

22. BÖLÜM / CHAPTER 22

ŞEYH GALİP'İN ŞİİRLERİNDE MEVLANA ESİNTİSİ

INFLUENCE OF MAWLANA JALÂL AL-DÎN MUHAMMAD RÛMÎ IN SHEIKH GHALIB'S POEMS

Ali YILDIRIM¹

¹Prof. Dr., Fırat Üniversitesi, İnsani ve Sosyal Bilimler Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Elazığ, Türkiye
E-mail: ayildirim@firat.edu.tr

DOI: 10.26650/B/AA14AA25.2022.009.22

ÖZ

Mevlana, çağları aşan düşüncesi ve şiirleri ile sadece bizim kültür ve edebiyatımızda değil pek çok farklı kültür ve edebiyat üzerinde kalıcı etkileri olan bir mütefekkir ve şairdir. Onun düşüncelerinin sadece doğu toplumlarında değil aynı zamanda batı toplumları üzerinde de etkileri olmuştur. Şiirlerinin merkezine koyduğu insan sevgisi ve ilahî aşk teması bütün insanlıkta oldukça önemli karşılıklar bulmuştur. Mevlana, şiirlerinde sadece aşkı dile getirmemiş, aynı zamanda varlık yokluk sorununa da tasavvuf düşüncesi çerçevesinde şiirlerinde yer vermiştir. Özellikle vahdet-i vücud anlayışı bağlamında Yaratıcı, yaratma, yaratılanlar ve özellikle insanın konumu, birbirleri ile olan münasebeti onun şiirlerinin önemli bir tarafını oluşturmaktadır. Soyut ve derin düşünceleri içeren bu teorileri yerine göre günlük hayatın içinde yer alan olay, olgu ve nesnelere yararlanarak anlatmıştır. Örneğin Mutlak varlık olan Yaratıcı ile yaratılanların birbirine nispetini ayna, aynaya bakan; gölge, gölge sahibi; demir tozu, mıknatıs; saman çöpü, kehribar gibi hayatın içindeki tecrübeler aracılığıyla okuyucusuna aktarmaya çalışmıştır. Mevlana'nın bir düşünür ve şair olarak etkisi aynı zamanda Türk edebiyatı ve şairleri üzerinde de etkili olmuştur. Onun adına izafeten kurulan Mevlevilik'in, başta Anadolu olmak üzere yakın coğrafyalarda pek çok takipçisi ve müntesibi olmuştur. Şeyh Galip, klasik şiirin önemli bir temsilcisi olmanın yanı sıra Mevlevilik'in de önemli timsal şahsiyetlerindedir. Onun söylemlerinden ne derece bir Mevlana hayranı olduğunu anlıyoruz. Şüphesiz bu hayranlığın şiir ortak paydasında izlerinin var olmaması düşünülemez. Şeyh Galip'in şiirlerine Mevlana etkisi bağlamında baktığımızda oldukça fazla benzerlikler ve etkilenmelerin olduğu görülmüştür. Bu çalışmada Mevlana'nın *Mesnevi*, *Divan-ı Kebir* ve *Fihî Mâ Fih* adlı eserlerinin Şeyh Galip'in şiiri üzerindeki etkisi örneklerle ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Mevlana, Mevlevilik, Şeyh Galip, Şiir, Etkilenme

ABSTRACT

Mawlana Jalâl al-Dîn Muhammad Rûmî was both a thinker and a poet whose ageless thoughts and poems influenced not only our culture and literature but also others. His thoughts have had a great and lasting influence -

both in eastern and western societies. "Humanity" and "divine love" which are the essential themes of his poems have gained full recognition all over the world. Not only did Rûmî express love in his poems, but he also included the problem of existence and non-existence in his poems within the framework of mysticism. Especially in the context of unity of existence, Creator, creation, creatures and especially the position of human and their relationship with each other constitute an important part of his poems. He explained these theories, which include abstract and deep thoughts, by making use of events, facts, and objects in daily life, where appropriate. For example, he tried to convey the relation of the Creator, the Absolute Being, and creatures to each other through experiences in life, such as mirror-to-mirror, shadow-shadow owner, iron powder magnet, straw and amber. As a thinker and a poet, Rûmî influenced Classical Turkish Literature and classical poets more. Mawlawiyah, which was founded on his behalf has had a lot of followers and members particularly from Anatolia and nearby countries. Sheikh Ghalib was also an example of Mawlawiyah as well as being a representative of classical poetry. We can easily understand from his words that he was a true follower of Rûmî. Undoubtedly this admiration is seen clearly in his poems and shares common ground with Rûmî's poems. There are a lot of similarities in his poems in respect to Rûmî's influence. In this study we tried to show the similarities and the influences from Rûmî's *Mathnawi*, *Divan-ı Kebir* and *Fîhi Mâ Fîh* in Galip's poem using examples.

Keywords: Mawlana Jalâl al-Dîn Muhammad Rûmî, Mawlawiyah, Sheikh Ghalib, Poetry, Influence

Extended Abstract

Sheikh Ghalib who lived in the second half of the 18th century was the last top figure of Turkish Classical Poetry. He was not only a great poet but also an important representative of Mawlawiyah. Later he reached the level of sheikh as a dervish. It is known that in his youth he read and studied Mawlana Jalâl al-Dîn Muhammad Rûmî's literary works especially the *Masnavi* several times. Sheikh Ghalib wrote a lot of eulogies about Rûmî and Mawlawiyah in his *Divan* and *masnavi "Hûsn ü Aşk"*. At the same time he wrote two explanations for two example poems, one of which is in Arabic and the other is in Turkish. All these show the strength of Rûmî's influence on Sheikh Ghalib's emotions and thoughts.

It is possible to see the influences of Rûmî's literary works especially the *Masnavi*, *Divan-ı Kebir* and *Fîhi Mâ Fîh* in Sheikh Ghalib's poems for he was very much influenced by him. According to the intertextual theory a text is always influenced by the earlier texts either in so e way or another. For this reason no text can be completely original. In this regard it is impossible for Sheikh Ghalib not to be influenced by Rûmî about whom he said, "I got the mystery from him". Rûmî's modellings were changed to new forms and interpretations in Sheikh Ghalib's poems by his own perspective. Despite the language differences and the approximate five-hundred-year interval it is not difficult to see all these resemblances and relations with Rûmî in Sheikh Ghalib's poems.

Poetry is based on recomposition not imitation. We can see clearly how Sheikh Ghalib was influenced by Rûmî's emotional and intellectual side, especially in his *Şerh-i Cezire-i*

Mesnevî-i Masnavi in which he explained some verses from the *Masnavi*. Ghalib used some of his own verses as examples while explaining Rûmî's verses. These verses also show us what Ghalib learned from Rûmî's poems and how he interpreted them.

Some clues for some conceptions especially those of existence, absence, the position of man among God and other creatures, man's turn to God and his love of God can be easily found within these verses.

Rûmî used "Hamuş", which means mum, as a *nom do guerre* in order to emphasize the inadequacy of language for the description of some transcendentals like God, and his relationship with creatures. Sheikh Ghalib also refers to emphasizing the importance of silence. The tale of well told in *Hüsn ü Aşk*, which is the most important literary work of Sheikh Ghalib, was also told in a similar way in Rûmî's *Fîhi Mâ Fîh*. There are themes of deprivation, desire, effort and using the mind as common grounds in this common tale which describes attaining the object of desire. Also wearing "the dress of fire" and "maturning by burning" are seen in most verses. Distress and the pleasure of love are mentioned in those verses which are love oriented. In this regard the perfect harmony of fire and water as contrary elements and the perfectness as the result of this harmony occurs in both poets' poems.

The ney seems like a dominant musical instrument in Rûmî's life and his literary works. Here the ney symbolizes the creation of man, his eternal journey, and his return to his original position before being created. The ney also appears very often in Sheikh Ghalib's literary works. There is a resemblance between the stages of ney construction and man's story of creation. Meanwhile we see that the deep and tragic sound of the ney is also the sound of absence and the divine voice.

Sheikh Ghalib's approach to fate in his literary works is also seen in Rûmî's poems. Especially "the cloth" metaphor which represents man's fate which is cut - determined by God's will, takes place in Ghalib's poems, too. Man's passiveness and nakedness are common points both in Rûmî's and Sheikh Ghalib's poems.

Viewing contrast as being the same as being identical, the realm of existence is the main characteristic of Sufi poetry and it is seen both in Rûmî's and Ghalib's poems. The most remarkable example of this characteristic of Sufi poetry is that blasphemy and faith are considered as the same as each other and this is also seen in the poems of both poets. This perspective takes place in the stage of "cemü'l-cem" which is the highest level in Sufism. It is a kind of understanding that considers everything as nothing except God. This point of view resembles a traveller who considers all ways to his destination as the same as each other after his arrival.

Giriş

18. yüzyılın ikinci yarısında yaşayan Şeyh Galip (1757-1799), klasik Şiirimizin son zirve şahsiyetidir. O, klasik Şiirimizin büyük bir Őairi olmasının yanı sıra Mevleviliğin de önemli temsilcilerinden biridir. Şeyh Galip, sadece bir Mevlevî değil, aynı zamanda bu tarikatta Şeyhlik makamına ulaşmış birisidir. Onun genç yaşında başta *Mesnevi* olmak üzere Mevlana'nın diğer eserlerini de tekrar tekrar okuyup, incelediği bilinmektedir. Şeyh Galip aynı zamanda, *Divan*'ı ve *Hüsn ü Aşk* adlı mesnevisinde Mevlana ve Mevlevilikle ilgili pek çok methiye kaleme almıştır. Yine o, *Mesnevi* seçkileri üzerine biri Türkçe, diğeri Arapça olmak üzere iki Şerh yazmıştır. Bütün bunlar, Şeyh Galip'in his ve düşünce dünyası üzerinde Mevlana'nın etkisinin ne derece kuvvetli olduğunun göstergeleridir.

“Mevlânâ'ya, Mevlevî Şair ve âlimlere son derece bağlı olan Şeyh Gâlib eserlerinde özellikle de *Dîvân*'ı ile *Hüsn ü Aşk*'ında yeri geldikçe bunları anmış, övgülerini yapmıştır. *Hüsn ü Aşk*'ta ve *Divân*'ında Şeyh Gâlib tasavvufa ve özellikle de Mevlânâ ve Mevlevîlikle ilgili unsurlara sıklıkla yer vermiştir. Şair, *Divan*'ında başta Mevlânâ olmak üzere diğer Mevlevî büyüklerini anmış Mevlevîliğe özgü terimleri de kullanmıştır. *Hüsn ü Aşk*'ta ‘Mi’râciyye’den sonra Mevlânâ'ya yazdığı medhiyye gelir. Şeyh Gâlib *Divanı*'nda yer alan Őiirlerden 3 kasîde, 1 terci’ bend, 1 tahmis, 2 mesnevî ve 3 rubâî Mevlânâ için yazılmıştır” (Batislam 2007, 76).

Mesnevî ammâ ki her bir lafzı kân-ı ma’rifet
Mesnevî ammâ ki her nutku lisân-ı ma’rifet
Mesnevî ammâ ki her harfi beyân-ı ma’rifet

Mesnevî ammâ ki her beyti cihân-ı ma’rifet
Zerresiyle âfitâbının berâber pertevi (Tahmis-1)

Bu derece Mevlana'nın etkisinde kalan Şeyh Galip'in Şiirleri üzerinde *Mesnevi* başta olmak üzere *Divan-ı Kebir*, *Fîhi Mâ Fîh* gibi eserlerin izlerinin olmaması düşünülemez. Metinlerarasılık kuramına göre kaleme alınan her metin kendisinden önceki metinlerden öyle ya da böyle etkilenmektedir. Dolayısıyla hiçbir metin tamamen özgün değildir. Hele “Esrarını *Mesnevi*'den aldım” diyen Galip'in Mevlana ve eserlerinden etkilenmemesi söz konusu olamaz. Mevlana'nın temsilleri, Galip'in duygu ve düşünce süzgecinden geçerek yeniden yeniye saçaklanmaktadır. Farklı dillerde söylenmesi, dil imkânlarının serbestisi, yaklaşık beş yüz yıllık zaman farkı gibi etkenlere rağmen bu ilgileri ve benzerlikleri her

zaman görmek mümkündür. Zaten şiiriyet, bir örneği olduğu gibi almaktan öte onu yeniden yorumlayıp kurgulamakta yatmaktadır. Bu çalışmada Mevlana'nın *Mesnevi*, *Divan-ı Kebir* ve *Fîhi Mâ Fîh* adlı eserlerinin Şeyh Galip'in şiiri üzerindeki etkisi örneklerle ortaya konmaya çalışılacaktır.

“Gâlib, Mevlevî geleneğindeki metinlerarasılığı yazı ve hayat arasındaki daha genel bir karşılıklı ilişkinin bir parçası olarak resmetmiştir. Mevlânâ şiirini manevî tecrübelerin kendisinde şekillendiği bir araç olarak ele almıştır. Mevlânâ başlı başına [sanat için] şiiri hor görür: ‘Kişisel özelliklerimden biri, kimseyi sıkımayı istemememdi. Arkadaşlar beni ziyarete geldiklerinde onları memnun etmek için çok alakadar olur ve bu suretle onları eğlemek için şiir okurum. Yoksa şiirle benim ne işim olur? Vallahi şiirden nefret ederim. Gözümde hiçbir değeri yoktur’” (Holbrook 2010, 348).

Gelenekte Allah'ı zikretmenin dilden ziyade kalp ile olmasının fazileti üzerinde durulmuştur. Dolayısıyla “zikr-i hafi” denilen gizli olan ve kalpten yapılan zikir, sadakat ve hakikatin göstergesi olmuştur. “Sufiyane duayı yani zikri en iyi manalandırmış zat, Celalettin-i Rumî'dir. Kendisine sorulur: Usulünce yapılmış bir duadan başka Allah'a yaklaştıracak bir yol var mıdır? O da *Fîhi Mâ Fîh*'te şu cevabı verir: Hayır, fakat dua sadece şekillerden ibaret değildir. Zikir ve dua ruhun dalması kendinden geçmesidir ki, o zaman bütün şekiller ortadan kalkar” (Schimmel 2002, 17). İşte Mevlana'nın bu saiklerle zaman zaman mahlas olarak kullandığı “hâmûş” kelimesini, Şeyh Galip de bir beytinde aynı minval üzere kullanmıştır:

“Susalım, **susmak da delilikle aynı hamurdandır**; şu akıl denilen nesne, öylesine bir ateştir ki onu pamuğa sarıp gizliyoruz biz” (DC1.975).

“**Sus, susmak, bal şerbeti içmekten de iyidir**. Sözü yak, vazgeç remizden, kinayeden” (DC2.25).

Var ise gamzen etdi cihâna bu sırrı fâş
Gâlib **hamûş-tab'** ise bî-akl u hûş idi (G318-7)

Şeyh Galip'in Mevlana'nın eserlerinden ne şekilde ve nasıl etkilendiğini veya Mevlana'nın söylemlerini nasıl yorumlayıp yeniden kurguladığını öğrenmek için en uygun örnekler, onun *Mesnevi*'ye yazdığı şerhlerinde görülmektedir. Aşağıdaki örneklerde de görüleceği gibi Şeyh Galip, şiirde geçen kelimelerden de yararlanmakla birlikte, daha çok beytin muhtevası ve kavramlarını dikkate almaktadır. Onun söyleyişi ile dile getirmek gerekirse Mevlana'daki “esrârî”, şiirinin teması yapmaktadır.

Örneğın Mevlana'nın, yokluk ve yokluğun aŐağısının yukarısının, yakınlığının uzaklığının olamayacağı şeklindeki söylemindeki "yakınlık" ilgisi; Hz. Peygamber'in Miraç'ta Hakk'a yakınlığı ve Cebrail'in yaklaşamaması hususu ile harmanlanarak yeniden kurgulanmıştır. Yine Şerh'in devamında bulunan *Mesnevi* beytinde geçen "Burak" ve "yokluk atı" ilgisiyle de bir bağlantı kurulmuş gözükmeğdir:

"**Yok** olana yukarı nedir, aŐağı ne? **Yok** olanın ne yakınlığı olur ne uzaklığı ne geç kalışı!

Tanrı'nın sanat yurdu da yokluktandır, hazinesi de. Sen, **varlığa** aldanmış kalmışsın, yokluk nedir, ne bileceksin?" (MC3.4515).

"Vücûd-ı mevhûma firîfte olan şahıs, ne bilir, nîst nedir, nîst lafzı ne ma'nâlara Őâmildir? Zîrâ sûfîyye, nîstî derler, fenâdan mahz murâd ederler. Yine nîstî derler, gayb-ı mutlak murâd ederler. Ve nîstî derler, vücûd-ı mâ-sivâyı murâd ederler. Öyle olunca firîfte-i vücûd-ı vehmî olanlar ne bilir ki nîstî, gayb-ı mutlaka ıtlâk etdiklerin ve sûfîyye hazerâtı bekâyı, fenâdan tahsil canibine gittiklerin, anlar nîstî lafzını işitdikleri gibi hemân 'adem-i mahz ma'nâsını tasavvur ederler.

Beyit li-münşi'ihî;

Sedd-i reh olur âteş-i aşk ehl-i vücûda
Cibrîl-i hîred Sidre-i kurbetde zebûndur (G89-3)"

"**Yokluk küheylânı, ne de güzel bir buraktır. Yok olduysan seni varlık makamına götürür!**" (MC4.555).

"Güzel burâk oldu, yokluk semendi, seni bekâ canibine götürür, eğer durmazsan, himmetini mü'eddâsınca fenâ-yı mahzda dahi seyrun-li'llâhdan bir ân hâlî olmayıp sûlûkunda ihtimâm edersen hâlet-i fenâ seni makâm-ı bekaya iletir ma'a'l-istikâme ve'l-'adâle rûcû' ta'bir olunan mertebe-i irŐada irŐâl ve behiŐt-i bekâ-bi'llâhdâ hayât-ı câvide îsâl eder. Anıñçün fakr-ı tâmmın bu fenâ ta'bir eyledikleri makâm-ı 'azîzü'l-himâya mümâseleti olmağla, belki hû hûsî olmağla elfahru fakru buyurulmuŐtur." (*Şerh-i Cezire-i Mesnevi*, 187).

Şeyh Galip, Mevlana'nın kullandığı ve muhtemelen evet anlamına da gelen "belâ" kelimesini, musibet yönüyle ve "cân" kelimesini de "gönül" kavramıyla almış. Galip'in "viran misafirhane" ilave kurgusu olmakla birlikte, "nevbet davulu" ve "lâ kılıcı" tamlamalarına gönderme yapılmamıştır:

“Ben de Lâ kılıcıyla kurban olmuş bir âşğım. Canım, belâ davulunun nöbet vurulduğı yer!” (MC3.4098).

“Bela tablımın nevbet-gâhıdır. Ya’nî ben ki ‘aşk ile mahv-ı vücüd edip mıkrâz-ı lâ ile gerden-i da’vâyı kesip üzmüş ve hâne-i cânımı tabl u nakkâre-i belâyâ nevbet-gâh-ı sûr u safâ Ne derd-i ‘aşk ile cân vermeden pervam ve ne belâ-yı gûn-â-gûn-ı mahabbetden teberrâm vardır.

Li-münşi’ihi;

Kande bir derd ü belâ var ise gelsin es-salâ

Bunda dil nâmında bir vîrân misâfir-hâne var” (*Şerh-i Cezire-i Mesnevî*, 221).

“Hezâr cân-ı şîrîn kurbân-ı mihmân-ı ‘aşk olmağa sezâdır. Ammâ ne çâre ki fedâ-yı kudûm-ı yâr edecek bir dil-i nâ-tüvândan mâ’adâ nâ-peydâdır.” (*Şerh-i Cezire-i Mesnevî*, 221).

“Sen donmuş, taş kesilmiş birisin; bu söze, bu nefese lâıyk değilsin... Evet, sen de **kamışsın** ama içinde **şeker yok!**” (MC3.3870).

“Sen donmuşsun, bu nefese lâıyk değilsin, şükre mukârın değilsin, eğerçi kamışsın, ammâ şeker kamışı değilsin.

Li-münşi’ihi:

Fûnûs-ı nev-zuhûru değil şem’-i âhın ol

Aşk âteşiydi deştden berg-i giyâh-ı ney (G303-3)

mûcibince berg ü bâr-ı vücûdu neyistân-ı pür-âteş-i ‘aşkdan reste olan zerd-rûyân-ı mahabbetin demsâz olduklan âheng-i iştiyâkdan her bî-şükri halâvet-i fenâ, sâhib-mezâk olamaz ve ol gûne füsürde-dilân-ı hevânın serd etdiğı dem-i serd-i delil bî-esâsdan giriftârân-ı belâ-yı ‘aşk, teselli bulamaz. Ziyâde muhkem oldu, benim bend zencîrim” (*Şerh-i Cezire-i Mesnevî*, 221).

Aşağıdaki beyitle ilgili olarak alıntıladiğı kendi beytinde ise, sadece “kan” ilgisi ile bağlantı kurduğı görölmektedir:

“Şehitlere kan, sudan yeğdir. Bu yanlış söz de yüzlerce doğrudan yeğ!”
MC2.67).

“Li-nâmıkıhı:

Çekildi dîv-i gam zencîre zencîr-i cünûnumla

Hat-ı âzâdi-i hicrim yazıldı kendi hûnumla (G283-1)

emsali ârzû-yı Őehâdet-i ‘aşka dâ’ir olan âsârın ve ta’rif-i hakikat Őehâdeti nâtik söylenen eş’ârın midâdı bir mahalle cereyân etse Fırât u Ceyhun, belki Kızılırmak’dan efzûn bir deryâ-yı hûn olmak muhtemeldir.” (*Şerh-i Cezire-i Mesnevî*, 216).

AŞağıdaki örnekte de kiŐinin saçlarının ağarması gerçekliğini, çok daha farklı bir Şekilde yeniden kurgulamıştır:

“İhtiyar, akıl ihtiyarıdır oğlum. Saçın, sakalın ağarmasıyla adam, adam olmaz.” (MC4.2163).

“Pir deyu ‘akl ü hikmet pirine derler, ey oğul, yoksa, kılın beyazlığı değıil, başta ve sakalda, ya’ nî Şeyh-i hikmete denir. Yoksa Őeybete, Şeyh denmez.

Li-münşi’ihi

Dil ki sengîn ola işler mi gam-ı mûy-ı sefid
Ne kadar bî-hûdedir penbe-i dâğ-ı yâkût (G24-9)

Fi’l-vâki’ yâkûtu penbe içine korlar, ammâ âteş, dâğına zerre kadar tesir edip işletmediğı gibi, aksakal dahi kalb-i sengîne zerrece mûlayemet vermeyip bî-fâide odur.” (*Şerh-i Cezire-i Mesnevî*, 141).

1. Şeyh Galip’in Şiirlerinde Mevlana Esintisi

1.1. Mevlana -*Hüsn ü AŞk*

Şeyh Galip’in Divan’ının yanı sıra diğer önemli eseri *Hüsn ü AŞk* mesnevisidir. O, yüzyıllardır süregelen klasik mesnevi geleneğini çok daha değışik bir üslup ve kurgu ile ortaya koymuştur. Özellikle geleneksel mesnevilerdeki sembolik anlatımı bir üst seviyeye taşıyarak alegorik bir eser ortaya koymuştur. “Galip, *Mesnevi*’den alınan ‘mir’î malı esrâr’ ile vücuda getirdiğı Hüsn ü AŞk mesnevisinde, Mevlana’dan kendisine uzanan bir Mevlevilik ve Divan edebiyatı içerisindeki Őiirsel yönüyle tasavvufi geleneğin sembol hâline dönüşen imge ve mazmunlarını kendi özgün Şairlik yaratılıŐıyla yoğurarak kullanabilmiştir” (Doğan 2013, 132).

Galip, klasik Őiirimizde sözün tükendiğinin iddia edildiğı bir ortamda yeni bir nefes, yeni bir duyuŐ ve düşünüş ile söz konusu mesnevisini altı ay gibi kısa bir sürede bitirerek farklılığını ortaya koymuştur. “Gâlib, yeni söz söyleme imkânı kalmadığı iddialarına karşı devamlı surette itiraz eder: Mâdemki hadiselerde daima bir yenileŐme vardır; ‘mazmun’ da bunun zaruri neticesi yenileŐecektir. Zira ‘feyz-i suhen’ nihayetsizdir; önceden gelenlerin bunu tüketebilmesi, imkân dışındadır” (Bilgegil 1992, XI).

Hüs n ü Aşk'ta yüzyılların imbiğinden süzülüp gelen bir usare, bir öz niteliği ön plana çıkmaktadır. Galip, gelenekte uzun uzun anlatılan duygu ve düşünceleri konsantre, kesif bir üslupla mücmelen vermiştir. “Karakterlerin ve olayların yüklendiği ağır simgesel miras, Galip’in açıklama ve sergileme ihtiyacını en aza indirgemıştır. Bu sayede *Hüs n ü Aşk*, İslam dünyası romansları konusunda verdiği mükemmel bilgiyle, kendi türünün bir özetidir” (Holbrook 1998, 96).

“Şu kurtuluştan canınız sıkılıyor da bu **kuyu dibinden** sıkılmıyor ha; peki öyleyse, kalın kuyu dibinde, mübarek olsun” (DC3.1487).

“Kim **tabiat kuyusunda** kalmışsa **ipe** benzeyen **düşünceye** sarılmaktan başka çaresi yoktur” (DC4.2297).

Mevlana, Şems-i Tebrizî (1185-1248)’den dinlediği bir kuyu hikâyesini *Fîhi Mâ Fîh* adlı eserinde anlatmaktadır. Kuyunun sıkıntısını, kuyudakine ulaşmanın ve kuyudan çıkmanın zorluğunu anlattığı bu hikâye, hemen benzer bir şekilde Şeyh Galip’in *Hüs n ü Aşk* mesnevisinde karşımıza çıkmaktadır. Aşk’ın yolculuğunda, daha ilk aşamada onun karşısına çıkan kuyu engeli, hemen bütün ayrıntıların örtüştüğü yeni bir versiyonla tanzim edilmiş gözükmektedir. *Fîhi Mâ Fîh*’te “ansızın” rastlanan kuyu karşısında, ansızın düşülen bir kuyu sembolü söz konusudur. Arzu nesnesinin ulaşılmaz veya ulaşıldıktan sonra çıkılmaz bir kuyuda olması ortak benzeşenin yanında, kuyu dibindeki yaratık, birinde “zenci” diğ erinde ise “dev” sembolleri ile verilmiştir. *Fîhi Mâ Fîh*’te geçen “kesilen ip” kurgusu *Hüs n ü Aşk*’ta “ay ve güneş ipleri”nin bile ulaşamayacağı derinlik kurgusu ile verilmiştir. En önemli benzeşenlerden birisi de problem çözücü kişilerin birinde “akıllı kişi”, diğ erinde ise yaşlı ve tecrübeli biri olan “Sühan” karakteri ile ortaya çıkmasıdır. Şüphesiz her iki hikâye de insanın nefsi veya bilinçaltı ile yüzleşmesi ve onun üstesinden gelmesi söz konusu edilmiş gözükmektedir.

“Tanrı sırrını kutlasın, Mevlânâ Şemseddîn buyurur, anlatırdı. Büyük bir kervan bir yere gidiyormuş. Çöle düşmüşler. Ne bir mâmurluk bulmuşlar ne bir içim su. Derken **ansızın bir kuyuya** rastlamışlar; fakat **kovası yokmuş**. Bir kap elde ederler, ip bulurlar. Kaba bağlayıp kuyuya sallarlar. Çekince bakarlar ki **ip kesilmiş** kova yoktur. Bir kap daha bulup sallarlar. Çekince bakarlar ki ip kesilmiş, kova yok. Bir kap daha bulup sallarlar. Gene ip kesilir. Derken kervandan birini ipe kuyunun dibine indirirler, o da **çıkamaz**, orda kalır. Kervanda **akıllı biri** varmış; o, ben ineyim der. Onu sallarlar. Kuyunun dibine varması yaklaşınca **korkunç bir zenci** karşısına çıkar. Akıllı adam, bundan kurtulmama imkân yok, bâri aklımı başıma devşireyim, kendimi

kaybetmeyeyim, bakalım, başıma ne gelecek der. Zenci, uzun masal söyleme der, tutsağımın benim, **doğru cevap** vermedikçe hiçbir şeyle kurtulamazsın. Adam, buyur der. Zenci, yerlerden neresi daha iyidir diye sorar. Akıllı adam, kendi-kendine tutsağım, çaresizim onun elinde; Bağdat desem yahut başka bir şehri söylesem belki onun yerini kınamış olurum der. İnsana nerde bir eş-dost bulunursa orası daha iyidir; isterse orası kuyu dibi olsun, orası daha iyi; isterse fâre deliği olsun, orası daha iyi diye cevap verir. Zenci, beğendim-beğendim, kurtuldun; dünyada bir tek adam var, o da sensin; şimdilik seni bıraktım-gitti; senin yüzünden öbürlerini de **âzâd** ettim; bundan böyle hiç kan dökmeyeceğim; dünyadaki bütün insanları senin sevginle sana bağışladım der. Sonra da bütün kervan halkını suvarır, kandırır. Şimdi bundan maksad, anlamdır; bu anlamı bir başka çeşit söyleyebilmek de mümkün, fakat mukallid, ancak şu şekli görür; onlara söz söylemek güçtür. Şimdi bu sözü başka bir örnekle söyleyen de duymazlar” (*Fîhi Mâ Fih*, 18. Bölüm).

Yukarıda bahsedilen hikâye ile *Hüsni ü Aşk*'ta geçen kuyu hikâyesinin ortak benzeşenlerini şu şekilde sıralamak mümkündür:

Ansızın varılan kuyu-Ansızın düşülen kuyu

Çün girdi o merd-i râh râha
Evvel kademinde düşdi çâha (HA.1258)

Suyuna ulaşılamayan kuyu-Dipsiz kuyu

Ammâ ki ne çâh çâh-ı gird-âb
Mânend-i ebed verâsı nâ-yâb (HA.1259)

Arzu nesneleri; Su-Suya yansıyan ay

Velhâsıl o mihr-i âlem-ârâ
Ber-aks olup etdi çâhı me'vâ

Düşdüm o hevesle ka'r-ı çâha
Kim çehde karîn olam o mâha (HA.1315)

Kuyuya inen adamlar-Gayret ve Aşk

Dutdılar ol iki derd-mendi
Taktılar ayağına kemendi (HA.1275)

Zenci-Dev

Bir dîve meger o çâh-ı mihnet
Olmuşdı makâm-ı hâb u râhat

Bir dîv ki var niçe sipâhı
Her birisi ma'den-i siyâhî (HA.1273-74)

Akıllı adam-Sühan

Bir subh Sühan yetişdi ol pîr
Geldi ser-i çâha etdi takrîr (HA.1299)

Makul cevap-ip

Kim ol reseni dutarsa muhkem
Hıfz eyler anı o ism-i a'zam (HA.1305)

Aşk'ın yolculuğundaki engellerden birisi de “ateş denizi”dir. Aşk, ateş denizini kanatlanan atı Aşkar'ın üzerinde geçer. Aşkar da Aşk'ın kendisi de ateşle aynı mizaçta olduğu için bu engeli, aklın hilafına rahatlıkla geçmektedir. Mevlana hem *Mesnevi* hem de *Divan*'ının pek çok yerinde ateşe dair kurgular yapmıştır. Ona göre aşkta yol almanın önemli rükünlerinden birisi yanmaktır. Zaten bir ifadesinde de “Hamdım, piştim, yandım” demektedir ki, aşk yolunda pişmek yeterli olmayıp yanmanın zarureti vardır:

“Derken önüne **iki vâdi çıktı**; birisi ateşti, öbürü güllük-gülistanlık. **Gir ateşe, atıl ateşe** de gül bahçesinde neş'elere, safâlara dal diye bir ses geldi. Diyordu ki ses: Güllüğe dalarsan kendini külhan ateşinin içinde bulursun; ateşe atılırsan İsa gibi, meleklerin kanatları üstünde göğe ağarsın; gülistâna dalarsan Kârûn gibi yere batarsın” (DC5.3946).

Çıkdı yolu üzre şimdi nâgâh
Ol **kulzüm-i âteş-i cigergâh**

Mûmdan gemiler edip hüveydâ

Kılmış niçe dîv o bahri me'vâ
Çün âteş o kavme etmez âzâr
Âzürde olur mı **nârdan nâr** (HA.1550-51-52)

Hüsn ü Aşk'taki en vurgulu beyitlerden birisi "Benî Muhabbet"ın temmuz güneşini elbise gibi giymeleri, yakıcı ışıkları da su olarak içmeleri idi. *Divan* ve *Mesnevi*'de bu minvalde kurgulanmış pek çok beyit olduğu gözlenmektedir. Şüphesiz Şeyh Galip'in hayal dünyası üzerinde bu kurguların oldukça fazla etkisi olmuştur:

"Bırak beni de **güneş gibi ateşten bir elbise** giyineyim, o ateşle de güneş gibi bütün dünyayı bezeyim, ışıtayım. Güneş de onun aşkıyla gökyüzünde hem yanıp yakılıyor hem de her solukta, onun yakışına lâyığım diye şükürlerde bulunuyor" (DC5.6053).

"O altınlar saçan ay yüzlü geldi ya, artık insanlar **güneş gibi altınlarla bezenmiş elbiseler** giyerler" (DC6.1476).

"**Gündüzün elbisemiz güneşin ziyası...** Geceleyin dōşek ve yorganımız ay ışığı. Açlığımızdan değil mi ayı, okkalık ekmek sanıp elimizle gökyüzüne saldırıyoruz" (MC1. 2255).

Giydikleri âfitâb-ı temmûz

İçtikleri şu'le-i cihân-sûz (HA.245)

1.2. Mevlana'nın Şiirleri ve Galip Divanı'nındaki Bazı Ortak Kavram ve Kurgular

Mesnevi ve *Divan-ı Kebir*'de geçen beyitlerin veya beyit içindeki ibarelerin Şeyh Galip'in divanında da benzer şekilde geçtiği örneklere rastlamaktayız. Şöyle ki *Cezire-i Mesnevi* şerhindeki tercihlerinden de gördüğümüz kadarıyla Şeyh Galip, kuru bir taklit veya alıntı yapmaktan çok, orada geçen düşünce ve duygulanımları hemen tamamen yeniden kurarak söylemiş gözükmektedir. Bunu, belki klasik şiirimizin kat ettiği estetik yolun zirvelere çıkması ile izah etmek mümkündür. Mevlana'dan esinlenerek yeniden kurgulanmış olarak değerlendirebileceğimiz beyitlerde daha yalın ve sade bir şekilde anlatılan deruni düşünceler, Şeyh Galip'in beyitlerinde artistik bir söyleyişe dönüşmüştür.

1.2.1. Akıl/ruh-İsa-nefis/cehalet-eşek

Nefsin benzetilene olarak doğaüstü varlıklar, zapt edilmesi güç olan hayvanlar, yılan, çıyan gibi soğuk/itici haşereleer kullanılagelmiştir. Bunun yanı sıra kültürümüz ve edebiyat çevremizde küçümsenen ve olumsuz değerlendirilen hayvanlar da nefse benzetilmiştir. Mevlana'nın, *Divan* ve *Mesnevi*'nin değişik yerlerinde insanın beden tarafını "çamura saplanmış eşek" metaforu ile verdiğini bilmekteyiz. Ancak bunun dışında tarihteki bazı ilgilere de atıf yaptığını görmekteyiz. Hz. İsa'nın çoğunlukla bir eşeğe binerek gezmesi ilgisi, edebiyat ve kültürde kendisine yer bulmuştur. Mevlana'nın akıl ve nefsi Hz. İsa ve eşeği bağlamında kurgulamasını, Şeyh Galip'te de görmekteyiz:

“Fakat sen, İsa’yı bıraktın da eşeği besledin. Hulâsa eşek gibi perdenin ardında kaldın gitti! **Bilgi ve irfan, İsa’nın talihidir, ey eşek sıfatlı, eşeğin talihi değil!** Eşeğin anırmasını duyar, acırsın. Halbuki bilmezsin ki eşek, sana eşeklik telkin ediyor. İsa’ya acı, eşeğe değil; tabiatı aklına baş etme. Bırak tabiatını, ağlaya dursun... sen, ondan al, canın borcunu öde! Yeter artık yıllarca eşeğe kul oldun. Çünkü eşeğe kul olan, eşeğin ardından gider. ‘Onları artta bırakın’ dan murat nefesindir. Nefis geride, aklın ilerde gerek. Ama bu aşağılık akıl da eşekle aynı mizaçta. Çünkü bütün fikri onu nasıl elde ederimden ibaret. İsa’nın eşeği gönül mizacına malik olmuş, akıllar makamında yer tutmuştur. Çünkü akıl galebe çalmıştı, eşekse zayıftı. Eşek, şişman ve kuvvetli biniciden zayıflar.” MC2-1850-1860).

“Ey **eşek değerli; aklının azlığından** bu eşek, ejderhalaştı. Gönülün İsa’dan hastalandıysa yine ondan iyileşir, sıhhat yine ondan gelir, onu bırakma. Ey nefesi hoş Mesih, cihanda yıllansız hazine olmaz... eziyetlerle nasılsın? İsa, Yahudileri görünce ne hâle gelir; Yusuf, hasetçi kardeşler elinde ne olur? Sen, gece gündüz bu azgın kavmin ardından koştukça, nasıl olur da gece gibi, gündüz gibi ömre medet bağışlar, yardım edersin.” (MC2-1850-1860.)

“**A eşek, inadından eşeklikte kalakaldın. Nerden Mesih’e ait ruhlardan bir koku alacaksın?**” (MC5-2815).

Dâ’im tarîk-i Hakda budur **akl u nefse kâr**

Biri **Mesîhi** reh-ber eder âharı **harı** (G313-8)

1.2.2. Âşık-gam

Aşkın zuhura gelmesi için ayrılığın olması gerekir; ayrılık ise aşktaki en önemli sıkıntı ve kederdir. Âşıklar aşkın derdinden, gamından zahiren şikâyetçi olurlar; hakikatte aşk derdinin tedavisini asla istemezler. Zira aşk derdinin tedavisi aşkın bitmesi demektir ki âşıklar hiçbir zaman bunu gerçekten talep etmezler. Mevlana ve Şeyh Galip’ten aldığımız örneklerde geçen gam dünyevi olan gamdır. İnsanın yaratılışı geçmişin özlemi ve geleceğin kaygısı ve kederi ile donatılmıştır. Ancak âşıklar ne geleceğin umidi ne de geçmişin özlemi içinde olurlar. Onlar ‘ân’a tabi olan vaktin çocukları olup sıradan insanlara ait olan bu manadaki kederden/gamdan azat olmuşlardır.

“**Gama** yol yok senin sarhoşlarına yaklaşmaya; düşünceyle **gam, Hasan’ın babasının (halkın) işi-gücü**” (DC4.2296).

“**Âşık**san eğer, **birak gamı**, ko-gitsin; düğünü seyret, vazgeç yastan.”
(DC6.2431)

“A **gam**, bedenimin tüyleri gibi beni kaplasan gene de bana yük olamazsın sen; bu durak, şekerlerle dopdolu, senin bir **işin yok burada**. Gam-gussa, o göntülde olur ki boş şeylere heves etmiştir; gam, o düzenbaz güzelin bulunmadığı yere gider hep” (DC4.3108).

Âşıktâ keder n'eyler gam halk-ı cihânındır

Koyma kadehi elden söz pîr-i mugânındır (Ms.5)

“Binlerce **ateş**, binlerce **duman**, binlerce **gam**; adı **aşk**. Binlerce **dert**, binlerce **belâ**, binlerce **cefâ**; adı sevgili” (DC3.1735).

Derd-i mihnetdir belâdır adı aşk

Bir marazdır ibtilâdır adı aşk (G168/1)

1.2.3. Ateş-ateş-ateş

Aşkın kavram alanı içine giren en önemli unsurlardan birisi ateştir. Ateş azabın göstergesi olduğu gibi pişmenin, olgunlaşmanın, tatlanmanın da göstergelerindedir. Aşk söz konusu olduğunda ateşin olumlu ve olumsuz gözükene bu yönleri, işin içine girmektedir. Aşk hem bir sıkıntı hem de bir ferahlık; hem bir keder hem de bir neşedir. Aşk yolunda karşılaşılması zaruri olan ateş, şiiirlerde sık sık söz konusu edilmiştir. Bir mısra veya beyit içinde sıklıkla yapılan ateş vurgusu her iki şairde de karşımıza çıkmaktadır:

“Yüz **ateş** gibi, huy **ateş** gibi, şarap **ateş** gibi; üçü de hoş; can bu ateşler yüzünden alt-üst olmuş, darmadağın olmuş, feryatlar içinde, nerelere kaçayım deyip duruyor” (DC3. 4237).

Bana dūzahdan ey meh dem urur gülzârlar sensiz

Dıraht âteş nihâl-i dil-keş âteş berg ü bâr âteş (G139/4)

1.2.4. Âşık=Ateş=Semender

“**Aşk ateş**, benim canım da **semender** değil mi? Aşk ocak, benim canım da ayarı tam altın değil de ne!” (DC3.2365)

“Şükürler olsun ki **yandık** biz, yanmayı öğrendik biz, hem de **semenderin yolunu**- yordamını ciğerden öğrendik biz.” (DC4.3986)

Gül âteş gülbün âteş gülşen âteş cüybâr âteş

Semender-tıynetân-ı aşka besdir lâlezâr âteş (G139-1)

1.2.5. Ateş=Su

Özellikle tasavvufi metinlerde, varlıktaki zıtlıklar ve akla hâlel getirici durumlar, İlahi hikmeti anlama noktasında sık sık söz konusu edilmiştir. Zıtlıkların uyumsuzluğundan çok, onların imtizacı ve aynılığı üzerinde durulmuştur. Allah'ın dışındaki her şeyi aynı veya hiç mesabesinde görme anlayışı tasavvufta önemli aşamalardan birisidir. Kâmil insan lütfu da kahır da bir görebilendir. Bu bağlamda akıl kıstasına göre uyumsuz, su ve ateş gibi biri birinin zıddı olan nesnelere imtizacında mükemmellikler görülebilmektedir. Allah'ın zıt görünen celal ve cemal sıfatlarının imtizacından kemal husule gelir, denilmiştir. Mevlana ve Şeyh Galip de iki zıt unsur olan ateş ve suyun birbirini ikmal noktasında oluşturdukları mükemmelliği, benzer düşünceler içerisinde vermişlerdir. Şeyh Galip bunu sadece dış tabiatla ilgili değil, aynı zamanda aşk hâleti içindeki insanların mizacı için de kullanmıştır:

“Birbirine **zıt olan ateş ile su** beraber düşüp kalksınlar, beraber oturup gezsinler diye bağ, bahçe aşk ateşiyle daha da fazla yeşermeye, daha da fazla gelişmeye” (DSC.I 394-7).

Yâkût-ı sirişkiz yerimiz dîde vü dildir
Âteşle sudan hâsıl olur bir **güheriz** biz (G107-10)

Âteş ü âbı bir **şükûfe** edip
 Gösterir sun'ı ülfet-i ezdâd (G24-9)

“Bizim **susuzluğumuza** bak da o **feyizli** perdeden çalıp söyle; a gözümün nuru, nemli gözlerimizi gör de çal, söyle” (DC.2.-1320).

Riyâz-ı hayreti **sîr-âb-ı feyz** eder Gâlib
 Akınca su gibi mevc-i **terâne-i tanbûr** (G57-17)

12.6. Ateş=Güneş elbisesi

Aşkın meşakkatini, zorluğunu anlatmanın pek çok göstergesi söz konusudur. Bunlardan birisi de zihinlere kesif bir acı ve ıstırap bırakan ateşten elbise giyinmektedir. Kültürümüzde daha çok “ateşten gömlek giymek” deyimi ile anlatılan bu durum, tasavvufi söylemlerde de oldukça fazla yer bulmuştur. Mevlana'nın eserlerinde bu minvalde oldukça fazla örnek geçmektedir. *Hüsn ü Aşk*'ta “âfitâb-ı temmuz” tamlaması ile karşımıza çıkan bu elbise Galip'in divanındaki bazı beyitlerde de karşımıza çıkmaktadır:

“Bu **güneş**, Tanrı vergisiyle zengindir, ne taç ister, ne **elbise**; yüzlerce kele külâh olur o, her çıplağa **elbise**.” (DC1. 1426)

“Dostlar, yeise düşmeyin, zahmetten sonra rahmete kavuşursunuz; ancak **sevğiden** başka bir **elbise** giymeyin, sevğiden başka bir libasa bürünmeyin” (DC1.1581).

“**Düşünce elbiselerinden** soyun, at onları üstünden; çünkü **güneş** ancak çıplakları kucaklar.” (DC1.2604).

“Güzellik **güneşi** göğsünü açtı; yalımları içinde **elbiselerinizi** soyun” (DC1.1273).

“Bırak beni de **güneş gibi ateşten bir elbise** giyineyim, o ateşle de güneş gibi bütün dünyayı bezeyim, ışıtayım. Güneş de onun aşkıyla gökyüzünde hem yanıp yakılıyor hem de her solukta, onun yakışına lâyığım diye şükürlerde bulunuyor” (DC5.6053).

“O altınlar saçan ay yüzlü geldi ya, artık insanlar **güneş gibi altınlarla bezenmiş elbiseler** giyerler” (DC6.1476).

“**Gündüzün elbisemiz güneşin ziyası...** Geceleyin döşek ve yorganımız ay ışığı. Açlığımızdan değil mi ayı, okkalık ekmek sanıp elimizle gökyüzüne saldırıyoruz” (MC1. 2255).

Giydikleri âfitâb-ı temmûz

İçtikleri şu'le-i cihân-sûz (HA.245)

Harîr-i şu'leye tebdîl edip libâs-ı teni

Fenâda anladı zevk-ı hulûd pervâne (G285-4)

“Dervîşlerin mertebesi halkın fehm etdiği gibi değildir. Anların **ta'âmları, cû' ve libâsları, 'uryânlıktır**. Nâs, zann eder ki refâh-ı hâl dedikleri mülk ü mâl ve evlâd ü 'iyâl ile olur. Anınçün dervîşlerin nâ-dânlığına bakıp mesleklerinden ictinâb ederler. Hâlbuki, beyt li-münşi' ihi:

Lâ-mekân-pervâz-ı fakrım kim hümâ-yı himmete

Bâl ü perdîr rîze rîze hırka-i peşmînemiz” (Şerh-i Cezire-i Mesnevî, 59).

1.2.7. Can fanusu/şule

Gelenekte can, latifliği itibarıyla şişe ve fanusa benzetilmiştir. Zaman zaman gönle de benzetilmesinin en önemli taraflarından birisi onun içindeki alev veya ateştir; zira canın/gönlün içinde de aşk ateşi yanmaktadır. Gök kubbenin cam bir fanusa, güneşin ise onun

içinde yanan aleve benzetilmesi ilgisi ile bağlantılar kurulmuştur. Mevlana'nın beyitlerinde karşımıza çıkan bu kurgulamalar, Galip'in şiirlerinde de karşılık bulmuştur:

“**Gökyüzü fanusu gibi can**, ateşlerle dopdolu; sanki bakır mıyız, kalp mıyız, yoksa halis altın mı, bunu anlamaya yarayan bir ocak.” (DC2.3216).

“Acaba **can kandili** mi, Direfş-i Gâvyânî mi? Yoksa ışığına son olmayan o can mumu mu?” (DC5.5349).

Bir **şu'lesi** var ki şem'-i **cânın**
Fânûsuna sığmaz âsumânın (Tard u rekb)

Şem'-i fânûs-ı reh-i hayretde
Şu'le-âvâz-ı ceres besdir bes (132-6)

1.2.8. İman-küfür

Tasavvuftaki üst söylemlerden birisi de varlık âlemindeki her şeyi aynı veya hiç görme anlayışıdır. Bu durum, menzile, maksuda ulaşmış bir yolcunun bilincidir; menzile ulaşan için artık yolların kısa uzun, doğru yanlış olmasının bir anlamı kalmamıştır. Bu aynı zamanda tasavvuftaki fark, cem', cem'ü'l-cem hâlleriyle izah edilir. “Tefrika sadece masivayı görmek, cem' masivayı Allah'la kaim görmek, cem'ü'l-cem ise Hak'tan başka hiçbir şeyi görmeme hâlidir” (Uludağ 1995, 116). İşte özellikle Mevlana'nın söylemlerinde karşılaştığımız küfürle imanı bir görme anlayışı, cem'ü'l-cemi tecrübe eden ariflerin hâlidir. Şeyh Galip de bu minvalde söylemlerde bulunmuştur.

“**Gece küfürdür, imansa mum**; fakat güneş doğdu mu **iman, küfre** der ki; yeter artık, bizim İşimiz kalmadı, geçtik gittik” (DC2. 571).

Bir sohbet-i mihr imiş anı subh eder îzâh
 İmân-ı seher küfr-i şebistân arasında (G297-4)

“Ateşin dumanı **küfürdür, ışığı iman**; bense can mumunu küfrün de ötesine götürmedeyim, imanın da” (DC4.76)

“Bir bize bakın, bir aşkın yüzüne; İkimizden hangimiz daha usta a dostlar? İman aşktır, küfür biziz; **küfre** de bak, **imana** da. İman, küfürle ses-sese vermiş; bir perdeden şarkı okuyorlar. Anlayan-bilen bile bu sözü anlamazken bilgisiz, anlayışsız, nerden anlayacak bu sözü?” (DC6.4054-55).

Garazım bu ki biraz sûz u güdâz eyleyeyim
Sühan-ı aşk eğer **küfr** ise de söyleyeyim (M-11)

“Bir can, **kâfir** saçlarından başkasına **iman** getirdiyse şavkının ateşiyle küfrünü de yak-yandır onun, imanını da” (DC5.5722)

Küfr-i zülfün yâd eden **mü'min müselmân** olmasın

Nür-ı vechin seyr eden kâfir sanem-hân olmasın

Ebruvânın fikr eden zâhidde îmân olmasın

Aşkına dil bağlayan âlemde şâdân olmasın (M-7)

“**Kafirlik Hakk'ın. Celal isminin tecellisi** gereği savaşmaya, insanları birbirine kırdırmaya geldi. **İman ise Hakk'ın Cemal isminin tecellisi** gereği barışmaya, insanları birbirine sevdirmeye geldi. Fakat aşk, savaşı da barışı da ateşe vermek için geldi.” (DSC1.643-3).

“**Küfür Allah bilgisi olmak bakımından küfür değildir**, Hakk'a kâfir deme, burada dur! Küfür, cahillikten meydana gelir, fakat küfrün takdiri, Allah'ın bilgisidir” (MC3.1370).

“Onun bulunduğu yerde **ne küfür var ne iman**. Çünkü o içtir, küfürle imansa deri.” (MC2. 3322).

“**Küfür** bile yaratana nispetle **bir hikmettir**. Fakat bize nispet edecek olursan bir âfet, bir felâkettir.” (MC1.1996).

“**Küfür de** o ululuk sahibi Allah'a âşıktır, **iman da**; bakır da o kimyanın kuludur, gümüş de!” (MC1.2446).

Küfr ü îmân hem **Celâl ile Cemâlin bendesi**

Mihr ü meh mengûş-ı gûşî iki çâker rûz u şeb (K1-2)

کفر و ایمان نیست آنجایی که اوست

زانکه او مغز ست وین دو رنگ و بوست

“**Küfr ü iman yoktur** ki o mahalde ol kâmil vardır; ol sebebdendir ki kâmil mağz u lübbdür. Bu ikisi, yani küfür ve iman, reng ü bûdur.

Bağlamışlardır **ene'l-hakk küfrünün** zünnârını

Berhemenler kim mukîm-i ma'bed-i gîsûsudur (G52-2)". (Şerh-i Cezire-i Mesnevî 163).

“Pes küfr ü îmân anın makamına irmez. Zîrâ kâmil, vâsıl-ı ‘ayne’l- yakındır. O bahse isneyniyet girmez. Ma’lûmdur ki **kûfr ü îmân**, ‘arazdır. Anınçûn reng ü bûya teşbih olunmuş. ‘Ârif ise lübbü’l-elbâbdır. Hakka’l-yakîn mertebesinde fânî-fi’llâh olanların makamı ehadiyyetü’z-zât olup bi’l-cümle i’tibâr-ı sıfatdan ayrılmışlar.” (Şerh-i Cezire-i Mesnevî 163).

1.2.9. Kumaş-can-varlık-kader

Kader ve kaza kavramları İslam’da en çok tartışılan konulardan olmuştur. İnsanın kaderinin ne kadar kendi iradesinde ne kadar Allah’ın hükmü altında olduğu meselesi çokça söz konusu edilmiştir. Bütün bunlara rağmen insanın kaderinin ezelde takdir ve taksim edildiği düşüncesi daha baskın olarak karşımıza çıkmaktadır. İşin içinde bir taksim ve bölüştürme söz konusu olduğunda, tecrübe ettiğimiz âlemdeki örneklere başvurulmuştur. Bunlardan birisi de bir terzinin kumaş topunu belli yerlerden istediği gibi kesmesi, gerçekliğidir. Terzi makası karşısındaki kumaş ile takdirat karşısındaki insan, aynı mesabede değerlendirilmiştir. Mevlana’nın söylemlerinde geçen bu benzetmeler, Galip’te de karşımıza çıkmaktadır:

“Toyumuz, düğünümüz kutlu olsun dünyaya. **Tanrı**, toyu, düğünü bir **kumaş** gibi tam bizim boyumuza göre **ölçtü, biçti**” (DC1.251).

“**Varlık kumaşımızı** nazınla, edanla yak; bu güzel bir zekâttır, yoksulun nasibidir bu” (DC3.922).

“Fakat **kumaşı**, alıcı ne kadar alacaksa o kadar **keserler**; kumaş uzun amma boy kısa. O uzun boyu getir bana ki uzunluğunu görünce Ay’ın bile yay kirişi kopar, getir de kumaşı boydan boya vereyim” (DC3.2759-60).

“Gaybın dükkânında yeşil **elbiseler biçtiler**, kalk a terzi, otur dükkâna, batır iğneyi kumaşa.” (DC4.522).

“Çevikleş, er ol, **Tanrı yüzlerce kumaş** verir sana; kara toprak da bak, altın olmuş, kapkara kan, süt kesilmiş” (DC4.3466).

“Ne vakit o an gelecek ki ey Tanrı, biz bizden ayrılacağız; noksan sıfatlardan arı **Tanrılık yağması** bütün **kumaşlarımızı** talan edip gidecek?” (DC4.4085).

“Suyu, toprağı, suya, toprağa bıraktın, **can kumaşını** da tutun, gökyüzüne çektin.” (DC6.3250).

“Âşık, bedensiz kaldı mı, ona öylesine bir **can elbisesi** getirirler ki tez elli çulhalar dokumamış kumaşına; nerde dokuması, hani ipliği?” (DC7.8640).

O zamân ki bezm-i cânda **bölüşüldü kâle-i kâm**
Bize hisse-i mahabbet dil-i **pâre pâre** düşdü (G311-2)

1.2.10. Parça parça gönül/ İstek-kâm/Kader makası/Can kumaşı

“**Gönül paramparça** oldu, görenler gördüler; fakat bütün Şu varlık da bir bakışla ne hallere gelmede?” (DC7.1186).

“Sâkî, biz Ülker burcundan **yeryüzüne düştük**; kulağımızı altı telli zevk sazının nağmelerine verdik. Hasta gönlün tamburla bir başka nağmesi var; **yüz parça olmuş gönlü** onun havasına verdik biz” (DC7.4475).

“Padişahlık elbisesinden soyundun da yamalı hırka giydin; o yüzden de **gönlümüzü** ona benzettin, **paramparça** ettin.” (DC7.5297).

“**Gönlüm paramparça** oldu da her parçası aşka düştü; her parçam ondan bir iz vermeye başladı.” (DC7.6570).

“Meyhanemizin coşkunluğu, münâcâtımızın nuru güzel; **dilek, istek perdelerimizi** de sen yırttın, sen; anlat hadi” (DC4.3904).

“Bu yıl bülbüller, ne haberler veriyor; yarabbi, dudu kuşlarına ne biçim Őekerler sunuluyor? Bu yıl bahçeye gir de seyret, o kuru dallar ne meyveler vermede ne meyveler. **Makas** ortada, boyuna **elbiseler biçiliyor**, başından tacı gidene kemerler bağışlanıyor.” (DC1.585).

“Gayb dükkânında yeşil **elbiseler biçtiler**, kalk a terzi, otur dükkâna, batır iğneyi kumaşa” (DC4.522).

“Gazeli bırak da ezele bak; çünkü benim gamım da ezelden gelmiştir, sevdam da” (DC5.992).

O zamân ki **bezm-i cânda bölüşüldü kâle-i kâm**
Bize **hisse-i mahabbet dil-i pâre pâre** düşdü (G311-2)

Sahrâ-yı ademde eyledin cüd
Verdin yok iken **libâs-ı mevcûd** (HA.1580)

1.2.11. Ney-İlahi ses

Mevleviliğın resmî enstrümanı gibi algılanan ney, özellikle *Mesnevi'de* çok yönlü benzetmelere dâhil edilmiş gözükmetedir. Özellikle insanın ‘ayn’ı, ilahi bilgide huzur ve

sükûn içinde iken kendi iradesi dışında balçıktan yaratılarak içine ilahi nefha'nın üfürülmesi ile ezelden ebede yaptığı yolculuğu; sazlıktan kesilip pek çok zor ameliyelerden geçirilerek mükemmel neye dönüştürülen kamış ile sembolize edilmiştir. Nasıl ki insanın mayasında ilahi bir yön ve ilahi nefes potansiyel olarak varsa, sazlıktaki kamışta da aynı ses ve nefes vardır; ancak insanın kemalat aşamasına denk gelen zor ve çetin ameliyeler, ona da uygulandığında bu deruni ve ilahi sesleri duymak mümkündür. Galib de bir beytinde neyden zuhur eden deruni ve yanık nağmelerin Hakk'ın ve hakikatin sesi olduğuna bir göndermede bulunmaktadır:

“**Ney sesini** dinle! Aslında o ses ney'in değildir. Ona üfleyenin duygularının **ney'den** duyulan **nağmeleridir**. Sen aşk şarabını içmeğe bak! Gam kendi derdine düşmüş, çırpınıp duruyor” (DSC.I.249-3).

“Beni **ney** gibi **feryada** getiren Sen'sin; beni, çeng gibi akord et, **seslendir!**” (DSC.II 880-2).

Mevc urur âyîn-i Mevlânâda zevk-ı iştîyâk

Bâng-ı ney Gâlib o bezmin na'ra-i **Yâ Hûsudur** (52-7)

1.2.12. Ney-esrâr

Ney, Hazret-i Ali'ye isnat edilen bir hikâye ile bağlantılı olarak da şiire geçmiştir. Pek çok şairin zaman zaman beyitlerinde atıfta buldukları hadiseye göre Hz. Peygamber, Hz. Ali'ye bazı sırları söyler, bu sırların azameti karşısında zorlanan Hz. Ali, kimseye söyleyemediği bu sırları kör bir kuyuya giderek ifşa eder, bunun üzerine kuyu bir anda suyla dolup taşar. Şüphesiz bu sırlar Gayb âlemine ait sırlar idi. İşte Mevlana, sulak yerlerde biten sazlar ve dolayısıyla ney'deki nağmelerin bu ilahi sırlardan haber verdiğini dile getirir. Galip de esrâr ile ney arasındaki bu ilgiyi bazı beyitlerinde yeniden kurgulamıştır:

“**Kuyu**, benim ahımdan coşar da ağzında **kamış** biter. O kamış da ney olur feryada başlar. Benim gönül **sırlarımı** etrafa yayar” (MC.III 1190-5).

“İçimiz **ney** gibi bomboş, saki üflüyor da söylüyoruz. Yoksa **biz söz söylemek istemeyiz**” (DSC.II 732-7).

“Elbette bir **ney** yapan vardır ki, kamışa şekil, suret veriyor. Nefes verilmeden, içine üfürülmeden, neyin **feryad** ettiğini kim görmüştür?” (DSC.III 1173-5).

Figân u âh-ı Gâlib kalmadı mestûr o zâlimden

Çıkardı perdesinden hâme hem-çün ney pey-ender-pey (327-5)

1.2.13. Pota-iksir

Pota, sert ve kalın metallerin eritilerek istenen Şekil ve boyuta indirgenmesine yardımcı olan alettir. Ancak pota bu iŐlemdede bir aracıdır; asıl etken olan ise ateştir. AŞkta da ateşin ve yanmanın zarureti bilinmektedir. Kimya (simya) denilen ilimde sıradan adı metallerin bir takım tılsım ve iksirlerle altına dđnüştürmesi ameliyesinden bahsedilmektedir. Ancak bu iŐlemin madde yönü bu olmakla birlikte, bir de mana yönü vardır ki o da ham, iŐlenmemiŐ ruhun manevi iksirlerle harmanlanarak aşk ateşiyle eritilmesi neticesinde kemalata ulaŐmasıdır. Gerek Mevlana'nın söylemlerinde gerek Şeyh Galip'in söylemlerinde karşımıza çıkan budur:

“Yürü, yurt bomboş, kıvama gelmemiŐ Şarabı sun bize; **potaya** girmiş, ayarı tam altını seven, aşk âleminde hamdır” (DC3.2369).

“GümüŐün, **potadan** sâf bir halde, sızırılmıŐ bir hale gelmede, her can gözü kör olanın **potasına** verme onları; eritme onları” (DC3. 2172)

Őeh-i mülk-i kanâ'at her biri ankâ hümâyız der
Vücûdu **pûte-i iksîre** koyduk **kîmyâyız** der
Zer-i mahbûb-ı aŐkız sikkemiz var bî-recâyız der
Cemî'an Hazret-i Monlâya onlar hâk-i pâyız der (Müseddes-4)

“‘ayn-ı **iksîr**-misâl, hem münevver ve hem münevvir olmak isti'dâdını tahsîl edip, meselâ altun ki münevverdir, ammâ ‘araziyyeti gidip iksîr kaldıkda münevvir dahi olup, sâ'ir ma'âdini zehebe ilhâk edebilir. Pes rûhun ve mülkün Őeref-i zâtîlerine söz yok. Ammâ beŐerde olan **iksîriyyet** anlarda yokdur ki cins-i hayvânı mele'-i a'lâya ilhâkla pâyede pâyede vâsıl-ı ‘âlem-i lâhût edemezler. Ammâ cins-i ma'denden **olan iksîr gibi** cins-i benî Âdemden olan enbiyâ vü evliyâ dahi tarh olundukları benî nev'lerini, hal' ü ilbâs tarîkiyle ‘ayn-ı hüviyyetden sîr-âb edip, mâhiyyetinde mestûr olan kuvveyi, fi'le çıkarırlar.” (Şerh-i Cezire-i Mesnevî, 69).

1.2.14. Şişe-gönül/can

Gelenekte gönülün Şişeye benzetilmesi yaygın kurgulardandır. Gönülün Şişe gibi hassas olması, her an kırılabilir olması, kırıldıktan sonra asla tamir edilememesi gibi yönlerden benzetmeler söz konusu edilmiştir. Klasik Őairlerimizin pek çoğu da bu ilgilerle Şiirlerinde Şişe gönül ikilisine yer vermişlerdir. *Mesnevî* ve *Divan*'da bu ikili, deđiŐik yönleriyle bağlantılı olarak kullanılmıŐtır. Galip de aynı Şekilde Şiirlerinde buna çokça yer vermiştir. *Divan*'daki “düşdü” redifli gazelin matla beytinin, yaratılmaya bağlı olarak kırılma, dıŐlanma

ve uzaklaştırılma duyguları ile kurgulandığını görmekteyiz. Özellikle şişe taş zıtlığı ile verilen bu duygu, birbirinin kopyası gibi gözükmektedir:

“Bu şarabı içmek istersen yürü, önce **şişe** gibi daral, **şişe** oldun da vur kendini **taşımıza**, vur taşımıza kendini” (DC.268).

“A ayrılık **şişesiyle** oynayıp duran, dikkat et, **taşlık** bir yere geldik, şu sırça gönlüm daraldı, aman, aklını başına al, sakın kırmayasın. Şu ayrılık **taşlığından** buluşma yeşilliğine varmak için tez olmalısın, burayı bırakmazsan çaresiz kırarsın beni.” (DC2.3827).

“Gökyüzünün **şişesi**, güneşin yalımından bile çatlamadı da dün; gölgesi olmayan birinin gölgesini gördü, **kırıldı** gitti” (C4. 3574).

Başka âlemdir humâr u iş-i sâfi-meşrebân
Olamaz mînâ-yı gerdûn **teng-dildir şişemiz** (113-5)

Yine zevrak-ı derûnum **kırılıp kenâra düştü**
Tayanır mı **şişedir** bu reh-i **sengsâra** düştü (G311-1)

1.2.15. Şişe-peri

Doğu geleneklerindeki bir inanış olan şişeye veya lambaya peri ve dev gibi latif varlıkları kapatma ve onlara hükmetme anlayışı hem Mevlana hem de Şeyh Galip'te karşımıza çıkmaktadır. Peri veya cin, aynı zamanda onu şişeden kurtaranın dileklerini yerine getirme özelliği ile de bilinmektedir. Peri ve cin latif varlıklar olmaları hasebiyle, üst âleme ait mana bilgilerini de sembolize etmektedir. Gönlün şişeye benzetildiği bu kurgularda sevgili gönül şişesine kapatılmak istenen peri olarak karşımıza çıkmaktadır:

“Fakat benim **perim**, afsunlarla **şişeye** girmede gitti; onun işi afsundan da dışarı bir iş, efsaneden de” (DC3.790).

“Nerde olursanız olun, o yana dönün’, dedin ya; **gönül şişesiyle** ben de **senin perini** çağırıyorum” (DC4.2153).

“Ne afsun okuyayım sana a periler padişahı? Şişeye, afsuna sığmazsın” (DC6.3146).

Şikeste hâtır-ı dîvânegân velî bilmem
Peri-i şişe mi yok nâz-ı nâzükâne mi yok (G172-4).

Biz ol **perî-i Şişe-i** hüsn ü nezâketin
Za'f-ı mahabbetiyle hayâl-i mücessemiz (G127-4)

Şişe-i tab'ı Őikest olmadan ehl-i sühanın
Uğramaz ma'nî-i bî-gâne **perî-hânesine** (G281-2)

Kaldı nûr-ı nigeheim **ŐiŐede** kalmadı arak
Almadan penbe-i mînâsını uçdu o **perî** (G310-2)

1.2.16. Şişe-namus

Yine yaygın benzetmelerden birisi de namus, ar gibi olumlu addedilen hasletlerin ŐiŐeyle kurgulanmasıdır. Hassaslık ilgisi de olmakla birlikte kırılınca geri dönüşümünün mümkün olmaması yönünün dikkate alınarak böyle bir benzetmenin yapıldığı görülmektedir. Akıl kıstasına göre hayatın olmazsa olmazlarından olan ar, haya, namus gibi kavramların aşk söz konusu olduğunda hiçbir “kıymet-i harbiyesi” kalmamaktadır. Dolayısıyla aşk yolunda akıl bineklerinin, her ne kadar kıymetli gibi sayılsa da tamamen ortadan kaldırılması gerekmektedir. Bu da gelenekte Şişe ve cam gibi kırılınca tamiri mümkün olmayan nesnelere karşılanmıştır. “Namus ŐiŐesini kırmak” her iki Şairde de sıklıkla geçen kurgulardandır:

“Arı bıraktık, **namus ŐiŐesini kırdık**, sarhoŐuz; yüzlerce tövbeyi bozduk, yüzlerce ahdi boşladık” (DC5.2958).

Dâ'im **Őikest-i Şişe-i nâmûsdur** işim
Ger ol günâha tevbe dedimse hatâsı var (95-4)

Seng-i ta'n etmededir **Şişe-i nâmûsu Őikest**
Bezm-i rindânda bu fağfûr bu CemŐid olmaz (123-2)

1.2.17. Takdir=Pay

Takdirat, kısmet, pay, bölüŐmek ve bunlara razı olmak ilgisi her iki Şairde de benzerliklerle ortaya çıkmaktadır

“Yemek içmek, sıcacık somun, o soğuk kişilerin nasibi; Şu **âŐıkların nasibi** de **saltanat, kutluluk, neŐe. Pay edenin payına bak** da hiç savaŐa, inada kalkıŐma; bu işte inada, savaŐa giriŐersen iş daha da beter olur.” (DC4.3975).

“Can kuŐu, “ya hû” deyince üveyik kû, kû, nerde, nerde demeye başladı; o da kokusunu bile alamadın, **payına bekleyiŐ düştü** dedi.” (DC5.5475).

Erişip bahâra **bülbül** yenilendi sohbet-i gül
Yine nevbet-i tahammül dil-i bî-karâra düşdü (G311-4)

1.2.18. Tedbir-Takdir

İnsanın kaderine ne kadar müdahil olup ne kadar müdahil olamayacağı noktasında farklı görüşler ortaya konmuştur. İslam, bu meselede orta bir yol bulup Külli iradenin yanı sıra cüzi iradeyi de işin içine dahil etmiştir. Ancak gelenekte sıklıkla dillendirilen, tedbir takdiri bozamaz, anlayışı hem Mevlana'nın hem de Galip'in ortak görüşü olarak karşımıza çıkmaktadır:

“Derhal kalk, ayağıma o zinciri vur; çünkü ben, **tedbir** silsilesini yırttum gitti.”
(M.C6. 610).

“Gönlünde yalnız onun **aşkı bulunsun, beyhude tedbirlerde bulunma**, hiçbir yerde konaklama, **bir ancağız** bütün varlığı yok et.” (DC1. 1770).

“Ne kadar çalışsan **takdir, tedbiri bozar**, onun düzeni bizim gibi yüzlercesinin kilimini aldı götürdü.” (DC1.2155).

Tedbîrini terk eyle takdîr Hudânındır
Sen yoksun o benlikler hep vehm ü gümânındır
Birden bire bul aşkı bu tuhfe bulanındır
Devrân olalı devrân erbâb-ı safânındır (Msd.5)

Ey bendesin öldürücü hünkâr
Tedbîr nedir elimde nem var (HA.935)

1.2.19. Yokluk-ses

Allah'ın bilgisinde ezelden beridir var olan 'suretler' (A'yân-ı sâbite), O'nun 'kün' (ol) sesi ile varlık alanına çıkmış oldular. Dolayısıyla ses ile yokluk ve varlık arasında bu anlamda bir ilgi olduğu açıktır. Yine tasavvufî metinlerde ezel meclisi olarak da bilinen 'Bezmi-i Elest'te Allah'ın insanların ruhları ile ahitleşmesi dolayısıyla konuşması söz konusudur. İşte zaman zaman 'ney'in de dâhil edildiği “ilk ses”e bu şekilde göndermeler vardır. Mevlana bu yokluk seslerini daha çok mevcudatın varlık alanına çıkmasının müsebbibi olan ilahi “kün” sesi olarak dillendirirken Galip, var oluştaki yok oluşu hatırlatan bir kurgu ile karşımıza çıkmaktadır:

“Ben dedi, yokum, kıyıda bir kamışım ben, derd için, derman için bir şekle bürünmüşüm de öyle görünüyorum” (DC1.2803).

“Her dem Allah’tan ‘Elestü’ sesi gelir, cevherlerle arazlar da o sestem var olmaktadırlar. Gerçi bunlardan zâhiren ‘Belâ’ sesi gelmezse de onların **yokluktan** gelmeleri, var olmaları ‘Belâ’ demeleridir. Ağacın, taşın anlayışını söyledim ya. Hemen şimdıcik bunu anlatan şu hikâyeyi dinle!” (MC1. 2110).

“Şu aşağılık yeryüzünden yüceldi mi varlıktan soyunurum, fakat vardığım **yokluk âleminde** de kulağıma gene senin **sesin**, senin **hey heylerin** gelir” (DC2.441).

“Canların, **yokluktan gelen seslerini** işit; yokluk gibi hiç seslenme. Sır, seslendi mi sırlığı kalmaz; a sır, seslenme, gelme” (DC7. Rb.1).

“Sarraı olan canların hepsi de mekânsızlık denizinden inci gibi, mercan gibi canlar? kıyıya saçıyorlar.” (DC2.2997).

“Bütün bu sesler, bu nağmeler, kıyısı bulunmayan denizdendir; kıyısızdır, fakat çoşar, dalgalanır, köpürür” (DC6.3545).

Belâ mevc-âver-i gird-âb-ı hayret nâ-hudâ nâ-bûd

Adem sâhillerin tutdu dirigâ **bâng-ı nâ-mevcûd** (Mst.9)

“Böyle olunca, mücerred görünmeyen şey, ma’dümdür demek câ’iz olur mu? Pes nâle-i neyde olan sırr-ı ‘aşk dahi bunun gibidir. Görünmez amma, vardır. Ve şöyle böyle var değil hem mevcûd ve hem müciddir. Zahiren bakılsa ney-zenin deminden münfa’ıl bir nefesdir”. (Şerh-i Cezire-i Mesnevî, 25).

1.2.20. Yolcu= Ezelden ebede hasta, sarhoş bir şekilde yolunu yürüyen insanoğlu

Mesnevi’deki ney metaforunun insanın ezelden ebede giden yolculuğunu ve serüvenini anlattığı bilinmektedir. İnsan her ne kadar bir sosyal varlık da olsa bu ezeli yolculuğunu tek başına yapmaktadır. Özellikle hasta ve sarhoş gibi kavramlarla bir acziyet ve zayıılık içindeki bu yolcunun, her şeye rağmen gideceği, sığınacağı başka bir kapı da yoktur. O kapı da sevgilinin kapısından başkası değildir. Mevlana ve Galip’te insanın özellikle maddi tarafının benzetilene olan sarhoş, hasta, garip gibi vasııları hemen hemen aynı kurgularla karşımıza çıkmaktadır:

“**Sarhoş bir halde**, salına-salına gidiyorum, can gibi gizlice gidiyorum, o padişahın gelmekte olduğu tarafa, sora-sora, arıya-arıya gidiyorum. Devlet sarayı yapıldı, göğün sarığı çözüldü, **düşe-kalka gitmede**, çünkü sarhoşlar meclisinden geliyor” (DC1.448).

“Kimdir bu, kimdir bu ki tatlı-tatlı, güzel-güzel gelmiş; **sarhoş, ayakkapları koltuğunda**, evimize girmiş.” (DC1.1648).

“Yüzlerce defa yaralandığın evin, gene de **kapısına düştün**, çevresinde dönüp durmadasın” (DC6.3068).

“Şu gönül o mecliste ne içti ki sarhoşlar gibi çamurlara bulanmış; o meyhaneden **sarhoşlar gibi tökezleye tökezleye, yalpa vura vura** geliyor” (DC5.5434).

Gehi **zîr-i serde desti** geh **ayağı koltuğunda**

Düş kalka haste-i gam **der-i lutf-ı yâra düşdü** (G311-3)

Kûy-sıfat pey-rev olup sen dahi

Düş yola fark eyleme **pâ vü seri** (Terci-bend I-13)

Olur bî-ilticâ **ser-geşteğân-ı vâdî-i hayret**

Bu **yolda** reh-nümâ olmağa gird-bâd yetmez mi (G333-4)

Sonuç

Şeyh Galip, bir Mevlevî müntesibi olmanın yanı sıra, bu tarikatta şeyhlik mertebesine ulaşmış bir Mevlana hayranıdır. Galip’in eserlerinde Mevlana ve Mevlevîlik övgüsünde pek çok şiirin olması da bunun bir göstergesidir. Bütün bunların dışında asıl önemli olan, Şeyh Galip’in duygu ve düşünce dünyası üzerinde Mevlana’nın etkisinin ne derece ve nasıl şekillendiğidir. Şeyh Galip’in şiirlerine baktığımızda Mevlana etkisinin ilk bakışta hemen açıkça görülmediği anlaşılmaktadır. Şüphesiz bu, Galip’in Mevlana’nın düşüncelerini yeniden yeniye kurguladığı, onları harmanlayarak yeniden dizayn etmesinin bir sonucudur. Dolayısıyla Şeyh Galip’in şairiyet yönünü keşfetmeden bunu tam olarak anlamının zor olduğu görülmektedir.

Galip, Mevlana’nın Allah, varlık, yokluk, insan, aşk, ayrılık gibi hususlarda ortaya koyduğu düşüncelerini hemen bir tercüme şeklinde almamıştır. O, öncelikle beytin muhtevası, beyitteki düşünce ve duygulanımı şairlik yeteneği ile yeniden ihya etmiş gözükmektedir. Bunu belki de Galip’in üzerinde çokça etkisi olan Hint üslubunun sembolik kullanımlara getirdiği dinamizm ile açıklamak mümkündür.

Şüphesiz Şeyh Galip’i hem şairiyet hem de inanç bağlamında Mevlana’ya bağlayan en önemli taraf, tasavvuf neşvesidir. Bunun izlerini biz, Şeyh Galip’in şiirlerinde aynı coşku ve vecd içinde gözlemlemekteyiz. Şüphesiz Şeyh Galip, Mevlana’nın Farsça olarak dile getirdiklerini Türkçenin imkânları içerisinde yeniden kurmuştur. Dolayısıyla Şeyh Galip’in

Şiirleri *Mesnevi* veya *Divan-ı Kebir*'den yapılmış basit çeviriler olmayıp farklı bir dilde, yeni ve st düzey bir hayal gücü ve Şiiriyet ile oluőturulmuő gözükmektedir. Dolayısıyla Şeyh Galip'in Mevlana'nın Őiirlerinden etkilenmesinin fikr ve hiss yönünü daha çok tasavvuf umdeleri ve kavramları bağlamlarında değerlendirmek mümkündür. Bu bağlamda her iki Şairin Őiirlerindeki benzerlikler, tasavvufun ortak kavram ve kurgularında aranmıő, tasavvufun aşk, aşkın yakıncılığı, aşkın dnŐtrmesi, varlık-yokluk, fena-beka, zıtlıklardaki hikmet, madde-mana gibi kavramları noktasında oldukça fazla benzerlikler bulunmuştur.

Kaynakça / References

- Batıslam, H. D. (2007). Gâlib'in Mevlânâ'ya yazdėı dört medhiye. *.. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 16 (2), 75-84.
- Bilgegil, K. (1992). *Hüsn  AŞk'a dair, Hüsn  AŞk*. (Orhan Okay, Hüseyin Ayan, Haz.). İstanbul: Dergh Yayınları.
- Doğan, A. (2013). *Hüsn  AŞk: AŞk'ın kalb'e yolculuğu*. İstanbul: DeėiŐim Yayınları.
- Doğan, M. N. (2011). *Hüsn  AŞk*. İstanbul: Yelkenli Yayınları.
- Holbrook, V. R. (2010). Suretler kalesi: Mevlânâ ve Gâlib (ArŐ. Gör. Murat Ak, ev.). *İstem, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, 15, 345-361.
- Holbrook, V. R. (1998). *AŐkan okunmaz kıyıları* (Erol Köroğlu-Ergin Kılıç, ev.). İstanbul: İletiŐim Yayınları.
- Mevlânâ (2016). *Divan-ı Kebir - Seğmeler* (Őefik Can, Haz.) (DSC). İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Mevlânâ (1985). *Mesnev-i Őerif 6 Cilt*. (Abdülbaki Gölpınarlı, Haz.). (MC). İstanbul: Mill Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Mevlânâ, (2015). *Divân-ı Kebir 8 Cilt*. (Abdülbaki Gölpınarlı, Haz.). (DC). İstanbul: İŞ Bankası Yayınları.
- Mevlânâ, (2008). *Fih-i M Fih*. (Abdülbaki Gölpınarlı, Haz.). İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- Schimmel, A. (2002). *AŞk, Mevlânâ ve mistisizm*, İstanbul: Kırkambar Kitaplığı.
- Şeyh Gâlib, (1996). *Şerh-i Cezire-i Mesnevî*. (Turgut Karabey, Mehmet Vanlıoğlu, Mehmet Atalay, Haz). Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları.
- Uludağ, S. (1995). *Tasavvuf terimleri sözlüğü*. İstanbul: Marifet Yayınları.