış ve aşk delisi olmuş biri olarak gösteren Fehîm de toplumla olan uyumsuzluğunu şu beytinde ilân eder:

Teslîm olup zemâneye ey cân selâmet ol
Etvâr-ı halk-ı âleme inkâr tâ-be-key
Fehîm (G CCXCII-5).

“Ey cân! Devrâna teslim olarak selâmet bul. Dünya halkının tavırlarını inkâr ne zamana kadar (sürecek)?”

Fehîm’in, yaşadığı devrin genel karakterini şekillendiren toplumla uyumsuzluğu, kendisiyle toplum arasında bir çatışma yaşanmasına sebep olmakta ve iç huzursuzluğunun da temelini oluşturmaktadır. Rahat bir yaşam sürmek ancak içinde yaşanılan toplumun geneline uyum sağlamakla mümkün olurken, toplum kurallarına aykırı davranmak ayıplama taşlarına hedef olmaya sebep olmaktadır:

Ger seng-i melâmet yerine cümle zemîni
Atsan bana sen kulzüm-i aşkam kederüm yok
Fehîm (G CLXVI-5).

“Eğer sen bana ayıplama taşı yerine bütün dünyayı atsan, bundan hiç kederlenmem; (çünkü) ben aşk okyanusuyum.”

“Keder” kelimesinin “kulzüm” le alâkalı olarak “bulanıklık” anlamına da gelecek şekilde kullanıldığı beyitte, aşk ise âşığın maruz kaldığı melâmete tahammül edebilmesini ve hatta ona karşı duyarsız olabilmesini sağlayan bir unsur olarak gösterilmiştir.

Fehîm, Hak âşıklarının vâkıf oldukları sırları açığa vurmaları hususuna da değinir:

Eylemem mecnûn da olsam fâş râz-ı aşkumı
Şimdi âlemde benem âvâresi bir kimsenün
Fehîm (G CLXXIX-2).

“Mecnûn da olsam aşkımanın sırrını açıklamam, âlemde bir kimsenin âvâresi şimdi benim.”

Burada “bir” kelimesi hem “herhangi bir” hem de “tek” anlamına gelebilecek şekilde tevriyeli kullanılmış ve ikinci anlamıyla da Hakikî Sevgili’ye işaret edilmiştir. Beyitten anlaşıldığı gibi Fehîm, bu sırları ifşa etmemek gerektiğini düşünmektedir. Bunun sebebinin ise toplumun taşkınlığa olan tepkisi olduğu, Nesîmî ve Mansûr’un trajik sonlarına telmihte bulunulan şu beyitten çıkarılabilir:

Câme-çâk ol zülfi zencîrin tutup Mecnûn gibi
Ne Nesîmî'ye ne hod Mansûr'a benzet kendüni
Fehîm (G CCLXXXIV-5).

“Onun zincire benzeyen saçını tutup Mecnûn gibi elbiseni parçala; ama kendini ne Nesîmî'ye ne de asla Mansûr'a benzet.”

Nesîmî ve Mansûr'un her ikisinin de sahip olduğu inanç sistemi, yaşadıkları devirde başka insanlar tarafından da benimsenmişti; fakat onların herkesten daha ileri giderek aşırılığa kaçmaları ve gizli kalması gereken sırları aşk coşkunluğu ile kendilerine hâkim olamayarak ifşa etmeleri, hakikatleri anlamaya hazır olmayan toplumun tepkisine sebep olmuş ve onların sonunu hazırlamıştır. Mecnûn da âşıklık yolunda sosyal düzene aykırı olan taşkın davranışlar sergilemiştir; ama toplumun gözünde aşk sebebiyle aklını kaybetmiş bir deli konumunda olan Mecnûn'un taşkınlığı mazur görülmüştür. Çünkü deli mazurdur:

Saçun zencîri sevdâsında Bâkî
Begüm dîvânedür dîvâne ma'zûr
Bâkî (132-5).

Şairimiz, sevgiliye seslendiği şu beytinde ise kendisini, delilerin ve âşıkların perişan hâllerine uygun bir biçimde tasvir eder:

Gör girye ile çâk-ı girîbân u figânın
Mecnûnuna da bir nazar-ı havsala gâh it
Fehîm (G XXIII-4).

“Senin Mecnûn olmuş âşığının gözyaşını, yaka yırtığını ve feryâdını gör de ona bazen anlayışla bak.”

Yine delinin ve âşığın dış görünümü ile ilgili olan yaralar da Fehîm'in kendisi için söz konusu ettiği özellikler arasındadır. Delinin yaralı olmasına sebep, eskiden deliliği tedavi etmede kullanılan dağlama yöntemi iken, âşığın yaralarının sebebi aşktır. Fehîm'in yaralarına sebep olarak gösterdiği “âteş” de “bezm-i ezelde kendisine teklif edilen binlerce bela ve azap içinden seçtiği aşk ateşidir” (bkz. K II-11,12):

Ne âteşden ten-i mecrûh u lâgar dâğ dâğ olmuş
Ki magz-âşüfte-dil germ-i cünûn-ser dâğ dâğ olmuş
Fehîm (G CXL-1).

“Yaralı ve zayıf beden, nasıl bir ateşten yanık yaralarıyla dolmuş ki zihni karışık gönül ve delilik harareti ile dolu baş dahi dağ dağ olmuştur.”

Sonuç:

Bir değişim ve dönüşüm süreci olan âşıklık, sabit bir hâl olmayıp çeşitli merhalelerden meydana gelmekte ve kendi içinde değişken bir özellik arz etmektedir. Âşıklığın bu özelliği ise, dönüştürücü bir güç olan aşkın, dönüştürürken değiştiren özelliğinden kaynaklanır. İçsel ve ruhî bir yolculuk olan âşıklığın mertebeleri, ruhun mertebeleridir ve “cünûn” da bu mertebelerden biridir.

Delilerdeki kaçış psikolojisiyle paralellik gösterdiğini gördüğümüz “kat^c-ı ‘alâ’ik” âşıklığın ilk dönemlerine ait bir husustur. Nitekim Gazâlî ve Mevlânâ gibi meşhur mutasavvıfların hayat hikayelerine bakıldığında, kendilerini gerçekleştirme arzusunu içlerinde hissetmeye başladıkları ilk dönemlerde toplumdan uzaklaşarak yalnızlığa yöneldikleri görülmektedir. Halkın içine geri dönmeleri ise ancak kendini gerçekleştirme sürecini tamamlamalarından sonra olmuştur. Yani “cünûn (delilik)” aşaması âşıklığın ilk dönemlerine tekabül etmektedir. Ayrıca “mecnûn” veya “dîvâne” olarak nitelendirilen âşığın yaralar içinde kalmış bir hâlde tarif edilmesi de “cünûn” mertebesinin âşıklığın ilk mertebesine tekabül ettiğinin bir başka göstergesidir; çünkü yara, tasavvufta kesreti sembolize eden kanın kaynağıdır. Bu da vücudunda yaralar olan âşığın kendisini henüz tam olarak kesretten arındıramamış olduğu anlamına gelir ki, âşıklığın ilk dönemi de zaten kesretten arınma mücadelesinin verildiği dönemdir.

Bu çıkarımdan hareketle de diyebiliriz ki, âşıklığını “cünûn” kavramıyla ifade eden ve bu kavramla hayatı arasında bazı paralellikler olduğunu gördüğümüz Fehîm, aşkın sesini duyarak kendini gerçekleştirme potansiyelini içinde hissetmiş; ama bu yolda pek fazla mesafe katedememiş biridir. Belki de çok genç bir yaşta (20 yaşında) bu dünyadan ayrılmış olması, onun tasavvuf yoluna fiilen girmesine ve bu yolda aşama kaydetmesine engel olmuştur.

Açıklamalar

1. Fehîm-i Kadîm Dîvânı’nda da “cünûn” kelimesi genellikle “cünûn-ı ‘aşk (aşk deliliği)” terkihi içinde kullanılarak söz konusu deliliğe aşkın sebep olduğuna işaret edilmektedir.
2. Bu husus divan şiirinde zâhid/sofu-âşık çatışmasının temelini oluşturmakta ve zâhid veya sofuların cehennem korkusu ve cennet ümidi ile hareket ederek ibadete riya karıştırmaları ve ibadeti şekilcilliğe indirgemeleri yerilmektedir.
3. Fehîm-i Kadîm Dîvânı’nın tamamı taranmış olup, söz konusu kavramlardan “cünûn” un 60, “mecnûn” un 34, “mecnûn” un müteradifi olan “dîvâne” nin de yine 34 defa tekrarlandığı tespit edilmiştir. Kelime tekrarı konusunda divan şiirinin genelini yansıtan geniş kapsamlı bir istatistikî veri olmadığı için, tespit edilen bu kelime tekrarlarını divan şiirinin geneliyle kıyaslama imkanına sahip değiliz. Ancak söz konusu kavramların tekrar oranını, birkaç divanla karşılaştırmak bu konuda bir fikir verebilir. Abdülkadir Karahan’ın neşrettiği “Figânî ve Dîvânçesi” adlı eserde yer alan indekse göre, Figânî

Dîvânçesi'nde "cünûn" 1, "mecnûn" 11, "dîvâne" ise 7 defa tekrarlanmıştır. Mustafa Nejat Sefercioğlu ve Cemal Kurnaz da tahlillerini yapmış oldukları Nev'î ve Hayâlî Bey'e ait divanların indekslerini tahlil çalışmalarının sonuna eklemiştir. Mustafa Nejat Sefercioğlu'nun verdiği alfabetik indekse göre, Nev'î Dîvânı'nda "mecnûn", "dîvâne" ve "ehl-i cünûn" gibi "deli" anlamına gelen kelimeler toplam 39 defa tekrarlanmıştır. "Cünûn" ise müstakil bir kavram olarak bu indekste yer almamaktadır. Cemal Kurnaz'ın tahlil çalışmasının planına paralel olarak tertip ettiği indeksi inceleyerek elde ettiğimiz sonuçlara göre ise Hayâlî Bey Dîvânı'nda "cünûn" 8, "mecnûn" 149, "dîvâne" ise 32 defa tekrarlanmıştır. Ancak bu divanda geçen "mecnûn" kelimelerinin 144'ü "deli" anlamında değil, "Kays" anlamında kullanılmıştır. Bu veriler elbette ki divan şiirinin genelini yansıtmaya konusunda yetersizdir; fakat kısıtlı da olsa bu karşılaştırma özellikle "cünûn" kelimesinin tekrarı hususunda Fehîm-i Kadîm Dîvânı'nın bir özellik arz ettiğini göstermektedir. Bu çalışma için Fehîm-i Kadîm Dîvânı'nın seçilmesine de söz konusu bu özelliği sebep olmuştur.

4. Fehîm'in belirli bir amaca dayanmayan ve âdeta kendinden kaçmak için yaptığı seyahatleri, sürekli olarak bir yerde yaşamaya tahammül edemeyen mızacı, dünya ve ahiret hayatına karşı kayıtsızlığı da şiirlerinde "delilik"le ilgili kavramları sık sık tekrarlamasının, bu kavramlara karşı hissettiği özel bir yakınlıktan kaynaklandığını düşündürmektedir.
5. Akıl sınırlı olması sebebiyle hakikate ulaşamayacağına ve hakikate ulaşmanın ancak aşkla mümkün olacağına inanmak hususu Fehîm'e özgü olmayıp, divan şairlerinin akıl ve aşk konusundaki ortak inancını yansıtmaktadır. Divan şiirindeki bu "akıl-aşk" çatışması, "âlim-ârif" ve "medrese-tekke" çatışmasının da temelini oluşturmaktadır.
6. Söz konusu beyitlerde dünya ve ahiret hayatıyla ilgili olarak dile getirilen düşüncelerle gerçek hayatı arasındaki paralellikler olmasaydı, bu beyitleri sadece divan şiiri geleneğini yansıtan beyitler olarak görebilirdik; fakat Fehîm'in yaşadığı hayata ait izleri şiire aksettirme konusunda diğer divan şairleri içindeki hususî durumu, beyitlerinin gerçek hayatının izleri olarak görülebilmesine imkan vermektedir. bkz. "Fehîm-i Kadîm, Hayatı, Sanatı, Dîvân'ı ve Metnin Bugünkü Türkçesi" s. 55- 59
7. bkz. age. s. 3-11

Kaynakça

- ANDREWS, Walter G. (2003), *Şiirin Sesi Toplumun Şarkısı* (Çev. Tansel Güney), İletişim Yayınları, İstanbul.
- ARASTEH, A. Reza (2000), *Aşkta ve Yaratıcılıkta Yeniden Doğuş* (Çev. Bekir Demirkol-İbrahim Özdemir), Kitabiyat Yayıncılık, Ankara.
- DEVELLİOĞLU, Ferit (2000), *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Aydın Kitabevi Yayınları, Ankara.
- DÖNMEZ, İbrahim Kâfi (1993), "Cünûn mad.", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, C. 8, s. 125-129.
- ERAYDIN, Selçuk (1993), "Çile mad.", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, C. 8, s. 315-316.

- İBN ARABÎ (1998), *İlâhî Aşk* (Çev.Mahmut Kanık), İnsan Yayınları, İstanbul
- İSEN, Mustafa (1997), "Kendini Yiyen Bir Şâir: Fehîm-i Kadîm", *Ötelerden Bir Ses*, Akçağ Yayınları, Ankara.
- KARAHAN, Abdülkadir (1996), *Figânî ve Dîvânçesi*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul.
- KILAVUZ, Ahmet Saim (1993), "Cin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, C. 8, s. 5-10.
- KILIÇ, Mahmut Erol (2004), *Sûfî ve Şiir, Osmanlı Tasavvuf Şiirinin Poetikası*, İnsan Yayınları, İstanbul
- Kur'ân-ı Kerîm ve İzahlı Meâlî* (Haz. Ahmed Davudoğlu), Çile Yayınları, İstanbul
- KURNAZ, Cemal (1996), *Hayâlî Bey Dîvânı'nın Tahlîli*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul.
- KÜÇÜK, Sabahattin (1994), *Bâkî Dîvânı*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- ONAY, Ahmet Talay (2000), *Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı* (Haz. Cemal Kurnaz), Akçağ Yayınları, Ankara.
- PÜRCEVÂDÎ, Nasrullah (1998), *Can Esintisi, İslâm'da Şiir Metafiziği* (Çev. Hicabi Kırlangıç), İnsan Yayınları, İstanbul.
- SAYAR, Kemal (2003), *Sufi Psikolojisi*, İnsan Yayınları, İstanbul.
- SCHOPENHAUER (2002), *Aşkın Metafiziği* (Çev. Selahattin Hilav), Sosyal Yayınlar, İstanbul.
- SEFERCİOĞLU, Mustafa Nejat (1990), *Nev'î Dîvânı'nın Tahlîli*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.
- ŞEMSETTİN, Sâmi (2002), *Kâmûs-ı Türkî*, Çağrı Yayınları, İstanbul.
- TANMAN, M. Baha (1997), "Halvethâne mad.", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, C.15, s. 388-393.
- TANYERİ, M. Ali (1999), *Örnekleriyle Divan Şiirinde Deyimler*, Akçağ Yayınları, Ankara.
- TARLAN, Ali Nihat (1945), *Hayâlî Bey Dîvânı*, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- ULUDAĞ, Süleyman (1999), *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yayınları İstanbul.
- ÜZGÖR, Tahir (1991), *Fehîm-i Kadîm, Hayatı, Sanatı, Dîvân'ı ve Metnin Bugünkü Türkçesi*, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara.

“Cünun” and “Mecnun” Concepts in Divan Poetry and their Usage in Divan of Fehim-i Kadim

Ayşegül AKDEMİR*

Abstract: The symbols used by divan poets who preferred to explain their inner and spiritual experiences with a number of symbols are existencies and states chosen from the material world. To get into the world of meaning in divan poems is only possible by understanding permeating the background of present explanations.

In the poems of divan poets who said their poems with limited and common materials it is possible to often encounter with word repetitions. Some of these word repetitions that can usually be explained as a result of divan poetry's limited vocabulary bear a characteristic feature in the poems of poets who managed to personalize their poems.

In this work, the meanings of the concepts of “craziness” and “crazy” which are of symbolic meaning in divan poetry are emphasized and the relationship and parallelism between the present concepts and the personality and life of Fehim-i Kadim who often used these concepts in his poems are attempted to be established.

Key Words: Craziness, crazy, mad, intelligence, love, lover, Fehim-i Kadim

*Firat University, Faculty of Science and Letters, Department of Turkish Language and Literature / ELAZIĞ
ayse.akdemir@mynet.com

Понятия "Джунун" и "Меджнун" в Сборнике стихотворений и использование этих понятий в Сборнике Фехим-и Кадим.

Айшегюль Акдемир*

Резюме: Символы, которые использовали Поэты Сборника как способ выражения внутреннего и духовного опыта являются символами существующие в реальной жизни. Для того чтобы войти в мир Сборника Стихотворений и понять его, необходимо рассмотреть обратную сторону рассматриваемых символических понятий.

В стихотворениях поэтов Сборника, которые были связаны узостью и общностью темы, можно наблюдать частое повторение слов. В большинстве случаев некоторые из этих повторений, которые можно рассматривать как один из примеров вынужденного узкого лексикона поэтов Сборника, имеют способность нести типичную особенность в особенности в стихотворениях поэтов, которые смогли олицетворить свои стихотворения.

В данной работе рассматриваются обратная сторона понятий `Джунун` и `Меджнун`; а также производится работа по закреплению параллелей и связи между рассматриваемыми понятиями и жизнью Фехим-и Кадима, который часто повторял эти понятия в своих стихотворениях.

Ключевые Слова: Джунун, меджнун, диване, ум, любовь, влюблённый, Фехим-и Кадим

* Университет Фырат, Факультет Естественных и Литературы, Отделение Турецкого языка и Литературы/ Элазый
ayse.akdemir@myunet .com