

SITKI NAZİK**

Klasik Türk Şiirinde Âşğın Aynı Zamanda Kendine Rakip Olması*

In Classical Turkish Poetry be Rival to Self of Lover in the Same Time

Ö Z E T

Klasik Türk şiirinde âşğın kendisine rakip olması hususunun ele alındığı bu makalede, "Âşık, kendisinin rakibi olabilir mi?", "Âşık, hangi yönlerden kendisinin rakibi olmuştur?" gibi sorulara cevap aranmaya çalışılmıştır. Asıl rakibin, âşğın kendisi olduğu yönündeki düşüncenin temellendirilmesi gayesiyle yapılan bu çalışmada, bilhassa klasik Türk şiirine ait belli başlı şairlerin divanları taranarak, konuyla ilgili tespit edilen şiir örneklerinin de desteğı ile söz konusu kanaate varılmıştır. Gerek âşğın kendinden kaynaklanan gerekse çevrenin etkisiyle âşıkta meydana gelen birtakım hasletlerin, sevgiliye vuslatta hep birer engel oldukları, bu engellerin, rakip işlevi gördükleri anlaşılmıştır. Konuyla ilişkili kaynaklardan istifadeyle ve divanların taranmasıyla oluşturulan bu makalede, rakip tipini çağrıştıran "kendi, ben, benlik, enaniyet, nefis, hicap, perde, engel" gibi kelimeler üzerinde yoğun olarak durulmuş, seçilen beyit veya bentlerin birebir karşılığını vermek yerine, şerh yönteminden istifade edilerek açıklamaları yapılmıştır. Rakibe dair yaklaşımında klasik Türk şiirinin farklı bir yönü üzerinde durulmak suretiyle bu şiirin daha iyi bir şekilde anlaşılacağı beklendiğı gibi, âşık bağlamında insanın kendini ve nefisini daha yakından tanıma imkânı hâsıl olmuştur.

ANAHTAR KELİMELE R

Klasik Türk şiiri, âşık, rakip, nefis, benlik, hicap

ABSTRACT

In this article which discussed the matter that the lover sees himself as a rival in the classical Turkish poetry, answers were sought for some questions such as "Can the lover be his own rival?" and "In what aspects is the lover the rival of himself?" In this study carried out in order to ground the opinion that the real rival is the lover himself, especially the divans belonging to leading poets in classical Turkish poetry were reviewed, and the aforementioned conclusion was reached with the support of the determined poem samples. It was understood that a number of characters which both arise from the lover himself and occur in the lover with the effect of the environment were obstacles to meeting with the lover and these obstacles were seen as rivals. In this article formed by reviewing the related sources and the collected poems, the words which recall the competitive type, such as "self, I, egotism, egocentricity, nafs, veil, curtain, obstacle", were focused and the selected couplets and clauses were explained by using paraphrase method instead of giving their word-by-word equivalence. It was hoped that the poem would be understood better by emphasizing on another aspect of the classical Turkish poetry in the "rival" approach, and humans get an opportunity to closely recognize themselves and their desires in the context of the lover.

KEYWORDS

Classical Turkish poetry, lover, rival, nafs, egotism, veil

* Makalenin Geliş Tarihi: 15.08.2016 / Kabul Tarihi: 01.11.2016.

** Yrd. Doç. Dr., Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, (snazik@firat.edu.tr).

Giriş

Klasik Türk şiiri aşağı yukarı bütün konulara değinmekle birlikte, bilhassa aşk konusu üzerinde yoğunlaşmış bir şiirdir. Nitekim yaratılışı dahi aşk ile ilişkilendiren tasavvufi düşüncenin etkisinde kalmış olan bu şiirde, aşkın özel bir yeri vardır. Mesele aşk olunca, doğal olarak âşık ve maşuk da bu vadide yerlerini almaktadır. Ancak bu vadide âşığın, maşuku tam manasıyla idrak etmesi ve kemalin gerçekleşmesi için başka bir unsura da ihtiyaç vardır ki o da rakiptir. Rakip, her ne kadar harici bir unsur olarak görülse de “Âşık, kendi kendisinin rakibi olabilir mi?” ve “Âşık kendisine rakip ise hangi yönlerden kendinin rakibidir?” gibi sorular da akla gelebilmektedir. Söz konusu sorulara cevapların arandığı bu çalışmada, öncelikli olarak rakibin tanıtılması gerekmektedir.

Klasik Türk edebiyatının başlıca konusu olan aşk macerasının âşık, sevgili ve rakip olmak üzere üçlü bir şahıs kadrosu çerçevesinde işlendiği görülmektedir (Çavuşoğlu 2014: 68). Âşık-maşuk ikilisi arasında âşık ile yarışan ve ona ortak olan kişiye karşılık gelen rakip (Pala 2009: 374), diğeriyle aynı şeye talip ve istekli olan, aynı sevgiliye gönül vermiş âşiklerin bir diğere nispeten her biri olarak tarif edilmektedir (Şemseddîn Sâmî 2002: 669).

Rakip kelimesi, genel olarak sözlüklerde, “âşığın maşuk ile görüşmesine engel olup, kendisi için onu elde etmeğe çalışan” anlamından ziyade, “başkasıyla aynı şeyi isteyen, rekabet eden” anlamında değerlendirilmiştir (Şentürk 1995: 4). Aynı zamanda rakip, “arada fesatlık yapan, bekçi, gözeten” gibi anlamlara da gelmekte olup, Türkçede bu anlamıyla “engel” kelimesiyle karşılanmıştır (Çavuşoğlu 2014: 68). Nitekim sevgiliyi koruyup gözeten rakip, âşığın ona erişmesine de mani olmaktadır (Tarlan 2009: 114).

Ağyar ile özdeşleştirilen rakip; seven, sevilen ve sevgilinin diğer âşıkları (ağyar) olmak üzere klasik Türk şiirindeki aşk üçgenini meydana getirmektedir (Pala 2009: 10). Buna göre âşık açısından sevgiliye vuslat-taki bütün engelleri, hatta sevgiliden gayrı her şeyi temsil eden rakip, aynı zamanda sevgilinin diğer âşıklarını oluşturmaktadır. Ancak rakiple ilgili bu değerlendirmeler, âşığın dışındaki bir unsura işaret eder niteliktedir. Oysa asıl rakibin, âşığın kendisi olduğunu söylemek mümkündür. Zira

“benlik/enaniyet” yahut “nefs”e sahip bir varlık olarak âşık, sevgiliye varacak yoldaki en önemli engeli kendi özünde barındırmaktadır. Öte yandan âşığın bedeni ve varlığı dahi bir rakip konumundadır. Bu yüzden ki âşık, sevgiliye vuslat uğruna bedenini ve canını seve seve feda etmeyi, hiç düşünmeden kendinden vazgeçmeyi göze alabilmektedir.

Âşık kendinin rakibi olabildiği gibi, kendinin maşuku da olabilme potansiyeline sahiptir. Nitekim İsmail Hakkı bir beytinde insanı muhatap alarak “canan da can da sensin, kendinde bul ikisin” demekte (Yurtsever 2000: 312), âşığın canan olma vasfını da barındırdığını ifade etmektedir. Buna göre klasik Türk şiirinde kendilerine biçilen roller çerçevesinde hareket eden âşık, maşuk ve rakip üçlüsü, her ne kadar kurgusal bir oyunun parçası olarak perdenin önünde oyunlarını sahneleseler de bu üç unsur iç dünyamızın da dinamikleridir. Yani bir yönüyle her insan, bu üç tipin de aynı anda gösteri yaptığı sahnedir (Yıldırım 2009: 378). Dolayısıyla âşık, bu üç tipe ait özellikleri de kendinde sergileyebilmektedir.

Klasik Türk Şiirinde Âşığın Kendisine Rakip Oluşu

Klasik Türk şiirinde âşığın kendisine rakip oluşu noktasında tespit edilen şiir örnekleri, sevgiliye vuslat yolunda âşıktan kaynaklanan birçok engelin olduğunu gözler önüne sermektedir. Hatta dış mihraklı olduğu kabul edilen engellerin dahi, aslında âşığın kendisi tarafından ihdas edildiğini ve âşığın kendisine böyle engeller çıkarmasının, aşkın gücünü biraz da bu engeller sayesinde sınamak istemesinden ileri geldiğini söylenmek mümkündür (Özdenören 2010: 121). Nitekim aşkın devam etmesi ve kuvvetlenmesi için onu körükleyen ayrılık gibi bir vasıtaya ihtiyaç duyulmaktadır. Ayrılığı oluşturan unsurlar ise engellerdir.

Yabancı, sevgiliye yaklaşmasın diye, sevgiliyi sakındığını söyleyen âşık, kendisinin de kendine bayağı bir rakip olduğunu anlamıştır. Rakip olarak görülen ayardan sevgiliyi sakınırken, kendine rakip olduğunu fark eden âşığın, aslında sevgiliyi kendisinden de sakınması gerektiği sonucuna ulaşmaktadır. Zaten âşığın, sevgilisini kendinden dahi kıskandığı ve bunun, âşıklığın gereği olduğu düşünülmektedir (İbn Arabî 2011: 128). Buna göre sevgiliyi kendinden bile kıskanmak, kişinin kendini rakip

olarak görmesi anlamına gelmektedir. Öte yandan söz konusu beyitte şair, sevgiliyi başkalarından sakındığını söylerken, kendini de sevgiliden ayrı düşünmüş, dolayısıyla “benlik” araya girmiştir. Sevgiliden ayrı olmanın sonucu da ağyarın/kesretin bir parçası olmayı gerektirmektedir:

Ben sakınurdum il sana yaklaşmasun deyu
Kendüm de kendüme bayağı bir rakîb imiş

Kânî, Beyt 51 (Yazar 2010: 716)

Ruh, kalp, gönül, hayat, yaşayış gibi anlamlara gelen “cân” kelimesi (Şemseddîn Sâmî 2000: 466), âşıktaki sevgiliye dair özü, ilahî nefhayı barındırır niteliktedir. Can ile canan arasında perde oldu diye şairin kendi kendisiyle savaşının olduğu söylenen beyitte, can ile canan arasında bütünleşme/vahdet haline vurgu yapılmaktadır. Ancak bu birlik, şairin kendisi/benliği dolayısıyla gerçekleşmemiştir:

Cân ile cânân arasında hicâb oldun diyü
Hayretî'nün kendü kendüyle savaşı var imiş

Hayretî, G.156/5 (Çavuşoğlu ve Tanyeri 1981: 231)

Canana vuslatı isteyen, bedenini terk etmesi gerekmektedir. Nitekim aşk şehidi olan âşık, muhakkak kefensiz olmak durumundadır. Şehitlerin yıkanmadan ve kefene sarılmadan sadece namazlarının kılınması suretiyle gömülmeleri olayına telmihle aşk yolunda kendini feda edenlerin de şehitler gibi kefensiz olacağı söylenmekte, kefenin vücudu örten bir örtü olması misali, bedeninin de vuslattan alıkoyan bir engel olduğu vurgulanmaktadır:

Vasl-ı canân isteyen itmek gerek terk-i beden
Kim şehîd-i 'ışk olan lâbüd olur ol bî-kefen

Muhibbî, G.2015/1 (Ak 1987: 597)

Visaline ermeye çarenin ne olduğunu sevgilisine soran âşığa yâri, perde olan varlığını gidermesini söylemiştir. Buna göre âşık, sevgiliye vuslatın önündeki en önemli engel olan varlığından vazgeçmek durumundadır. Âşık ve maşuk arasında asla hicap olmayacağına binaen, sevgiliye vuslatı arzulayanın, vücut/varlık perdesini yırtması lazımdır.

Dolayısıyla âşığın vücudu sevgiliye ulaşmada bir perde/engel teşkil etmekte ve vuslat için o perdenin kaldırılması gerekmektedir:

Didüm ki çâre n'ola ki irem visâlüne
Didi ki varlığını gider k'ol' durur hicâb
Ahmedî, G.58/4 (Akdoğan: 246)

Visâl istersen ey Yahyâ vücûdun perdesin çâk it
Hemîşe 'âşık u ma'sûk arasında hicâb olmaz
Taşlıcalı Yahyâ, G.144/5 (Çavuşoğlu 1977: 372)

Şair, sevgiliye vuslata perdenin/engelin, vücudu olduğunu anlamıştır ve bu ayrılık engeliyle karşılaştığı andan beri ne yapacağını bilmektedir. Şair burada, yaratılmayla birlikte vuku bulan ayrılığa dikkatleri çekmektedir. Nitekim yaratılmış olmak, bir varlık kazanmaya ve vahdetten ayrılık kesretin bir parçası olmaya doğru insanı sürüklemiştir:

Hicâb-ı vuslat-ı yâr anladum vücûdumu Yahyâ
Ne hâlet idecegüm bilmem ol hicâba düşelden
Şeyhülislâm Yahyâ, G.283/5 (Kavruk 2001: 307)

Canana vuslat arzusu âşığın canı için bir afettir. Bu itibarla âşığın, ya candan alakayı kesmesi ya da canana vuslatı tama etmeyi bırakması gerekmektedir. Candan vazgeçmek çok büyük bir azaptır. Ancak insanın maddi hayatı devam ettiği müddetçe de canana vasıl olması imkânsızdır (Tarlan 2009: 349). Zira can, insanın maddi benliğini ifade etmekte olup, sevgili ile âşık arasında bir engel olarak durmakta; gönlü daima mâsi-vâya, dünyevi arzulara doğru çekmektedir (Kurnaz 2010: 453). Dolayısıyla vuslat için maddeyi ve kesreti temsil eden canın, aradan çekilmesi lazımdır:

Ârzû-yi vasl-ı cânân câna âfettir gönül
Yâ ta'allûk cânan üz yâ vasl-ı cânândan tama'
Fuzûlî, G.143/2 (Akyüz vd. 2000: 199)

Benlik, âşıkların belası, düşmanı ve ağıyarıdır (Külekcî ve Karabey 1997: 291). Nitekim âşık, yârin aşkının davasına düşüp benlik eylediğini ve ne yazık ki, kendi kendine düşmanlık eylediğini söylemektedir. Buna

¹ Yararlanılan kaynaktaki Ahmedî'ye ait G.58/4, K.62/12 numaralı beyitlerde "ki ol" şeklinde geçen ifade vezin gereği "k'ol" olarak değiştirilmiştir.

göre benlik girdabından kurtulamayan âşîğın asıl rakibi ve düşmanı, yine kendisi olmaktadır:

Da'vâ-yı 'aşk-ı yâre düşüp benlik eyledim
Eyvâh kendi kendime düşmenlik eyledim

İzzet Molla, G.351/1 (Ceylan ve Yılmaz 2005: 541)

Âşîğın canı benliğinden ötürü bela ve mihnete düşmüştür. Benliği aradan çıkarmak suretiyle yok olan kimse, daima beladan kurtulmuş demektir. Benlik kendisine büyük bir bela olduğu içindir ki âşık, sevgiliye hitapla "beni benden kurtar" demektedir. "Belâ" kelimesinin imtihan anlamı da gözetilirse, benlik âşık için sevgiliye vuslat yolunda önemli bir engel ve bir imtihan olarak durmaktadır:

Belâ vü mihnete düşmüş bu cân bu benlikden
O kim yoğ oldu belâdan hemîşe buldu halâs

İbrahim Hakkı, G.182/3
(Külekcî ve Karabey 1997: 318)

Beni benden halâs it iy sâkî
K'oldı benlik bana belâ-yı 'azîm

Ahmedî, K.62/12 (Akdoğan: 154)

Vuslat anında sevgilinin güzel yüzünü gözünden sakındığını söyleyen âşık, bazen kendi kendine dahi ağyar/rakip olduğunu dile getirmektedir. Aslında âşık, sevgiliyi rakipten sakınması gerekirken, kendi gözünden sakınmış, böyle yapmakla kendine dahi ağyar olmuştur. Bu durum, sevgiliyi koruma ve kıskanma konusunda âşîğın aşırıya gittiğini gösterdiği gibi, sevgiliyi sakınacak bir gözü olduğunu demekle de benliğini ön plana çıkarmaktadır:

Dem-i vuslatda gözümden sakınup ruhsârın
Gâh olur kendime kendim dahi ağyar olurum

Şeref Hanım, G.127/7 (Arslan 2011: 379)

Benliği terk etmez ise âşîğın vahdete ermesi imkânsızdır. Âşık nazârında var ve yok (varlık ile yokluk) bir görünmedikçe, vahdet gerçekleşmemiş demektir. Hâlbuki benlik bilhassa kişinin varlığını öne çıkarmakta, bu bakımdan yoklukla tamamen ayrılmaktadır. Hâsılı benlik varken fenafillah makamına ulaşmak mümkün görünmemektedir:

Benlügi terk itmez isen iremezsin vahdete
Tâ senün yanunda bir görünmeye nist ile hest
Muhibbî, G.182/4 (Ak 1987: 93)

Âşık, dostun yüzünü göstermeyenin benlik olduğunu bilmiştir (Güneş 2006: 306). Yani âşığı sevgiliden ayıran benliğidir. Bundan ötürü âşık, varlığının şehrini yıkıp virane kılmasını sevgiliden istemektedir. Beyitte şehirle virane arasında bir zıtlık vardır. Zira şehir mamur bir yer olduğu halde, virane harap olmuş bir yerdir. Ancak varlık şehrinin virane olmasını istemek boşuna değildir. Çünkü hazineler virane/harabe olan yerlerde bulunmaktadır. Âşığı aslına ulaştıracak olan ve ilahî özü temsil eden bu hazine de viranede saklıdır. Buna göre virane olma talebiyle âşık, vuslata götüreceği kabiliyeti elde etmeyi amaçlamaktadır:

Benliğümdür senden ayıran beni
Varlığım şehrini yık vîrâne kıl
Niyâzî-i Mısrî, 108/3 (Erdoğan 2008: 291)

Sevgiliye vuslata mani olan benliktir. Âşık, arzu eteğine cismini iğne bildiğini söylemektedir. Beyitte geçen “dâmen-i hâhiş (arzu eteği)” ifadesiyle “sûzen (iğne)” dikkat çekmektedir. Arzu eteği, sevgilinin huzuruna varmayı ve ona visali temsil ederken, iğne yaralayıcı, batıcı bir unsur olarak bu isteği zedelemektedir. Burada iğne anlamına gelen sûzen kelimesini diken olarak düşünmek de mümkündür. Zira dikenin eteğe yapışıp batarak onu yırtması gerçeğe daha uygun düşmektedir. Buna göre arzu eteğine ilişerek onu yırtan diken veya iğne, âşığın cismi olmak bakımından sevgiliye vuslat arzusunu örselemektedir. Dolayısıyla benlik zaten sevgiliye vuslata engel olduğu gibi, âşığın bedeni de adeta rakip işlevi görmektedir:

Mâni'-i vuslat-ı dildâr(ım)² olan benliktir
Dâmen-i hâhişime cismimi sûzen bilirim
İzzet Molla, G.383/5 (Ceylan ve Yılmaz 2005: 560)

² Beyitte geçen “dildâr” kelimesi alıntı yapılan kaynakta yalın haldedir. Ancak bu kelime sonraki kelimeye bağlanıp, “vasl/ulama” yapılarak okunduğu takdirde, vezin bozulmaktadır. Veznin bozulmaması için ya vasl yapmamak ya da kelimenin sonuna “-ım” ekini getirmek gerekmektedir. Dolayısıyla divanın aslını görme imkânı olmadığı için ikileme kalınmıştır.

Şair kendisini, Allah'tan uzak eyleyenin benlik olduğunu görmüştür (Yurtsever 2000: 453). Bu itibarla "ben köleyi mahbuptan ayıran benlik imiş" demekte, arada bu ayrılığa sebep olan bir unsurun var olduğunu bilmediğini söyleyerek eseflenmektedir. Beyitte Hz. Âdem'in yasak meyveyi yemek suretiyle cennetten ve ilahî huzurdan uzak düşmesi olayına da telmihin olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim Âdem ile Havva, ağacın meyvesini tattıklarında, ayıp yerleri kendilerine görünmüş ve cennet yapraklarından üzerlerini örtmeye başlamışlardır (Kur'an-ı Kerim: Araf, 7/19-22). Hâsılı, bilgi ağacı olarak kabul edilen yasak ağaçtan yiyen Hz. Âdem ve eşinin böylece kendilerinin farkına vardıkları ve ilahî âlemden uzaklaştırıldıkları ifade edilmektedir. İnsanın kendini fark etmesi, hemcinsinden ayrı olduğunun bilincine varması, dolayısıyla benlik sahibi olması anlamına gelmektedir. Farkı fark etmek, firak halinde olmak demektir:

Benlik imiş ayıran ben bendeyi mahbûbdan
 Ey dirîğâ bilmedüm arada nâşî var imiş
 Hayretî, G.156/4 (Çavuşoğlu ve Tanyeri 1981: 231)

Senlik-benlik olunca iş ikilikte kalmakta, ikilik tutan kişinin de birle birikmesi muhal olmaktadır. Zaten salike hitapla şair, dilberin yolunda ikiliğin perde olduğunu, benlik kaldırılmayınca hicabın aradan gitmeyeceğini söylemekte ve hatta aşk yolunda ikiliği küfür olarak görmektedir (Akdoğan: 309). Dolayısıyla âşıktan beklenen, dalga konumundaki benliğini, vahdeti temsil eden deryada yani sevgilinin potasında eritip yok etmektir. Aradaki benlik hicabı ancak bu sayede kalkacak ve vuslat gerçekleşecektir:

Senlik-benlik olıcak iş ikilikde kalur
 İkilik dutan kişi niçe birike birle
 Yûnus Emre, 338/5 (Tatçı 2011: 303)

Dil-berin yolunda ey sâlik ikilik perdedir
 Benliğin ref' olmayınca aradan gitmez hicâb
 Nesîmî, G.13/10 (Ayan 1990: 80)

Âşık kendisinin, sevgilinin yüzüne örtü ve yârin çehresine perde olduğunu idrak etmiştir. Bundan ötürü âşık, sevgiliden yardım isteyerek,

“Kıskançlık tufanıyla götür aradan beni, cisim perdesini kaldır da, göreyim seni.” demektedir. İkinci beyitte geçen “gayret” kelimesi hem çalışma, çabalama hem de kıskanma, çekememe anlamına gelmektedir. Kelime kıskanma anlamıyla ele alındığında, sevgilinin de âşığı kıskanabileceği ortaya çıkmaktadır. Ancak sevgilinin âşığı kıskanması ağıyardan (rakipler) ötürü değil, bizzat âşıkta bulunan benlik dolayısıyladır. Çünkü sevgili kendinde, âşığın yok olmasını, benliğini aradan çıkarmasını beklemektedir. Nitekim sevgilinin kapısını çalan âşiğa “kim o?” sorusunun karşılığı olarak “sen” cevabı alınmaksızın kapının açılmaması da bundan ötürüdür:

Vech-i dil-dâra ben nikâb imişim

Çehre-i yâra ben hicâb imişim

İbrahim Hakkı, G.250/1 (Külekçi ve Karabey 1997: 386)

Tûfân-ı gayretünle götür aradan beni

Ref' it hicâb-ı cismi meded göreyim seni

Nev'î, G.542/1 (Tulum ve Tanyeri 1977: 548)

Benlik/ego ile irtibatlı olarak insanda nefis de bulunmaktadır. Hatta “ruh, hayat, can; insanın yeme içme nev’inden biyolojik ihtiyaçları; kendi, şahsı; asıl, cevher, maya; bir şeyin kendisi” (Doğan 2010: 957) gibi anlamlara gelen nefis, bizzat insanın kendisini de karşılar niteliktedir. Ancak nefsin insanı yolundan alıkoyan, kesret bataklığına çeken tarafı vardır. Böyle bir kuvve, âşıkla sevgili arasında engel/rakip olma işlevi görebilmektedir. Zira nefis insana kötülüğü emretme potansiyeline sahiptir (Kur’an-ı Kerim: Yusuf, 12/53). Günah kirine bulaşan insan ise sevgiliye yaklaşma kabiliyetini kaybetmektedir. Nitekim aşağıdaki beyitlerde şair, dostun firak derdinin hep kendinden olduğunu, kalbin hevası ile cenneti terk eylediğini; nefis yüzünden sevgilinin kûyunun cennetinden ayrı düştüğünü ve kendisine de Âdem gibi hep günahın buğdaydan -aslında kendinden- olduğunu söylemektedir. Hz. Âdem’in yasak ağaca yaklaşması ve yasağı ihlal etmesi sebebiyle cennetten indiriliş hadisesine atıf yapılan beyitlerde, insanın sevgiliden ayrılmak durumunda kalma sebebi nefisine bağlanmaktadır. Zaten Hz. Âdem ile Havva’nın şeytan tarafından aldatılmalarında nefsin fonksiyonel olduğu görülmektedir. Söz konusu olayın anlatıldığı ayette, “Derken şeytan,

birbirine kapalı ayıp yerlerini kendilerine göstermek için onlara vesvese verdi ve: Rabbiniz size bu ağacı sırf melek olursunuz veya ebedî kalandan olursunuz diye yasakladı, dedi. Ve onlara: Ben gerçekten size öğüt verenlerdenim, diye yemin etti. Böylece onları hile ile aldattı." (Kur'an-ı Kerim: Araf, 7/20-22) şeklinde buyurulmakta, Hz. Âdem ve Havva'nın melek olmak veya ebedîlik kazanmak uğruna yasak ağaca yaklaştıkları anlaşılmaktadır. Bu da nefsin yönlendirmesiyle gerçekleşmiş bir eylemdir:

Kendümden oldı hep bana derd-i firâk-ı dost
Terk eyledüm cinânı hevâ-yı cenân ile
Nev'î, G.447/3 (Tulum ve Tanyeri 1977: 495)

Nefs ucından ayru düşdüm cennet-i kûyinden âh
Bana da Âdem gibi gendümden oldı hep günâh
Nev'î, Kt.37/1 (Tulum ve Tanyeri 1977: 579)

Dosta yakın olmak için her bir kişi bir iş tutmaktadır. Âşığın işi de gece gündüz nefsiyle her dem savaştır. Dost önünde nefisle dünden bugüne cenk ettiğini söyleyen âşık, "Nefsim ile dost olup, dosta düşmanlık etmem." demekte, nefse uymanın dosttan uzaklaşmaya yol açacağını vurgulamaktadır. Bu itibarla aslında rakip dünya arzuları, nefsanî heva ve heveslerdir (Tarlan 2009: 114). Âşığı, vahdet ve visal yolunda mütemediyen masivaya, maddeye çeken nefsanî ve dünyevî ihtiraslardır (Tarlan 2009: 65). Bir ayette de "Hevâ ve hevesini tanrı edinen ve Allah'ın (kendi katındaki) bir bilgiye göre saptırdığı, kulağını ve kalbini mühürlediği, gözünün üstüne de perde çektiği kimseyi gördün mü?" (Kur'an-ı Kerim: Câsiye, 45/23) şeklinde buyurulduğu üzere, heva ve hevesin aşırı derecede yüceltilmesi, kalbin mühürlenmesine ve yoldan çıkmaya neden olmakta, bu da sevgiliden ayrı düşmek anlamına gelmektedir:

Her bir kişi bir iş dutar ol dosta yakın olmaga
Gice gündüz nefsiyle her dem savaştır 'âşikun
Yûnus Emre, 146/6 (Tatçı 2011: 178)

Dost önünde nefsile düni günü cenk iderem
Nefsüm ile dost olup dosta adâvet itmezem
Eşrefolu Rûmî, 72/8 (Güneş 2006: 306)

Kimseyle düşmanlık oluşturmaya gerek yoktur, nefis zaten düşman olarak yetmektedir (Erdoğan 2008: 173). Başkasıyla değil, çalışıp çabalayıp şimdi nefis düşmanıya cihat etmek lazımdır (Çavuşoğlu 1977: 147). Zaten İslam dini açısından olaya bakıldığında, nefisle mücadele büyük cihat olarak telakki edilmektedir. Nitekim Hz. Peygamber bir hadiste, “Küçük cihattan, büyük cihada döndük.” (Aclunî 2000: I/481-482) şeklinde buyurmuştur. Bu bakımdan nefsin cihadı, tenden Allah’a gönülde seferdir. Can Kâbe’sinin yolunu kat etmek ve Allah’tan başka her şeyi ortadan kaldırmak, kısacası ağıyardan feragat etmektir:

Tenden Hudâ’ya dilde seferdir cihâd-ı nefis

Kat’-ı tarîk-i Ka’be-i cân³ tayy-ı mâsivâ

İbrahim Hakkı, K.7/20 (Küleçki ve Karabey 1997: 68)

Âşık/kul nazarında nefis, düşmandır (Küleçki ve Karabey 1997: 346). Nefsin kendisine düşman olduğunu fehmeden âşık, kendisi dahi nefisine düşman olabilmeyi Rabbinden dilemektedir. Dolayısıyla nefis, sevgiliye vuslatın önünde bir engel olarak durmaktadır. Öte yandan “Nefsini bilen, Rabbini bilir.” (Aclunî 2001: II/309) manasında ele alınan hadisten de hareketle, insanın kendini/nefsini tanımmasının ilahî sevgiliye varmayı kolaylaştırdığını söylemek mümkündür. Çünkü düşman veya yoldan sapmaya yönelik zaaf lar bilinip de ona göre tedbirin alınması halinde, amaca ve seyr-i sülûkte başarıya ulaşma ihtimali daha yüksek olacaktır:

Nefsimin bana ‘adû olduğunu fehm ederim

Ben dahi nefsim e yâ Rab olabilsem düşmen

İzzet Molla, G.399/4 (Ceylan ve Ömür 2005: 568)

Âşığın kendisi kendine hicap olmuştur ve dört bir yana bakmasına gerek yoktur (Tatçı 2011: 170). Kendisi kendine, dostun hicabı olmuş bulunan âşığın, nasihati dinleyip, hicabı kaldırması icap etmektedir. Benliği âşığa hicap olduğuna göre âşık, yârin görünmesi için benliğini sürüp çıkarmalı, ondan kurtulmalıdır:

³ İlgili kaynakta bu kelimeden sonra “ve” bağlacı işlevi gören “u” harfi kullanılmış olsa da, vezni doğru okuyabilmek için bu harf kaldırılmıştır.

Çünkü Hayâlî sen sana oldun hicâb-ı dost
Benden işit nasîhati ref'-i hicâb kıl

Hayâlî, K.19/11 (Tarlan 1992: 56)

Senlik sana çün hicâb oldu
Senligünü sür ki görine yâr

Ahmedî, K.40/13 (Akdoğan: 104)

Âşıktan beklenen, yârini candan talep etmesidir. Âşık, canını vermekle sevgiliyi bulmaktadır. Sevgilinin âşıқта var olabilmesi için, âşığın kendi varını yok etmesi şarttır. “Sen çıkarsan aradan, kalır seni Yaratan”⁴ sözünün de teyidiyle sevgiliye yer kalması için âşığın aradan çekilmesine ihtiyaç duyulmaktadır. Aksi takdirde âşık, canını canan sanma zehabına kapılabilmektedir. Hâlbuki âşık nazarında sevgiliyle kendisi arasında hicap olan candır (Tarlan 1992: 90). Bu itibarla o, canının, bedeninden çıkmasını ve kendisiyle cananı arasında engel/perde olmamasını istemektedir:

Cândan talep kıl yârünü vir cânı bul dildârünü
Yoğ eyle kendi varını kim var ola cânân sana

Niyâzî-i Mısırî, 3/7 (Erdoğan 2008: 166)

Seni cânân sanırım çık bedenimden ey cân
Ben ü cânânın arasında çok olma hâ'il

Fuzûlî, G.175/8 (Akyüz vd. 2000: 215)

Ten elbisesinden soyunup üryan olan kimse, bu sayede canan visaline erişmekte ve isteğine nail olmaktadır. Vuslatı yaşamak için ten libasından kurtulmak elzemdir. Çünkü ten, sevgiliyle âşık arasına girmiş, visale engel olmuştur (Ak 1987: 800). Can ve teni canana ancak arada bir engel olan âşığın yapacağı şey, vücut günahını mahvetmektir. Yani varlıktan azade olmak ve böylelikle sevgiliye yakın olma sarayına erişmek, dolayısıyla onun huzuruna çıkmaktır:

⁴ Bu sözün Yunus Emre'ye ait olduğu söylene de Mustafa Tatcı, kendisiyle yapılan bir röportajda bunun Aziz Mahmut Hüdâî'ye ait olduğunu belirtmektedir (bk. Tatcı 2012: 15).

İrişür cânân visâline bulur matlûbını
 Ten libâsından şu cân kim soyınup ‘üryân olur
 Muhibbî, G.725/4 (Ak 1987: 244)

Zenb-i vücûdu mahv et eriş sarây-ı kurba
 Cân ü tenin arada cânâna hâ’il ancak
 Hüdâyî, 118/4 (Tatçı ve Yıldız 2005: 285)

Sevgilinin olduğu yerde kişinin kendini görmemesi gerekmektedir. Çünkü kendini görenin Allahu Teâlâ’yı görmesi olanaksızdır. Bu durum Hz. Musa’nın, Rabbini görme talebinde bulunduğu ayette de kendini hissettirmektedir. Nitekim Hz. Musa “Rabbim! Bana (kendini) göster; seni göreyim!” demiş, Rabbi de “Sen beni asla göremezsin.” (Kur’an-ı Kerim: Araf, 7/143) şeklinde mukabelede bulunmuştur. Söz konusu ayetteki nefyi, insanın benliğe sahip olmasıyla açıklamak mümkündür. Zaten ayette “Bana kendini göster, seni göreyim.” denmekte, “ben” için içerisine karışmaktadır. Nihayetinde böyle bir konumdaki varlığın kendisi kendine perde olduğu için, bu şartlar altında ilahî sevgiliyi görmenin imkânsız olduğu ifade edilmiştir:

Yâr olduğu yirde görme kendün
 Hod-bîn olan olmaya Hudâ-bîn
 Helâkî, G.109/5 (Çavuşoğlu 1982: 149)

Nazar, gönül aynasına bir perde olduğundan ötürü kalbe nur inmemekte (Külekçi ve Karabey 1997: 265), ayna ilahî cemali yansıtmamaktadır. Bu itibarla rakip yahut ağyar oluş, bakan gözden kaynaklanan marazi bir haldir. Mahlûkat üzerindeki Yaratan’ın mührünü görebilmek ve vahdete erebilmek için gözü bu şaşılıktan kurtulması gerekmektedir. Nitekim beka makamına erişmiş bir âşık için ne ağyar ne de hicaplar kalmıştır. Artık o noktada sadece ve sadece yâr vardır. Dolayısıyla yâre ulaşmada en büyük engel yine âşığın kendisinde bulunmaktadır. Dosttan gayrıya bakmanın cana hicap olduğunu anlamış olan âşık, vuslat meclisine engel olan rakibin nelere kadir olduğunun farkına varılmasını istemekte; ağyara olan nazarı, yâre visale engel teşkil eden rakip olarak görmektedir. Hâsılı âşık, vücudunun perdesini kaldırdığı takdirde yârin

cemalini, can gözünden tozu-toprağı sildiği takdirde ise sevgilinin yüzünü görebilecektir:

Câna hicâb imiş nazar-ı mâsivâ-yı dost
 Bezm-i visâle mâni' olurmuş rakîbi gör
 Nev'î, G.61/2 (Tulum ve Tanyeri 1977: 266)

Gel vücûdun perdesin kaldur cemâl-i yâri gör
 Cân gözünden sil gubârı çihre-i dildârı gör
 Taşlıcalı Yahyâ, G.124/1 (Çavuşoğlu 1977: 360)

Âşık açısından benlik, beden ve canın yanı sıra sinenin de sevgiliyle kendi arasında bir engel olarak görüldüğü müşahede edilmektedir. Nitekim bir beyitte sevgiliye hitapla şair, "Sinem eğer hail olmasa, kavuşma anında seninle can cana olurduk." demektedir. Beyitte geçen "dem-i vuslat" ifadesi dikkat çekmektedir. Şair bununla varlık sahnesine çıkarılmadan önceki bir zamana, ilahî sevgiliyle bir olma anına göndermede bulunmaktadır. Ancak varlık kazanmak suretiyle ayrılık vuku bulmuş ve ruh, bedene hapsedilmiş, can/gönül kuşu göğüs kafesinden uçup da sevgiliye doğru kanat çırpamaz olmuştur:

Cân câna olurduk dem-i vuslatda senünle
 Sînem eger ey rûh-ı revân olmasa hâ'il
 Bâkî, G.298/4 (Küçük 2011: 284)

Sevgiliyle âşık arasında hicap olan hususlardan biri de ahın dumanıdır (Tulum ve Tanyeri 1977: 488). Ay yüzlü sevgilinin, cemalini seyretmeden âşığı men eylemesinde özel bir çaba göstermesine gerek yoktur. Zira âşığa, dumanlı ahı hicap olmakta, böylelikle âşığın ahı dahi sevgiliye vuslatta kendisine rakip/engel teşkil etmektedir. Zaten renk bakımından siyah olduğu için dumanı, kesret/ağyar olarak görmek mümkündür:

Men' eylemez cemâlini seyr itmeden o mâh
 Olur hicâb 'âşık illâ ki dûd-ı âh
 Nev'î, G.432/1 (Tulum ve Tanyeri 1977: 486)

Sahip olunan bazı özellikler yahut nimetler de sevgiliye vuslatta hicap olabilmektedir. Beşerî sıfatlardan olan ilim, yakîn, haller ve makamlar nurani perdeler; cehalet, zan, şekiller, adetler ve kötü ahlak ise zulmani perdeler olarak düşünülmektedir (Fahreddîn-i Irâkî 2012: 134). Üstelik övünme, kibir, gurur, makam, mevki ve şöhret düşkünlüğü gibi hasletlerden her biri özel bir şekilde Allah'ı perdeleyen, insanla Allah arasında uzaklık oluşturan vehim ve hayal perdelerindedir (Şucâî 2003: 96-97). Buna göre beyitte züht, takva, ilim ve ameller şairin gönlüne hicap olmuş, nefesine gurur gelmiş ve küçücük bir an bile onu yola salmamıştır. Dolayısıyla şair, sahip olunan bu gibi vasıf ve nimetlerden ötürü nefsin gurura kapıldığını ve bu haletin de seyr-i sülûke engel olduğunu ifade etmektedir:

Zühd ü takvâ 'ilm ü a'mâl gönlüme oldu hicâb
Nefsime geldi gurûr bir tarfe râha salmadı
Kuddûsî, G.233/3 (Doğan 2002: 223)

İlim, akıl, züht ve takva âşığa hicap olduğu için, âşık bütün sevdadan geçip, biricik sevgilinin sevdasına düşmüştür. Sevgiliye vuslatta -ilim, züht ve takvanın da ötesinde- aklın, ayak bağı olduğu düşüncesi hâkimdir. Zaten akıl kelimesi, "(deveyi çökmüş halde kalsın diye ayağından) bağlamak; (birini) hapsedmek, gözaltına almak ve tutuklamak" gibi anlamlara gelmektedir (Mutçalı 1995: 585). Bu itibarla mutasavvıflar akılla Allah'a varılmayacağını, O'na kavuşmanın ancak muhabbet ile olacağını savunmuşlardır (Uludağ 1991: 14). Dayanılması güç olsa da maksada en kestirme yoldan ulaştırılan aşk, şairler tarafından, daima akılla çatışma halinde ele alınmıştır. Akıl, gönlü aşktan ayırmak isterken, gönül sürekli olarak aşka meyletmektedir (Uzun 1991: 19). Aklın söz konusu özelliğinden hareketle âşığın, kendisinden kaynaklanan rakiplerinden birinin de akıl olduğu sonucuna ulaşılmaktadır:

'İlm ü 'akl u zühd ü takvâ çün hicâb oldu bana
Küllî sevdâdan geçüp düşdüm anun sevdâsına
Eşrefoğlu Rûmî, 109/3 (Güneş 2006: 360)

Âşık birtakım vasıflarından ötürü kendi kendinin rakibi olabildiği gibi, bazen aşkın da sevgiliye vuslata engel teşkil ettiği vakidir. Ay parçası sevgiliyle düşman olmayı arzulamış olan şair, muhabbet perdesinin

vuslata mani olduğunu anlamıştır. Gerçekte aşk, sevgiliye ulaşmada bir vasıtaadır. Vasıta, gayenin yerini alınca, gayeye ulaşmada artık o bir engel mertebesindedir. Üstelik aşk, ayrılıkla birlikte anlam kazanmaktadır. Ayrılık ise vuslatın zıddıdır. Aşk devam ettiği müddetçe ayrılık var demektir. Ayrılık olunca da vuslata yer kalmamaktadır:

N'olaydı düşmen olaydum o mâh-pâre ile
Ki vasla mâni' olan perde-i mahabbet imiş

Nâbî, G.354/4 (Bilkan 1997: II/721)

Divanlarda, âşık, maşuk ve rakip gibi temel şahısların yanı sıra rint, hâce, zâhid, âbid, vâiz, müddei, sûfi (sofu) kabilinden tipler de klişeleşmiş özellikleriyle sırası geldikçe yerlerini almaktadırlar (Şentürk 1995: 2). Öte yandan rakip sınıfı içinde “ağyar, bigâne, rakîb, düşman, ‘adû ve zâhid ile sofu” tipleri de bulunmaktadır (Andrews 2009: 197). Ancak yine de âşığın yahut rindin karşısında konumlanan başlıca rakip tipi zâhididir. Hatta rint ve zâhid tezadını konu alan müstakil eserler dahi yazılmıştır. Zâhid nazara alınarak, aslında bu tavrı takınan herkese yönelik eleştirilerde, insanın nasıl kendine rakip olduğuna da değinilmiştir. Nitekim aşağıdaki beyitlerde, günahkâr kullara karşı zâhidin büyüklenmemesi gerektiği, benliğe kapılan âbidin Rabbine yakın olmayacağı vurgulanmakta; riyası/gösterişi gözlerine perde olmuş bir zâhidin, sevgilinin cemalini görmeyeceği dile getirilmektedir:

Tekebbür itme ey zâhid güneş-kâr kullara zîrâ
Enâniyyet iden ‘âbid Hudâsına yakîn olmaz

Kuddûsî, G.908/3 (Doğan 2002: 608)

Nice görsün cemâl-i yârı zâhid
Riyâsı gözlerine oldı perde

Zâtî, G.1330/4 (Çavuşoğlu ve Tanyeri 1987: 209)

Kul ile Allah arasında kimi nurdan, kimi nârdan yetmiş bin perdenin olduğu ifade edilmektedir (Şâhidî 1996: 44). İnsan kendi aslî mertebesinden dünyevi hayat mertebesine ininceye kadar çok sayıda menzilleri kat etmiş, bunların her birinde birtakım hicaplarla perdelenmiş ve maddi bedende tecelli eden son menzilde önceki perdelere ek olarak yeni hicaplarla da engellenmiş ve çok sayıda örtü ile örtülmüştür. İnsani özün,

bedene inmeden önceki iniş mertebelerinde aldığı perdeler nurani perdeler iken, dünyevi ve maddi bedene inişle birlikte aldığı perdeler ise zulmani perdeler adıyla adlandırılmaktadır (Şucâî 2003: 53). Buna göre, beden kalıbına dökülen ve nefis boyasına batırılan insan, karanlık, yani nârdan perdelerle kaplanmış durumdadır. İnsanoğlu bu nefsin zulmetini, tozunu aradan sürdükten sonra, nereye baksa o Yaratan gözlerine görünecektir. Zira Hakk'a doğru çıkılan yolculukta temel problem ve gerçek engel, karanlıklar yahut karanlık perdelerdir. Bunların geçilmesiyle, bir bakıma Hakk'ın yüzünü seyretmeye engel olan perdeler ortadan kalkmakta ve böylece Hakk'ın yüzüne tanıklık edebilen insan, O'na yakın olabilmektedir (Şucâî 2003: 65). Dolayısıyla karanlık perdelerden biri olan nefis, ilahî cemali seyir yolunda âşık için bir engel olarak durmaktadır:

Gel bu nefsün zulmetini tozını sür aradan
Kanda baksan gözlerine görüne ol Yaradan
Eşrefoğlu Rûmî, 92/1 (Güneş 2006: 335)

Bedene duyulan ilgiye ek olarak, insanı Hakk'tan gayrısına doğru sürükleyen her ilgi, düşünce ve inanç, insanı başka bir tarafa sevk eden her sıfat, haslet ve alışkanlık; Hakk'a yönelik olmayan her muhabbet, düşmanlık ve kin insanın aslî çehresinin üstünü perdeleyen bir renk ve özelliktir (Şucâî 2003: 63-64). Kendini beğenmişliği bırakmak, nefsi hâk ile yeksan etmek, enaniyet hicabını yırtmak ve gönü masivadan temizlemekle bu tür karanlık renklerden kurtulmak ve kalbi saflaştırmak gerçekleşecek; bu sayede kalp sarayına Hakk misafir olacaktır:

Ko kibr ü ucbu nefsin hâk edegör
Enâniyyet hicâbın çâk edegör
Derûnun mâsivâdan pâk edegör

Sarây-ı kalbine mihmân ola Hak
Hüdâyî, 80/2 (Tatçı ve Yıldız 2005: 205)

Âşık, gizli hazineden nişan bulmak dilerse, artık benliğin kasrını yıkıp virane olmak durumdadır. "Ben bir gizli hazine idim, bilinmek istedim ve âlemleri yarattım." (Aclunî 2001: II/155) şeklinde geçen hadise de telmihle, gizli hazineden delil bulmak isteyenin, benlik sarayını yıkıp

virane kılması gerektiği ifade edilmektedir. İmar edilmiş ve son derece muntazam görünen saray ve virane arasındaki tezaadın da hissedildiği beyitte, benlik sarayı ağıyarı, virane ise yokluğu temsil etmektedir. Hatta virane, perdelerle saklı olan hakikati kendinde barındıran bir unsur olarak durmaktadır. Viranelik, benlikten azade olup fenaya ermek olsa gerektir:

Kenz-i mahfiden nişân bulmak dilersen ‘âşıkâ
Benligün kasrını yık vîrâne ol şimden geri

İsmail Hakkı, G.341/3 (Yurtsever 2000: 333)

Varlığın Hakk’a perde olduğunu bildiğini ve bu vesileyle onu kaldırıp canana geldiğini söyleyen âşık, sevgiliye hitapla, vücudu evinin sevgili (senlik) ile dolduğuna göre, kendisinden benliğin mahvolduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla âşık, kendisiyle sevgili arasında hep birer rakip işlevi gören varlık, vücut, benlik gibi karanlık perdeleri kaldırmak suretiyle sevgiliye vuslat mertebesine ulaşmıştır:

Bildim ki varlık perdedir Hakka
Ref’ idüb anı cânana geldim

Kuddûsî, G.477/9 (Doğan, 2002: 365)

Çün doldı vücûdum evi senlik
Mahv oldu i dost bende benlik

Nesîmî, Terci-Bend 2/I-14 (Ayan 1990: 372)

Âşık, benliğinden geçtiğini, gözünün hicabını açtığını, dostun visaline erdiğini söylemekte ve “zannım yağma olsun” demektedir. Beyitte “gümân” kelimesinin geçmesi manidar gözükmetedir. Zira şüphe, vehim, hayal ve kuruntuyla irtibatlı olan gümân, beden ve benlik perdesi gibi karanlık perdelerden bir perde olarak âşığın önünde durmaktadır. Nitekim serabı hakikat sanmak, gölgeyi asıl bilmek, yanılısamayı gerçeklik olarak algılamak ruhu perdeleyen belli başlı evham ve tahayyüllerdendir (Şucâî 2003: 97-98). Dolayısıyla sevgiliye ulaşmak için âşığın, benliğinden geçmekle beraber bu tür karanlık perdelerden de geçmesi, yârin cemâlini görmeye engel teşkil eden sis bulutlarını dağıtması gerekmektedir:

Ben benliğümden geçdüm gözüm hicâbın açdum
 Dost vaslına ulaşdum gümânım yağmâ olsun
 Yûnus Emre, 271/2 (Tatçı 2011: 259)

İnsanın taşıdığı korku ve ümitleri de kendisi için rakip olabilmektedir. Nitekim klasik Türk şiirinde zâhid tipine yönelik eleştirilerden biri, onun cehennem korkusu ve cennet beklentisiyle hareket ettiği için sevgiliye vuslatı gerçekleştiremediği yönündedir. Aynı şekilde melâmet korkusu da insanın hakikate ulaşabilmesi yolunda en büyük engellerden birini oluşturmakta ve yine bu engel, insanın kendisinden kaynaklanmaktadır (Akdemir 2009: 11). Bu yüzden âşık, kendini havf ve reca makamının ötesinde konumlandığı gibi, kınanma ve ayıplanma kabilinden korkulardan da azadedir. Âşıkları ve şah olan sevgiliyi nazara alarak, zâhid gibi korku ve ümit abdalı (derviş) olduklarının sanılmaması gerektiğini söyleyen şair, ondan geçtiklerini ve ilahî sevgiliyle ilk defa karşılaşmanın yaşandığı elest bezminin (lika meclisinin) abdalı, ilahî âlemin tekkesinde beka abdalı, baş açık yalın ayak fena yolunun abdalı olduklarını ifade etmekte; ten cübbesini kaldırıp üryan olanın, kendilerini anlayacağını belirtmektedir. Dolayısıyla gerçek âşıkların havf ve recadan geçip, fena ve beka makamında seyrettikleri, bunu ancak varlık elbisesinden soyunup, melamet ehli olanların başarabileceği vurgulanmaktadır:

Sanmamız zâhid gibi havf u recâ abdâliyuz
 Geçmişüz andan şehâ bezm-i likâ abdâliyuz
 Tekye-i iklim-i lâhûtda bekâ abdâliyuz
 Baş açık yalın ayak râh-ı fenâ abdâliyuz
 Ref idüp ten cübbesin 'üryân olan anlar bizi
 Niyâzî-i Mısırî, 177/4 (Erdoğan 2008: 378)

Korku, insanın karar alma mekanizmasını alt üst etmekte, değişmeye ve gelişmeye yönelik adım atmasına mani olmaktadır. Bu ise âşık için olmaması gereken bir durumdur. Çünkü âşığın olduğu yerde kalması, sevgiliye vuslat yolunda ilerleyememesi anlamına gelmektedir. Ne var ki aşağıdaki beyitte, âşığın gönül kuşu, sevgilinin benlerini yüzünde görüp, şöyle demiştir: "Varırdım, ancak onda tuzak olur diye korkarım." Tasavvufta tek bir nokta halinde oluşu bakımından vahdeti, renk itibarıyla de kesreti temsil eden "ben", zülûf tuzağının içindeki tane olarak tasavvur

edilmiş ve âşık bu tuzağa düşme endişesinden ötürü bene yaklaşmamıştır. Hâlbuki ben, sevgilinin yüzündeki ayva tüyleri arasında gizli olduğu için hakiki vahdet noktası, gayb âlemi, Hakk'ın mutlak gayb ve bilinemez hüviyeti olup (Uludağ 2005: 155), bu yönüyle vahdeti, hatta siyah bir nokta halinde ve yuvarlak oluşu bakımından kişisel benliği (self/öz) sembolize etmektedir. Çünkü daire, kare gibi mükemmel şekilli figürler "öz"ün simgeleri olarak görülmektedir (Fordham 1997: 82). Oysa âşık duyduğu korku nedeniyle bütünlüğü ve mükemmelliği ifade eden ben'e yaklaşmamıştır. Bu yüzden âşığın taşıdığı her çeşit korku ve ümidin, vahdete ulaşma yolunda kendine engel teşkil ettiğini ve rakip işlevi gördüğünü söylemek mümkündür:

Dil mürği benlerini yüzünde görüp didi
Varurdum anda havf iderem kim duzağ ola

Cem Sultan, G. 296/3 (Ersoylu 1989: 207)

Vahdete vuslat yolu zorlu ve uzaktır. Bu yüzden âşık, sırtındaki ağır yük ile bu uzak menzile ulaşamayacağından, yolda kalacağından korkmaktadır. Arkasındaki ağır yük ile böylesine zorlu bir yolda ilerleyemeyeceği ve makam-ı maksuduna erişemeyeceği endişesini taşıyan âşık için, benlik, vücut, istek ve arzular, korku, ümit, akıl, ilim ve benzeri nice hasletler adeta bir rakip konumunda olup, âşığı vahdete vuslattan alıkoymaktadır:

Âh kim menzil ba'îd bâr-ı girân arkamdadır
Korkaram yolda kalam olmaya ol menzil bana

Muhibbî, G. 37/6 (Ak 1987: 52)

Yukarıda ifade edilen hususlardan anlaşıldığı üzere, vuslatı arzulayan âşığın, bunu gerçekleştirmesi için, bütün ağırlıklarından kurtulması gerekmektedir. Onun bedeni, nefsi, arzuları, utanması, kendi iç çelişkileri, zaafı vuslatın önünde hep birer engeldir. Ancak bunlar aynı zamanda âşığın kişiliğini oluşturan unsurlardır. Şu halde -vuslat için- âşığın kendi kendinden kurtulması gerektiği de açığa çıkmaktadır (Özdenören 2010: 201). Bu da taşıdığı özellikler bakımından âşığın kendi kendinin rakibi olduğunu göstermektedir.

SONUÇ

“Âşık, kendinin rakibi olabilir mi?” sorusuna aranan cevap neticesinde ortaya çıkan bu çalışmada divanlardan seçilen örnek şiirlerin de teyidiyle, asıl rakibin, yine âşığın kendisi olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Âşık özelinde kul, bir benliğe, bedene, nefse, kibre, gurura, bencilliğe, heva ve hevese, korku ve ümide, vehim ve hayallere, meyil ve muhabbete sahip olması itibarıyla tabii olarak kendi kendisinin rakibi olmuştur. Daha da ötesi, âşığın ahının ve sinisinin bile sevgiliye ulaşmada engel teşkil ettiği görülmüştür. Nitekim bütün bu sayılan hasletler ve unsurlar âşık ile sevgili arasında birer perde olarak durmaktadır. Hatta karanlık perde olarak telakki edilen bu hasletler, âşığı sevgiliden ziyadesiyle uzaklaştıran engellerdir. Dolayısıyla sevgiliye vuslat için önce bu hicapların kaldırılmasına, daha sonra da nur perdelerinin aralanmasına ihtiyaç vardır. Nardan (karanlık) ve nurdan perdeler aşılmadan sevgiliye ulaşmak mümkün görünmemektedir.

Varlık sahnesine çıkarılarak elest meclisinde kendisinden söz alınan insanoglu, ilahî sevgiliden ilk ayrılığını vücut bulmakla yaşamış, cennette şeytanın vesvese vermesi ve kendisinin de melek ya da ebedî kalanlardan olmak istemesi sonucu işlediği hatadan ötürü cennetten de indirilişle ikinci ayrılığa duçar olmuştur. Dolayısıyla vahdet deryasından ayrılp, bir damla yahut dalga olarak kesret dünyasına inişte dahi insani özden kaynaklanan bir durum söz konusudur. Bu itibarla “devr”in iniş yayında dahi insanın kendisinin rakibi olduğu anlaşılmaktadır. Sevgiliye tekrar kavuşmak yolunda, yani çıkış yayında da en büyük engel, yine insanın kendisidir.

Âşığın hangi yönlerden kendine rakip olduğunun tespiti, insanın kendisini ve nefsinin tanınmasına katkı sağlamıştır. İnsanın iç dünyasında pusu kurmuş olan bir düşmanı tanımak, onunla nasıl mücadele edileceğini öğrenme imkânı vermiş; sevgiliye vuslatın önündeki engelleri kaldırmak, bu sayede daha da kolaylaşmıştır. Nitekim “Nefsinin bilen, Rabbini bilir.” hadisi de bu bağlamda anlaşılmalı müsaittir.

Âşığın sevgiliye vuslatına engel olan her şeye rakip yahut ağyar denmesi üzerine, daha ziyade başkaları anlamına gelen ağyar kelimesinden hareketle kendimizden soyutladığımız bu kavramın, bizden hiç de

uzakta olmadığı anlaşılmıştır. Hâsılı rakip tipine veya rakip kavramına yüklenen anlamlar, zihnimizi dışta olana sevk etse de asıl rakibin kendi özümüzde konumlandığını söylemek mümkündür. Dolayısıyla rakibi uzaklarda aramaya gerek yoktur. Ancak her ne kadar rakip âşığın bir parçası olsa da birliğin gerçekleşmesi için, sevgiliye vuslattan alıkoyan bütün bu parçaların sökülüp atılması suretiyle “sen”lik potasında erimekten başka bir çarenin olmadığı sonucuna da ulaşılmıştır.

KAYNAKLAR

- ACLUNÎ -İsmâîl b. Muhammed el-Aclunî- (2001), *Keşfü'l-Hafâ ve Müzîlü'l-İlbâs*, (II cilt), (Thk. Yûsuf b. Muhammed el-Hac Ahmed), Dımeşk: Mektebetü'l-İlmi'l-Hadîs.
- AK, Coşkun (1987), *Muhibbî Dîvânı-İzahlı Metin*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay.
- AKDEMİR, Ayşegül (2009), ““Eksik” Bir Âşık: Leylâ”, *Turkish Studies*, S. 4/7, s. 1-27. http://www.turkishstudies.net/Makaleler/1319623271_akdemiray%20c5%9feg%20c3%bc1577.doc.pdf (15.06.2016).
- AKDOĞAN, Yaşar, *Ahmedî-Dîvân*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay. http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/10591,ahmedidivaniya_sarakdoganpdf.pdf?0 (15.06.2016).
- AKYÜZ, Kenan, Süheyl Beken, Sedit Yüksel, Müjgan Cunbur (2000), *Fuzûlî Divanı*, Ankara: Akçağ Yay.
- ANDREWS, Walter G. (2009), *Şiirin Sesi Toplumun Şarkısı*, (Çev. Tansel Güney), İstanbul: İletişim Yay.
- ARSLAN, Mehmet (2011), *Şeref Hanım Dîvânı*, İstanbul: Kitabevi Yay.
- AYAN, Hüseyin (1990), *Nesîmî Divanı*, Ankara: Akçağ Yay.
- BİLKAN, Ali Fuat (1997), *Nâbî Dîvânı*, (II cilt), İstanbul: MEB Yay.
- CEYLÂN, Ömür ve Ozan Yılmaz (2005), *Hazâna Sürgün Bahâr-Keçecizâde İzzet Molla ve Dîvân-ı Bahâr-ı Efkâr*, İstanbul: Sahhaflar Kitap Sarayı.
- ÇAVUŞOĞLU, Mehmed (1977), *Yahyâ Bey Dîvan-Tenkidli Basım*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay.
- ÇAVUŞOĞLU, Mehmed ve M. Ali Tanyeri (1981), *Hayretî Dîvan-Tenkidli Basım*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay.

- ÇAVUŞOĞLU, Mehmed (1982), *Helâkî Dîvan-Tenkidli Basım*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay.
- ÇAVUŞOĞLU, Mehmed ve M. Ali Tanyeri (1987), *Zatî Divanı*, (III. cilt), İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay.
- ÇAVUŞOĞLU, Mehmed (2014), *Divanlar Arasında*, İstanbul: Kitabevi Yay.
- DOĞAN, Ahmet (2002), *Kuddûsî Divanı-Tenkitli Metin*, Ankara: Akçağ Yay.
- _____ (2011), *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*, Ankara: Akçağ Yay.
- ERDOĞAN, Kenan (2008), *Niyâzî-i Mısrî Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri ve Dîvânı (Tenkitli Metin)*, Ankara: Akçağ Yay.
- ERSOYLU, İ. Halil (1989), *Cem Sultan'ın Türkçe Divan'ı*, Ankara: TDK Yay.
- FAHREDDİN-İ İRAKÎ (2012), *Lemaât -Aşk Metafiziği-*, (Ter. ve Notlar: Ercan Alkan), İstanbul: Hayykitap Yay.
- FORDHAM, Frieda (1997), *Jung Psikolojisi*, (Ter. Aslan Yalçın), İstanbul: Say Yay.
- GÜNEŞ, Mustafa (2006), *Eşrefoğlu Rûmî Hayatı, Eserleri ve Dîvânı*, İstanbul: Sahhaflar Kitap Sarayı.
- İBN ARABÎ (2011), *İlahî Aşk*, (Çev. Mahmut Kanık), İstanbul: İnsan Yay.
- KAVRUK, Hasan (2001), *Şeyhülislâm Yahyâ Divânı-Tenkitli Metin*, Ankara: MEB Yay.
- Kur'an-ı Kerim (2010), *Kur'an-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, (Meal: Hayrettin Karaman, Ali Özek, Mustafa Çağrıç, İbrahim Kâfi Dönmez, Sadrettin Gümüş, Ali Turgut), Ankara: TDV Yay.
- KURNAZ, Cemal (2010), "Vuslat Yolculuğu", *Turkish Studies*, S. 5/3, s. 447-461. http://turkishstudies.net/Makaleler/793009145_20kurnaz_cemal.pdf (05.11.2016).
- KÜÇÜK, Sabahattin (2011), *Bâkî Dîvânı-Tenkitli Basım*, Ankara: TDK Yay.
- KÜLEKÇİ, Numan ve Turgut Karabey (1997), *Dîvân-Erzurumlu İbrahim Hakkî*, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yay.
- MUTÇALI, Serdar (1995), *el-Mu'cemü'l-Arabiyyi'l-Hadîs -Arapça-Türkçe Sözlük-*, İstanbul: Dağarcık Yay.
- ÖZDENÖREN, Rasim (2010), *Aşkın Diyalektiği*, İstanbul: İz Yayıncılık
- PALA, İskender (2009), *Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü*, İstanbul: Kapı Yay.
- ŞÂHİDÎ, İBRAHİM DEDE (1996), *Gülşen-i Vahdet*, (Haz. Numan Külekçi), Ankara: Akçağ Yay.

- ŞEMSEDDİN SÂMÎ (2002), *Kâmûs-i Türkî*, İstanbul: Çağrı Yay.
- ŞENTÜRK, Ahmet Atilla (1995), "Klâsik Osmanlı Edebiyatında Tipler I", *Osmanlı Araştırmaları/The Journal of Ottoman Studies*, S. XV, s. 1-91. http://www.isam.org.tr/documents/_dosyalar/_pdfler/osmanli_arastirmalari_dergisi/osmanli_sy15/1995_15_SENTURKAA.pdf (15.06.2016).
- ŞUCÂÎ, MUHAMMED (2003), *Makâlât (I)-Ne İdik, Ne Olduk, Ne Olabiliriz-*, (Çev. Ali Eren), İstanbul: İnsan Yay.
- TARLAN, Ali Nihat (1992), *Hayâlî Divanı*, Ankara: Akçağ Yay.
- _____ (2009), *Fuzûlî Divanı Şerhi*, Ankara: Akçağ Yay.
- TATCI, Mustafa (2011), *Yunus Emre Divanı ve Risaletü'n-Nushiyye*, İstanbul: H Yay.
- _____ (2012), "Mustafa Tatçı ile Yunus Emre Üzerine", *Bizim Külliye Dergisi*, S.52, s.14-19. <http://www.recepsen.com/yunusozelsayi.pdf> (05.11.2016).
- TATCI, Mustafa ve Musa Yıldız (2005), *Aziz Mahmûd Hüdâyî - Dîvân-ı İlâhiyât*, İstanbul: Sahhaflar Kitap Sarayı.
- TULUM, Mertol ve M. Ali Tanyeri (1977), *Ne'î Divanı*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay.
- ULUDAĞ, Süleyman (1991), "Aşk-Tasavvuf", *TDV İslam Ansiklopedisi*, (IV. cilt), İstanbul: TDV Yay., s. 11-17.
- _____ (2005), *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Kabalcı Yayınevi
- UZUN, Mustafa (1991), "Aşk-Edebiyat, Kültür ve Sanat", *TDV İslam Ansiklopedisi*, (IV. cilt), İstanbul: TDV Yay., s. 18-21.
- YAZAR, İlyas (2010), *Kânî Divanı-Tenkitli Metin ve Tahlil*, İstanbul: Libra Yayıncılık.
- YILDIRIM, Ali (2009), "Mesihî Divanında Rakibe Yönelik Sövgü ve Beddua", *Lanet Kitabı*, (Editör: Emine Gürsoy Naskali), İstanbul: Kitabevi Yay., s. 375-388.
- YURTSEVER, Murat (2000), *İsmail Hakkı Bursevî-Divanı*, Bursa: Arasta Yay.