

HÜSN Ü AŞK'TA KUYU SEMBOLÜ

The Well Symbol in the Work "Hüsn ü Aşk."

Ahmet DOĞAN*

ÖZET

Tasavvuf ve özellikle Mevlevilik bağlamında *mirî malı* bir özellik arz eden Hüsn ü Aşk mesnevisinde Seyh Gâlib, metafizik bir yapı içerisinde *Aşk* odaklı, insanın içsel dönüşümünü anlatır.

Eserde dönüşüm sürecindeki bir müridi temsil eden *Aşk*, bu sürecin bir gereği olarak oldukça çetin bir imtihan/ mihnetler dizgesiyle karşılaşır. Bu mihnetlerden ilki, *Aşk*'ın ansızın düştüğü bir kuyu olur. *Aşk*'ın düşmüş olduğu bu kuyu, onun *miracını* tamamlamak üzere mutlaka uğraması gereken bir mekan özelliği arz eder. *Aşk*'ın kuyuya düşmesi, esasen onun dış dünyadan iç dünyaya geçişini ifade eder.

Anahtar Kelimeler

Seyh Gâlib, Hüsn ü Aşk, kuyu, seyr-i sülûk

ABSTRACT

In Hüsn ü Ask poem (mesnevi), which showed the characteristic of "mirî malı"(creator's possession) in the context of Sufism and Mevlevi, Seyh Gâlib in a metaphysical plot, around the circle of the character *Ask* narrated the inner transformation of human.

In the work, *Ask*, who represents a disciple that is in the transition period, has faced to face with a series of hard difficulties as a result of this period. One of these difficulties is the well that *Ask* suddenly fell into. The well that *Ask* fell into is a special place he has to pass through in order to complete his mirac (improvement himself in the path to God). His falling in to the well indeed symbolizes his transition from the outer world to the inner world.

Key Words

Seyh Gâlib, Hüsn ü Ask, well, seyr-i sülûk.(the path reaching to God)

Hüsn ü Aşk Klasik Türk şiirinin son büyük ustası olarak görülen Seyh Gâlib'in henüz gençlik çağındayken kaleme aldığı tasavvufi- sembolik bir mesnevidir. Seyr-i sülûk yolundaki müridin iç tekâmülünü anlatan eser, bir tahkiye üzerine kurulu olmasına rağmen, şiir diliyle söze dökülmüş olmasının getirdiği; soyut, derin ve örtük yapısı nedeniyle anlaşılmasında bir güçlük arz etmektedir.

Gâlib, Mesnevi'den alınan *mirî malı* esrar ile vücuda getirdiği Hüsn ü Aşk mesnevisinde, Mevlana'dan kendisine uzanan bir Mevlevilik ve Divan edebiyatı içerisindeki tasavvufi geleneğin, şiirsel yönüyle sembol haline dönüşen imge

ve mazmunlarını kendi özgün şairlik yaratılışıyla yoğurarak kullanmıştır. Hint üslubunun bir gereği de olarak geleneksel motif ve kurguların ustaca tersine döndürüldüğü eserin (Yıldırım, 2002: 213) anlaşılması hususunda ortaya çıkan güçlüğü, daha çok Gâlib'in kullanmış olduğu yoğun sembollerden kaynaklandığını söylemek mümkündür.

Gâlib'in eserini böylesine ağır sembollerle örmesinde en büyük etken şüphesiz eserin metafizik bir bağlam içerisinde mistik bir iç yolculuğu anlatmasıyla yakından ilgilidir. Metafizik, yüksek seviyeli içeriği ile semboller kullanılmaksızın anlatılamayacağından dolayı en yüce gerçekler akılla algılanabilmesi

* Fırat Üniversitesi Fen- Edebiyat Fakültesi Araştırma Görevlisi

mümkün olan bu evrensel dil aracılığıyla ifade edilmiştir (Livingston, 1998: 121). Konuşulan dile göre daha az sınırlanmış olan sembolik dil, gerçeğin ifadesinde en etkin vasıta olmasının yanında ayrıca örtük bir yapı arz etmesiyle, gerçeği anlamaması gerekenlere, anlayamayacak olanlara ifşa etmemek gibi bir özellik de taşır. Bu durum özellikle mistik bütünleşmenin aktarıldığı tasavvufi eserlerde kendini açığa vurmaktadır. Hallac'ın şehit edilmesinden sonra sufiler, Allah'ta fena bulma ve vecdlerini açık açık ifade etme hususlarında daha ihtiyatlı davranarak manevî ve mistik keşiflerini mecaz ile gizler olmuşlardır (Sayar, 2003: 100). Mistik bütünleşmeye giden yolda insanın öncelikle kendisini tanıması ve bu sayede Rabbin tanıyabilecek olması onun ilk adımda bilinçaltının mitik ve arketipal dünyasına yönelmesini gerektirir, ancak bu gizli alemin sırlarını ve imkanlarını keşfetmekle kendi sırlarını ve gerçeğini keşfeden insan (Korkmaz, 2002: 263), kendisinden içeri olan sınırsız alemindeki bu eşsiz deneyimini yine sadece semboller vasıtasıyla ifade imkanı bulur.

Bütün bunlar göz önüne alındığında tasavvufi bir eser olan Hüsn ü Aşk'ın sembolik bir yapı arz etmesinin nedeni de ortaya çıkmış olmaktadır. Eserde Mutlak Varlık (*Hüsn*)'a ulaşma gayesi taşıyan bir müridin (*Aşk*) içsel dönüşümü, masalsı bir hava içerisinde aktarılmaktadır. Hikâye Arabistan çöllerinde yaşayan Muhabbet Oğulları Kabilesi arasında geçer:

Olağanüstü tabiat olaylarının yaşandığı bir gece bu kabilede *Hüsn* ve *Aşk* isimli iki çocuk dünyaya gelir. Doğar doğmaz nişanlanan bu çocuklar *Molla-yı Cünûn*'un hocalığında *Mekteb-i Edeb*'de okur, *Mesire-i Mana* adlı bahçede eğlenirler. Kabilde *Hayret* adlı sözü

geçen bir genç onların bu mutluluklarının kesintiye uğramasına sebep olur. Bir müddet sonra *Aşk*, bu ayrılığa dayanmayarak kabileden Hüsn'ü ister. Kabile uluları *Aşk*'a, yolunda bir çok tehlikenin bulunduğu *Kalp Diyarı*'ndan *Kimya*'yı getirmesi halinde Hüsn'e kavuşabileceğini söylerler. *Aşk*, bu tehlikeli serüveni kabul eder ve yanına lalası *Gayret*'i alarak yola çıkar. Daha ilk adımda bir kuyuya düşen *Aşk*, buradan *Sühan*'ın yardımıyla kurtulur ve devam eden yolculuğu, hep *Sühan*'ın yardımlarıyla kurtulacağı; *Gam Harabeleri*, *Ateş Denizi*, *Biçimler Kalesi* gibi tehlikeli bölgelerden geçer. Nihayet *Kalp Diyarı*'na ulaşan *Aşk*'ın, burada geldiği yerin, gerçekte yola çıktığı yer olduğunu ve Hüsn'ün *Aşk*, *Aşk*'ın da Hüsn olduğu gerçeğini idrak etmesiyle hikâye son bulur.

Hüsn ü *Aşk*'ta, *Aşk*'ın tehlikeli serüveni dinsel bir tutum takınmadıkça ve simgelere önem vermedikçe anlaşılabilir kalacak olan düşsel (Jung, 1997: 241) bir yolculuğu andırır. Bu düşsel yolculukta önemsenmesi gereken simgelerden biri de *Aşk*'ın düştüğü kuyudur. Kuyu, karanlık ve kapalılık imgeleriyle kendisini gerçekleştirecek olan *sonsuz serüvenindeki* her kahramanın, girmek zorunda olduğu tipik bir erginlenme mekanı olarak "bilinçaltının simgesidir" (Campbell, 2000: 91). *Aşk*'i, bilinçaltının sembolü olarak okuyabileceğimiz kuyuya sokan çağrı *Kalp Diyarı*'ndan *Kimya* getirilmesi isteği olur:

Hüsn akdine çok bahâ gerektir
Evvel sana Kimyâ gerektir
Durma sefer et diyâr-ı Kalb'e
Can baş ko reh-güzâr-ı Kalb'e
Ol şehirde Kimyâ olurmuş
Yolda belî çok belâ olurmuş

(*Hüsn ile evlenmek için çok kıymet tedarik etmek lazım. Önce bir tılsım bulmalısın. / Kalp diyarına sefere çık ki gö-*

nül yoluna canını başını koyasın. / O şehirde tılsım bulunurmuş, ama yolda da çok belalar varmış.) HA 1242,1243,1244

Kabile ulularının saydıkları; *nakışlı ve bin başlı bir ejder, ateş denizi, bin yıllık yol, gam harabeleri, matem sarayı, saçının her teli bir yılan olan cadı, karanlık gecelerde çılgınlıkları gök gürültüsünden korkunç gulyabaniler* vb. birçok bela içerisinde kuyudan hiç bahsedilmez. Ancak Aşk, gerçekte “bütünlüğün merkezi durumundaki özün” (Fordham, 2004: 77) sembolü olan Kimya’yı elde etmek üzere çıktığı serüvende daha adımını atar atmaz yanındaki Gayret’le birlikte bir kuyuya düşer. Bu düşüş aniden ve baş aşağı olur:

Çün girdi o merd-i râh râha

Evvel kademinde düştü çâha

(O yolun yolcusu daha ilk adımını atar atmaz bir kuyuya düştü.) HA 1257

Velhasıl o mihr-i âlem-ârâ

Ber-aks olup etti çâhi me’vâ

(Sözün kıyası dünyayı aydınlatan güneş gibi Aşk, başaşağı kuyuya girdi.) HA 1268

Aşk kuyuya düşmekle, “dış dünyadan iç dünyaya, makro kozmostan mikro kozmosa doğru kökten bir yer değişimi” (Campbell, 2000: 27) yaşar. Bilinçaltının karanlık bölgelerine yapılan bir yolculuk olarak okunması mümkün olan bu yer değişikliğinde Aşk’ın henüz ilk adımda ve baş aşağı bir kuyuya düşmesi dikkate değer bir husus olarak karşımıza çıkar. Aşkın kuyuya baş aşağı düşmesi, onun zihnî bir karışıklık yaşamayı dolayısıyladır. Aşk, henüz bir şeyi anlamadan ve büyük bir şaşkınlık içerisinde erginlenme mekanına girer. Esasen onun yürümekte olduğu zorlu kemâlat yolu kişinin o ana kadar hiçbir şeyi anlamadığını, yalnızca şaşkınlığın olduğunu fark etmesiyle başlar. (Spiegelman vd., 1997: 27). Bir şaşkınlık içerisinde ne ile karşı-

laşacağını bilmeyen Aşk’ın, kuyunun derinliklerine baş aşağı düşmesi aniden, farkında olunmadan vuku bulan bir hadise olurken kuyu da meçhulü kucaklayan sır dolu bir dünya halini alır.

Aşk’ın düşe kalka yürümesi gereken kemâlat yolunda kuyuya düşüşü, tıpkı Âdem’in, bir *sürçme* neticesinde dünyaya inişine benzer. “Âdem, masumiyet mülkünde tepesi üstüne düşer. Kadir olan Rab, düşülen mekan günahkarlar mekanı olsun diye önce bir hata emreder. Buna göre zayıf bir kişi tepesi üstüne düşmek zorunda kalırsa umudunu kesmeyip; beka yurdunda ihsan evinde şeref ve şan makamında iken tepesi üstüne düşen Âdem’i ve onun Allah tarafından özrünün kabul edildiğini hatırlayarak ümitvar olur” (Chittick, 2003: 101). Olağan yaşamından Kimya’yı elde etmek üzere olağanüstü durumların yaşadığı bir mekana doğru yol alan Aşk, kuyuya düşmekle bir nevi Hüsn’e giden yolu kendisine açmakta ve Hüsn’den gelecek dolaylı yardımlarla kemâlat serüvenine bir tür güven içerisinde devam etmektedir.

Göklere ulaşmak umuduyla çıktığı yolculukta kendisini hiç beklenmedik bir anda, daha ilk adımda kuyunun dibinde bulan Aşk, böylelikle tüm mitolojik kahramanların kaderine ortak olur. Mitolojik kahramanın geçişi, rastlantısal olarak yer üstünde olabilir; ancak geçiş asıl olarak içe, belirsiz engellerin aşıldığı ve çoktandır unutulmuş kayıp güçlerin, canlandırıldığı derinliklere doğrudur (Campbell, 2000: 41). Bu derinlikler dönüşümün ideal mekanlarıdır ve aşama kaydetmek üzere yola çıkan her kahraman gibi Aşk da bunu yaşamak ve içsel derinliklerine doğru yol almak zorundadır. Aşk’ın düştüğü kuyu sonsuz derinlikte bir girdap kuyusudur:

Ammâ ki ne çâh çâh-ı girdâb
Mânend-i ebed verâsı nâyâb

(*Bu öyle bir kuyuydu ki, girdap kuyusuydu. Ebediyet gibi ötesi görünmüyordu.*) HA 1258

Aşk'ı girdap gibi kendisine çeken kuyu, yutup yok edici özelliği, ümitsizlik ve matem hazinelerinin bekçisi oluşu; insan için dinginliğin hiç olmadığı ve hep bir kaos çağrışımı yapan kocaman ve üstelik karanlık bir şehir olması; ölümsüzlük suyu olan âb-ı hayatı içen Hızır'ın bile kuyunun dibine ulaşmaya ömrünün kifayet etmeyeceği; zamanı kavramamızda aslı unsur olan güneşin, ayların ve yılların kemendini atsa dahi onun dibini bulamayacağı gibi olumsuz imgeler eşliğinde anlatılır. Bütün bu olumsuzlayıcı ve baş döndürücü imgelelere rağmen kuyu, dipten en üste bir yükselişin başlangıcını imlemesi nedeniyle Yusufun (a.s.) düştüğü kuyuya benzetilir.

Düştüğüne eyleme teessüf
Mî'râcını çehde buldu Yüsuf

(*Düştüğüne üzülme, Yusuf da yükselişini kuyuda bulmuştur.*) HA 1266

Yusufun Mısır azizliği gibi yüksek bir makama uzanan macerası, kardeşleri tarafından bir kuyuya atılmasıyla başlar. "Yusufun başına gelen her bela onu alçaltacak yerde yükselmesine neden olur. Yusufun mevkii kuyuda belli olur. Çünkü bütün seslenişler sıkıntının içindedir ve her mutsuzluğun altında bir hazine yatar." (Settâri, 2000: 194). Bu bağlamda Aşk, kuyuda birçok acı, ıstırap ve keder tadararak birçok belaya uğrayarak kemâlat serüvenine devam eder. Nice yıllar, aylar ve günler geçtikten sonra kuyunun dibine ulaşan Aşk, burada korkunç bir devle karşılaşır.

Bir dîve meğer o çâh-ı mihnet
Olmuştu makam-ı hâb-ı râhat
Bir dîv ki var nice sipâhı

Her birisi mâ'den siyâhı
Mânend-i şeb-i firak bed-rûy
Kan teşnesi mürde fil-i bed-bûy
Tuttular ol iki derdmendi
Taktılar ayağına kemendi
Arzylediler o dîv-i meste
Kim sayd budur şikeste beste

(*Meğer o mihnet kuyusu bir devin rahat uykusunu uyuduğu yermiş. / Her biri birer siyah maden gibi nice askerleri olan bir dev. / Ayrılık gecesi gibi korkunç yüzlü, kana susamış, pis kokulu, fil ölüsü gibi bir dev. / O iki dertliyi tutup ayaklarından bağladılar, düşe-kalka gelen avlar bunlardır diye o sarhoş deve götürdüler.*) HA 1271, 1272, 1273, 1274, 1275

Dev, mitolojik yolculuğundaki her kahramanın karşılaşabileceği türden bir simgesel figürdür. "Herhangi bir toplumda herhangi biri, istemli yahut istem dışı kendi ruhsal labirentinin eğri ve karanlık bölgesinde yolculuğa girişirse o, çok geçmeden kendisini ürkütücü simgesel figürler içerisinde bulur" (Campbell, 2000: 119). Bu simgesel figürler Jung'un *gölge arketipi* olarak adlandırdığı ve kişiliğin istenmeyen yanını oluşturan, kahramanın uzlaşması gereken olumsuzlayıcı özelliklere sahiptir. Kemâlat serüvenindeki birey, gölgenin kimliğini saptamalı, tanımalı ve onu kendi varlığında temel bir faktör olarak kabul etmelidir (Spiegelman vd., 1997: 54).

Kendi ruhsal labirenti içerisinde yol alan Aşk'ın karşılaştığı ve onun ruhsal bütünlüğünün karanlık yanı olan dev, insanüstü bir hasım olmakla Aşk'ın dönüşümündeki güçlüğü vurgulayan etkili bir sembol durumundadır. İnsan-ı kâmil olma sürecindeki bireyin ruhî değişiminin anlatıldığı ve dolayısıyla tasavvufî bir özellik arz eden Hüsn ü Aşk'taki devî, sembolik anlamda nefis olarak okumak mümkündür. Nefs, özel-

likle hep bir kötülüğü emreden *nefs-i emmare*, her insanın karşı karşıya gelmek zorunda olduğu ve onun göklerin ötesinde Allah'a yükselmesine yardımcı olabilecek bir unsurdur (Chittick, 2003: 99). Bu bağlamda tamamen içsel ve manevi nitelikli bir süreç dahilinde Mutlak Varlık konumundaki Hüsn'e kavuşmak üzere yol alan Aşk'ın girdiği kuyu, dev sembolüyle nefse karşı yapılan büyük kutsal savaşın yaşandığı bir mekan olur.

Dev, *nahs-ı ekber* (en büyük uğursuzluk yıldızı), "aç gözlülüğün sembolü" (Lings, 2003: 111) Zühal'in olumsuz imgeleriyle, tedbirsizce kuyuya düşen Aşk'ın vücudunu güzel bir kısmet olarak görür ve onu umutsuzluğa sürükleyen sözler sarf eder:

Hoş kısmet imiş bize vücûdun
Bağlandı basîret ü şuhûdun
Bî-fıkr ü süâl râha düştün
Evvêl kademinde çâha düştün
Allâh Allâh zihî hamâkat
Bu rutbe olur olursa gaflet

(*Senin vücudun bizim güzel bir kısmetimizmiş ki basiretin ve gözün bağlanmış. / Tılsım ülkesine kim ulaştı, kim Anka'yı ve Hüma'yı buldu? / Sorup sual etmeden yola çıktın, ilk adımda kuyuya düştün.*) HA 1281, 1282, 1283

Aşk'ın dev tarafından yenilmesi gerçekte olgunlaşma sürecindeki "kişinin bilinçaltı tarafından yok edilmesi anlamını taşır" (Jung, 1997: 214). Bu kahramanın hedefine ulaşamaması, kemâlata giden yolun tamamlanamaması ve onun nefsiyle girdiği savaştan yenik ayrılmasıdır. Aşk'ı, hedefine giden yolda yenilgiye uğratmak amacındaki dev, onu tatlı ve güzel sözleriyle aldatmak ister:

Yazık sana acıdım civânsın
Ammâ ki aceb ne bed-gümânsın

(*Yazık sana acırım, gençsin fakat tahminlerin çok kötümüş.*) HA 1285

Devin bu tutumu, Mevlana'nın tarif ettiği *nefs-i emmarenin* kurnaz, hilekar (Arasteh, 2000: 76) özelliklerinin bir yansımasıdır. Ancak Aşk, devin bu güzel ve yumuşak sözlerine aldanmaz ve onun bütün bunlardaki amacının kendisini yutup yok etmediğini fark eder.

Devin, kendisini korkutmasının ve kandırmasının faydasız olduğunu söyleyen Aşk'ın, sevgiliye kavuşma isteği ve iştiyakı, Mevlana'nın *ney* sembolü ile ifade edilir. Bu aynı zamanda 'dönüşümün evrensel gücü olan aşk' olgusunun göndere çekilmesi anlamını taşır:

Korkutmaya düşme bî-mahaldir
Vuslat dediğim benim, eceldir
Salt bende değil bu fikr-i cânân
Ölsem de giyâhım eyler efgân
Bu çâhda ney bitip serâser
Uşşâka gam-ı firâk söyler
Gitmez bu hevâ dimâğımızdan
Bu dūd çıkmaz ocagımızdan
Gam meş'alidir bu sönmek olmaz
Cân vermek olur da dönmek olmaz

(*Beni korkutmaya kalkma, faydasızdır. Benim kavuşma dediğim şey ölümdür. / Bu sevgili fikri yalnız bende değil, ölsem bile üzerimdeki otlar aynı şekilde figan ederler. / Bu kuyuda baştan başa kamış yetişip âşıklara ayrılık dardını söyler. / Bu arzu kafamızdan gitmez, bu duman ocağımızdan ayrılmaz. / Bu gam meş'alesidir, sönmemelidir. Can vermek olur ama dönmek olmaz.*) HA 1289, 1290, 1291, 1292, 1293

Kuyudaki dev tarafından esir alınan Aşk, kin ateşiyle yanmasına rağmen onu yenip yok etmek gibi bir çaba sarf etmez. Dev in kendisini öldürme niyetini bilmesine rağmen ondan gelecek bela ve kötülöklere karşı metin bir tavır alış sergiler. Devi yok saymayan Aşk, onu olumsuzlayıcı imgeleriyle birlikte kabul eder. Aşk düştüğü kuyudan kurtulmak yoluyla, artık varlığından haberdar ol-

duğu dev engelini de aşmış olacaktır. Bu nedenle Aşk, onu ne yok etmek ne de yok saymak gibi bir gaflete düşmeyerek tüm ruhsal enerjisini kuyudan çıkmaya yönlendirir.

Aşk'ın nefsin sembolü konumundaki devî öldürmesi, gerçekte kemâlat seviyesi için oldukça olumsuz bir özellik arz eder. Zira kemâlat yolunda nefis tamamen öldürülüp yok edilmemeli sadece onun varlığı kabul edilerek ona göre davranılmalıdır. Nefse karşı alınacak bu tavır Kur'an'da net bir şekilde ortaya konulmaktadır: "Yemin olsun nefse ve onu düzenleyene, sonra da ona bozukluğunu ve korunmasını ilham eyleyene, onu arıtan felaha ermiş ve onu gömen ise yenik düşmüştür" (Kur'an, Şems 91: 7-10). Nefsi öldürmek değil, tezkiye etmek esas olduğundan dolayı Aşk, onu öldürüp yok etmez.

Seyr-i sülûk yolundaki kişi mutlaka nefis ile karşı karşıya gelmek ve onu arıtmak zorundadır. Nefsin arıtılmasında az uyumak, az konuşmak ve az yemek oldukça önemli bir yere sahiptir. Hikâyede mihnet kuyusunun dibindeki devin, rahat uykusunu uyuması ile nefis terbiyesindeki az uyumaya, Aşk'ın kin ateşiyle dolup taşmasına sebep olan uzun ve tatlı sözleriyle de nefsin arıtılması hususundaki az konuşmanın gerekliliğine gönderme yapılır. Uyuma ve konuşma eylemlerinin devle birlikte zikredilmesi, onlara olumsuzlayıcı bir anlam yükler. Nefis terbiyesindeki az yemenin gerekliliği ise devin Aşk'ı yeme isteği ile ortaya konulur:

Ol dîv-i laîn-i bed-serencâm
Habs etmege kıldı emr ü ikdâm
Tâ eyleye şahm ü lahmın efvân
Sonra anı tu'me ede mel'ûn

(Hayatı kötülüklerle dolu olan me'lun dev bunların hapsine karar ve emir verdi. / Tâ ki etlensinler, yağlansınlar,

sonra da onları bir lokmada yutsun.) HA 1294,1295

İnsanın nefsin terbiye etmesinde açlık, oldukça önemli bir olgudur. Birey aç kalmakla nefsin kötülüğü emreden yönlerinden uzak kalabilecek ve böylece nihai bütünleşmeye giden yolda onun kendisini hedefinden uzaklaştırmasına engel olabilecektir. "Açlık ve zayıflık nefsin bedendeki etkinliğine ve egemenliğine son vererek gönlün saflaşip zihnin güçlenmesine sebep olur (Ögke, 1997: 100). Bu nedenle Aşk ve Gayret'i yeme niyetinde olan melun dev, onların etlenip butlanmasını beklemektedir. Bir müddet nefsin esaretinde kalan Aşk ve Gayret hikâyede, Gayret'in üstlendiği fonksiyona uygun olarak birbirini teselli edip, iradelerini kuvvetlendirirler. Aşk yürüdüğü çileli yolda böylesi acılara ve ıstıraplara katlanmak suretiyle hakikate ayna olabileceğinden düştüğü kuyuda sabır ve gayreti hiçbir zaman terk etmez. Nitekim kuyudaki Aşk'a yardım etmek üzere gelen ihtiyar Sühan da sabır ve gayret telkininde bulunur. Sühan, kuyudan kurtuluşun mümkün olmadığını fakat kurtulmaya gayret etmelerini ve önlerinde daha uzun ve tehlikeli bir yol bulunduğunu hatırlatır. Kuyudan kurtuluşun ancak bir ip vasıtasıyla mümkün olduğunu dile getirir:

Bu çâhta hiç halâs yoktur
Üftâdelere menâs yoktur
İllâ bün-ı çehde bir resen var
Cinnîler ana değil haber-dâr
Bir pîr ana tılısım yazmış
Hıfzetmeğe hayli ism yazmış
Kim ol reseni tutarsa muhkem
Hıfzeyler anı o ism-i Â'zâm

(Bu kuyudan hiç kurtuluş yoktur ve aşıklara sığınacak yer bulunmaz. / Ancak kuyunun dibinde bir ip vardır cinler onu bilmezler. / Bir ihtiyar ona bir büyü ve ezberlenecek bir çok isim yazmış. / Bu

ipi sıkı tutanı ism-i Âzâm korur.) HA 1301, 1302, 1303,1304

İp, içinden çıkılmaz bir problemin kucağındaki insanı çözüme, çıkış yoluna götüren bir kurtuluş aracının imgesidir. İpin bu imgesi oldukça sık kullanıldığından dolayı ip, artık kurtuluşun sembolü haline alır. Settari, Yusuf(a.s.)’un hikâyesini anlatırken “dünyanın daracık bir kuyu olduğunu görmez misin? Yusuf gibi tutun o ipe” (Settari, 2000: 168) diyerek Yusuf(a.s.)’un kuyudan kurtuluşunu bir ip sembolüyle ifade eder. İp sembolü İslam, Avrupa, Hint, Çin vb. tüm geleneklerde aynı şeyi imler. Şems-i Tebrizî “O bana bir ipin ucunu verdi, bana: ‘çek ki ben de çekebileyim, ancak çekerken koparma’ dedi” ibaresini; Hafız’da “İpin sendeki ucunu iyi muhafaza et ki o da kendisindeki ucu iyi muhafaza edebilsin” ibaresini Satapatha Brahmana da “güneş, her şeyin kendisine ruhun ipi ile bağlandığı yerdir” ibaresini görmekteyiz. (Livingston, 1998: 122). İp, yine bir kurtuluşun sembolü olarak Kur’an-ı Kerim’de “Hepiniz birden Allah’ın ipine sımsıkı tutunun, birbirinizden ayrılmayın ve Allah’ın üzerinizdeki nimetini düşünün!...” (Kur’an, Âl-i İmran 3: 103). İfadeleri ile zikredilmektedir.

Tüm geleneklerde çözümün ve kurtuluşun sembolü olarak değerlendirilen ip, her zaman ilk planda bir yükselme tırmanma edimini çağrıştırdığından hep yüksekten sarkıtılmış olarak hayal edilir. Ancak Hüsn ü Aşk’ta ip kuyunun dibindedir. Fakat Aşk bundan haberdar değildir. Kurtuluşun aracı olan ipin kuyuda olduğu Sühan tarafından bildirilir. Bu durum “ilahi niteliklerin insanda saklı ya da gizilgüç olarak bulunması” (Chittick – Murata, 2000: 309) gerçeğidir. Seyr-i sülûk yolundaki mürid içine düştüğü problemlerden kurtuluşunu yine kendi içinde bulur. Mürşid sadece varolanı işaret eder.

Sühan, kuyuda bulunan ipi işaret ederek Aşk’ın o dar mekandan kurtuluş yolunu açar. Bu ipte yazılı olan isimler, Âdem’e öğretilen isimleri akla getirmektedir. Allah, Âdem’i yarattıktan sonra ona bütün isimleri yahut kendi isimlerini öğretmiştir. Aşk, ipe sarılmakla bu isimleri idrak etmiş olmakta ve “Allah’ın tüm isimlerini ihtiva eden ism-i Âzam’ın” (Chittick, 2003: 171) etrafında oluşan efsaneler doğrultusunda zarar görmekten kurtulmaktadır. Güzel isimleri zikretmek dertlerden kurtuluşu getirir ve bu zikrediş esnasında şeytanın girmeyeceği, dahil olamayacağı bir atmosfer oluşur (Sayar, 2003: 85). Nitekim Aşk kuyudan cinlerin bilmediği bu iple kurtulur ve rahata kavuşur.

Cinler edemez ana hasâret
Çıktıkça bulur necât ü râhat
Efsûn ile söyledim bunu ben
Cinniler içinde söyleme sen
Emrini tutup o iki cânbâz
Mansûr olup oldular ser-efrâz

(Cinler ona zarar veremez, çıktıkça kurtulur ve rahat eder. / Ben bunu bir büyü ile söylüyorum. Sakın cinler arasında bunu konuşmayın. / Canlar ile oynayan o ikisi bu emri yerine getirip Allah’ın yardımıyla kurtuldular.) HA 1305, 1306, 1307

Aşk kuyudan çıktıktan sonra kendisine yardım eden ihtiyarın, sevgilinin ülkesinden gelen Sühan olduğunu fark eder.

Açtı gözün Aşk-ı âsûmân-gîr
Gördü ki Sühan’dır işte ol pîr
Bildi ki diyâr-ı yârdandır
Ol subh o nevbahârdandır

(Göklere yükselen Aşk gözünü açtı ve o ihtiyarın Sühan olduğunu gördü. / Onun sevgilisinin ülkesinden, o ilkbahar sabahından geldiğini anladı.) HA 1308, 1309

Aşk'ın Hüs'n'e giden yolda kuyuya düşmesi ve orada bir deve esir olması Mandaeci ve Maniheist tarikatlarının kehânetlerini de çağrıştırır. "Mandaeci ve Maniheist tarikatlarına göre insan daha önce Tammuz'un başına gelenleri çekmek zorundadır. Kuyuya düşen 'karanlıklar prensine' esir olan insan, ona selâmete ereceğini, kurtulacağını müjdeleyen bir haberci tarafından uyandırılır" (Eliade, 1994: 103). Bu haberci, Jung'un arketipsel sembolizminde, "benliğin iç benlikle iletişimini başlatıp akışına yardımcı olan" (Gökleri, 1979: 76) yüce bireydir. Yüce birey ilk örneksel imgelerin içimizde beden bulmuş canlı bir varlığa dönüşümüdür. Bu yaşlı bilge milyonlarca yıl insanların tüm acılarını ve neşelerini yaşamış varoluşun ana imgelerini kendinde biriktirmiş ve evrensel deneyimi adına insan ruhunda bireysel bir durum oluşturan imgeleri yetkili kılmıştır (Jung, 1997: 238). Yaşadığı tecrübeyle yüce birey içinden çıkılamayacak bir durumda kalmış kahramana daha evvel de aynı şeylerin yaşandığını ve deneyim yaşayanların değerli tecrübeler edinerek bunları atlattıklarını söyleyebilecek bir konumdadır. Bu tıpkı tasavvufta birçok zorluğun ve tehlikelerin bulunduğu seyr-i sülûk yolunda ilerleyen müride her aşamada yardım edebilecek olan mürşidin vazifesi gibidir. Mürşid, müridin henüz katettiği seyr-i sülûk yolundan daha evvel geçmiş biri olarak, "müridin düşünce dalgalarını anlayıp takdir edebilir ve ona sembolik olarak rehberlik yapabilir" (Arasteh, 2000: 91).

Bu bağlamda kuyudaki Aşk'a, kurtuluşun imgesi konumundaki ipin gösterilmesi hususunda:

Bir pîr ana tılısım yazmış

Hıfz etmege hayli ism yazmış

(Bir ihtiyar ona bir büyü ve ezberlenecek bir çok isim yazmış.) HA 1303

İfadeleri ile kuyuya daha önceden bir ihtiyar tarafından girildiğinin söylenmesi ve sonradan Aşk'ın, ihtiyarın Sühan olduğunu fark edişi, mesnevîde Sühan'ı bir mürşidin sembolü olarak okumamızı mümkün kılar.

Mesnevînin Sühan'a ayrılan bölümünde onun, Aşk'ın karşılaştığı engelleri saflaştırıp ortadan kaldırarak ona devamlı yardım edebilecek üstün bir rehber olma özelliği detaylı bir şekilde anlatılır:

Nâmı Sühan ü aziz zâtı
Mesbûk idi çarhdan hayâtı
Mâhiyet-i Hüs'n ü Aşka ârif
Hâsiyyet-i germ ü serde vâkıf
Endişesi şeb-çerâğ-ı irfân
Sırdaş-ı zamîr-i cân u cânân
Hem mes'ele hem kitâb-ı münzel
Hem mucize hem nebiyy-i mürsel

(Adı Sühan'dı, aziz bir kişiydi. Yaşı felekten daha büyüktü. / Hüs'n'ün ve Aşk'ın ne olduğunu, neşenin ve elemin aslını bilirdi. / Fikirleri irfan gecesini aydınlatır. Ve sevenin, sevilenin kalbine sır ortağı olurdu. / O hem mesele hem ilahi kitap; hem mucize, hem de Tanrı'nın gönderdiği peygamberdi.) HA 687, 688, 689, 690

Gümrehlere Hızr-ı râh olurdu
Bî-keslere pâdişâh olurdu
Evsâfı zekâsı söylenilmez
Mânâları var ki kimse bilmez

(Yolunu şaşırmuşlara yol gösterici Hızır, kimsesizlere padişah olurdu. / Zekâsının vasıfları anlatılamaz, kimsenin bilmediği manaları vardır.) HA 695, 700

Söz anlamına gelen Sühan'ın, yaşı felekten daha büyük aziz bir kişi olarak tanıtılması, kainatın Allah'ın "kün" emriyle yaratılmasından, dolayısıyla her şeyin "ol" sözüyle varolmasından kaynaklanır. Bu henüz hiçbir şey yokken Sühan'ın varolması ve onun Allah'a ait

olması anlamını taşır. Sühan'ın bir mürşid olarak üstlendiği yardım fonksiyonu da Allah'ın isteği doğrultusunda onun sayesinde şekillenmektedir.

Sühan'ın hem ilahi kitap, hem de Tanrı'nın gönderdiği bir peygamber, bir Hızır yahut başka bir ifade içerisinde aynı fonksiyonunu ifa etmesi aslında "Allah'ın kendisini bize zatına yaraşan bir tarzda değil, bize uygun düşen bir tarzda bildirmesinden" (Chittick, 2003: 129) kaynaklanır. Zira Sühan, Aşk'ın sevgilisi olan Hüsn'ün ülkesinin ilkbaharından gelmektedir. Böylece kuyudaki Aşk'a ipi bildiren ihtiyar, Allah'ın yardım muradının bir tecellisi olmaktadır.

Aşk'a yardım etmek üzere gelen Sühan, bir mürşid olarak değerlendirilmesinin yanında, "insanın tam mükemmelliği sadece vahiy aracılığıyla gerçekleştirilecek olması ve vahyin farklı şekillerde tezahür edebilmesi" (Chittick, 1997: 130) nedeniyle vahiy veya Kur'an olarak yorumlanabilir. Ayrıca vahiy meleşti Cebraîl gibi (Holbrook, 1998: 259) yahut seyr-i sülûk yolundaki müritlere rehberlik etmek üzere kaleme alınmış olan, Mevlânâ'nın Mesnevisi gibi veya "her yerde ve her şeyde ortaklaşa ve Tanrısal olarak varolan gerçeğin insan sözüyle dile getirildiği logos" (Lekesiz, 1997: 234) olarak okunması mümkündür. Ancak bunların tamamında da Sühan, Hüsn'e giden yolda aynı işlev doğrultusunda Aşk'ın karşılaştığı zorlukların halledilmesini sağlar. Bu durumda Sühan, Mutlak Varlığa doğru yol alan bireyin her an O'nun tarafından gözetildiğinin bir tür imgesi olur. Sühan, Aşk'ın yaşadıklarını daha önceden yaşamış bir mürşid, bir insan-ı kâmil olarak okunduğunda da Allah'ın tecellisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira "Allah insan-ı kâmilde kendi öz varlığı ve zati gerçekliğinin gerektirdiği tarzda tüm

isimleriyle zahir olur" (Chittick, 2003: 121).

Kuyudan Sühan aracılığıyla kurtulan Aşk, kuyuya düşüşünün hikmetini Hüsn'e yakın olmak endişesiyle dile getirir. Aşk, ay gibi Hüsn'ü kuyuda arama gafletine düşer:

Düştüm o hevesle ka'r-ı çâha
Kim çehde karîn olan o mâha
Duydum anın sonra kim gümândır
Mâhın yeri evc-i âsumândır

(*O ay gibi güzele yakın olayım diye kuyunun dibine düştüm. / Sonradan anladım ki, yanılmışım, ayın yeri gökyüzüymüş.*) HA 1314, 1315

Aşk'ın ay gibi güzel olan Hüsn'ü kuyuda aramasının sebebi, ayın kuyuya yansımından kaynaklanmaktadır. Bu tıpkı Mevlânâ'nın Mesnevisi'nde anlattığı aslanın hikâyesine benzemektedir. Aslan tavşanın hilesi ile kuyuda yansıyan kendi görüntüsüne saldırmak suretiyle kuyunun dibine düşer. Bu yanılsama bir eksikliğin tezahürü neticesinde ortaya çıkar. Yanılsamaya aldanma, Şems'le Evhadü'd-din arasında geçen bir konuşmada net bir şekilde ortaya konur. "Şems, leğendeki suya bakan Evhadü'd-din'e ne yaptığını sorar. Evhadü'd-din'in 'leğendeki suda ayı seyrediyorum' cevabı karşısında Şems: 'Eğer boynunda çiban yoksa neden gökyüzüne bakmazsın da, ayı leğende seyredersin? Bir tabip bul da baktığın her şeyde gerçek amacı görebilmen için seni tedavi etsin' der" (Pürcevadî, 1999: 32). Bu, Mutlak Gerçekliğin yakinen temaşa edilmesine mani olan engellerin ortadan kaldırılması telkinidir. İnsanın eksikliğini fark etmesi engellerin kaldırılması hususunda önemli bir aşamadır. Nitekim Aşk, kuyudan çıktıktan sonra ayı gökyüzünde araması gerçeğini idrak eder ki, bu da kuyuyu bir fark ediş mekanı haline getirir.

Sonuç

Kendisini gerçekleştirmek adına, olağan yaşamından bir ödül almak üzere, olağanüstü olayların yaşandığı bir mekana yapılan yolculuk, mitolojik serüvenindeki her kahraman için kaçınılmaz bir durum arz eder. Kahraman, uğramak zorunda olduğu bu olağanüstü ve gizemli mekanlardan aldığı ödülle birlikte, tinsel anlamda yeniden doğarak geri döner.

Kahramanın yolculuğu, aslında onun kendi gerçeğinin farkına varması noktasında, içsel derinliklerine doğru yol almasının sembolik bir ifadesidir. Bu bağlamda onun yolculuğu esnasında karşılaştığı haller, şahıslar, değişik varlıklar ve uğranılan mekanların hepsi sembolik bir anlama sahiptir. Nitekim Hüsn ü Aşk mesnevisinin kahramanı olan Aşk'ın ödül mahiyetindeki Kimyayı elde etmek üzere çıktığı zorlu Hisar-ı Kalp yolculuğu da sembolik bir anlam taşımaktadır. Aşk'ın, yolculuğunun başında bir kuyuya düşmesi, gerçekte onun içsel derinliklerine, bilinçaltının karanlık bölgelerine girmesini ifade etmektedir. Aşk, burada bir çok acı, ıstırap ve keder tadıp belaya uğrayarak kendi amacına doğru ilerler.

Kuyu mistik bütünleşme arayışı içindeki Aşk'ın, amacına ulaşması noktasında mutlaka düşülmesi gereken bir mekan özelliği arz eder. Aşk bu kuyuda, nihai bütünleşmesine engel olacak simgesel figürlerin yanında, onun yolunu aydınlatan sembollerle de karşılaşır. Nihayet kuyudan çıkan Aşk, seyr-i sülûk yolunda varlık halkasını tamamlamak üzere kuyu engelini aşarak mesafe kat etmiş olur.

KAYNAKLAR

- Arasteh, A. Reza (2000), *Aşkta ve Yaratıcılıkta Yeniden Doğuş*, Kitabiyat Yayıncılık, Ankara
- Campbell, Joseph (2000), *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu*, Kabcacı Yayınları, İstanbul
- Chittick, William (1997), *Varolmanın Boyutları* (Çev. Turan Koç), İnsan Yayınları, İstanbul
- Chittick, William–Murata, Sachiko (2000), *İslamın Vizyonu*, (Çev. Turan Koç), İnsan Yayınları, İstanbul
- Chittick, William (2003), *Tasavvuf* (Çev. Turan Koç), İz Yayıncılık, İstanbul
- Eliade, Mircea (1994), *Ebedi Dönüş Mitosu*, İmge Kitabevi, Ankara
- Elmalılı M. Hamdi, Yazır (2004), *Kur'an-ı Kerim Meali*
- Fordham, Frieda (2004), *Jung Psikolojisinin Ana Hatları*, (Çev. Aslan Yalçın) Say Yayınları, İstanbul
- Gökeri, A. İ. (1979), *Arketiplere Dayanan Yeni Bir İnceleme Yönteminin Tanıtılarak İngiliz ve Türk Edebiyatında Bazı Romans ve Epik Niteliğindeki Yapılara Uygulanması*, Ankara Üniversitesi, DTCF, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara
- Holbrook, Victoria (1998), *Aşkın Okunmaz Kırkıları*, İletişim Yayınları, İstanbul
- Jung, C. G. (1997), *Bilinç ve Bilinçaltının İşlevi*, (Çev. Engin Büyükinal), Say Yayınları, İstanbul
- Korkmaz, Ramazan (2002), *İkaros'un Yeni Yüzü Cahit Sıtkı Tarancı*, Akçağ Yayınları, Ankara
- Lekesiz, Ömer (1997), *Sevgilinin Evi*, Yedi Gece Kitapları, İstanbul
- Livingston, Ray (1998), *Geleneksel Edebiyat Teorisi*, (Çev. Necat Özdemiroğlu), İnsan Yayınları, İstanbul
- Ögke, Ahmet (1997), *Kur'an'da Nefs Kavramı*, İnsan Yayınları, İstanbul
- Pürcevadi, Nasrullah (1999), *Gökyüzünde Ayın Görüntüsü*, İnsan Yayınları, İstanbul
- Sayar, Kemal (2003), *Sufi Psikolojisi*, İnsan Yayınları, İstanbul
- Settari, Celal (2000), *Züleyha'nın Aşk Derdi*, İnsan Yayınları, İstanbul
- Spiegelman, J. Marvin – Pir Vilayet İnyet Han – Tasnim Fernandez (1997), *Jung Psikolojisi ve Tasavvuf*, (Çev. Kemal Yazıcı – Ramazan Kutlu), İnsan Yayınları, İstanbul
- Şeyh Gâlib, *Hüsn ü Aşk*, (1992), (Haz. Orhan Okay – Hüseyin Ayan), Dergah Yayınları, İstanbul
- Yıldırım, Ali (2002), "Nedim'in Şiirlerinde Somutlaştırma", *F.Ü. Sosyal Bilimler Dergisi*, C.12, S. 2, s. 112