

**Bilkent Üniversitesi
Ekonomi ve Sosyal Bilimler Enstitüsü**

**ŞEYHİ'NİN *HÜSREV Ü ŞİRİN* MESNEVİSİNDEKİ
AŞK İLİŞKİLERİ**

GÜLŞEN ÇULHAOĞLU

**Türk Edebiyatı Disiplininde Master Derecesi Kazanma
Yükümlülüklerinin Bir Parçasıdır**

**Türk Edebiyatı Bölümü
Bilkent, Ankara
Temmuz 2002**

Bütün hakları saklıdır
Kaynak göstermek koşuluyla alıntı ve gönderme yapılabilir
© Gülşen Çulhaoğlu

Bu tezi okuduğumu, kapsam ve nitelik bakımından Türk Edebiyatında Master derecesi için yeterli bulduğumu beyan ederim.

.....
Prof. Talât Halman
Tez Danışmanı

Bu tezi okuduğumu, kapsam ve nitelik bakımından Türk Edebiyatında Master derecesi için yeterli bulduğumu beyan ederim.

.....
Yrd. Doç. Dr. Mehmet Kalpaklı
Tez Jürisi Üyesi

Bu tezi okuduğumu, kapsam ve nitelik bakımından Türk Edebiyatında Master derecesi için yeterli bulduğumu beyan ederim.

.....
Prof. Dr. Cem Dilçin
Tez Jürisi Üyesi

Ekonomi ve Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü'nün onayı

.....
Prof. Dr. Kürşat Aydoğan
Enstitü Müdürü

Aileme ve gerçek dost imen'e

ÖZET

Osmanlı Edebiyatının klâsik dönem şairlerinden Şeyhî'nin, *Hüsrev ü Şirin* adlı yapıtı, Divan edebiyatında en çok kullanılan nazım şekillerinden biri olan mesnevî ile kaleme alınmıştır. İlk olarak Nizamî tarafından yazılan bu yapıtı, Anadolu ve Azerî sahalarında da pek çok şair kendi dillerine tercüme etmiş ve yeniden kaleme almıştır. Mesnevinin, “Ferhat ile Şirin” adıyla halk edebiyatı varyantları yaratılmıştır. Şeyhî'nin yapıtı, ana izleği “aşk” olarak belirlenen mesnevîler arasında olan *Hüsrev ü Şirin*'in Anadolu sahasındaki en başarılı örneği kabul edilir. Mesnevi, tarihî gerçeklere dayanan bir zemin üzerinde, Hüsrev, Şirin ve Ferhat üçgenindeki aşk ilişkilerini konu edinir. Şeyhî'nin, Nizamî'ye oranla, tarihî gerçekleri daha çok önemsemesi ve Hüsrev'in iktidarı ele geçirme mücadelesine daha çok yer vermesi, onun yapıtını tamamen bir çeviri olmaktan kurtarmaktadır. Yapıtın otoriteyi ele geçirme konusuna ağırlık vermesinin yanı sıra, Hüsrev'in ve Ferhat'ın farklı toplumsal statülerde olmaları ve aynı nesneyi arzulamaları aşk izleğini iktidar-otorite ilişkileri bağlamında irdelemek için önemli ipuçları sunmaktadır. Hüsrev ve Ferhat'ın, aşk nesneleri Şirin'i ele geçirme sürecindeki deneyimleri, bu yapıtı psikanalitik bağlamda irdelemeyi gerektiren özellikler taşımaktadır. Buna bağlı olarak, aşk acısı çekme ve kendini sevgili uğruna feda etmenin tasavvufî boyutu da eserde incelenebilecek diğer bir konudur. Bu çalışmada, Şeyhî'nin *Hüsrev ü Şirin* adlı mesnevîsi, iktidar-otorite, psikanaliz ve tasavvuf bağlamlarında incelenerek Ferhat'ın ve Hüsrev'in asıl arzu nesnelerinin “otorite” olduğu sonucuna varılmıştır. Böylece, her ne kadar ana izleği “aşk” olarak kabul edilse de bu eserde aşkın, karakterleri otoriteye ulaştırma yolunda bir aracı olduğu saptanmıştır.

Anahtar Sözcükler: aşk, iktidar, otorite, psikanaliz, tasavvuf

ABSTRACT

THE RELATIONSHIPS OF LOVE IN SHEYKHI'S *KHUSREW AND SHÎRÎN*

Şeyhî (Sheykhi)'s masterpiece which is called *Hüsrev ü Şirin* (*Khusrew and Shîrîn*) is written in the form of *mesnevî* (*mathnawî*), one of the most widely-verse used forms in Divan literature. The prototype of this work was initially written by Genceli Nizamî (Nizâmî Gandjavî) and translated by many poets living in Anatolia and Azerbaijan, thereby spreading the verbal tradition related to Ferhat ile Şirin (Farhâd wa-Shîrîn). Şeyhî's work is recognized as the best Turkish representative of *Hüsrev ü Şirin*, the main theme of which is "love". Its main subject, based on historical realities, is the love triangle among Hüsrev, Şirin and Ferhat. Compared to Nizamî, Şeyhî gives more importance to the historical facts and emphasizes Hüsrev's efforts to gain authority more than Nizamî does. These elements save Şeyhî's work from becoming a full, direct translation.

As two individuals from a divergent social status but desiring the same object, Hüsrev and Ferhat provide us with significant guidelines in analyzing the theme of love in the course of acquiring Şirin. Hüsrev and Ferhat's experiences while trying to win over Şirin, their object of love, carry some characteristics which will help us to make a psychoanalytical analysis. In relation to that, the mystical dimension of suffering from love and sacrifices made for it is another subject that can be analyzed. In this thesis, Şeyhî's *mesnevî Hüsrev ü Şirin* is examined within the contexts of psychoanalysis and mysticism. Although love is accepted as the main theme of the work, it is ascertained as only a means to help the characters reach authority.

Keywords: love, power, authority, psychoanalysis, mysticism

TEŞEKKÜR

Tez çalışmam sırasında İngilizce çeviriler konusunda bana yardımcı olan Pınar Aka ve Arsev Arslanoğlu'na, bana her zaman destek olan Hande Mimarsinanoğlu, Özge Soylu, Ayşegül Nazik, Burcu Dünder ve Çimen Günay'a, değerli eleştirileri ve önerileri ile Divan şiirine yaklaşımlar konusunda farklı görüş açıları geliştirmemi sağlayan ve bu tezin oluşumunda büyük emeği geçen Hilmi Yavuz'a, değerli görüşlerini benden esirgemeyen Victoria R. Holbrook'a, bazı kaynaklara ulaşmamı kolaylaştıran Orhan Koçak'a, tezdeki eksiklikleri gidermemde yardımcı olan Cem Dilçin, Mustafa İsen, Mehmet Kalpaklı ve Süha Oğuzertem'e, tez çalışmam süresince benden yardımlarını esirgemeyen danışmanım Talât S. Halman'a, bu tezin yazılması aşamasındaki zorlukları benimle paylaşan tüm arkadaşlarıma ve aileme teşekkür ederim.

İÇİNDEKİLER

	sayfa
Giriş	1
I. İktidar ve Otorite İlişkileri	20
A. Despotik İlişkiler	
23	
B. Kıskançlık	
39	
II. Aşk-İktidar İlişkilerinin Psikanalitik Boyutu	
45	
A. Kaybettiğim Benliğimi Arıyorum	51
B. Zulümden Kaçtım Ama Aşkın Esiri Oldum	
64	
III. Tasavvufî Boyut	
82	
Sonuç	
102	
Seçilmiş Bibliyografya	106
Özel Adlar Dizini	112
Özgeçmiş	117

GİRİŞ

Arapça “s, n, y” üçlü kökünden türeyen “mesnevî”, edebiyat terimi olarak ilk kez İran edebiyatında kullanılmıştır. İlk örneklerine Arap edebiyatında rastlanan bu nazım şekli, Türk edebiyatına İran edebiyatından geçmiştir. Kendi içinde kafiyeli beyitlerden oluşmuş bir nazım şekli olan mesnevî, beyit sayısı bakımından kısıtlı değildir. Bu özellikler, şairlerin işledikleri konuları istedikleri kadar genişletmelerini sağlamış ve böylece, mesnevî, çok kullanılan bir nazım şekli olmuştur. Beyit sayısı çok olduğu için, mesnevîlerde genellikle aruzun kısa kalıpları kullanılmıştır.

Mesnevîler çoğu zaman ayrı bir kitap olarak kaleme alınır ve belli bir konuyu işler. İsmail Ünver, mesnevîlerin plânlarının genel olarak birbirine benzediğini ve giriş bölümü, konunun işlendiği bölüm ve bitiş bölümü olmak üzere üç bölümden oluştuklarını belirtmektedir. Ünver’e göre, giriş bölümünün başlıkları sırasıyla şöyledir: “Besmele, tevhîd, münâcât, na’t, mi’râc, mu’cizât, medh-i çehâr-yâr, padişah için övgü, devlet büyüğüne övgü ve sebep-i te’lîf” (433-34). Cem Dilçin, bu sıralamayı daha farklı yapar: “mensur ya da manzum dîbâce”, “tevhîd”, “münacât”, “na’t”, “mirâciye”, “medh-i çihar-yâr-ı güzîn”,

“yapıtın sunulduğu kişiye medhiye”, “sebeb-i telîf ya da sebeb-i nazm-ı kitab”, “âğâz-ı dâstân” ve “hâtime” (168-73).

“Âğâz-ı Dâstân” başlığı altında, mesnevînin asıl konusuna geçilir. İsmail Ünver, bu bölümde ele alınan konuların yapıttan yapıta değişiklik gösterdiğini belirtmektedir. Yazara göre, bu değişiklik, bölümün genel plânında da kendini göstermektedir. Mesnevîler, bu bölümde ele alınan konulara göre sınıflandırılmıştır. Bu sınıflandırmalarda bazı farklar olduğu dikkati çekmektedir. Hasan Âli Yücel, *Türk Edebiyatına Toplu Bir Bakış* adlı yapıtında, mesnevîlerin başlıca üç köklü konuda yazıldıklarını belirtmektedir: “biri, kahramanlıkları ve o arada âşıkâne maceraları söyleyen destanî hikâyeler, diğeri, menşei dînî olan menkabeler, üçüncüsü, felsefe ve ahlâk fikirlerini söyleyen öğretici eserler” (128). Cem Dilçin ise mesnevîleri “aşk konulu mesneviler”, “dini- tasavvufi mesneviler”, “ahlaki ve öğretici mesneviler”, “savaş ve kahramanlık konulu mesneviler”, “bir şehri ve güzellerini anlatan mesneviler” ve “mizahi mesneviler” (178-97) olmak üzere altı başlık altında toplamaktadır.

Ana konusu aşk ve macera olan mesnevîlerin konuları aynı olsa bile, plânları farklıdır. İsmail Ünver bu konuda şu gözlemleri yapar:

Genellikle aşk ve macerayı konu edinen bu mesnevîlerde şairler, olayların takdim-tehiriyle, araya küçük parçalar eklemek ve çıkarmak[la], aynı konuda yazılmış başka mesnevîlerden farklı bir eser ortaya koymaya çalışmışlardır. Bu değişikliklerden biri, belki de en önemlisi ise, ‘konunun işlendiği bölüm’lerde, kahramanların ağzından, değişik nazım şekilleriyle, söylenen şiirlerdir. (445)

Ünver'e göre, aşk ve macera mesnevîleri, özellikle İran ve Türk edebiyatlarında, görevleri bakımından hikâye ve romanın yerini tutmaktadır. Bu mesnevîlerde, “olayların örgüsü, kahramanların durumları, zaman ve mekân bakımından büyük bir benzerlik görülür” (450).

Şeyhî tarafından İkinci Murat adına kaleme alınan *Hüsrev ü Şirin*, altıncı yüzyıl Sasani hükümdarlarından Hürmüz'ün oğlu Hüsrev-i Perviz ile bir Ermeni prensesi olan Şirin'in arasında geçen aşk macerasını ve bu arada Ferhat'ın dramını konu edinen bir mesnevîdir. *Hüsrev ü Şirin* ilk kez on ikinci yüzyılda Nizamî tarafından yazılmıştır. Harun Tolasa'nın belirttiği gibi, aynı konu, on beşinci yüzyılda Anadolu sahasından “Ahmet Rıdvan, Hayatî, Sadrî, Mahvî” tarafından kaleme alınmıştır (Tolasa 8). Bu şairlerin yanı sıra, Muidî, Âhî, Harîmî (Şehzade Korkut), Celîlî, Lami'î, Ârif Çelebi, Şânî, İmamzâde Ahmet, Halîfe, İdris Bey (Mahvî), Fasih Ahmet Dede, Sâlim, Mustafa Ağa Nâsır, Nâkâm, Ömer Bâkî gibi şairlerin de *Hüsrev ü Şirin*'i kaleme aldıkları bilinmektedir. Ali Şir Nevâî'nin de *Ferhad ü Şirin* başlıklı bir mesnevîsi bulunmaktadır; ancak, Şeyhî'nin yapıtı, Türk edebiyatının en güzel *Hüsrev ü Şirin*'lerinden biri kabul edilmektedir. Tolasa'nın belirttiğine göre, “Şeyhî, eserini tamamlayamadan öldüğü için, *Hüsrev ü Şirin*'in son bölümünü yazamamıştır. Şairin yeğeni Cemalî'nin bu esere kısa bir eki vardır” (8). *Hüsrev ü Şirin*, daha sonra Rûmî adlı bir şair tarafından tamamlanmıştır. Faruk Kadri Timurtaş, Ferhat ile Şirin konusunun halk edebiyatının hikâyecilik ve Karagöz alanlarında da yer tuttuğunu belirtmektedir. Fakat yazara göre, “dağ delmek vakası hariç, öbür vakalar birbirine benzemediği gibi, bitiş de aynı değildir. Halk hikâyesi, iki âşıkın ölümüyle, trajik bir şekilde sonuçlanır. Karagözdeki oyun ise, âşıkların

kavuşmasıyla sona erer” (Timurtaş, *Şeyhî'nin Hüsrev ü Şirin'i: İnceleme-Metin 44*).

İslâm edebiyatında asırlarca büyük ilgi toplamış, birçok şair tarafından işlenmiş bir konu olan *Hüsrev ü Şirin* hikâyesi, tarihî bir gerçeğe dayanmaktadır. Gönül Alpay-Tekin'in *Ali Şir Nevayi: Ferhat ü Şirin* adlı yapıtında belirttiği gibi, “Eserin kahramanlarından biri, Sasani hanedanının son hükümdarlarından olan Perviz bin Hürmüz II (596-628)dir. [. . .] Bu hikâyenin kahramanları hakkında bilgi veren en eski kaynak, *Taberî Tarihi* ile, Arap coğrafyacılarının eserleridir” (1). Alpay-Tekin'in *Taberî Tarih*'inden aktardığına göre,

Sasani hükümdarı Hürmüz, Türkistan hakanı Sasan bin Hakan'ın İran'a saldırması üzerine, kumandanlarından aslen Türk olan Herat'lı Behrâm-ı Çûbîn'in emrine bir ordu vererek onu Türk'lerin üzerine göndermişti. Behrâm-ı Çûbîn Türkistan hakanını yenmiş ve elde ettiği ganimetleri de emin adamlarla Hürmüz'e göndermişti. Önce hediyelere çok memnun olan Hürmüz, vezir Yezdan Bahşiş'in sözlerine uyarak Behrâm-ı Çûbîn'e olan itimadını kaybetti ve haksız yere ona çok kötü bir mektup gönderdi. Behrâm-ı Çûbîn bu mektubu aldıktan sonra Hürmüz'e karşı ayaklandı ve askerleriyle birlikte Rey şehrine geldi. Burada Hürmüz ile oğlu şehzade Hüsrev'in arasını açmak için Hüsrev adına sikkeler basarak, bunları kendi adamları ile başkent Medayin'e sokmaya muvaffak oldu. Hürmüz, oğlunun kendi tahtına göz diktiğine inanarak Hüsrev'i huzuruna çağırdı ve sorguya çekti. Hüsrev, böyle birşeyden haberi olmadığını söylediye de, babasını ikna

edemediğini anlayınca, o gece gizlice Azerbaycan'a kaçtı. Bu sırada,

Behrâm-ı Çûbîn'in Medayin'e yaklaşmakta olduğunu duyan, İran'ın ileri gelen büyükleri, ana tarafından Türk olan Hürmüz'ü tahttan indirerek gözlerine mil çektiler. Azerbaycan'da bulunan Hüsrev'e bir elçiyle bu haberi ulaştırdılar ve gelip tahta çıkmasını söylediler. Bu haber üzerine hiç vakit kaybetmeden Medayin'e gelen Perviz, tahta geçtikten sonra babasını ziyaret edip, bu olaylarda bir rolü olmadığını söyledi ve ondan kendisini bağışlamasını diledi. Onun bu samimi itirafı üzerine Hürmüz, kendisine bu kötülüğü yapanlardan intikamını almasını rica ettiğinde, Hüsrev-i Perviz, Behrâm-ı Çûbîn meselesini hallettikten sonra, bu isteğinin yerine getirileceği hususunda ona söz verdi. (Alpay-Tekin 1)

6944 beyitten oluşan *Hüsrev ü Şirin* mesnevîsinde bu tarihî olaylara da değinilmektedir. Asıl hikâye, on bir bölümden oluşmaktadır ve anlatı boyunca Hüsrev, Şirin ve Ferhat dilinden söylenmiş yirmi altı gazel bulunmaktadır. Ayrıca, Şirin dilinden yazılmış bir münacatla, Ferhat dilinden söylenmiş yedi bentlik bir terci-i bend bulunmaktadır. *Hüsrev ü Şirin* mesnevîsi, Nuşinrevan'ın ölümü sonucu Hüsrev'in babası Hürmüz'ün tahta geçmesiyle başlar. Hürmüz ülkesini adaletle yönetmektedir ve bu yönüyle beğeni kazanmaktadır. Ancak Hürmüz bir çocuğu olmamasından ötürü üzgündür. Nihayet, Hüsrev adında bir oğlu olur. Oğlunu çok seven Hürmüz, onu veliaht yapar. Hüsrev'in Şavur adında bir nedimi vardır. Şavur, Hüsrev'e Ermen Melikesi Mehin Banu'dan ve onun yeğeni Şirin'den söz eder. Bu sözler üzerine Şirin'e âşık olan Hüsrev, onu istemesi için Şavur'u Ermen'e gönderir. Şavur, Şirin'in de Hüsrev'e âşık

olmasını sağlar ve Şirin'i Medayin'e Hüsrev'in yanına gitmeye razı eder. Bu arada, Hürmüz ile Hüsrev arasındaki olumlu baba-oğul ilişkisini kıskanan düşmanlar, bir hileye başvurarak Hüsrev'le oğlunun arasını bozarlar. Hüsrev'in adına sikke bastırıp ülkeye dağıtırlar. Bunu duyan Hürmüz çok sinirlenir, Hüsrev'i hapsedmek ister. Büzürg-ümit'in Hüsrev'e gizlice haber vermesi üzerine, Hüsrev bir süre, başını kurtarmak için oradan uzaklaşır, Ermen'e gitmek üzere yola çıkar. Hüsrev'in yolda konakladığı yer, Şirin'in bulunduğu yere çok yakındır. Hüsrev gezerken gülşeni, pınarı ve ağaca bağlı olan atı görür ve o anda yıkanmakta olan Şirin'i farkedir. Şirin'in güzelliğinden o kadar etkilenir ki, bir süre hareket bile edemeyecek duruma gelir. Şirin ise bu durumdan habersizdir. Hüsrev'in farkına varınca saçlarıyla bedenini örter. Her ne kadar Hüsrev'le tanışmak istese de utanarak oradan uzaklaşır. Hüsrev, Şirin'i yeniden görebilmek umuduyla bekler; ancak, bir sonuca ulaşamayınca Ermen'e doğru gider. Bu arada, Şirin, Medayin'e ulaşır ve Hüsrev'in babasından kaçarak Ermen'e gittiğini öğrenir, yolda karşılaştığı gencin Hüsrev olduğunu anlar, onunla konuşmadığı için çok üzülür. Hüsrev de Ermen'de Mehin Banu'nun konuğu olarak, Şirin'den haber beklemektedir. Yolda karşılaştığı güzelin Şirin olduğuna dair bir kararsızlığı kalmamıştır. Medayin'den gelen haberci, babasının gözüne mil çekildiğini, taç ve tahtın kendisine kaldığını, hemen Medayin'e dönmesi gerektiğini söyler. Hüsrev ülkesine dönerek tahta geçer, ülkesini yönetmeye başlar. Ancak, akıllı Şirin'de olduğu için, kendini işlerine tam olarak veremez. Onun hükümdarlığını kıskanan Behrâm-ı Çûbîn, babasının gözüne mili Hüsrev'in çektiğini, onun ülke yönetimine lâayık bir kişi olmadığını ülkeye yayarak Hüsrev'e karşı bir ordu oluşturur. Hüsrev ise, tahtı Behram'a

bırakarak Azerbaycan'a, oradan da Ermen'e gider. Birbirlerine kavuşan sevgililer birlikte güzel vakit geçirirler. Ancak, Şirin, Hüsrev'i ülke yönetimini ele geçirmesi konusunda zorlar. Hüsrev, Rum Kayseri'nin yardımıyla tahta oturur. Bu arada Şirin de halası Mehin Banu'nun ölümü üzerine tahta geçer, halasının tüm mal varlığının vârisi olur. Ferhat adlı bir mühendisin Şirin'e âşık olması, karşılıksız aşk yaşaması ve sonunda bu aşk uğruna ölümü seçmesi eserde anlatılan diğer bir aşk hikâyesidir. Ferhat, Şirin'in kendisinden süt akıtan bir çeşme ve bu sütü biriktirmek için havuz inşa etmesini istemesi sırasında ona âşık olur. Bu aşkı duyan Hüsrev, Ferhat'ı Şirin'den uzaklaştırmaya çalışır; başarılı olamayınca, ondan Bî-Sütun Dağı'nı delmesini, eğer dağı delerse Şirin'e kavuşabileceğini söyler. Ferhat'ın dağı delme işinde başarıya ulaşacağını anlayınca bir hileye başvurarak Şirin'in ölüm haberini Ferhat'a ulaştırır. Bu haber üzerine yaşamının anlamsız olduğuna inanan Ferhat, kendini dağdan aşağı atarak öldürür. Bu arada, iki sevgili, Hüsrev'in zorunluluk gereği evlendiği Meryem'in ölümüyle yeniden bir araya gelirler. *Hüsrev ü Şirin* mesnevîsi, sevgililerin uzun süren tartışmalarından sonra birbirlerine kavuşmalarıyla sona erer.

Yukarıda özetlenen yapıtın gerek izleği, gerekse konunun ele alınış biçimi bakımından diğer aşk mesnevîlerinden farklı özellikler göstermediği söylenebilir. Diğer mesnevîlerle *Hüsrev ü Şirin* arasında ortaklık kurulmasını sağlayan en önemli unsur, bu eserlerin konu, olaylar, kişiler ve motifler bakımından örtüşmeleridir; ancak, bu noktalarda göz ardı edilemeyecek farklılıklar da bulunmaktadır. Diğer bir önemli ortaklık, mesnevîlerde masal öğelerinin bulunmasıdır. Cem Dilçin'e göre, "mesnevîlerde konu ne olursa olsun, ilk dikkati

eken zellik, olayın bir masal havası içinde anlatılmasıdır” (177). Örneğin, İsmail nver’in “Mesnevî” başlıklı yazısında ayrıntılı bir şekilde ele aldığı gibi, “ocuğu olmayan padişah”, mesnevîlerde sık karşılaşılan motiflerden biridir. “Bu motif genellikle konunun başında yer alır. Büyük ve mreffeħ bir ülkeye, güçlü bir orduya sahip olan, adaletli ve mutlu bir hükümdar vardır. Bu padişahın tek üzüntüsü çocuğu olmaması (hiç ya da erkek çocuğu) dır” (456). Aynı şekilde, “dş görme” motifi de, “genellikle mesnevî kahramanının doğumuyla ya da aşkıyla ilgilidir. Mesnevî kahramanı doğmadan önce, babasının ya da annesinin gördüğü düşün yorumu, çocuğun doğumu ya da hayatıyla ilgilidir” (456).

Mesnevîlerde kahramanların “kılık değiştirme” yoluyla amaçlarına ulaşmaya çalıştıkları görülmektedir. nver’in de belirttiği gibi, tanınmamak için erkek kahramanın dilenci ya da oban, kadın kahramanın ise erkek kılığına girmeleri mesnevîlerde çok rastlanan motiflerden biridir (456). Mesnevî kahramanlarının genellikle resimde gördükleri kişilere âşık olmaları da dikkat çekici bir ortaklık olarak karşımıza çıkmaktadır. nver, “kahramanın karşı tarafın ilgisini uyandırmak için [resmi] usta resamlara yaptırıp beğendiği kişinin görmesini sağladığı[nı]” belirtmektedir (456). Bunun yanı sıra, hemen her aşk mesnevîsinde karşılaşılabilecek masal motiflerinden biri de “mektuplaşma”dır (456). Mesnevî kahramanlarının sıkıntılı zamanlarında hayvanlarla ve diğer canlılarla konuşmaları da sık rastlanan bir diğer motiftir (456). nver, “insan olmayan varlıklarla konuşma” motifinin, kahramanların i dünyalarını yansıtması bakımından en önemli motiflerden biri olduğunu düşünmektedir. Bu bağlamda nver, aşk ve macera mesnevîleri olarak sınıflandırılabilcek bu tür mesnevîlerin “tahkiye” bölümlerinin masal özelliği taşıdığını dile getirmektedir.

Yukarıda değinilen özellikleri bünyesinde barındıran *Hüsrev ü Şirin* de, bu yönüyle, mesnevî geleneğinin bir örneği olduğunu gözler önüne sermektedir.

Gönül Alpay-Tekin, Ali Şir Nevâî'nin *Ferhat ile Şirin* adlı yapıtını incelediği çalışmasının "*Hüsrev ü Şirin ve Ferhad ü Şirin Hikâyesinin Tarihi Menşei*" başlıklı bölümünde, "Hüsrev'in tarihî şahsiyeti ve karakteri hakkında etraflı bilgi veren kaynaklarda, Faruk Kadri Timurtaş'ın da işaret ettiği gibi, Şirin için pek az ve birbirine uymayan kayıtlar[ın] bulun[duğunu]" belirtmektedir (5). Yazar, Şirin'den ilk defa *Taberî Tarihî*'nde bahsedildiğini ifade eder. Alpay-Tekin'in belirttiğine göre *Taberî Tarihî*'nde Şirin, Hüsrev'in sahip olduğu değerli eşyalardan söz edilirken şu şekilde anılır: "Ve anın bir cariyesi var idi ki adı Şirin idi. Ol asırda andın cemile yoğ idi" (5).

Alpay-Tekin, Şirin hakkındaki bir diğer kanıtı da *Habibü's-Siyer ve Ravzatü's-Safa* adlı yapıtta bulur . Bu yapıtta Şirin'den daha farklı bir şekilde söz edilmektedir:

Hüsrev genç bir şehzade iken İran'ın asil beylerinden birinin evine giderdi. Orada Şirin'le karşılaştı. İkisi arasında bir aşk doğdu. Evin sahibi durumu anlayınca, Şirin'in Hüsrev'le görüşmesini yasak etti. Fakat bir gün Şirin'in parmağında Hüsrev'in hediye ettiği yüzüğü gördü. Öfkesine mağlup oldu ve Şirin'in Fırat Nehri'ne atılmasını emretti. Şirin kendisini nehre atacak adama o kadar çok yalvardı ki adam ona acıdı ve onu nehrin sığ bir yerine attı. (5)

Bir rivayete göre, bir süre sonra Hüsrev ve Şirin yeniden karşılaşırlar ve birlikte olurlar.

Alpay-Tekin, *Şehnâme* ile aşağı yukarı aynı tarihlerde yazılmış olan *Tarih-i Selatin-i İran*'da, *Şehnâme*'de anlatılan hikâyeye çok benzeyen bir rivayet olduğunu belirtmektedir:

Şirin, zamanında güzelliğiyle meşhur bir kadındı[r]. Hüsrev daha hükümdar olmadan onu tanımış ve sevmişti[r]. Fakat hükümdar olduktan sonra onu unutmuş, zevk ve safaya dalmıştı[r]. Şirin ise onun bu lakaydisine çok üzülmeğe ve ağlamaktadı[r]. Bir gün Hüsrev'in ava gideceğini haber al[ır]; av yolu üzerinde bulunan evinin damına çıkarak kendini ona hatırlat[ır]. Bu vesileyle Hüsrev'in eski sevgisi yeniden canlan[ır]. Av dönüşü Şirin'le evleni[r]. (6)

Alpay-Tekin, incelediği çeşitli kaynaklarda, Şirin hakkında birbirini tutmayan bilgilerin bulunduğunu belirtmektedir. Yazara göre Şirin, kimi kaynaklarda Hüsrev'in cariyesi veya karısı, kimilerinde ise bir İran asilzadesinin evindeki cariye olarak anlatılmaktadır. Şirin'in nereli olduğu da tam bir açıklık kazanmamıştır. Alpay-Tekin'in belirttiğine göre, Bizans, Arap ve İran kaynaklarından yararlanan Bertels, Şirin'in tarihî şahsiyetini şöyle çizmektedir: “Şirin, fevkalade güzelliği, zekâsı ve enerjisi ile temayüz etmişti. Fakat İran asıllı değildi. Bir söylentiye göre Ermeni, bir söylentiye göre Arrani idi. Asil aileden değildi. Bu iki husus, İran aristokrasisinin onu neden kabul etmediğini gösterir” (Alıntılan Alpay-Tekin 6).

Alpay-Tekin'e göre, bugüne dek ulaşılan kaynaklar, Bertels'in fikrinin doğru olması ihtimalini kuvvetlendirmektedir; çünkü, bu kaynakların ortak olarak dile getirdiği tek unsur, Şirin'in Hüsrev'le evlenmeden önce bir cariye olduğudur.

Bu durum Şirin'in İran'a dışarıdan getirildiğinin ve İran aristokrasisine mensup olmadığına bir kanıt olarak karşımıza çıkmaktadır. Alpay-Tekin, Şirin'in Ermeni olması ihtimalinden ilk kez Nizamî'nin söz ettiğini belirtir. Ancak, kaynaklar Şirin'in nereden gelmiş ve hangi millete mensup olduğu konularında anlaşamasa da, onun güzelliği ve zekâsıyla Sasani hükümdarı ikinci Hüsrev-i Perviz ile bir aşk yaşadıkları konusunda anlaşılmaktadır.

Gönül Alpay-Tekin, bu hikâyenin üçüncü kahramanı Ferhat hakkında karşımıza çıkan bilgilerin de tutarsız olduğunu belirtmektedir. Alpay-Tekin'in belirttiğine göre, *Taberî Tarihî*'nde Ferhat'tan şu cümlelerle söz edilmektedir: “Şirin ol avrettir ki Ferhat ona âşık oldu. Perviz Ferhat'a ukubet etmek için buyurdu ki vara, dağı dele, içinden su akıda” (8). *Tarih-i Güzide*'de ise, Perviz'in sahip olduğu ve yaptığı işler sayılırken, Şirin ve Ferhat'ın kıssasından, Bî-Sütun Dağı'nda tamamlanmamış bir eyvandan bahsedilmektedir. Yazar, bu iki ifadenin arka arkaya gelmesini, Ferhat'ın yapılmakta olan eyvanla bir ilgisi olduğu şeklinde yorumlamaktadır. Alpay-Tekin, bu konuyla ilgili olarak *Habibü's-Siyer*'de rastlanan unsurlara da değinmektedir; “*Habibü's-Siyer*'de, Perviz'in dünyada hiçbir kralın sahip olmadığı şeyleri elde etmesine rağmen, yine onun zamanında çok üzücü iki olayın meydana geldiği kaydedilmektedir. Bu hadiselerden birisi, Hüsrev'in Şirin'e olan aşkıdan ötürü Ferhat'ın başına gelen felakettir” (8). Yazar, bunların dışındaki kaynaklardan Ferhat hakkında tutarlı denebilecek bilgilerin elde edilmesinin mümkün olmadığını belirtmektedir. Alpay-Tekin'e göre Ferhat, en tutarlı şekilde, Şirin'e âşık ve inşaat işi ile ilgilenen bir kişi olarak tanımlanabilir. Ferhat'ın kaderi sanki önceden belirlenmiştir.

Onun Şirin'e duyduğu karşılıksız aşk, yoğun bir duygusallık içinde mesnevînin içine işlemiştir.

Gönül Alpay-Tekin, Nizamî'nin *Hüsrev ü Şirin* adlı yapıtı üzerine şunları söylemektedir:

Bu eser, ikili bir çatışma üzerine kurulmuştur. Bu çatışmalardan birisi, hassas, gerçekten seven bir kadının bütün tezahürlerini gösteren ve aynı zamanda iyi bir ahlâk anlayışına sahip Şirin ile, maddî zevk ve sefasına düşkün, her istediği şeyi elde etmek isteyen ve elde eden, aşkı sadece kendi yaşama isteğinin ifadesi olarak tanıyan Hüsrev'in arasındaki çatışma; diğeri de maddî varlığını Şirin için feda eden Ferhat'ın insanüstü sevgisi ile Hüsrev'in maddî sevgisinin arasındaki çelişkiden doğan çatışmadır. Bu üç değişik aşkın birbiriyle karşılaşması ve birbirini bir tarafta bütünleyip diğeri tarafta mahvetmesi eseri yaratır. Fakat bu Ferhat, Şirin, Hüsrev üçgeninde Şirin'in duyguları merkez olmuştur. Çünkü hem Ferhat'ın hem Hüsrev'in duygu dünyası ve kaderi ona bağlanmaktadır. (31)

Şeyhî'nin *Hüsrev ü Şirin*'inin Nizamî'nin aynı adlı yapıtından çeviri olması nedeniyle, Alpay-Tekin'in yaptığı bu yorumun her iki mesnevî için de geçerli olduğu ileri sürülebilir. Alpay-Tekin, yapıtın merkezine Şirin'i yerleştirmektedir. Ona göre, üçgenin merkezini Şirin'in duyguları oluşturmaktadır. Hüsrev ve Ferhat'ın tüm çabaları Şirin'e kavuşmak içindir. Yazar bu görüşlerinde haksız sayılmaz; *Hüsrev ü Şirin* mesnevîsi, yüzeysel bir okumayla, Ferhat ve Hüsrev'in Şirin'e kavuşmaya çalışmalarını konu eden bir mesnevîdir ve bu anlamda, aşk

mesnevîleri kategorisine girmektedir. Bu konuda, Faruk Kadri Timurtaş da, *Şeyhî ve Hüsrev ü Şirin*'i başlıklı çalışmasında şu yorumu dile getirir:

Esasen hikâye, Hüsrev ile Şirin arasındaki aşkı ele almakta, dolayısıyla Hüsrev'in siyasî hayatı üzerinde durmaktadır. Başka bir ifadeyle diyebiliriz ki, hikâye birinci plânda ve en geniş ölçüyle aşk macerasını anlatmakla beraber, ikinci plânda ve kısaca olarak siyasî hadiseler ve mücadelelere de temas etmekte ve bu iki cephe arasında alakalar kurarak ve bunları birbirine bağlayarak Hüsrev'in hayatını ve maceralarını bir bütün halinde ortaya koymaktadır. (38)

Ancak, yapıt, iktidar-otorite ilişkileri, psikanalitik ve tasavvufî bağlamlarda okunduğunda, mesnevînin merkezinde olan Şirin'in yalnızca bir simge olduğu görülmekte ve bu doğrultuda, yapıtın aşk mesnevîleri kategorisine konulması sorgulanabilmektedir.

Bu çalışmada, *Hüsrev ü Şirin* mesnevîsindeki aşk ilişkilerinin üç düzlemde okunması amaçlanmaktadır. Hüsrev, Şirin ve Ferhat arasındaki ilişki, önce “otorite” kavramı bağlamında ele alınacaktır. Daha sonra bu ilişkilerin “psikanalitik” yorumlarına yer verilecek, son bölümde de, ilişkilerdeki “tasavvufî boyut” üzerinde durulacaktır. Hüsrev ve Ferhat'ın Şirin dolayımında içinde bulundukları arzu-iktidar ilişkisi, Şirin'in bir nesne olarak özellikleriyle yakından ilgilidir. Bu ilişkileri çözümlemek için, Şirin'in gerek Ferhat gerek Hüsrev için nasıl bir arzu nesnesi olduğu tanımlanmalıdır; çünkü, fenomenolojik açıdan, nesnesiz arzu olmaz. *Hüsrev ü Şirin* mesnevîsi, Ferhat, Şirin ve Hüsrev arasındaki ilişkileri konu edindiği için, aşk ilişkileri bağlamında ele alınmış ve

genelde bu yönde yüzeysel bir okumaya tâbi tutulmuştur. Şirin'in her iki rakip tarafından da arzulanan tek nesne olduğu doğrudur; iki kahraman da Şirin'i arzulamakta, onun için birbirleriyle mücadele etmektedirler. Ancak, daha dikkatli bir okuma, arzulanan nesnenin aslında Şirin değil, otoriter güç olduğunun anlaşılmasını sağlar. Bu bağlamda düşünüldüğünde Şirin yalnızca bir simgedir. Yani Ferhat'ı ve Hüsrev'i otoriter güce ulaştıracak bir "dolayımlayıcı"dır.

Hüsrev ü Şirin mesnevîsindeki ilişkilerin yorumlanmasında René Girard'ın *Romantik Yalan ve Romansal Hakikat* adlı kitabında ele aldığı "Üçgensel Arzu Teorisi" işlevsel olabilir. Bu teoriye göre, üçgenin köşelerini, arzulayan özne, arzunun dolayımlayıcısı ve arzulanan nesne oluşturmaktadır. Arzulanan nesnenin kaç çeşit olduğu sorusu, tezin ilk bölümünde ele alınacaktır; bu bölümde ayrıca, haset ve kıskançlık konuları da irdelenecektir.

Şirin'in otoriter güce ulaşmada bir sembol olması, bizi psikanalitik çözümlemeye götürür. Bu çözümleme, tezin ikinci bölümünü oluşturmaktadır. Ülkesinin yönetimini kaybeden Hüsrev, bunu yeniden elde etmek için, Şirin'i aracı olarak kullanır. Onu idealleştirerek, kaybettiği ilksel benliğe yeniden ulaşmaya çalışır. Bu bağlamda, bu çalışmanın ikinci bölümünde, Ferhat ve Hüsrev'in Şirin'i idealleştirme nedenleri üzerinde durulacaktır.

Hüsrev'in Şirin'le olan ilişkisi, gerçek ve simgesel nesne ilişkisi bağlamında değerlendirilebilir. Şirin, Hüsrev için gerçek nesne olarak görülebilir, çünkü Şirin'e sahiptir ve onu cinsel anlamda arzulamaktadır. Simgesel olmasının nedeni, Hüsrev'in istediği asıl şeyin, kaybetmiş olduğu ülke yönetimini yeniden ele geçirme arzusudur. Bu durumda da Şirin, bir simge olmaktan öteye geçemez. Ferhat ile Şirin arasındaki ilişki ise, imgesel ve simgesel nesneler

bağlamında ele alınacaktır. İmgesel olarak ele alınmasının nedeni, Ferhat'ın hiçbir zaman elde edemeyeceğini bildiği bir nesneyi, yani Şirin'i arzulamasıdır. Bu, tasavvufî açıdan yorumlanabilecek bir konudur ve tezin üçüncü bölümünde tartışılacaktır. Simgesel bir nesne olarak düşünülmesinin nedeni ise, Şirin'in otoriter güce ulaşmayı simgelemesinin Ferhat için de geçerli olmasından kaynaklanmaktadır. Ayrıca Şirin, imgesel nesne yorumuna bağlı olarak, bir anlamda Tanrı'ya ulaşmayı da simgelemektedir; mecazî aşk, hakikî aşka giden köprüdür.

Mesnevîlerde en çok işlenen izleklerden biri aşktır. Âşık olma sürecinin bilincin yitimiyle ilişkilendirilebilmesi, bu duygunun insanlarda öz değersizleştirmeye dek uzanan sağlıklı bir duygu olarak alımlanmasının yolunu açmaktadır. Bu noktadan hareketle, insanın bilinçdışı itkilerini araştıran psikanalizin, aşkı konu edinen bir mesnevî için çözümleyici bir anahtar olduğu söylenebilir. Batılı bir kuram olan psikanaliz, ilk bakışta, ortaya çıkışlarındaki zaman farkı ve kültürel etmenler düşünüldüğünde, Doğulu bir tür olan mesnevîyi çözümlmek için yeterli bir araç olarak görülmeyebilir. Ancak, aşkın tasavvufta da psikanalitik yaklaşımdakine benzer bir şekilde, âşık musallat olan bir hastalık olarak görülmesi dikkat çekicidir. Divan şiirinde, âşıkın sıfatlarından birinin “şeydâ” (çılgın, deli) olması ve bu kelimenin açık istiare (düz değişmece, metonimi) yoluyla çoğunlukla “âşık” kelimesi yerine kullanılması, aşkın insanı psikolojik anlamda olumsuz yönde etkilemesinin bir sonucu olarak yorumlanabilir ki bu da iki yorum katmanı arasında bir ortaklığın varlığının kanıtı olabilir. Örneğin İbn Teymiyye aşkı, “nefsin kendisine zarar veren şeyi sevmesidir” diye tanımlar (Alıntılayan Uludağ 15). Ona göre aşk, “ruhî ve kalbî bir hastalıktır.

Beden üzerindeki etkisi arttıkça cismanî bir hastalığa da dönüşebilir. Kendini aşka kaptıran, hüsrana uğrar. Aşk bir irade bozukluğu ve hastalığıdır” (15). Bazı İslâm düşünürleri “aşkı[n], elem, ıstırap, uykusuzluk, iştahsızlık gibi patolojik tezahürlerle kendini belli eden, cinnet ve intihara kadar götüren ruhî ve bedenî hastalıklara yol açtığını” (15) düşünmektedirler. Tasavvufta aşkın, insanı Tanrı’ya ulaştıracak bir yol olarak görülmesi, aşk acısı çekmekten alınan zevkin yalnızca mazoşizm bağlamında ele alınamayacağını düşündürmektedir; yine de, psikanalizin gerek bedensel gerekse Tanrısal aşkın tartışıldığı bir çalışmadaki rolü önemlidir.

Bireyi nesne olarak kabul eden psikanalizin, tarihî gerçekler ve yüzyıllardır süregelen bir şiir geleneği temeline oturtulmuş bir yapıt olan *Hüsrev ü Şirin* mesnevîsini konu edinen bir çalışmada kullanılması, geleneğe psikanaliz uygulanıp uygulanamayacağı sorusunu da beraberinde getirmektedir. Bu çalışmada, geleneğin etkisiyle bireyselliklerini kaybetmiş “bireylerin”, yani, Hüsrev, Şirin ve Ferhat’ın kendi başlarına birer birey olarak görülmesinden çok, bu kahramanlara birer özne olarak yaklaşılması söz konusudur. Dolayısıyla, bireyler değil, geleneğin yarattığı öznelerin söylemleri masaya yatırılmıştır. Bu türlü bir inceleme, aynı zamanda, toplumu böylesi bir söyleme iten nedenleri de gün ışığına çıkaracaktır. Buna ek olarak, *Hüsrev ü Şirin*’in mesnevî geleneğine uygun olarak kaleme alınması nedeniyle, diğer çift kahramanlı mesnevîlerin de incelenmesinde geçerli olabilecek bir yorum olanağı ortaya çıkacaktır. Ancak, çalışmanın yüksek lisans tezi olması, konunun sınırlandırılmasını gerektirdiği için, diğer mesnevîlere değinilmemiştir. Sanat eserini—divan şiiri bağlamında düşünülecek olursa, geleneği—yorumlamak için, Carl Gustav Jung’un “Psikoloji

ve Edebiyat” başlıklı yazısında belirttiği gibi, “sanat eserinin temelinde bulunan ana yaşantı, yani görüm üzerinde dur[ulması] gerek[mektedir]” (64). Otorite ilişkileri, psikanaliz ve tasavvuf bağlamlarında yapılan inceleme sonucunda, *Hüsrev ü Şirin*’in, her ne kadar aşk izleği etrafında kaleme alınmışsa da, bireylerin —Hüsrev ve Ferhat’ın— asıl amaçlarının otoriteye ulaşma kaygısı olduğu ileri sürülebilir. Otorite, tezin ilk iki bölümü bağlamında hükümdarlık (Şirin’e ve ülkeye sahip olma), son bölümünde ise Tanrı olarak karşılığını bulur.

Şeyhî’nin *Hüsrev ü Şirin* adlı yapıtı hakkında ulaşabilen iki tez vardır. Bunlardan ilki, Ahmet Hamdi Tanpınar’ın 1923 yılında yazılan *Hüsrev ü Şirin* başlıklı yayımlanmamış lisans bitirme tezidir. Tez, İstanbul Üniversitesi Türkiyat Enstitüsü’nde bulunmaktadır ve Tanpınar’ın el yazısıyla, eski yazı olarak kaleme alınmıştır. Tanpınar, “Giriş” bölümünden sonra, “Hikâyenin Hülasası” başlığı altında, örnek beyitlerle birlikte *Mesnevî*’yi özetler, Hüsrev’le Şirin’in çeşmede karşılaştıkları ana kadar özete devam eder. Daha sonra, “Şirin Medayin’de”, “Hüsrev Ermen’de”, “Hürmüz ve Behram Çupin”, “Hüsrev Gurbette”, “Hüsrev Babasının Kentinde” ve “Ferhat’ın Macerası” başlıkları altında *Mesnevî*’yi anlatmaya devam eder. “Şeyhî’nin Hayat Felsefesi”, “Nizâmî ve Şeyhî” başlıkları altında bu şairler hakkında bilgi verir. “Eserin Lisanı Hakkında” başlıklı bölümde, yapıtın dili hakkında açıklamalarda bulunur. Son olarak, “Şeyhî’nin Muasırları” bölümünde Şeyhî’yle aynı dönemde yaşamış olan şairler hakkında bilgi verir.

Hüsrev ü Şirin üzerine yapılan diğer bir çalışma, Mehmet Kıpçak’ın *Şeyhî’nin Hüsrev ü Şirin Mesnevisi’ndeki Kişiler ve Eserin Şekil, Dil, Üslûp İncelemesi* başlıklı yüksek lisans tezidir. Tez, 1999 yılında Çukurova Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı'nda yazılmıştır. Tezde, yapıttaki bütün karakterler anlatılır; ancak, karakter tahlili yerine *Mesnevî* özetlenir . Kıpçak, tezinin “*Hüsrev ü Şirin*’deki Kişilerin Kişilik Özelliklerinin Karşılaştırılması” başlıklı bölümünde, karakterleri “ruhî durumları” bağlamında karşılaştırır. Bu inceleme sırasında, onların “içe dönük (kapalı) veya dışa dönük (açık) tip olduğu üzerinde dur[an] (99) Kıpçak, bu konuyla ilgili kısa bir değerlendirme yapmakla yetinir. Kıpçak, tezinde, “Hüsrev’in resmini gördükten sonra bir kızın yapmaması gereken davranışları Şirin’in yaptığını görüyoruz” (9); “sözünde durup Hüsrev’e teslim olmaz ama alkol alır. Şarabın etkisi ile insan irade dışı bir davranış gösterebilir. Şirin şarabın bu özelliğini hiç düşünmez” (19) ve “söz konusu kasma ikinci gelişinde Şirin’in hastalanmadığını yazmıştık. Buranın havasını suyunu kim değiştirdi ki Şirin hastalanmıyor?” gibi akademik anlayışla örtüşmeyen birçok yorum yapmaktadır.

Şeyhî’nin *Hüsrev ü Şirin* adlı mesnevîsi üzerine bugüne kadar yapılan en kapsamlı çalışma, Faruk Kadri Timurtaş’ın *Şeyhî ve Hüsrev ü Şirin*’i başlıklı yapıtıdır. İnceleme ve metin bölümlerinden oluşan bu yapıt, bu konu üzerine ayrıntılı çalışma yapmak isteyenlere yol açıcı bir özellik taşımaktadır. Bu çalışmada da, örnek olarak kullanılan beyitler, Timurtaş’ın bu yapıtından alıntılanmıştır. Ancak, bugüne kadar *Hüsrev ü Şirin* üzerine yapılan çalışmaların, “çeviri metin” ve “özet” olmaktan öteye geçmediği söylenebilir. Bu yapıtı farklı yönleriyle inceleyen bir çalışmanın yapılmamış olması Türk edebiyatı için büyük bir eksikliktir. *Mesnevî*’deki kişisel ilişkileri, iktidar-otorite, psikanaliz ve tasavvuf bağlamlarında incelemeye çalışan bu tez, yapıtın yorumlanması için

farklı bir bakış açısı geliştirmeyi ve bugüne kadar süregelen eksikliği kapamayı amaçlamaktadır.

BÖLÜM I

İKTİDAR ve OTORİTE İLİŞKİLERİ

İktidar ilişkilerinin en fazla sivrildiği, yıpratıcı yanlarının en belirgin formları aldığı alanların başında gelir aşk. Görünüşte, bir efendi-kul kutuplaşmasında yol alınmaktadır. Oysa efendinin her an kula, kulun her an efendiye dönüşebileceği bir eksen üzerinde iniş-çıkış eğrisini çizer kahramanlar. (Batur 6)

Enis Batur, yukarıdaki sözleriyle hem aşk ilişkisinin kendiliğinden bir iktidar ilişkisi olduğuna, hem de bu ilişkinin özne ya da nesnelerinin mutlak birer konuma sahip olmasının imkânsızlığına dikkat çekmektedir. Aşağıda da değinileceği gibi, Osmanlı şiirindeki aşk söyleminin farklı düzlemlerde okunabileceği bilinir; ancak, hangi düzlemde okunursa okunsun, bu ilişkilerin nesne ve öznelerinin birbirleriyle yer değiştirebildiği üzerinde pek durulmamıştır.

Walter Andrews, *Şiirin Sesi, Toplumun Şarkısı* adlı kitabında, Osmanlı şiirinin üç düzlemde okunabileceğini ileri sürmektedir; ona göre, bir gazelin yorumlanmasında, tasavvuf ve dinin, iktidar ve otoritenin ve bunlara ek olarak, duygunun sesinden yararlanılabilir. Andrews, kitabının “tasavvufun ve dinin sesi” (81), “iktidar ve otoritenin sesi” (113) ve “duygunun sesi” (137) başlıklı

bölümlerinde, Divan şiirinin bu üç farklı boyutunu derinlemesine incelemektedir. Buna benzer bir görüşü Andrews'tan önce, Ahmet Hamdi Tanpınar, "saray istiaresi" kavramıyla dile getirmiştir. Ona göre, "eski şiirde aşk, bir cemiyet haddini, hatta dinle ve tasavvufla beraber alınırsa iki haddi, yahut fenomenolojist lügati kullanırsak iki tabakayı birden veren bir istiare idi" (Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi* 9).

Andrews'un gazel için öne sürdüğü bu görüşün, mesnevî için de geçerli olup olmadığı, üzerinde düşünülmesi gereken bir sorudur. Bunun için, mesnevînin yazıldığı dönemdeki sosyopolitik ilişkilerin bilinmesi gerekmektedir. Andrews'un da belirttiği gibi, şiirsel formülasyon, sosyopolitik ilişkinin doğasını ve boyutlarını eksiksiz olarak sunmaktadır (Andrews, *Şiirin Sesi Toplumun Şarkısı* 115). Yazar, Osmanlı İmparatorluğu'nda padişahın şahsında toplanan otorite ilişkisinin, şiir geleneğine de yansıdığını ileri sürer; bunun en büyük kanıtı olarak, "şiir bağlamında, hükümdar için kullanılan terimler[in] çok büyük bir çoğunlukla sevgilinin; kul için kullanılan terimlerin de âşıkın karşılığı olarak geç[mesini]" gösterir (115). Tanpınar da sevgilinin bütün davranışlarının hükümdarın davranışlarını imlediğini belirtmektedir. Tanpınar'a göre:

[Sevgili] sevmez, bir nevi tabî vergi gibi sevmeyi kabul eder.

İsterse iltifat ve lutfeder. Hatta hükümdar gibi ihsanları vardır.

Yine onun gibi isterse bu lufu ve ihsanı esirger. Hatta cevır eder, işkence eder, öldürür. Kıskanılır, fakat kıskanmaz. Bir saray, bir yığın mabeyinci, gözde veya gözde olmaya namzetlerle doludur.

Sevgilinin etrafında da rakipler vardır. Âşık tıpkı bir saray adamı gibi bu rakiplerle mücadele halindedir. Hülâsa, saray nasıl mutlak

ve keyfî irade, hatta kapris ise, sevgili de öylece naza giden hür iradedir

(Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi* 6).

Bu bölümde, Ferhat ve Hüsrev'in Şirin'i arzu etmelerinin altında yatan asıl nedeni bulmak için, Şirin'e yönelen arzunun otorite ile olan ilişkisi sorgulanacaktır. Bu bağlamda, Osmanlı Divan şiirine yansıması nedeniyle, despotizm kavramı ve Osmanlı despotizminin yorumlanması önem taşımaktadır. Andrews'un Osmanlı şiirinin üç düzlemde okunması yönündeki çalışmasına, belirlenen düzlemlerin kendi içindeki değişimleri tartışılarak farklı bir bakış geliştirilmesinin amaçlandığı bu bölümde, René Girard'ın üçgensel arzu teorisine de değinilecektir. Bu teorinin "arzu"nın dinamiklerine getirdiği yorum, *Mesnevî*'deki ilişkileri çözümlmek için kullanılabilecek bir bakış açısı sunmaktadır. Bu noktalardan hareketle, *Hüsrev ü Şirin* mesnevîsindeki ilişkilerin aşk örüntüsü dışında bir yorumla anlamlandırılmasına çalışılacaktır. Böylece, Timurtaş'ın, *Hüsrev ü Şirin* hakkında ileri sürdüğü "bir aşk mesnevîsi", "tamamiyle hissî bir eser", "romantik bir aşk hikâyesi" (47) gibi kesin yargılarının sorgulanması amaçlanmaktadır. Bu bölümün "Despotik İlişkiler" başlıklı alt bölümünde, Osmanlı toplum yapısının Divan şiirindeki aşk ilişkilerine yansıması ele alınacak; "Kıskançlık" başlıklı alt bölümde ise, şiirdeki aşk ilişkilerine toplumsal yapının dışında, bireysel bir yaklaşım geliştirilecektir.

A. Despotik İlişkiler

Osmanlı despotizminin karakteri ve tarihi, Divan şiirinde iktidar ve otorite ilişkilerinin anlaşılmasında önemli bir yere sahiptir. Andrews, despotluğu baba erki ile ilişkilendirmektedir; ona göre “despotluk, her şeyden önce, babanın adı (despotun adı) işlevini, simgesel düzenin merkezi, bütün anlam ve değerlerin ona göre yaratıldığı aşkın bir gösteren olarak ortaya koy[maktadır]” (Andrews, “Yabancılaşmış ‘Ben’in Şarkısı” 113). Andrews’a göre, bu durum, despotun ya da despotik yapının sevilen ve aynı zamanda da haset duyulan bir anlam kazanmasına neden olmaktadır (113).

Osmanlı despotizmi, Karl Marx’ın ortaya attığı “Asya tipi üretim tarzı” (ATÜT) kavramı ile de ilişkilendirilebilir. Hilmi Yavuz, “‘İyi Devlet’ Değil, ‘Kerim Devlet’” başlıklı yazısında, “Marx’ın, tek üretim aracı olan toprak üzerinde özel mülkiyetin bulunmadığı Doğu toplumlarının bu somut gerçekliğinden yola çıkarak teorisini dönüştürdüğünü” belirtmektedir (129). Yavuz’un da belirttiği gibi Marx, “Doğu toplumlarını, verili üretim tarzları şemasının (mesela Feodal üretim tarzının) içine yerleştirmek yerine [ATÜT’ü] öne sürmüştür” (129). Osmanlı ekonomisindeki üretim tarzının tam olarak bu kavramla örtüşüp örtüşmediği kuşkusuz başka bir tartışma konusudur; ancak, ATÜT kavramlaştırması, despotluğu çözümlemek için önemli ipuçları sunmaktadır. ATÜT’te üretim araçları üzerinde bireysel mülkiyetten söz edilemez; Asya toplumlarında, birey tek başına mülksüzdür; mülk sahibi olan ise devlettir. Sencer Divitçioğlu da “Asya [tipi] üretim tarzında, birey toprağın mülksahibi değildir” diyerek bireysel mülkiyetin yokluğunu vurgular (Divitçioğlu 24). Bunun yanı sıra, Divitçioğlu, bireyin “üretim aracı olan toprağa; yani emeğin aracı olan toprağa sanki

kendininkiymiş gibi bak[tığına]” dikkat çekmektedir (24). Dolayısıyla, son çözümlemede, “birey hiçbir zaman mülk sahibi olmayıp tasarruf eden olduğundan, topluluğun birliğini temsil edenin kölesidir” (25).

Bu saptamalardan yola çıkarak, Asya toplumlarında bireyin tam anlamıyla köle olmasa bile bir çeşit boyunduruk altında bulunduğu öne sürülebilir. Divitçioğlu’na göre, toprağın tasarruf hakkına sahip olması bireyi özgür kılarken, toprağın mülkiyetini elinde bulunduramaması, onun bir çeşit köle olarak adlandırılmasına yol açmıştır. Divitçioğlu’nun tersine Andrews, bireye çok kısıtlı bir özgürlük alanı öngörmektedir; ona göre, “kul’, hükümdarın kontrolü dışında olabilecek, kendine ait hiçbir şeye sahip değildir. Ne iktidara, ne itibara hatta ne de servete veya geçim imkanına” (Andrews, *Şiirin Sesi Toplumun Şarkısı* 119).

İdris Küçükömer’in, *Düzenin Yabancılaşması* adlı yapıtında, bireyi bir çeşit “köle”ye dönüştüren despotik yapıyı irdelerken yaptığı gözlemler de dikkat çekicidir. Küçükömer’e göre, Osmanlı İmparatorluğu’nda, “asıl üretim aracı olarak toprak, Allah adına padişaha aittir. Her ne kadar, on altıncı yüzyılda şahıslara ait özel mülk ya da çiftlikler varsa da bunlar bütün topraklar içinde büyük bir önem taşımaz” (Küçükömer 35). Bu düzende çalışanların karşısında padişah, bir üretim gücüne sahip olan tek mutlak kuvvet olarak belirmektedir. Küçükömer, böylesi bir sistemde, Marksist teoride olduğu gibi sınıflandırma yapmanın mümkün olmadığı kanısındadır:

Padişah sınıf olmadığı gibi, onun rütbe verdiği ve istediği zaman değiştirebildiği alt gruplara da bir sınıf olarak bakılamaz. Yani emekçi olmadıkları gibi, üretim aracı sahibi de değillerdi. Ayrıca, bu gruplardan yönetici ve askeri grupların Osmanlılarda dışa kapalı

olduğu da iddia edilemez. Yönetici ve askerî gruba girip orada rütbe alabilme yolları açık idi. Bu, mevcut mülkiyet düzeni içinde İmparatorluğun gelişme çağında, padişahın egemenliğini arttırıcı olacaktı. Çünkü, üretim aracı sahibi olmadan artık üründen bir kısmı alabilmek ve bunu devam ettirebilmek, padişahla ters düşmemeye, ona sadakate bağlıydı. Ayrıca, artık üründen bir kısmının elde edilmesine yarayan mevkilerin, eski ve yeni katılan yöneticiler, askerler arasında değişebilirliği, bunlar arasında bir grup beraberliği değil, tersine, rekabeti teşvik ederdi. Bu rekabet, onların grup olarak güçlenmemelerini ve sadece padişaha (merkeze) tâbi olmalarını sağlardı. Bu özellik, ekonomik gelişmeden çok, Asyatik despotluğu sağlayan bir denge biçimiydi. Dengenin devamı için bir düstur da vazedilmişti. Bu, sivrilen başın ezilmesidir. (36)

Bu sözler, Osmanlı mülkiyet ve üretim sisteminin “otorite” ve “iktidar” ilişkilerine ne derece yakından bağlı olduğunu göstermektedir. Bu anlamda, Osmanlı toplumunda üstün otoriteyi temsil eden “devlet” ve “sultan”ın çoklukla eş anlamlı kullanılması dikkat çekicidir. Osmanlı insanı ise, “devletin yüce otoritesi ve sultanın ulu kişiliği altında reaya denilen insan sürüsünün bir üyesidir” (Divitçioğlu 94). Divitçioğlu, mülk sahibi olmanın birleştiricilik ve biriciklik özelliklerini taşımak anlamına geldiğini belirtmektedir (94). Birleştiriciliği ve biricikliği bünyesinde barındıran kurum ise, devlettir. Bu açıklamalar ışığında, yazar, despotun, bu topluluklarda “baba” görevi üstlendiğini ve hepsinin birliğini sağladığını ileri sürmektedir.

Gerek *Hüsrev ü Şirin*'i ilk olarak kaleme alan Nizamî'nin ülkesi İran, gerek hikâyenin geçtiği mekân olan Sasani Hükümdarlığı gerekse Şeyhî'nin *Hüsrev ü Şirin* mesnevîsini kaleme aldığı İkinci Murat devri, sultanın despotik bir karakter olarak üretim ve mülkiyet ilişkilerini elinde tuttuğu bir tarihsel sürece denk düşmektedir. Örneğin, Şeyhî'nin *Hüsrev ü Şirin*'inin "zeyl" bölümünde (sf. 267-68) Sultan İkinci Murat'ı övdüğü beyitler, hükümdarın mutlakiyetiyle yakından ilişkilidir:

Cihân-bahş âftâb-ı heft-kışver

Dünyayı bağışlayan yedi ülkenin

Ki devlet yüzi andandur münevver (67)

güneşi ki onun sayesinde devletin yüzü
aydınlıktır.

Baş oldur ten bigidür ana âlem

Baş odur, dünya ona beden gibidir.

Bu başun kılma yâ Rab bir kılın kem
(69)

Tanrım, bu başın bir kılına bile kötülük
gelmesin.

Demür tîg ile ger âlem anundur

Eğer dünya, demir kılıç ile onunsa,

Zerîn câm ile mülk-i Cem anundur (71)

Altın kadeh ile Cem'in ülkesi de
onundur.

Ukûl irmez bu şâhun rütbetine

Bu şahın yüceliğine akıllar ulaşamaz.

Beşer kandan u anun kudreti ne (100)

İnsan ne ki onun gücü ne olsun?

Ki zîrâ şâh-ı devrân bî-bedeldür

O devrin şahıdır ve benzersizdir.

Tolu fazl u hüner ilm ü ameldür (105)	Fazilet, hüner, ilim ve amel ile donanmıştır.
Ne sultân âftâb-ı heft-kışver Hümâyun-tal'at ü ferhunde-ahter (617)	O, bütün dünyanın güneşi olan bir sultandır. Kutlu güzellik sahibi ve yıldızı uğurlu kişidir.
Ferîdun-ferr ü Dârâ-rây ü Cem-câm Felek-taht ü cüvan-baht ü cihân-kam (618)	O, Feridun gibi şanlı, Dara gibi muhteşem düşünceli ve Cem kadehli biridir. Onun bahtı açıktır, tahtı gökyüzüdür ve emeli dünyadır.
Sorarsan kimdür ol Hakdan müeyyed Direm sultân Murâd ibn-i Muhammed (621)	Tanrı'nın yardım ettiği o şahsın kim olduğunu sorarsan, Sultan Murad İbn-i Muhammed derim.
Murâd-ı cân ü maksûd-ı cihândur Anın hurmetlü adı hırz-ı cândur (623)	Dünyanın maksadı, canın isteğidir. Onun değerli adı, canın sığınağıdır.

Walter Andrews da, hükümdarın sıradan halk arasında hiçbir uzantısı olmadığını belirterek yönetimin despotik özelliğini vurgulamaktadır. Yazara göre hükümdar, “bütün ürünlerin dağılımını denetle[yen]; bütün zenginliğin, adaletin, barış ve güvenliğin kaynağı” olan bir otorite figürü olarak ortaya çıkıyordu

(Andrews, “Yabancılaşmış ‘Ben’in Şarkısı” 121). Bu tür bir düzen, Osmanlı Divan şiirinde, sevgili/hükümdar simgeleriyle dile getirilmektedir ve bu bağlamda, sevgiliye ya da hükümdara yakın olma, iktidara yakın olma ile eşdeğerdedir.

Andrews’un da belirttiği gibi, otorite ve iktidar ilişkilerini yansıtan karakteri nedeniyle, “Osmanlı divan şiiri[nin], despotik bir sistemde simgelerin belli bir kodlanışının nasıl temsiliyet kazandığına ve güçlendirildiğine mükemmel bir örnek oluştur[ması]” şaşırtıcı değildir (115). Bu anlamda, şiirde despotun, kendisiyle hemen hemen aynı özelliklere sahip olan sevgiliyle ilişkilendirilmesi uygundur. Sevgilinin bu şekilde adlandırılması, âşıkın da aslında bu güce ulaşmaya çalışan biri olarak yorumlanabileceğini düşündürür. Andrews, devlet ya da hükümdarlık idealinin, devlet düzeninin bir temsili olduğunu, ve bu temsilin arzusunun iktidarın ikamesi yararına değişik şekillerde ele alındığını ortaya koymaktadır (117).

Giriş bölümünde de belirtildiği gibi, *Hüsrev ü Şirin*, Hüsrev, Şirin ve Ferhat arasında geçen ilişkileri konu edinen bir “aşk” mesnevîsi olarak düşünülebilir. Hikâye, daha çok, Sasani hükümdarlarından Hüsrev Perviz’in hayatına ve aşk maceralarına dayanır. Hüsrev, çok zengin ve ihtişamlı bir hükümdardır. Şeyhî’nin *Hüsrev ü Şirin*’inde, Şirin de Ermen melikesi Mehin Banu’nun yeğenidir. İki sevgilinin birbirlerine âşık olmalarında maddî güçlerinin eşit olmasının büyük rolü vardır. Maddî güç bağlamında ele alındığı zaman, kahramanlardan birinin diğerine üstünlük sağlaması gibi bir durum söz konusu değildir. Şirin ve Hüsrev, birbirlerini karşılıklı bir aşkla sevmektedirler. Andrews’un gazel için belirlediği kul-hükümdar ilişkisi, bu mesnevîde Hüsrev ile Şirin’in değil, Ferhat ile Şirin’in ilişkilerini tanımlamaya daha uygundur; çünkü bu

ilişki, karşılıksız aşk ilişkisine bir örnek oluşturmaktadır. Andrews'un, arzunun farklı temsilleri olduğu sözünden hareketle, Ferhat'ın arzusunun da nesnesinden —Şirin'den— saparak, Hüsrev'e, yani iktidar ve otoritenin temsilcisine yöneldiği söylenebilir. Üstelik bu durum, “mutlak otorite karşısında gerçek veya sembolik boyun eğişin ödül beklentileri olmaksızın yapılmadığını” (Andrews, *Şiirin Sesi* Toplumun Şarkısı 121) kanıtlamaktadır.

Sevgilinin başat özellikleri, âşık acı vermesi, zulmetmesi, merhametsiz olmasıdır. İskender Pala, sevgiliyi şu sözlerle betimler:

[Sevgili] söz verir ama sözünde durmaz. Vuslatı yoktur. Âşığın ağlaması, âh u feryâdı ona zevk verir. Daima eziyet verir. [. . .] Kolay kolay kendisini göstermez. Bayramlarda lutfedip dışarıya çıkar da uzaktan seyredilebilir. [. . .] Zenginliği, ihtişamı, parayı sever. Ona canlar kurban edilir, uğrunda rakipler öldürülür. Bütün bu huylarıyla her ne çeşit icraat yaparsa yapsın, ona kızılamaz (Pala, “Ah Mine’l-Aşk” 86).

Sevgilinin bu özelliklerinin, bir otorite simgesi olan hükümdarın özellikleriyle örtüşmesi, Osmanlı şiirindeki aşk ilişkisinin çok katmanlı yapısını gözler önüne sermektedir. Bu özellikleri gösteren sevgilinin karşısında âşık, ömrünü sevgiliden lütûf beklemekle geçirir. “Sevgiliye ait küçük bir söz bile onu kendinden geçirir. Canını sevgiliye verecek denli cömerttir. Ondan gelen her eziyete katlanır” (Pala 86).

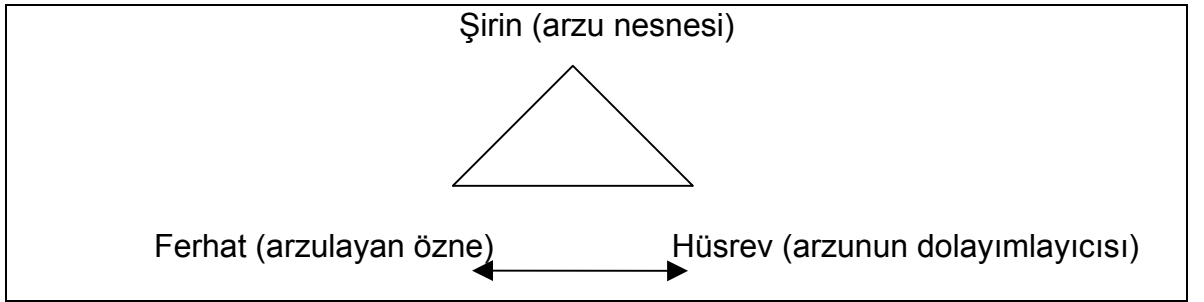
Andrews, hükümdarın kutupsal, hareketsiz bir kendilik olduğunu ve etkisinin eylemlerinden değil, doğasından kaynaklandığını ileri sürmektedir.

“Sevgili, doğası gereği çeker ve âşığın acısı, sevgilinin ilgisizliği ve ona karşılık vermemesi yüzündendir. Dolayısıyla bir açıdan aşk nesnesi, ilişkiye doğası gereği katılamaz, bir başka açıdan ise, sevgili, kayıtsızlığını bir parça azaltmakla iyileştirebilir, acıyı dindirebilir veya gönlü şad edebilir” (Andrews, *Şiirin Sesi Toplumun Şarkısı* 117). Yazar, bu örüntünün, tebaa-hükümdar ilişkisinin belirli ilkelerini tanımladığını ileri sürmektedir.

Daha önce de belirtildiği gibi, *Hüsrev ü Şirin* üzerine yapılan yüzeysel bir okuma, Hüsrev ve Ferhat’ın asıl amaçlarının Şirin olduğunu düşündürmektedir. Oysa, onların arzu nesnelerinin, gerçekten Şirin olup olmadığının tartışılması gerekmektedir. *Romantik Yalan ve Romansal Hakikat* adlı yapıtında, arzunun doğasını, köşelerinde arzulanan nesne, arzulayan özne ve arzunun dolayımlayıcısının bulunduğu bir üçgenle açıklamaya çalışan René Girard’ın arzu kavramı bağlamında ilişkilere yaklaşımı, arzu nesnelerinin mutlaklığından söz edilemeyeceğini düşündürmektedir. *Hüsrev ü Şirin* mesnevîsinde de üç kahramanı bir arada tutan ilişkilerin, arzu nesneleri söz konusu olduğunda, değişken olduğu görülmektedir. Bu değişkenlik, bir yönüyle, Girard’ın kuramında içsel/dışsal dolayım olarak ifade edilmektedir.

Girard’a göre, arzulayan özne ve dolayımlayıcının birbirlerine olan uzaklığı veya yakınlığı, dolayımın dışsal veya içsel dolayım olarak adlandırılmasıyla sonuçlanacak bir fark taşımaktadır. Girard, “birinin merkezinde dolayımlayıcının, ötekinin merkezindeyse öznenin bulunduğu iki olasılık küresi arasında teması önleyecek kadar mesafe olduğu vakalarda dışsal dolayım terimini kullan[ır]. Bu uzaklık, iki kürenin az ya da çok içi içe geçmesine izin veriyorsa içsel dolayımdan söz ed[er]” (29).

Hüsrev ve Ferhat'ın temsil ettiği “olasılık küreleri”nin arasındaki mesafe kimi zaman azaldığı için, arzulayan özne ve dolayımlayıcı arasındaki ilişkinin “içsel dolayım” olarak tanımlanması uygundur. Girard’a göre, “içsel dolayımın kahramanı, tüm fiziksel tehditlerin dışında temel çatışmayı tekrar yaşayan ve en küçük arzuları için özgürlüğünü tehlikeye atan mutsuz bir bilinçtir” (109). Girard, “içsel dolayımda özneyi nesneden ayıran[ın] tam da dolayımlayıcı-rakibin arzusu” olduğunu ortaya koymaktadır (134); “ama dolayımlayıcının bu arzusu da öznenin arzusunun kopyasıdır” (134). Bu bağlamda, Hüsrev ve Ferhat'ın Şirin’le olan ilişkileri aşağıdaki şema ile ifade edilebilir:



Yukarıdaki şemadan da açıkça görülebileceği gibi, Ferhat ve Hüsrev, birbirlerinin konumlarına geçebilmektedir. Bu üçgene Ferhat açısından bakıldığında, arzu nesnesi farklılık gösterse de, onun “arzulayan özne” olarak konumunu koruduğu açıkça görülür. Aşağıdaki beyitler, Ferhat'ın bir özne olarak konumunu örneklemektedir:

Gönül bağladı çün Şîrîn'e Ferhâd	Ferhat Şirin'e gönül verdiği için,
Nihâdından kopardı ışk feryâd (4376)	Yaratılışından aşk feryadı kopardı.

Vücûdî levhine nakş oldu Şîrîn Boşaldı varlığından toldı Şîrîn (4378)	Şirin,[onun] bedeninin levhasına nakş oldu. Ferhat'ın bedeni varlığından boşaldı ve içi Şirin ile doldu.
Hayâl-i dilberi kılup der-âgûş Cihân u cânın eyledi ferâmûş (4379)	Sevgilisinin hayalini kucaklayıp,.bütün varlığıyla kendini unuttu.
Çü tolmuş içi taşı nakş-ı Şîrîn Ne nakşa baksa görirdi nigârin (4405)	İçi dışı Şirin'in nakşıyla dolduğu için hangi resme baksa sevgilisini görürdü.
Çün oldu kıssa-i Ferhâd-ı rencûr Kamu dillerde vü illerde meşhûr (4428)	Dertli Ferhat'ın kıssası bütün dillerde dolaştı ve bütün ülkelerde meşhur oldu

Ferhat, Şirin'e ölesiye âşık görünmekte ve onun için yapamayacağı şeyin olmadığı izlenimini vermektedir. Ancak, Şirin'in Ferhat için tam olarak ne ifade ettiğini ortaya çıkarmak mümkün değildir. Ferhat'ın asıl arzuladığı şey, Şirin midir? Nesnenin kendisine bakıldığında, Ferhat'ın arzuladığı nesne Şirin'dir. Onun tüm çabası, çektiği acılar ve son olarak ölümü, hep Şirin'e ulaşmak içindir. Bu mücadele içinde bir de rakibi vardır: Hüsrev. Hüsrev, onu arzuladığı nesneye götürecek olan dolayımlayıcıdır.

Maddesel olana düşkünlük bağlamında, Hüsrev'in tam zıddı bir konumda olsa da, yapıtta Ferhat'ın bu konumundan rahatsızlık duyduğunu düşündürecek

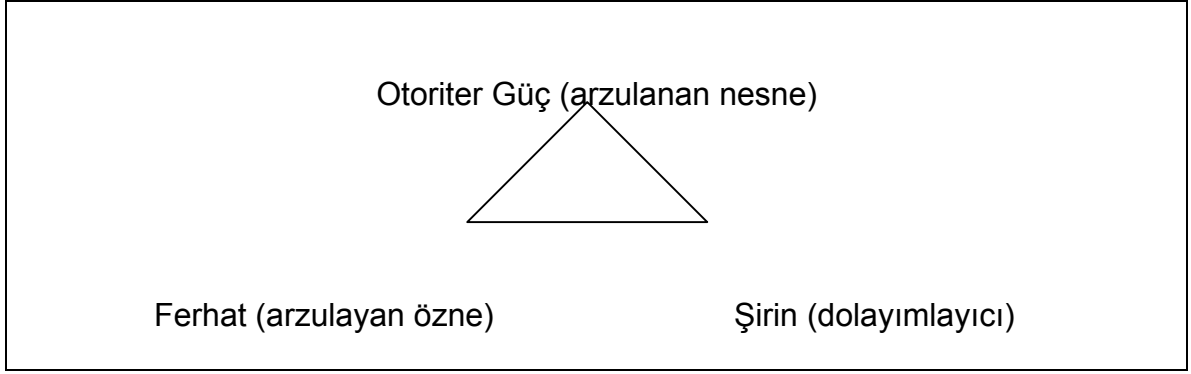
beyitler yakalamak da mümkündür. Her ne kadar, Ferhat gerek Şirin'in gerekse Hüsrev'in kendisine bağışlamış oldukları mücevherleri geri çevirerek, bulunduğu konumdan memnun olduğunu ifade etse de aşağıda alıntılanan beyitler, onun içinde bulunduğu maddî yetersizlikten şikâyetçi olduğunu gözler önüne sermektedir:

İtün var yir yüzinde cây-gâhı	Yeryüzünde köpeğin bile bir yeri var.
Nehengün ka'r-ı deryâdur penâhı	Timsahın bile sığınacağı yer, denizin
(4708)	derinliğidir.

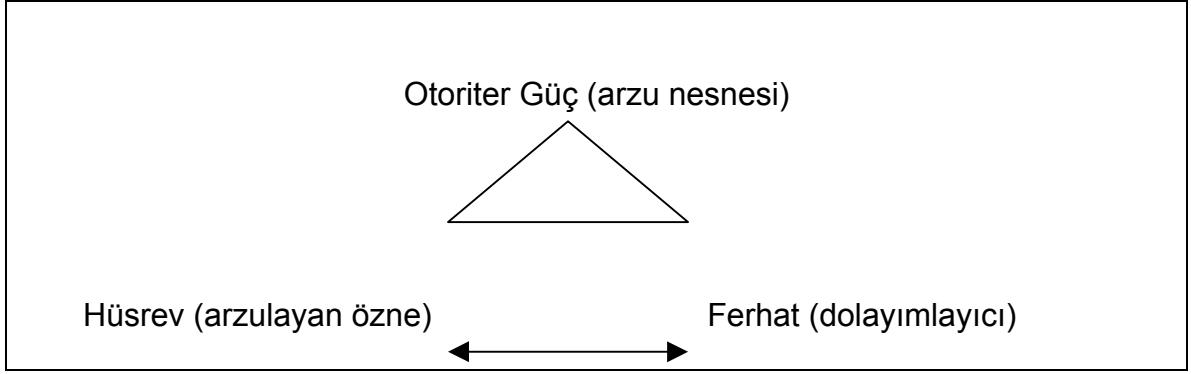
Benem zâr ü hazîn kuruda yaşda	Kuruda ve yaşta ağlayan ve üzülen
Ne toprakda yirüm bellü ne taşda	benim. Ne toprakta yerim belli ne de
(4709)	taştta.

Ferhat'ın dile getirdiği bu rahatsızlık, Şirin'e yönelen arzusun aslında çok boyutlu bir duygu olduğunu düşündürmektedir. Ferhat'ın Şirin'e yönelişi, aynı zamanda daha geniş maddî imkânlarla da bir yönelişi imlemektedir. Bu bağlamda düşünüldüğünde, Girard'ın arzu nesnesinin ancak bir dolayımlayıcı ile anlam kazandığına ilişkin söyledikleri önem taşımaktadır. Şirin, hem sahip olduğu maddî güç hem de Hüsrev'in sevgilisi olması nedeniyle, bu dolayımlayıcı konumunda düşünülebilir.

Girard'ın üçgensel arzu teorisinde değindiği gibi, arzu nesnesi olarak görülen şey de aslında bir dolayımlayıcı olabilir. Nitekim, Şirin'in Ferhat'la olan ilişkisindeki konumu da buradan hareketle değerlendirilebilir. Bu bakış açısıyla, yeni bir şema yapılacak olursa:



Bu bakış açısına göre, Ferhat'ın asıl arzusunun, belki de her zaman ulaşmak istediği “otoriter güç” olduğu görülmektedir. Bir önceki şemada arzulanan nesne konumunda olan Şirin, bu şemada arzulanan nesnenin sembolü olmakla birlikte, Ferhat'ı asıl arzuladığı şeye, yani “otoriter güç”e ulaştıracak olan bir aracı, yani dolayımlayıcı olarak ortaya çıkar. Ferhat, aslında Girard'ın deyişiyle “ötekinin arzusu”nu arzulamaktadır. Girard, üçgensel arzu teorisinde, nesneye yönelen dürtünün, aslında dolayımlayıcıya yönelen dürtü olduğunu belirtmektedir. Bu dürtü, içsel dolayımda, aynı nesneyi arzu eden ya da zaten o nesneye sahip olan dolayımlayıcı tarafından bizzat engellenir. Bu bağlamda düşünüldüğünde, Ferhat her ne kadar Şirin'e arzu duyuyor gibi görünse de, aslında Hüsrev'in yerinde olmayı arzuluyordur. Çünkü Hüsrev, hem Şirin'e hem de otoriter güce sahiptir. Bu durumda, Hüsrev, ilk şemada görüldüğü gibi, Ferhat için bir dolayımlayıcı olmaktan çıkar ve Hüsrev'in sahip olduğu otoriter güç, Ferhat'ın “arzulanan özne”si konumuna geçer. Bu şemada, Şirin ise Ferhat'ı otoriter güce ulaştıracak bir dolayımlayıcıdır .



Otoriteyi arzulama konumu, Hüsrev'in de içine yerleştirilebileceği bir konumdur. Arzulanan nesne Şirin olarak kabul edildiğinde, "arzunun dolayımlayıcısı", Ferhat'tır. Ferhat, Hüsrev'in rakibidir ve onu Şirin'e ulaştırma yolunda bir aracıdır. Arzulanan nesne otoriter güç olarak ortaya konacak olursa, yine Hüsrev ve Ferhat birbirlerinin dolayımlayıcısı olarak belirlemektedir. Özne esas olduğunda, hem Hüsrev'in hem de Ferhat'ın arzusu, otoriter güçtür. Bu durumda Şirin üçgende kendisine bir yer bulamaz.

Orhan Koçak'a göre, öznenin veya nesnenin esas alındığı her iki anlayışta da "üçüncü köşe (dolayımlayıcı) silinmiştir" (Koçak, "Sunuş" 10). Koçak, ortada artık bir üçgen olmadığını, ancak düz bir çizgiden söz edilebileceğini belirtmektedir. Yazara göre, Girard bu yolla, üstü örtülmüş 'kışkırtıcıyı' ön plâna çıkarmaktadır. Girard'ın kimi zaman "ötekine arzu", bazen "metafizik arzu", bazen de "mimetik arzu" olarak adlandırdığı dolayımlanmış arzu, özneye model sağlama özelliğine sahiptir (10). Bu açıklamaya göre, eğer Hüsrev ve Ferhat'ın "arzulanan nesne"leri otoriter güç olarak kabul edilirse, Şirin onların dolayımlayıcısı olarak üçgende kendisine yer bulamaz. Ancak, Hüsrev'in otoriter gücünün, bir ölçüde de Şirin'e sahip olmakla belirlendiği düşünülecek olursa, Şirin'in "hayalî" bir dolayımlayıcı olduğu söylenebilir. Ancak Şirin, dolayımlayıcı, yani rakip olma özelliklerini tam olarak gösterebilmekte midir?

Şirin'in bir dolayımlayıcı olarak ortaya çıkmadığını söyleyecek olursak, Ferhat ve Hüsrev, bu durumda da birbirlerinin dolayımlayıcısı olarak konumlandırılabilir. Bu üçgende, Şirin'in bir konumu yoktur.

Arzu nesnesi otoriter güç olarak düşünüldüğünde, ilk bakışta, Hüsrev'in Ferhat'ı rakip olarak görmesini gerektirecek unsurlar belirgin değildir. Ancak, Hüsrev'in otoriter gücünü yitirmesi, Şirin'i arzu nesnesi olmaktan çıkartır ve otoriter gücü onun yerine geçirir. Bu durumda, Şirin, hiçbir şekilde dolayımlayıcı değildir. Ferhat ise Hüsrev'in dolayımlayıcısı konumundadır. İlk anlayışta, arzulanan nesne konumunda olan Şirin, ikinci anlayışta ise, arzulanyor görünmesine karşın, aslında bir semboldür ve arzulanan şey, otoriter güçtür.

Ferhat için arzulanan nesnenin Şirin olarak kabul edildiği durumda, onun asıl arzuladığı nesnenin Hüsrev'in otoriter gücü olduğu görülür. Bu, “nesne[nin], yalnızca dolayımlayıcıya ulaşmanın bir yolu” (Girard 60) olmasıyla yakından ilişkilidir. Bu durum, arzulayan öznenin asıl hedefinin dolayımlayıcı olduğunu gözler önüne sermektedir. Kısacası, Hüsrev dolayımlayıcı konumundayken bile, onun temsil ettiği otoriter güç, Ferhat'ın arzusudur. Hüsrev'in bu konumu, Şirin'in eserdeki işlevi üzerine yorum yapmamızı da sağlar. Şirin, “nesne” olarak düşünüldüğünde, “otorite” ye ulaşma yolunda bir aracıdır. “Dolayımlayıcı” olarak düşünüldüğünde de, Hüsrev'in otoriter gücüne ulaşması yolunda bir aracıdır. Aslında, her iki durumda da arzulanan nesnenin otoriter güç olduğu düşünülebilir. Hüsrev'in aşağıdaki sözleri, otoriter gücün bir aşk ilişkisinde bile önemli olduğunu vurgulaması bakımından önemlidir:

Didi Ferhâd kimdür ne kişidür

Ferhat kimdir nasıl biridir diye sordu.

Ki anun bu edepsüzlik işidür (4447) Onun bu yaptığı edepsizliktir dedi.

Ne yirden aslı kandadur makâmı Aslı neredendir, makamı nerededir?

Kimünledür selâmı vü kelâmı (4448) Kimlerle selâmlaşıp, kimlerle
konuşmaktadır?

Ne denlû ola mâli vü çerisi Ne kadar malı ve askeri var ki, o

Ki oldı ol güneşün müşterîsi (4449) güneş gibi sevgiliye müşteri oldu?

Ferhat ile Hüsrev'in Şirin'e, dolayısıyla onun sembolize ettiği otoriter güce ulaşma yolunda birbirlerinin rakibi oldukları açıkça görülmektedir. İki rakip arasındaki maddî farklar, Hüsrev'in konumunu Ferhat'ın karşısında üstün kılmaktadır. O, sahip olduğu otoriter güç sayesinde Şirin'e de sahiptir ve Ferhat bunun bilincindedir. Aralarındaki maddî güç farkı, her fırsatta, gerek Hüsrev gerekse Ferhat tarafından dile getirilmektedir. Örneğin Ferhat, "Ki ömri geçe ol düşvâr içinde/Gerek dîvâne seng ü hâr içinde (4465) [Ömrü, divane gibi taş ve diken arasında güçlkle geçer]" beytinde ifade edildiği gibi, düşkün bir konumda gözümüzde canlanırken, Hüsrev "şâh-ı cüvân-baht"tır ve "âftâb" ona "tâc", "âsmân" ise "taht"tır. Hüsrev, yapıtta, konumu gereği, Ferhat'tan daha üstündür. O, şahtır ve Şirin'e sahiptir. Şeyhî, anlatının çeşitli bölümlerinde Hüsrev ile Ferhat'ı otoriter güçleri bakımından karşılaştırır; kimi bölümlerde bunu Ferhat veya Hüsrev'in dilinden yapar. Örneğin, aşağıdaki beyitlerde, Ferhat'ın maddî yönden zayıflığını kabul ettiği görülmektedir. Ferhat'a göre, onun aşk acısı

çekmesinin nedenlerinden biri, maddî yönden yetersiz bir konumda olmasıdır. Şirin, Hüsrev'in aşkıyla zamanını geçirirken, Ferhat Şirin'e duyduğu karşılıksız aşk nedeniyle acı çekmektedir:

Dem ide Hüsrev'ün yâdına Şîrîn Şirin, Hüsrev'i anarak zaman geçirir,
Kala feryâd ile Ferhâd-ı miskîn zavallı Ferhat feryat eder kalır.
(4664)

Eger mîzân-ı dehr itmezse nîreng Eğer dünya terazisi hile yapmıyorsa,
Niçün tartar sana gevher bana neden sana mücevher bana taş tartar?
seng (4665)

V'eger-ni meyl ider pistân-ı devrân Neden dünya memesi ona ilgi
Neden virür ana şîr ü bana kan gösteriyor? Ona süt bana ise kan
(4666) veriyor?

Yukarıdaki beyitlerde, Ferhat adeta Tanrı'ya isyan etmektedir. Kendini Hüsrev'le karşılaştırarak, içinde bulunduğu duruma dair şikâyetlerini dile getirmektedir. Şeyhî'nin bu karşılaştırmayı Ferhat'ın dilinden yapması, ayrıca dikkat edilmesi gereken bir noktadır; şair böylece, hikâyenin başından beri Hüsrev ve Şirin'i maddî güç bakımından birbirlerine uygun görmesini Ferhat açısından da doğrulamaktadır. Örneğin Ferhat, dilenci nerede, dünyanın şahı nerede; Hüma ile Hüma, kaz ile kaz, her cins kendi cinsiyle uçar diyebilecek kadar, kendi yetersizliğinin bilincindedir. Ancak Şeyhî, Şirin, Perviz ve Ferhat adlarının üçünün de beşer harften oluştuğunu, durum böyleyken Hüsrev'in neden daha

çok harcadığını sorgulamaktadır. Şair, “Gerek Ferhâd ola artuga tâlib (4635) [Ferhat, elindekinden fazlasına istekli olmalı]” diyerek bir bakıma, Ferhat’ın da bu aşk ilişkisinde söz sahibi olması gerektiğini vurgulamaktadır.

Bu karşılaştırma bize bir kez daha, despotik devlet düzeninin toplumsal ilişkilere yansımaları göstermektedir. Orhan Koçak’a göre, “siyasal eşitlik fikrinin çok etkili olmadığı toplumlarda, model (dolayımlayıcı) ile, özne arasındaki mesafe kapanmayacak kadar büyüktür. [...] Özne ile model, ayrı dünyaların insanlarıdır, aralarında aşılamayacak bir saygı sınırı veya mekân farklılığı vardır” (Koçak, “Kaptırılmış İdeal: *Mai ve Siyah* Üzerine Psikanalitik Bir Deneme” 119). İki kahraman arasında böylesi bir rekâbetin olması, beraberinde şiddeti de getirmektedir. Ancak bu şiddet, her ne kadar farklı statülerde de olsalar, Ferhat ve Hüsrev’i, “arzu nesnesi”ne ulaşma noktasında ortak kılmaktadır. Hüsrev ve Ferhat, aralarındaki statü farkının yok olmasıyla, tek bir amaç için, yani Şirin için mücadele ederler. Bu bağlamda, her ne kadar Ferhat ile Hüsrev arasında doğan rekâbet onları ortak bir aşk nesnesi bağlamında birleştirse de, bunun iki kahraman arasındaki kıskançlık ve haset duygularının doğmasına engel olamadığı ileri sürülebilir.

B. Kıskançlık

Bu bölümde, kıskançlık ve haset duygularının oluşma nedenleri ve bunun âşık, özellikle Hüsrev ve Ferhat üzerindeki etkisine değinilecektir. Bir önceki alt başlık altında yapılan değerlendirme sonucunda Ferhat’ın, otoriter gücü, bu

anlamda da Hüsrev'in sahip olduğu değerleri arzuladığı sonucuna varılmıştı. Bu bağlamda, her ne kadar, maddiyata önem vermediğini ve şirin uğruna çektiği acılardan hoşnut olduğunu belirtse de zaman zaman durumundan şikâyet etmesi, Ferhat'ın duygularına dair şüpheler uyandırmaktadır. Onun, Hüsrev'in sevgilisi şirin'e sahip olma arzusu ve bu uğurda, Bî-Sütun Dağı'nı delerek, sonunda bu aşk nesnesine kavuşma hayali, Melanie Klein'in hasedin tanımını yaparken kullandığı, "bozmak" ve "kirletmek" (23) kavramlarıyla tam olarak ilişkili olmasa bile, yine de var olan bir ilişkiyi bitirmeye yönelik bir davranış biçimi olarak yorumlanabilir. Ayrıca, Ferhat'ın kendini Hüsrev'le kıyaslayıp, onu kendinden üstün görmesi, bu anlamda dikkat çekicidir. Onun, Hüsrev'in gücüne karşı da aynı duygular içinde olduğu söylenebilir. Bu bağlamda, Melanie Klein'in haset ve kıskançlık arasında yaptığı ayrım, Ferhat'ın bu davranışlarını çözümlemede yardımcı olacak niteliktedir. Klein'a göre, "haset, arzulanan bir şeyin başka birine ait olduğu ve bize değil de ona haz verdiği inancının yol açtığı kızgın bir duygudur. Hasetli itki, o kıskanılan şeyi sahibinden çekip almaya ya da bozmaya, kirletmeye yönelir" (Klein 23). Yazar bu anlamda, hasedin, öznenin, sadece bir kişiyle olan ilişkisiyle ilgili olduğunu ileri sürmektedir (23). Bu açıklama, Ferhat'ın hasut olarak değerlendirilmesini mümkün kılmaktadır. Max Scheler'e göre haset, arzu nesnesinin elde edilme çabasını etkisizleştiren bir özelliğe sahiptir; çünkü bu nesne aslında bir başkasına aittir (Girard 31). Ancak, bir başkasının sahip olduğu şeye sahip olamamak, haset duygusunun ortaya çıkması için yeterli değildir, çünkü bu durum, Scheler'e göre, arzulanan nesneyi elde etme çabasını daha çok kamçılabilir. "Haset, ancak bu elde etme olanaklarını seferber etmek için gereken çabanın başarısızlığa uğrayıp

[bireyde] bir iktidarsızlık hissi bırakması halinde doğ[maktadır]" (Alıntıl原因 Girard 32). Bu bağlamda, Ferhat'ın tüm çabasına rağmen, Şirin'e ulaşamaması onda haset duygularının doğmasına yol açmıştır.

Benzer şekilde, Hüsrev'in konumu incelenecek olursa, Klein'in haset ve kıskançlık arasında yaptığı ayırım yol gösterici olacaktır. Klein, haset ve kıskançlık arasındaki ayrımı şu sözlerle ortaya koymaktadır:

Kıskançlık da hasede dayanır ama, öznenin en az iki kişiyle ilişki içinde olmasını gerektirir: Özne, kendi hakkı olan sevginin rakibi tarafından elinden alındığına ya da alınma tehlikesiyle karşı karşıya bulunduğu inanıyordur. Kıskançlığın günlük kullanımında, sevilen kişiyle, özne arasına bir üçüncü kişi girmiştir.

(23)

Ferhat'ın Şirin'e karşı olan aşkının herkes tarafından duyulması, Hüsrev'le Şirin arasına bir üçüncü şahsın girmiş olduğunun açık bir göstergesidir. Daha önce belirtildiği gibi, Ferhat, Hüsrev'in sahip olduğu iki şeyi; otoriter gücü ve Şirin'i elde etme arzusundadır, dolayısıyla onlar arasına girmiştir. Hüsrev'de, sahip olduğu bu değerli şeyleri kaybetme yönünde bir korku vardır. Aşağıdaki beyitler, Hüsrev'in Şirin'i kaybetmekten duyduğu korkuyu ve Ferhat'a yönelik yıkıcı hislerini ortaya koymaktadır:

Çü Hüsrev dinledi ol dâstânı	Hüsrev o destanı dinlediğinde gönlü
Bulandı gönli vü cûş itdi cânı (4439)	bulandı ve canı coştı.

Bu yüzden hatırıydı şâd ü bî-gerd	Ona henüz aşk ehli olmayan biri dert
-----------------------------------	--------------------------------------

K'ana bir merd-i bî-dil oldu hem-
derd(4440)

ortağı oldu. Bu yüzden (aşktan
bahsetmedikleri için) mutlu ve
kedersiz bir durumdaydı.

Velî bir yüzden irdi gayret ü âr
Dil-efgâr itdi kıldı cânına kâr (4441)

Fakat bir yandan da kıskançlık ve
utanma duydu. Gönlü yaralandı ve
Bu canını etkiledi.

Nice kim fikr kıldı kaldı hayrân
Bulımadı nedür ol derde dermân
(4442)

Pek çok kez şaşkın bir şekilde
düşündü, o derde derman nedir
bulamadı.

Ki zîrâ haste idi vü şikeste
Olur dil-hastenün tedbîri haste (4443)

Hasta ve kırılgan bir durumdaydı.
Gönlü hasta olan kişinin tedbirinden
ne hayır gelir?

Ki ol sevdâya bir tedbîr ideler
Meger dîvâneye zencîr ideler (4446)

Bu sevdaya karşı bir çare bulmak
için, deli gibi belki de onu zincire
vurur.

Didi korsam anı hâlinde şeydâ
Gerek kim dürlü pinhân ola peydâ
(4454)

Onu bu haliyle çılgın bir şekilde
bırakırsam, gizli olan birçok şey açığa
çıkardığı dedi.

V'eger kanın dökersem bî-günehdür Gedâ ise ne var başına şehdür (4455)	O suçsuzdur onun kanını dökersem. O fakir de olsa, kendi mülkünün sultanıdır.
Sakınsun bî-güneh kanına teşne Ki urur kendinün cânına deşne (4456)	Günahsız kişinin kanını dökmeye kalkışan bundan çekinsin çünkü, kendi canına hançer çekmiş olur.
Öküşdür rûzeyem rûz-ı sa'îde K'irem Şîrîn ile helvâ-yı îde(4457)	Şirin'le bayram helvasına ulaşayım diye, çoktandır mutluluk günü için oruç tutuyorum.

Yukarıda alıntılanan beyitlere dayanarak, Hüsrev ile Ferhat arasındaki ilişki, kıskançlık bağlamında değerlendirildiğinde, Hüsrev'in kıskanç olarak nitelendirilebileceği görülmektedir. Ferhat'ın, Hüsrev'in kendine ait olduğunu düşündüğü Şirin'e karşı yoğun duygular içinde olması, onu elindekileri korumaya yöneltmiştir. Klein'a göre kıskançlık, Oidipal durumun ayrılmaz bir ögesi olduğu için, her zaman nefret ve öldürme isteğiyle birlikte gelişmektedir. Tüm kızgınlığının sonunda Hüsrev, Ferhat'ı öldürmeye kıyamaz ancak; ondan istediği yapılması imkânsız işler ve ona söylediği acımasız sözlerle Ferhat'ın ölümünü hazırlar.

Aslında Hüsrev, sahip olduğu statü gereği Ferhat'ı kendine rakip olarak görmemektedir. Ancak, Şirin'in Ferhat' ın ziyaretine gitmesi, Ferhat'ın kendine olan güvenini arttırarak, onun Hüsrev karşısında kendini güçlü bir konumda hissetmesini sağlamıştır. Hüsrev'in aşk nesnesine (Şirin'e) sahip olma çabası, Ferhat'ı da bu üçgen içinde etkin bir rol oynamaya, yani bir yandan Şirin'e olan aşkını sürdürürken, öte yandan Ferhat'ı rakip olarak görmeye yönlendirir. Bu, Ferhat ile Hüsrev arasındaki rekabeti açıkça gözler önüne sermektedir. Ferhat'ın Şirin uğruna kendini feda etmesi, Girard'ın tanımlamasını destekler nitelikte, hem yok olmayı istemesiyle hem de Şirin'i elde etmeye çalışmasıyla ilişkilendirilebilecek bir "seçimsizlik" durumudur. Ferhat artık daha önceki alt başlıkta söylenenleri destekler nitelikte, rakibi olan Hüsrev'le özdeşleşme içine girmiş ve bu özdeşleşme ile, belki de farkında olmadan, asıl arzu nesnesinin Hüsrev olduğunu gözler önüne sermiştir. Bu konuda, hasedi açıklamak için, nesneden yola çıkmaktansa rakibin, yani dolayımlayıcının çözümlemesinin, açıklayıcı bir tutum olacağını düşünen Girard, rekabetin, dolayımı şiddetlendirme gibi bir sonucunun olduğunu ileri sürmektedir (32) ki bu, yazara göre, arzulayan öznenin, arzuladığı nesneden vazgeçmesini daha da olanaksız kılmaktadır.

Ferhat, sahip olmadığı değerlere karşı haset duyguları içine girerek, bu değerleri arzuladığı mesajını verirken, Hüsrev tam tersi bir konumda, zaten sahip olduğu nesneleri koruma amaçlı kıskançlık içindedir. Hüsrev'in böylesi bir koruma temelli davranış biçimi sergilemesinin en önemli nedeni, onun bu değerlere Ferhat'tan önce sahip olmasıdır. Bu durum, Girard'ın kıskanan kişinin, kendi arzusunun rakibinin arzusundan önce varolduğuna inanması görüşünü (31) destekler niteliktedir ve kıskançlığın, arzuların engellendiğinde duyulan kızgınlığa indirgenmesiyle ilişkilidir. Bu sahiplenme ve elindekini koruma isteği, Hüsrev'i rakibi Ferhat karşısında büyüklenmeci bir tavır içinde olmaya yönlendirmektedir.

BÖLÜM II

AŞK-İKTİDAR İLİŞKİLERİNİN PSİKANALİTİK BOYUTU

İlk bölümde Ferhat ve Hüsrev'in arzu nesnelerinin, Şirin gibi görünmesine karşın, aslında her ikisinin de arzusunun otoriter güce ulaşmak olduğu sonucuna varılmıştır. Bu noktadan hareket ederek, bu bölümde, Ferhat ve Hüsrev'in otoriter güce ulaşma konusunda nasıl bir yol izledikleri açıklanmaya çalışılacaktır.

Hüsrev ü Şirin mesnevîsi, gerek Hüsrev'in gerekse Ferhat'ın duygu karakterlerine, davranışlarının toplumsal yönlerine ilişkin ipuçları sunan bir eserdir. Walter Andrews'un da belirttiği gibi, "uzun dönemler boyunca, pek çok şairin eserinde devam eden bir şiir geleneğinin duygusal öğeleri, o şiirin üretildiği toplumun duygusal niteliğini, ihtiyaçlarını, ruh hallerini ve motivasyonlarını ortaya koy[maktadır]" (Andrews, *Şiirin Sesi Toplumun Şarkısı* 140). Otoriter gücü elinde bulundurmanın önemli olduğu bir toplumda kaleme alınan ve yine böyle bir toplumda üreilmeye devam edilen *Hüsrev ü Şirin* mesnevîsi de bu bağlamda önem taşımaktadır. Bu yapıt aracılığıyla Andrews'un belirttiği anlamda, yapıtın yazıldığı dönemin toplumsal ve kişisel davranışlarının arkasında yatan kaynaklara ulaşılabilecektir. Cengiz Güleç, 10 Mart 2002 tarihinde *Radikal*

gazetesinde yayımlanan “Otorite Benim Neyime?” başlıklı yazısında, “otoriteye boyun eğme, güçlü bir lidere tutunma ve devleti yüceltme gibi eğilimler[in] insanlık tarihinde hemen her toplumda değişik derecelerde görülen kişilik özellikleri” (1) olduğunu vurgulamaktadır. Otorite isteğinin evrensel bir nitelik gösterdiğini belirten Güleç’e göre, “otoriter kişilik belirli bir toplulukta önemseniyor ve değerli bulunuyorsa, o topluluğu oluşturan kişilerin benlik değerleri ve benlik saygılarının, bireysel içsel dünyalarından çok, dış dünyadan gelen uyaranlardan beslenmekte olduğu” (1) söylenebilir. Bu açıklamalar bağlamında, otoriteye boyun eğmenin psikolojik boyutlarıyla toplumsal boyutları arasında yadsınamayacak ortaklıklar bulunduğu fikri ileri sürülebilir. Özellikle, otoriter güce sahip olmanın bu derece önemli olduğu toplumlarda, onu elde etmenin de yaşamsal anlamı olduğu söylenebilir. Bu noktada, Ferhat’ın Şirin’i arzulamasının altında yatan temelin aslında otoriter güç olması psikolojik açıdan da anlam kazanacaktır. Bu, Lacan’ın “çocuk-öznenin fallus ‘olmak’ arzusunda, yani annesinin arzuladığı şey olmak arzusunda” olması ile yakından ilişkilidir (Tura, *Freud’dan Lacan’a Psikanaliz* 105). Hüsrev, eserde “kültürel egemenliğin, eksiksizliğin, bütünlüğün simgesi” (105) olarak görülebilir. Ferhat, doğrudan doğruya Hüsrev’in otoriter gücünü arzuladığına dair bir ifadede bulunmasa da, ilk bölümde belirtildiği gibi, onun sahip olduğu nesneyi arzulayarak bu mesajı vermektedir. Üstelik Ferhat’ın arzu nesnesi olan Şirin de Hüsrev’i arzulamaktadır ve bu durum, Lacan’ın çocuğun annesinin arzuladığı şeyi arzulaması olarak tanımladığı durumla yakından ilişkilidir. Bu anlamda, ilk bölüm ile ikinci bölüm arasında süreklilik sağlanmaktadır.

Şeyhî her ne kadar yapıtını Nizamî'nin aynı adlı mesnevîsinden çevirmişse de, iki yapıt arasında farklar olduğu göze çarpmaktadır. Bu farklar, bu tezin temelini oluşturan "otoriteyi arzulama" iddiasını da doğrulamaktadır. Nizamî'de Behrâm-ı Çûbîn konusuna yer verilmemesi, Şeyhî'nin otorite konusunu daha çok önemseydiğini göstermektedir. "Şairin işlediği konuyu seçmesinde ve malzemesini kullanmasında kişisel faktörlerin büyük rol oynadığını söylemek" (Jung 72) mümkündür. "Nizamî'de, Hüsrev Ermen'de iken bir haberci gelip babasının öldüğünü bildir[mekte] ve Hüsrev Medayin'e gidip tahta otur[maktadır]" (Timurtaş 29). Timurtaş, Şeyhî'nin bu konuya fazlasıyla değindiğini düşünmektedir. Yazara göre, "*Taberî Tarihi*"ne, *Şeh-nâme*'ye ve öbür tarihlere başvurularak meydana getirilen bu kısım; Hürmüz'e ait olduğu ve siyasî meseleleri anlattığı için, bir aşk hikâyesi olan eserde bu kadar geniş yer almamalıdır" (29). Nizamî'de, Hüsrev'in Behram'dan kaçması ve Rum kayserinin yardımıyla asker toplayıp tahtını kurtarması bahisleri, Şeyhî'ye nazaran oldukça kısadır" (29-30). Timurtaş'a göre, Şeyhî'nin savaş betimlemelerinde *Şeh-nâme*'nin etkisi görülmektedir. "Firdevsî'nin *Şeh-nâme*'sinde, Hüsrev'in siyasî mücadelesi etraflıca anlatıldığı gibi, Şirin ile olan macerası üzerinde de kısaca durulmuştur" (43).

Yukarıda söylenenler doğrultusunda, Nizamî'nin Firdevsî'ye göre daha romantik bir Hüsrev tipi yarattığı söylenebilir. Şeyhî ise, aşk konusunda Nizamî'nin, otorite konusunda Firdevsî'nin Hüsrev'inden bir sentez oluşturmuştur. Böylece Şeyhî'nin, hem romantik hem de efsanevî bir Hüsrev karakteri yaratmaya çalıştığı ileri sürülebilir. Çünkü Hüsrev, aşkı uğruna tahtını feda etmeye hazır bir âşıkken, aynı zamanda tahtı ele geçirme ve koruma

konusunda da ısrarlı ve başarılı bir karakter olarak çizilmiştir. Ancak Şeyhî, hükümdarlık ile aşkın bir arada olamayacağını belirtmektedir. Ona göre, ya “âşık-ı der-bân” ya da “Âkil-i sultân” olunmaktadır. Hüsrev karakterinde görülen bu çelişki, tezin bu bölümünde yapılan psikanalitik okumayla açıklığa kavuşmaktadır. Şeyhî’nin, bir şahta bulunmaması gereken özellikler arasında saydığı aşk sarhoşluğu ve buna bağlı olarak sevgiliyi aşırı idealleştirme kavramları, aslında bireyi otoriter bütünlüğe kavuşturacak bir yol olarak okunabilir. Bu anlamda, Hüsrev’in karakterinde zıt olarak görülen romantizmin ve despotizmin, bir bakıma birbirlerinin bütünleyicisi olduğu söylenebilir. Böylece Hüsrev, her ne kadar Şirin’i arzuluyor, onu tahtına tercih ediyor gibi görünse de aslında onun bilinçdışında otoriteyi arzuladığı düşünülebilir. Şeyhî’nin Hüsrev’i böylesi bir farklılıkla yaratması, Gibb’in de belirttiği gibi, onun “kör bir kopyacı” (203) olmamasıyla yakından ilişkilidir. Şeyhî, “yapılmasının gerekli olduğunu düşündüğü bir işlem olduğunda, selefinin eseri üzerinde düzeltme yapmaktan asla çekinmemiştir” (203).

Hüsrev, Ferhat ve Şirin arasında yaşanan aşk ilişkilerinin büyük yer tuttuğu yapıtın en dikkat çekici yönlerinden biri, kahramanların birbirlerini idealleştirmeleridir. İdealleştirmenin tüm yoğunluğuyla yaşanması ve ifade edilmesi, bir tesadüf olarak alımlanmamalıdır. Hüsrev ve Ferhat’ın otoriteyi arzulamalarının temelinde dönemin toplumsal ve siyasal yapısı nasıl açıklayıcı bir özelliğe sahipse, bireylerin idealleştirmeyi yoğun bir şekilde yaşamalarında da bu duygunun bağlı olduğu psikolojik etmenler aynı derecede önemlidir. Yüzeysel bir okumanın, Hüsrev ve Ferhat’ın arzu nesnesi olarak Şirin’i seçtiklerini düşündürebileceği daha önce belirtilmişti. İki kahramanın da Şirin’i

idealleştirmeleri, onların sahip oldukları farklı sosyal konumlar göz önünde bulundurulduğunda, idealleştirmenin yalnızca bir tek nedeni olamayacağını gözler önüne sermektedir.

Ferhat'ın Şirin'i idealleştirmesinin, giderek, onu kendini aşk nesnesi uğruna feda edebilecek konuma getirmesi ile Hüsrev'in belli bir noktadan sonra, çok sevdiği Şirin'in nazından bıktığını belirtmesi, idealleştirmenin iki farklı kahramanın bakış açısı bağlamında bir aşk ilişkisindeki yerini ve derecesini sorgulamamıza neden olmaktadır. Örneğin Ferhat, Şirin'i idealleştirmek konusunda istikrarlı bir tutum izlemektedir; bu durum bir beyitte şu şekilde ifadesini bulur:

Ne meh belki âftâb-ı âlem-efrûz	O güzel ay değil, dünyayı aydınlatan
Olur yüzün görenüñ rûzı pîrûz(4763)	bir güneştir. Onun yüzünü görenin
	günü kutlu olur.

Ferhat uğruna ölümü bile göze aldığı Şirin'i idealleştirmekten asla vazgeçmez. Öte yandan Hüsrev, Şirin'i eleştirebilmektedir; o, Şirin'e karşı olan bıkkınlığını şu sözlerle dile getirir:

Bana bir lutfı bin kahrına degmez	Bana olan bir lutfu bin kahrına
Ne var tiryâk ise zehrine degmez	değmez. Onun zehrine Çare
(5995)	olmayan panzehirliğini ne yapayım?

Niçün bir şûha virem mülk-i cânı	Neden canımın ülkesini bir güzel
Ki bilmeye dikenden bûstânı(5996)	uğruna vereyim? O, dikenle gül

bahçesi arasındaki farkı anlamıyor.

İdealleştirmenin, sağlıklı ya da patolojik tüm aşk ilişkilerinde varolan bir kavram olduğu bilinen bir gerçektir, ancak, gerekli olup olmadığı tartışılmaktadır. Bu konuda S. Freud ve M. Balint fikir birliği içindedirler; Balint, idealleştirmenin, “güzel bir aşk ilişkisi için mutlak anlamda zorunlu olmadığını söyleyerek, [onu] devre dışı bırakır” (Kernberg, *Aşk İlişkileri* 65). O, özellikle Freud’un birçok durumda idealleştirmenin aşkın doyurucu bir biçimde gelişmesine yardımcı olmadığı, hattâ onu engellediği önermesine katılmaktadır (65). Bu noktada, *Hüsrev ü Şirin*’de Ferhat’ın Şirin’i idealleştirmesinin giderek onu mazoşist olarak yorumlanabilecek davranışları sergilemeye yöneltmesi, Freud’u ve Balint’i haklı çıkartmaktadır. Ferhat’ın Şirin’e ulaşmak için aşmaya çalıştığı engeller aynı zamanda onun arzu nesnesine ulaşmasını geciktiren unsurlardır; dolayısıyla, her ne kadar, Ferhat, Şirin’e ulaşmak adına engeller aşmaya çalışıyormuş gibi görünse de, aslında bu engeller onun Şirin’le arasına mesafe koyan, bir anlamda Şirin’i ulaşılmaz kılan ve Ferhat ile Şirin aşkının gelişimini engelleyen öğelerdir.

Otto Kernberg, idealleştirmeyi “yetişkin aşk ilişkisinin bir işlevi” olarak değerlendirmektedir (65). Dolayısıyla idealleştirme, Ferhat örneğinde olduğu gibi, bireyi kendine ve aşk ilişkisine zarar verecek bir noktaya getirebildiği gibi aynı zamanda tam tersi yönde bir özelliğe sahip bir edim olarak da düşünülebilir. Hüsrev ile Şirin arasında yaşanan ilişki ve çiftlerin birbirlerini yüceltmeleri, idealizasyon kavramının, aynı zamanda olgunlaşmış bir aşk ilişkisine yol

açabileceğini de göstermektedir. Hüsrev ve Şirin arasındaki aşk ilişkisi, Ferhat'ın onu mazoşist eğilimlere yönelten platonik, olgunlaşmamış aşkından farklı olarak, “yetişkin bir aşk” olarak nitelendirilebilir. Bu durum, aşk ilişkilerinde idealleştirmenin bir bakıma zorunlu olduğunu göstermektedir. Nitekim, Otto Kernberg, *Aşk İlişkileri* adlı kitabında, Freud'un bu görüşlerine karşı çıkanların da bulunduğunu belirtmektedir. Örneğin, Kernberg, C. David ve J. Chasseguet-Smirgel'i aşk ilişkisinde idealleştirmenin önemini vurgulayan kişilerin arasında sayar. “Onlara göre, âşık olma hali, benliği zenginleştir[mekte] ve [onun] libidinal yatırımını artırır; çünkü aşk, ideal bir benlik durumunu gerçekleştirir ve yüceltilmiş benliğin nesneyle o andaki ilişkisi, benlikle ego ideali arasındaki en uygun ilişkiyi yeniden üretir” (65). Kernberg, Chasseguet-Smirgel'in de idealleştirmenin, yetişkin aşk ilişkisinin bir işlevi olduğunu düşündüğünü belirtmektedir (65).

Bu açıklamalar bağlamında, bireylerin, karşılarındaki nesneleri idealleştirmelerinin nedeni Klein'ın kavramlarını kullanarak iki ayrı başlık altında incelenebilir. Bu başlıklardan biri, doğumla birlikte yitirilen ideal benliğe yeniden ulaşma arzusu olarak belirlenebilir. İkincisi ise, zulmedilme kaygısıdır. Bu iki durum arasındaki farkı ortaya koymak için, öncelikle ideal benlik durumunun nasıl sağlandığı tartışılmalıdır.

A. Kaybettiğim Benliğimi Arıyorum

Psikanaliz, bireyin bir nesneyi idealleştirme yoluna gitme nedenini anlamlandırmada önemli ipuçları sunmaktadır. Örneğin Melanie Klein'in da

belirttiği gibi, “doğum öncesi duruma duyulan evrensel özlem, idealleştirme ihtiyacının bir ifadesidir” (Klein 21). Yani birey, idealleştirme yoluyla, yitirdiği ve özlediği ideal bütünlüğe yeniden ulaşmaya çalışır. Bu ideal bütünlük, “ideal benlik” olarak adlandırılmaktadır. Bireylerin aşk nesnelerini idealleştirme nedenlerinden biri olan ideal benliğe ulaşma kaygısı, geriye dönük bir kaygıdır. Bu kaygının ortaya çıkmasının en büyük nedenlerinden biri, elde edilen ya da sahip olunan bir bütünlüğün kaybedilmesidir. Hüsrev’in ülke yönetimini kaybetmesi, onun için yeniden elde edilecek bir bütünlüğün varlığını imlemektedir. Şirin’in tam da bu noktada Hüsrev’in hayatına girmiş olması, Hüsrev’in Şirin’i kaybettiği otoriter gücüne yeniden ulaştırmasını sağlayacak bir aracı olarak görmesine neden olmaktadır. Bu anlamda, Şirin’in onu ülke yönetimini ele geçirme konusunda zorlaması da anlam kazanmaktadır.

Victoria Holbrook da, “Klasik Sonrası İmge, Okyanussal Benlik” başlıklı makalesinde, ideal benliği insanın ana rahmindeki bilinç durumuyla ilişkilendirmektedir. Ana rahmindeki insanın bağımlılığını hissetmediğini belirten Holbrook’a göre, insan bu aşamadayken “ihtiyaçlarının ayrı bir vücut tarafından karşılandığını farket[memektedir]” (Holbrook 209). Holbrook, bireyin ideal benliğinden uzaklaşmasını şu sözlerle ortaya koyar:

Doğduktan sonra da ancak yavaş yavaş muhtaçlığının kaçınılmaz gerçeğiyle sürekli karşılaşarak, çevresindekilerin [...] birer ayrı insan olduğunu kabul edebilir. Yanılsama da olsa, vaktiyle bağımlılık bilincinden azade olarak, gerçekten yaşamıştır. İlk önce, kendini engin, sınırsız bilmiştir. İlkel öz sevgisi, okyanussal duygunun verdiği mutluluğa dayanır. Başkalarına muhtaç

olduğunu öğrenmekse, bebeklik benliğini ‘narsisistik kayba’ uğratıp zedeler.

(209)

Holbrook’un, “benliğin zedelenmesi” olarak tanımladığı durum, kişinin bir yetişkin olması anlamına gelmektedir; ancak, yine de ideal benliğe dönme arzusu kişiyi bir yetişkin de olsa yönlendirmekte, davranışlarını biçimlendirmektedir. Birey, kaybetmiş olduğu bütünselliği ancak bazı aşırı duygu/bilinç durumlarında tekrar yaşatabilir (209). Holbrook’un yazısında, yitirilen ve özlenilen ideal bütünlüğün, doğum öncesi duruma karşılık gelmesi, ana karnındaki benliğin “kadir-i mutlak”lık durumu ile ilişkilendirilmektedir.

Çocuk, “annenin bir parçası ol[duğunu], ona bütün ihtiyaç duyduklarını ve arzuladıklarını verebilecek kendi dışında birşeyin bulunduğu[nu]” algıladığı anda, bu mutlaklığı yitirmekte ve ideal benliğini kaybetmektedir (Klein, *Haset ve Şükran* 20). Bu açıklama, *Hüsrev ü Şirin* mesnevîsi bağlamında Hüsrev açısından ele alındığı zaman, yitirilen ve özlenilen ideal benliğin, onun yönetimde bulunduğu zamana denk düştüğü ileri sürülebilir. Hüsrev, ana karnında kendisini mutlak bir benlik olarak algılayan cenine benzer bir şekilde, ülke yönetiminde iken mutlaklığın bir simgesidir. Hüsrev, tezin ilk bölümünde tanımlanan, hükümdarın mutlakiyetini öngören nitelikte bir yönetimi benimseyen bir ülkenin yöneticisidir. Bu mutlakiyetçi yönetimi yitirdiği anda, Hüsrev için ideal benliğe ulaşma kaygısı, ülke yönetimindeki mutlaklığa ulaşma kaygısı olarak belirginleşmektedir.

Hüsrev de bu ideal bütünlüğü yeniden elde etmek için, Şirin’i idealleştirir. Bu idealleştirmeye dair yoğun duygular, anlatı boyunca sürer. Hüsrev’in Ermen’e gidiş yolunda Şirin’i yıkanırken gördüğü sahne bu anlamda çok

önemlidir; çünkü bu sahne Şirin'in çıplak vücuduna doğrudan gönderme yapar ve cinselliği imler. Bu yönüyle, Hüsrev'in aşkının maddî bir aşk olduğunun mesajını verir. Göbek, sevgilinin vücudunun alt ve üst bölümleri arasındaki sınırı belirlemesi bağlamında divan şiirinde önemli bir yere sahiptir. Nasrullah Pürcevadi'ye göre, vücudun iki bölümünü birbirinden ayıran yer olan göbek, oluşumu sembolize etmektedir; yazara göre, "göbek noktası, insanın ceninlik oluşumunu, insanın dünyaya adım atmadan önceki hayatını akla getirir. Bu nokta, iki tür hayatın sembolüdür" (162). Ceninin ana rahmindeki konumu, insanın düşüşten (cennetten kovulmadan) önceki durumu ile paralellik gösterir. Nizamî'nin *Hüsrev ü Şirin*'inde, Hüsrev'in Şirin'i çıplak gördüğü sahnede, Şirin'in göbeğine yapılan vurgu önemlidir; çünkü, maddî ve manevî iki hayatın geçiş noktasını temsil eden bu nokta aynı zamanda, ana karnındaki cenin konumuna dönüşün bir simgesi olarak tanımlanmaktadır. Şeyhî'nin *Hüsrev ü Şirin*'i de Nizamî'den çeviri olması bağlamında Nizamî'nin mesnevîsiyle ortak özellikler göstermektedir. Her ne kadar, Şeyhî göbek noktasına birebir vurgu yapmasa da bu sahne, Hüsrev'in Şirin'e duyduğu aşkın cinsel boyutlarını ortaya koymaktadır. Eflatun da *Şölen* adlı yapıtında göbeğin cinselliğe yaptığı göndermeden bahsetmektedir. Ona göre insan soyu ilkin erkek, dişi ve her ikisini birden içine alan üçüncü bir çeşit olan "androgynos"lardan oluşmaktaydı (48). Yuvarlak sırtları ve göğüsleri olan Androgynoslar'ın her birinin dört eli ve bir o kadar da bacağı vardı. Farklı yönlere bakan ama birbirine tıpatıp eşit olan yüzlerinin yanı sıra cinsel organları da dahil olmak üzere her şeyleri ikişer taneydi. Ancak, tanımlanan bu insanlardan olan Ephialtes ve Otos, göğe tırmanmaya ve tanrılara karşı koymaya yeltenmişler ve Zeus da onları cezalandırmıştır.

İnsanları, tıpkı bir meyve gibi, ortadan ikiye bölmüştür. Bu olay şu sözlerle anlatılmaktadır:

Zeus, kestiği adamların yüzünü boyunlarıyla Apollon'a ters çevirtmiş ki, kesilen yerlerini görsünler ve akılları başlarına gelsin. Yaralarını iyi etmesini de buyurmuş. Apollon da yüzlerini tersine çevirmiş, derilerini şimdi karın dediğimiz yerde, bir kesenin ağzını kapar gibi birleştirmiş, orta yeri sıkı sıkı büzmüş ve bir tek delik bırakmış. İşte biz buna göbek diyoruz. Sonra bakmış, buruşukları var, onları düzeltmiş. [...] Eski hallerini unutmasınlar diye, karnın ve göbeğin ötesinde berisinde birkaç kırıksıklık bırakmış. (48)

Mitolojide göbek, kadın ve erkeğin ortadan ikiye bölündüklerini anımsamaları için adeta kasıtlı olarak bırakılmış bir bölge olarak anlatılmaktadır. Kadın ve erkeğin çoğalmak için birbirlerinin yarılarını bulmaları da bu anlamda önem taşımaktadır. Bu bağlamda, Hüsrev'in çeşmede Şirin'in bedeninin üst bölümünü görmesi, bu aşkın cinsel yönüne vurgu yapan bir unsur olarak düşünülebilir. Yapıtta bu sahne şöyle dile getirilir:

Gelürek arkun arkun gördi nâ-gâh	Yavaş yavaş gelirken ansızın, su
Su içinde tecellî kıldı bir mâh (1779)	içinde ay gibi bir güzel göründü.

Nice meh k'âftâb-ı âlem-efrûz	Öyle bir aydır ki dünyayı aydınlatır.
İrişse sâyesine ola bî-sûz (1780)	Güneş onun gölgesine ulaşırsa, ateşi söner.

Su içinden cihâna berk urur nûr
Su anı ol cihânı nûr ile yur (1781)

Su içinden dünyaya ışığı parlar. Su
onu, o dünyayı nur ile yıkar.

Güle saçmış benefşe dâne dâne
Urur sünbüllere dendân-ı şâne
(1782)

Sünbüllere tarağın dişleri değdikçe,
yanaklarının üzerine sanki taze
menekşeler düşmüş gibi olur.

Teni gencîne kılmış su içini
Bu gence târmâr itmiş saçını (1783)

Teni su içini hazineye dönüştürmüş,
hazinelere koruyan yılanlar gibi saçını
oraya dağıtmış.

Girü kılmış eli ol mârı der-pîç
Ki ya'nî sihrdür üşenmenüz hîç
(1784)

Eli o yılan gibi olan saçını yine kıvrım
kıvrım etmiş, tedirgin olmayınız
çünkü, bu bir sihirdir.

Binâgûşın görüp itdügine cûş
Suyı zülfinden itmiş halka-der-gûş
(1785)

Kulağını görüp coştugu için,
yıkandığı suyu, halka halka saçıyla
kulağı küpeli bir köle yapmış.

Çü âşuftedür ü şûrîde tedbîr
Degül halka ki kılmış bend ü zencîr
(1786)

Çılgın ve perişan olduğu için, halka
Çare değildir, onu kemend ve zencir
yapmış.

Saçıldukça teni billûrına âb	Onun billur gibi tenine su saçıldıkça,
San ider perde dürden nûr-ı mehtâb	ay ışığı sanki bedenine inciden örtü
(1787)	tutar.

Göründükde şehe ol mâh-ı dil-keş	O gönül çeken ay gibi güzel şaha
Güneş olmuşdı şeh ya'nî pür-âteş	göründüğünde, şah ateş gibi, sözün
(1788)	kızası, güneş gibi olmuştu.

Nitekim, Hüsrev ile Şirin'in birbirlerini gördükten sonra, dışarıdan bakılınca fark edilmeyecek derecede yakınlaşmaları ve bir bakıma birbirlerinin diğer yarılarını oluşturmaları da yukarıda söylenenleri destekler niteliktedir:

İrüp gören olurdu hayrete gark	Oraya gelip onları görenler, hayretler
Ki Şîrîn'den idemez Hüsrev'i fark	içinde kalırlardı çünkü, kimse
(2663)	Hüsrev'i Şirin'den ayıramazdı.

Sanurlar indi yire mihr ile mâh	Ay ile güneş yere inerek, şeref
Kıran itdi şeref burcında nâ-gâh	burcunda ansızın birleştiklerini
(2664)	sanırlardı.

Her ne kadar, gerçek kimliği hakkında kaynaklarda tutarlı bir bilgiye rastlanamasa da, Şeyhî'nin eserinde, Şirin, zaten sahip olduğu özellikler yoluyla idealleştirilmektedir. Hüsrev Şirin'i bir arzu nesnesi olarak maddî güç ve güzellik noktalarında idealize etmektedir. Şirin'in zenginliği, Hüsrev'in daha görmeden

ondan etkilenmesine yol açmıştır. Bu anlamda, Şavur'un Şirin'i Hüsrev'e överken onun halasının zengin maddî gücünün varisi olmasından söz etmesi de önem taşımaktadır. Nitekim Mehin Banu ölürken iktidar konumunu ve tüm varlığını Şirin'e bırakır:

Didi şimden girü sensin cihân-gîr	Şimdiden sonra cihangir sensin, yaşlı
Önüde cân viriser mâder-i pîr (3962)	annen senin önünde can verecektir dedi.

Dirışdürdi cihândan pîr anan raht	Yaşlı annen dünyadan elini çekti, ey
Kodı sen câna tahtın iy cûvân-baht	bahtı açık güzel, tahtı sana bıraktı.
(3963)	

Didi vü kıldı şîrîn cânı teslîm	Dedi ve tatlı canını teslim etti. Şirin'e
Kodı Şîrîn'e tâc ü taht u iklîm (3977)	tacını, tahtını ve ülkesini bıraktı.

Çü şehlik oldı Şîrîn'e mukarrer	Şirin'in şah olması kararlaştırıldığı
Ulu [kiç'olur] emrine musahhar (4015)	için, büyük küçük herkes onun emrine girdi.

Üstelik tüm bunların yanında, Şirin o kadar güzeldir ki, sekiz cennette ona benzeyen bir huri bulunmaz. Saçları o kadar siyahtır ki gece ona arkadaşlık yapmaktadır, ahu gözlü, sanevber boyludur. Mim gibi olan dudakları hayat bağışlayıcıdır ancak aynı zamanda, onun sesini işiten âşıklar, kanlı gözyaşı

dökerler. Büyüleyici gözleriyle âşıklarının gözlerinden inci gibi gözyaşı döktüren Şirin, tüm bu özellikleriyle, ay ve güneşten daha parlak, peri gibi bir güzeldir.

Hüsrev'in Şirin'i fiziksel güzellik, güç ve servet etrafında idealleştirmesini anlamlandırmada Otto Kernberg önemli ipuçları sunmaktadır. Kernberg'e göre, kendi yaratıcı güçlerinden kopan insan, bunları sevdiği kimsede bulmak istercesine aşk nesnesine adeta bir üstünlük simgesi olarak tapmaktadır. Bu açıdan, Hüsrev'in bir ideal olarak Şirin'e yönelmesinin, yönetimdeki mutlaklığını yitirmesi ile aynı zaman dilimine denk düşmesi önemlidir. Kernberg, sevgi ve ilgi göstermenin girift bir idealleştirme ve aşk nesnesiyle özdeşlik kurma kapasitesi olduğunu belirtmektedir (91). Ona göre, aşk nesnesinin idealleştirilmesi, kişinin ego idealinin özelliklerini yansıtmaktadır (141). Bu, sevilen nesnenin arzulanan ve derin özlem duyulan bir ideali yansıttığını göstermektedir. Freud da Kernberg ile aynı doğrultuda, ideal olarak seçilen şeyin, aslında kişinin kendi ideali olan, çocukluğunun yitirilmiş narsisizmi olduğunu ileri sürer; çünkü çocuk, büyüdükten sonra koruyamadığı mükemmeliğini, yeni bir ben ideali biçiminde tekrar elde etmeye çalışmaktadır (Freud, *Narsisizm Üzerine ve Schreber Vakası* 39). Hüsrev, Şirin'de yitirdiği otoriteyi, güç ve şöhreti görmektedir. Freud ayrıca, idealizasyonun nesneyi ilgilendiren bir süreç olduğunu, bu sayede nesnenin kendi doğasında herhangi bir değişiklik olmadan öznenin zihninde büyüüp yüceleşebileceğini savunmaktadır (40).

Ferhat'ın Şirin'i idealleştirmesi de, yitirilen ilksel benlik konusuyla ilişkilendirilebilir. Doğumla birlikte yitirilen "kadir-i mutlaklık" Hüsrev için ülke yönetimindeki mutlaklığın kaybı olarak okunabiliyordu. Ferhat, benzer bir

yönetici konumunda değildir; dolayısıyla, Hüsrev gibi yönetime ilişkin “kaybettiği” bir mutlaklığın peşinde değil, yaşamına ilişkin “kurmaya çalıştığı” bir mutlaklığın peşindedir. Ferhat’ın kurmaya çalıştığı ideal benlik, imkânsızlıklarla örülüdür; güç ve zenginlik gibi özellikler, hem Hüsrev hem de Şirin ile simgelenen ancak, ulaşılması imkânsız unsurlar olarak Ferhat’ın yaşamında önemli bir yere sahiptir. Bu ulaşılmazlık, Ferhat’ı kendini yok etmeye yöneltecek bir mazoşizme neden olur. Ferhat, Hüsrev ile arasındaki farkların asla kapanmayacağını bilincindedir, buna rağmen Şirin uğruna türlü dertler çeker. Aslında bu dertleri bir anlamda kendisi yaratır ve bu sorunları aşmak onu Şirin’e ulaştıracakmış gibi düşünür. Bu durum, daha önce değinildiği gibi, Ferhat’ı Şirin’e ulaşmak için çalışıyor gibi gösterse de, aslında bu yolla Ferhat, Şirin’i daha da ulaşılmaz kılmaktadır. Aradaki engeller bir bir aşılsa da, Ferhat için Şirin bir ulaşılmazlık olarak kalır. Zaten, onu gördüğü ilk anda yaşadığı bilinç kaybı, Ferhat’ın Şirin’i idealleştirmesinin Hüsrev’inkinden farklı olduğunu ortaya koymaktadır. Ferhat, ilk görüşte Şirin’den o derece etkilenir ki, onu dinlerken kendinden geçer ve Şirin’in kendisine neler söylediğini, sonradan yanındakilere sorarak öğrenir:

İşidür nâ-gehân bî-çâre Ferhâd	Zavallı Ferhat ansızın cana feryat
Bir âvâze ki salar câna feryâd (4316)	salan bir ses işitir.

Ne âvâze ki gûş eylerse Zühre	Öyle bir ses ki Zühre duysa,
Figânından felek çâk ide zehre	figanından feleğin ödü patlar.

(4317)

İşidince kılur bir derd ile âh
Ki ditrer na'resinden tâk u dergâh

(4318)

Yıkıldı kürsiden topraga bî-cân
Uçuk tutmuş bigi endâmı lertzân

(4319)

Şekerden şerh idince şîri Şîrîn
Eritdi cânını Ferhâd-ı miskîn (4328)

Çi-ger dinler idi diküp gözini
Şegafden fehm idemezdi sözini
(4329)

Olur sûretten eyle bî-haber ol
Ki tuymaz lafz-ı ma'nâdan eser ol
(4331)

Cevâbı bu kadar oldu sözine

İşitince bir derd ile ah eder ki
bağırmasından yer ve gök inler.

Bedeni sara tutmuş gibi titreyerek,
kürsüden toprağa cansız bir şekilde
yıkıldı.

Şirin, şeker gibi tatlı dudaklarıyla süt
konusunu açınca, zavallı Ferhat'ın
canı eridi.

Gözünü dikip dinler idi ama, çılgınca
sevgiden dolayı onun sözünü
anlayamazdı.

Onun dış görünüşünün güzelliğinden
öyle kendinden geçmişti ki, anlamlı
sözlerden hiçbir şey duymazdı.

Onun sözüne cevabı bu kadar oldu

Ki baş urup kodı barmak gözine ki, saygı ile başını eğip, elini kabul
(4332) anlamında gözüne koydu.

Pes andan çıkdı deng ü vâlih ü mest Sonra, oradan mest, şaşkın ve
Bilimez nîst midür cânı yâ hest hayran olarak çıktı. Canı var mıdır
(4333) yok mudur bilemez hale geldi.

Sorar ahvâli hidmet-kârlardan Durumu hizmetkârlardan sordu ve
Ki beni vâkıf eylen bu haberden beni bu söylenenlerden haberdar
(4334) edin dedi.

Delirdüm anlamadum sözün anun Delirdim, onun sözünü anlamadım. O
Diniz maksûdın ol şâh-ı cihânun cihan padişahının isteğini bana
(4335) söyleyin.

Nigârînün murâdı neyse bir bir O güzelin isteği neyse, Ferhat'a yine
Yine eylediler Ferhâd'a takrîr 4336 bir bir anlattılar.

Hüsrev de Şirin'i ilk gördüğü anda etkilenmiştir; ancak, onun Ferhat gibi bir bilinç kaybı yaşamaması, Hüsrev'in Şirin'i idealleştirmesinin farklı boyutları olduğunu göstermektedir. Ferhat'ın Şirin'e duyduğu ilgi ve onu idealleştirmesi, Hüsrev'den farklı olarak bilinçli bir tavrın izlerini taşımaz. Hüsrev de Şirin'den çok etkilenmiştir ancak, bir bilinç kaybı yaşamaz:

Ne turıbildi vü ne konabildi
Ne ilerü ne girü dönebildi (1791)

Ne kalkabildi, ne yerinde durabildi, ne
ileri ne de geri gidebildi.

Mecâli kalmadı ne av ne seyrân
Isırdı barmagını kaldı hayrân (1792)

Ne ava gitmek ne de gezip dolaşmak
için gücü kaldı, şaşırıp parmağı
ağzında hayran kaldı.

Şirin'i ilk görüşlerinde yaşadıkları farklı deneyimler, Hüsrev ve Ferhat'ın onu idealleştirmelerinin farklı yollardan ilerleyeceğinin bir işaretidir. Nitekim Ferhat, kendisini yok etmeye yönelik davranışlarda bulunup sonunda da intihar ederek Hüsrev'den farklı bir portre çizer. Bu bağlamda, Ferhat'ın, mazoşizm kavramı ile ilişkilendirilebilecek davranış biçimleri içine girdiği söylenebilir.

Otto Kernberg, “hem normal hem de patolojik olarak, güdülenmiş kendini tahrip edicilik ve acı çekmekten bilinçli ya da bilinçdışı haz alma ekseninde geniş bir olgular alanı olarak tanım[lanabilecek mazoşizmin] sınırları[nın] belli [olmadığını]” (Kernberg, *Aşk İlişkileri* 178) ileri sürmektedir. Kernberg'in düşüncesine göre, bir uçta, Green'in ‘ölüm narsisizmi’ adını verdiği, kendini ya da kendi bilincini yok etmenin önemli olduğu, güçlü bir kendine zarar verme durumu söz konusudur (178). “Öteki uçta ise, aile, ötekiler ya da bir ideal için sağlıklı bir kendini feda kapasitesi, süpereo belirlenimli acı çekmeye gönüllülüğün yüceltici işlevleri vardır ve bunlar, patolojik denebilecek göstergeler değildir” (178). Ferhat, başlangıçta Şirin'e ulaşmaya çalışsa da, aslında

Kernberg'in tanımlamasına uygun şekilde, bir ideal uğruna kendini feda etmek olarak tanımlanan bir uçtan, ölüm narsisizmi denen diğer uca doğru bir hareket içindedir. Ferhat, kendini yok etmeyi bir amaç olarak ortaya koymaz; dolayısıyla, onu "ölüm narsisizmi"ne kapılmış biri olarak değerlendirmek mümkün değildir. Ancak, ideal uğruna katlanılan acının da, son aşamada Ferhat'ın kendi rızasıyla ölümüne yol açmış olması göz ardı edilmemelidir.

B. Zulümden Kaçtım Ama Aşkın Esiri Oldum

İdealleştirmenin kaynaklarından biri de, "doğumla birlikte başlayan, şiddetli zulmedilme kaygısı[dır]" (Klein 21). Aslında, zulmedilme kaygısı, ideal benliğe dönme arzusunun bir bileşenidir. Ancak, *Hüsrev ü Şirin*'de, özellikle Hüsrev'in karşı karşıya kaldığı durumlar, onun Şirin'i idealleştirmesinde, zulüm kaygısının ayrı bir düzlem olarak ele alınmasını gerektirmektedir. Hüsrev'in yönetimdeki mutlaklığını kaybetmesinin bir sonucu olarak ülkesinden kaçmak zorunda kalması ve babası Hürmüz karşısındaki konumu zulüm kaygısını Hüsrev açısından çok boyutlu bir biçimde ortaya koymaktadır. Bununla birlikte zulüm, her aşk ilişkisinde olduğu gibi, gerek Hüsrev ve Şirin'in gerekse Ferhat ve Şirin'in ilişkisinde de geçerlidir. Bu bölümde, öncelikle Hüsrev'in karşı karşıya kaldığı zulüm kaygısına değinilecek, Hüsrev ve Ferhat'ın Şirin karşısındaki konumları da zulüm kavramıyla bağlantılı olarak ele alınacaktır.

Şeyhî'nin *Hüsrev ü Şirin* mesnevîsinin en dikkat çekici özelliklerinden biri, karşılıklı ve karşılıksız aşkı bir arada işlemesidir. Bu farklılık, Şirin'in

idealleştirilmesinde kendisini gösterse de, Hüsrev ve Ferhat'ın zulme uğrayan kişiler olarak Şirin'in karşısında eşit konuma taşınması da dikkat çekicidir. Aşk, ister karşılıklı, isterse karşılıksız olsun, âşık acı çektirir ve bir ölçüde, mazoşist duyguların açığa çıkmasına neden olur.

Hüsrev ve Ferhat'ın Şirin'i idealleştirmeleri farklı yollardan ilerlemektedir; Hüsrev, Şirin'i karşılıklı bir aşk ilişkisinde idealleştirirken, Ferhat'ın aşk nesnesi olan Şirin'i idealleştirme yoluna gitmesinin nedeni, aslında biraz da aşkının karşılıksız olmasından kaynaklanmaktadır. Bu anlamda, zulüm kaygısı nedeniyle idealleştirme, Hüsrev açısından daha belirgindir. Hüsrev'in zulüm kaygısını belirgin kılan, onun bir zamanlar yönetici konumunda olması; ancak ülke yönetimini Behram adlı kumandana bırakarak bu konumunu kaybetmesidir. Hüsrev, ülkenin yönetimini kaybetmiş ve kaçmak için Ermen ülkesine gitmiştir. Başlangıçta Hüsrev, Şirin'e onu sadece Şavur tarafından idealize edilmiş bir güzel olarak tanıyarak âşık olur. Ancak onun Şirin'i ilk olarak, Behram'ın yaptığı hile nedeniyle, babasının zulmünden Azerbaycan'a kaçarken, Ermen'de karşılaşmaları sırasında görmesi bir tesadüf olarak alımlanmamalıdır. Babasının olası zulmünden kaçarken, gördüğü Şirin'e âşık olan Hüsrev, aşk nesnesini idealleştirerek, aslında, kaybettiği otoritesine ulaşmaya çalışmaktadır.

Göz açup intizâr-ı râh iderdi

Gözünü açıp yolunu gözlerdi.

Dün ü gün yatmaz idi âh iderdi (1720) Gece gündüz yatmaz, ah ederdi.

Tutardı mülk-i Ermen'den yana yüz

Ermen ülkesine doğru yönelirdi, o

Safâ virürdi ol yüzden gelen toz (1721)	taftan yükselen toz ona mutluluk verirdi.
Devâ umar idi bâd-ı seherden Ki vire derdine ol hâk-i derden (1722)	Seher rüzgârından, onun kapısının toprağının derdine çare olmasını umuyordu.
Nesîm ol yoldan irdükçe demâdem Ururdi rûh-ı mecrûhına merhem (1723)	Rüzgâr o yönden sürekli estikçe, onun yaralı ruhuna merhem olurdu.
Bulut kim ol yanadan kıla seyrân Bilürdi yağmurın derdine dermân (1724)	O yönden bulut gelse, yağmurun derdinin dermanı olduğunu bilirdi.
Görirdi gevherinde kâbiliyyet Çirâg-ı milk okırdı şem-i millet (1726)	Yaratılışında yetenek görürdü. Onu milletin mumu, ülkenin kandili diye anardı.
Severdi gözleri nûrı bigi şâh Ana-dek kim yavuz göz irdi nâ-gâh (1727)	Ansızın kötü göz ona erişinceye kadar, şah onu gözlerinin nuru gibi severdi.

Ol evvel mâhı şâha gamz idenler
Siyâset kılmag için remz idenler
(1731)

O ay gibi güzel yüzlüyü şaha
gammazlayanlar, onu öldürmek için
gizli kapaklı iş yapanlardı.

Görürler bitmedi ol hîleden iş
Dişilendiler illâ koymadı diş (1732)

Hile ile işlerini halledemediklerini
gördüler. Aynı zamanda diş
bilemekten de dişleri kalmadı.

Hasedden dirilüp el bir iderler
Girü bir mekr ile tadbîr iderler (1733)

Hasetten yeniden bir araya gelip el
birliği yaptılar, yine bir hile ile çare
bulmaya çalıştılar.

Pes eyle kıldılar hîle bu hussâd
Ki ire şâha Hüsrev'den yavuz ad
(1737)

Sonra bu kıskanç kişiler öyle bir hile
yaptılar ki, bu yüzden şaha Hüsrev'in
kötü namı ulaşsın.

Ururlar Hüsrev'ün adına sikke
Düşürürler şehi vü şehri şekke (1738)

Hüsrev'in adına sikke bastılar, şahı
ve halkı şüpheyeye düşürdüler.

Hirâsân oldu Hürmüz bu haberden
Yavuz endîşeler kıldı hazerden
(1740)

Hürmüz bu haberden korkup
sakındığı için, kötü düşüncelere daldı.

Üşenür genç aslandan karı kurt
Ki dilkülere uya isteye yurt (1741)

Yaşlı kurt tilkilere uyup, yurt ister diye
genç aslandan korkar.

Gümân iletdi ol mansûbdan şâh
Ki şeh mât oynayısar oğlu nâ-gâh
(1742)

Şah o oyun ile, oğlunun ansızın
kendisini mat edeceğini sezdi.

Didi bir dahı ferzin bend idelüm
Ana bend ile nush ü pend idelüm
(1743)

Dedi bir daha veziri tutalım, onu
tutsak ederek ona öğüt verelim.

Anun beydakları olınca ferzin
Uralum atına zencîrden zîn (1744)

Onun piyadeleri vezir olunca, atına
zincirden eyer vuralım.

Yigitlik çün cünûndan bir budakdur
Delüye bend ü zencîr olsa hakdur
(1745)

Yiğitlik çılgınlığın bir parçası olduğu
için, deliye zincir vurulması
yerindedir.

Çü Hüsrev gördi k'âşûb-ı zamâne
Helâk-ı cânına ister behâne (1753)

Hüsrev, kendi canının helak olması
için, zamanın karmaşasının bahane
aradığını farketti.

Didi olmayayın ser-ver gerekmez

Reis olmam gerekmez, yaşayan

Diriye ser gerek efser gerekmez
(1754)

kişiy e başı gerek, taç gerekmez dedi.

Medâyin tahtına olinca sultân
Olayın dilberüm bâbında der-bân
(1755)

Medayin tahtına sultan olunca,
sevgilimin kapısında kapıcı olayım.

Başın kurtarmaga cehd iderek tîz
İrişdi kasr-ı Müşkûsına Pervîz (1756)

Perviz, canını kurtarmaya çalışarak,
çabucak Kasr-ı Müşku'suna ulaştı.

Tutup Ermen zemîn yolını gitdi
Atun na'li taşı yün bigi ditdi (1767)

Ermen ülkesine doğru gitti, atının nalı,
taşı yün gibi didik didik etti.

Hazerden eyle gider ol cihân-gîr
Ki kılurdi biş altı menzili bir (1768)

O cihangir, korktuğu için öyle hızlı
giderdi ki, beş altı menzili bir ederdi.

Buyurdi kim konalar bir araya
Ki dinlene tavar yola yaraya (1770)

Hayvanlar dinlenip yola devam
edebilsin diye, bir yerde konaklamayı
emretti.

Meger kondığı yir Pervîz şahun
Yakıncak menzili idi bu mâhun(1773)

Meğerse Perviz şahın konakladığı
yer, bu güzelin yakınındaydı.

Şu hâletde ki Şîrîn-i şeker-bâr O anda, şekerler saçan tatlı Şirin, su
Yunurdu burc-ı âbîde kamer-vâr burçlarında ay gibi yıkanmaktaydı.
(1774)

Bu karşılaşmanın bir tesadüf olarak alımlanmamasını gerektirecek en önemli nedenlerden biri, Şeyhî'nin eseri ile Nizamî'nin eserinde farklı zamanlarda bir karşılaşma yaşanmasıdır. Nizamî'nin *Hüsrev ü Şirin*'inde, iki sevgili Hüsrev henüz zulüm kaygısıyla ülkesinden kaçmadan önce karşılaşırlar. Hüsrev, Şirin'i çeşme başında yıkanırken gördükten sonra Behrâm-ı Çûbîn'den kaçır. Oysa, Şeyhî'nin aynı adlı eserinde, iki sevgilinin Hüsrev'in, babasının olası zulmünden kaçarken yolda karşılaşmaları yukarıda söylenenleri destekler niteliktedir. İsmail Ünver'in, "her şair olayların akışını kendine göre sıralayabileceği gibi, aynı konuda yazılmış başka örneklerde bulunmayan olayları da eserine katabilir. Hattâ şairlerin eserlerine orjinal bir görünüm vermek için en çok başvurdukları yol budur" (451) cümleleriyle değerlendirdiği bu durum, Şeyhî'nin yapıtını psikanalitik okumaya uygun bir zemine yerleştirmesini sağlamaktadır.

Şirin'in Hüsrev'in yönetimi yitirmesi karşısında gösterdiği tavır da dikkat çekicidir; Şirin, kendisini elde etmek için önce ülkesinin yönetimini ele geçirmesi gerektiğini söyleyerek Hüsrev'e bir tür zulmedici tavır takınır. Hüsrev'in bu zulme karşın Şirin'i bir arzu nesnesi olarak görmesi, aktif hale gelmese bile Hüsrev'de de bazı mazoşist duyguların bulunduğunu göstermektedir. Şirin ile Hüsrev yine birlikte eğlenmektedirler:

Tutardı câm-ı la'l ü la'l-i yârı
Düterdi nâr-ı hadd ü hadd-i nârı
(3460)

Şarap içip bir yandan da sevgilisini
öperdi. Şarabın etkisiyle yanakları
kızarır, sevgilisinin arzusuyla da ateşi
artardı.

Urukken germ şeftâlûya dendân
Ele girdi turunc u nâr-ı pistân (3461)

Şeftaliye sabırsızlıkla diş vururken,
turunç ve fıstığın ateşini yakaladı.

Tutar ol iki nârı eyle muhkem
K'olur gül-deste bigi pîç ü derhem
(3462)

O iki narı öyle sıkı tutar ki, gül demeti
gibi karmakarışık olur.

Öküş zôr itdi Şîrîn-i cihân-gîr
Ki şîrûn pençesinden çıkdı nahcîr
(3463)

Cihangir Şirin öyle zorladı ki, av
aslanın pençesinden çıktı.

Ne bunca ben za'îfe erlenürsin
Nice bir avrete anterlenürsin (3468)

Neden benim gibi bir güçsüze bu
kadar güç gösterirsin, nasıl bir kadına
yiğitlik taslarsın?

Bana arz eyleyince kuvvetüni
Şehâ Behrâm'a göster şevketüni
(3469)

Ey şah! Kuvvetini bana
göstereceğine, heybetini Behram'a
göster.

Degül yidi ki yitmiş cedde tahtı
Bırahdun düşmenüne baht u rahtı
(3470)

Yedi değil yetmiş atanın tahtını,
düşmanına bıraktın.

Var evvel devlet ile âşnâ ol
Bu ayş u nûş ile andan safâ bul
(3471)

Git önce devlet ile tanıdık ol, daha
sonra bu yeme içmeden zevk al.

Ki devletten bulunur döst vaslı
Sa'âdetdür kamu maksûdın aslı
(3472)

Bütün isteklerin amacı, mutluluktur,
sevgiliye kavuşma devletle olur.

Sen ol devlet herîfi k'eldeyem ben
Bu dem git disem ol dem gel diyem
ben (3474)

Sen devletin dostu ol, ben eldeyim.
Şimdi git dersem, o zaman gel derim.

V'eger nefse ola hırs u hevâ yâr
Kaçar tâc andan olur taht bîzâr
(3477)

Eger nefse hırs ve heves dost olursa,
taç ondan kaçar taht ise rahatsız olur.

Yigitligün var asl u zôr u pençen
Niçün görmeye düşmenler şikencen

Aslında yiğitlik var, elin kuvvetlidir.
Durum böyleyken neden düşmanlara

(3483)

gücünü göstermiyorsun?

Cihânun şâhısın sâhib-külâhı

Bu dünyanın külah sahibi (rütbe

Düşer mi dâ'ima levh ü melâhî (3484)

sahibi), şahı sensin. Sürekli

eğlenmek sana yakışır mı?

Ki şehlik geh dikendür gâh gül-şen

Şah olmak bazen diken bazen gül

Gehî câm işe girür gâh cevşen (3485)

bahçesidir. İşin içine bazen kadeh

bazen de zırh girer.

Yukarıda alıntılanan beyitlerde, Hüsrev'in zulmedilme kaygısı içindeyken Şirin'le karşılaşması ve Şirin'in onu yönetimi ele geçirmeye yönlendirmesinin rastlantısal bir özellik taşıdığı düşünülmemelidir. Ülke yönetimini ele geçirme süreci içinde Hüsrev'in Şirin'i idealleştirmeye devam etmesi, Melanie Klein'ın, aşırı idealleştirmenin, zulmedilme kaygısını gösteren bir unsur olduğunu ileri sürmesini destekler niteliktedir (37). Klein, "idealleştirme[nin], zulmedilme kaygısının [bir] uzantısı" olduğunu, "ona karşı bir savunma" olarak değerlendirilebileceğini düşünmektedir (37). Klein'e göre, "zulmedilme kaygısının payı, sevmeye yetisinininkinden çok daha büyüktür" (37).

Ferhat ise Şirin'i karşılıksız bir aşk ile sevmektedir; dolayısıyla, bu aşkın kendisi başlıbaşına zulmedici bir unsurdur; mazoşist yönelimler Ferhat'ın kimliğinde daha belirgin olarak karşımıza çıkmaktadır. Sağlıklı bir idealleştirmenin yaşandığı bir aşk ilişkisinin en önemli gerekliliği, duyguların

karşılık bulmasıdır. Aşk acısı çekme, daha önce de belirtildiği gibi, hem “karşılıklı” hem de “karşılıksız” aşkta var olan bir durum olsa da, aşk nesnesini ele geçirememenin yarattığı duygu daha acıtıcıdır. Daha önce, idealleştirmenin, aşk ilişkilerindeki öneminden söz edildi. İdealleştirmenin derecesini, duyguların karşılık bulup bulmaması belirlemektedir. Normal olan her aşk ilişkisinde çiftler birbirlerini idealleştirmektedirler; ancak, karşılıksız bir aşkla bağlanan kişinin, idealleştirmeyi daha yoğun olarak hissettiği bilinmektedir. Bu durum kişinin kendisini sevdiği kişi uğruna feda etmesine yol açabilir. Bu görüşler, Hüsrev ve Ferhat arasındaki farkı ortaya çıkartmaktadır.

Otto Kernberg’in de belirttiği gibi, “son derece idealleştirilmiş ve potansiyel olarak elde edilmesi imkansız partnerler arama” mazoşistik kişiliklerin en önemli özelliklerinden biri olarak görülmektedir (Kernberg, *Aşk İlişkileri* 191). Mazoşistik kişiliklere ait olan bu tanımlama, imkânsız bir aşkın peşinde olan Ferhat’ın durumuna açıklık getirecek niteliktedir. Schopenhauer, bir çeşit adanmışlık olarak nitelendirdiği bu durumun aynı zamanda bir aldanış olduğunu ifade etmekte ve bu görüşünü şu sözlerle ortaya koymaktadır:

Aşkın en şiddetli derecelerinde, bu aldanış (kuruntu), öylesine parlak ve çekici bir hale gelir ki, sevgilinin elde edilmesi gerçekleşmeyecek olursa, hayat bütün çekiciliğini kaybeder ve kasvetli, bomboş bir şey gibi gözükür. Hattâ bu durumda, yaşamaya karşı duyulan tiksinti öyle bir dereceye varır ki, kimi zaman hayata bile son verilir. (42)

Ferhat’ın içinde bulunduğu aşk ilişkisinin patolojik olup olmadığını düşündüren en önemli neden, onun hissettiği karşılıksızlık duygusudur. Erol

Göka, bu duruma şöyle bir açıklama getirmektedir: “İster gerçek, ister hayalî bir gerçeklik içinde yaşansın, patolojik âşık, kendi sevgisine asla istediği gibi bir karşılık alamadığı inancındadır. O, en çok sevendir, en çok acı çekendir; sevgiliyse, acımasız bir zalim[dir]” (134). Kernberg’e göre, her ne kadar âşkın, içinde bulunduğu karşılıksızlık duygusuyla, arzu nesnesinden vazgeçmesi beklenirse de karşılıksız aşkın hem erkeklerde hem de kadınlarda aşkı azaltmak yerine güçlendirdiği görülmektedir (*Aşk İlişkileri* 189). Bu bağlamda, yazarın, mazoşistik erkeklerin ve kadınların elde edilmesi imkansız insanlara âşık olduklarını ve aşk nesnelerini idealleştirdiklerini belirtmesi bir anlam kazanmaktadır. Böylece, bu bireylerin, “potansiyel olarak daha doyurucu ilişkiler kurma ihtimalini [yok ederek], ilişkilerini bilinçdışı zayıflatma yönünde bir eğilim” içinde oldukları fikri ileri sürülebilir (189).

Aslında Hüsrev ile Şirin de, birbirlerini karşılıklı bir aşkla sevmelerine rağmen, birbirlerinden ayrı kaldıkları süre içinde, aşk acısı çekmektedirler. Ancak, sevgililerin ayrılık nedeniyle çektikleri bu acıları, Ferhat’ın mazoşistik acılarından ayırmak gerekmektedir. Şirin’i karşılıksız bir aşkla seven Ferhat, aşk acısını, elde edilmesi mümkün olmayan “ideal” sevgilisi uğruna hayatını feda edecek kadar yoğun bir biçimde hissetmektedir. Bu anlamda Ferhat, karşılıksız bir aşk deneyiminde gözlemlenen çoğu davranışı sergilemektedir. Örneğin, Oğuz Erdur’a göre, “âşık birçok kez, karşılıksız kalan aşk karşısında kendi kendini yavaş yavaş yok e[tmektedir]” (21). Yazar, âşkın kendini, aşkın içinde kaybetme yolunda olduğunu, bu anlamda, onun yolundan dönmesinin, aslında ölmesi anlamına geldiğini belirtmektedir. Bu bağlamda, Erdur’a göre, âşık ancak

kendini yok ederek var olabileceğine inanmaktadır. Bu noktada, tanımlanan davranış biçimi, *Hüsrev ü Şirin*'de Ferhat'ın sergilediği tavırlar ile örtüşmektedir.

Ferhat için en büyük başarı ya da doyumun Şirin'e kavuşmak olarak tanımlanması, onun "bir birey olarak, hayatının önemli bir alanını, bütün öteki alanlardaki başarı ya da doyum için feda [ettiği]" (Kernberg, *Aşk İlişkileri* 193) anlamına gelmektedir. Bu koşullanma içinde hareket eden Ferhat'ın her ne kadar, yerine getirilmesi imkânsız bir teklifi kabul etse ve buna katlanmaya çalışsa da Şirin'in kendisine istediği ölçüde ilgi göstermemesi sonucu, konumundan şikâyetçi olması dikkat çekici bir davranıştır. Ferhat'ı bu yolda davranmaya iten en önemli neden, onun ne olursa olsun, Şirin'e kavuşacağı yönündeki inancını korumasıdır. Ferhat, idealleştirdiği aşk nesnesine ulaşmak için ilk olarak, mucizevî bir hızla, dağdan gelen sütün akmasını sağlayacak bir çeşme ve bu sütü biriktirecek bir havuz inşa eder:

Bir ay mikdarı itdi pîşe havzı
Yasadı çeşme düzdi cûy-ı ravzı
(4345)

Bir aylık sürede havuz yapmayı
kendine iş edindi. Çeşmeyi inşa etti
ve bahçeye sütün akması için yatak
oluşturdu.

Ki otlaktan sagılsa ir eger giç
Gele süd çeşmeye eglenmeye hîç
(4346)

Süt otlaktan erken ya da geç de
sağılsa, hiç beklemeden çeşmeye
gelirdi.

Ancak, bunlar Şirin'i elde etmesi için yeterli olmayacaktır. Ferhat'ın Girard'ın mazoşist tanımlamasına uygun bir biçimde, bir güçlüğü aştıktan sonra, kendine aşılması gereken başka bir engel yarattığı görülmektedir. Ferhat'ın bu çabasında önemli olan, Şirin'i elde etmektir. Her ne kadar bu uğraşları sonucunda yorulsa da, Şirin onun için çok önemli bir nesnedir; bu yüzden, arayışından vazgeçmez. Tıpkı, René Girard'ın, mazoşistik kişiliği anlatırken yararlandığı örnekte olduğu gibi (149), o da, kaldıramayacağı kadar ağır bir taş aramaya başlar. Bütün umutlarını bu taşla bağlar ve kalan gücünün tamamını buna harcar. Taş bir zorluk simgesi olarak aşağıdaki beyitlerde de karşımıza çıkmaktadır:

Yine yüz derd ile Ferhâd-ı şeb-hîz
İderdi taşla tîg ü tîşesin tîz (4722)

Geceleri uyumadan çalışan Ferhat,
yine yüz dert ile taşla kılıcını ve
kazmasını hızlı bir şekilde vururdu.

Giceden subha dek kan yaş içinde
Seherden giceye dek taş içinde
(4723)

Geceden sabaha kadar kanlı gözyaşı
dökerek, sabahtan akşama kadar
taşların arasında,

Salardı eyle zûr ile külüngi
Ki dünkiden yig olurdu bugünkü (4724)

Kazmayı öyle güçlü vururdu ki
bugünkü yaptığı iş dünkünden daha
iyi olurdu.

Ferhat'ın canını Şirin uğruna feda etmesi, onun Şirin'e sahip olamayışıyla açıklanabilir mi? Aşk nesnesine sahip olamayış, bir bakıma, hayattan alınan zevkin tükenmesine yol açabilir, bu da âşık bireyin kendini feda etmesinin nedeni olabilir. Konu, Divan şiiri çerçevesinde düşünüldüğünde, bu amacın altında, biraz da kendini sevgiliye ispat etme isteğinin yattığı görülmektedir. Kendini belli bir insan ya da düşünce uğruna feda edip kahraman olma isteği olarak yorumlanabilecek bu davranış biçimi, mazoşizm bağlamında nasıl değerlendirilebilir?

Ferhat'ın kendini aşk nesnesi uğruna feda etmesi, onun sevilen nesneyle bir olma arzusunun bilinçdışı bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Ferhat'ın bu durumdan zevk alması, okuru ister istemez, Ferhat'ın mazoşist olup olmadığı sorunuyla baş başa bırakır. Daha önce belirtildiği gibi, Kernberg'in "aile, ötekiler ya da bir ideal için sağlıklı bir kendini feda kapasitesi, süpereo belirlenimli acı çekmeye gönüllülüğün yüceltici işlevleri" (*Aşk İlişkileri* 178) tanımıyla söz ettiği mazoşizmin diğer bir yönü patolojik olarak değerlendirilemez. Mazoşistin, Girard tarafından, uğradığı hayal kırıklıklarıyla kendi başarısızlığını arzu eden bir birey olarak tanımlanması (149), Ferhat'ın mazoşizmi hakkında bir fikir verecek niteliktedir. Onun girişimlerinin başarısızlıkla sonuçlanması, karşısındaki aşk nesnesinin daha da yücelmesini sağlamaktadır. Aşk nesnesinin bu derece yüceltilmesi, arzulayan öznenin kendini değersizleştirmesine neden olmaktadır.

Ferhat'ın, Hüsrev'i rakip olarak görmesi, onun en büyük engellemelerinden biridir aslında. Ferhat, Girard'ın mazoşist kişilik üzerine yaptığı değerlendirmelere benzer şekilde, kendini aşağı görmesinin de etkisiyle, çektiği acıları hakettiğine inanmaktadır; ancak, bu durumdan dolayı kırıntıdır da

(149). Ferhat'ın kendi değerini düşürmesinin bir nedeni de dolayımlayıcıyı kendinden üstün görmesinden kaynaklanmaktadır; “çünkü arzusunu taklit ettiğimiz kişiyi tanım gereği kendimizden üstün görürüz” (149). Girard'a göre, engeller ve küçümsemeler, dolayımlayıcının üstünlüğünün birer kanıtı oldukları için, arzunun daha da güçlenmesini sağlamaktadırlar (150).

Ferhat'ın kendini Hüsrev'le kıyasladığını, Hüsrev'i maddî güç bakımından daha üstün gördüğünü, hattâ bu noktada isyan ettiğini biliyoruz. Ancak, yine de Şirin'i sevmekten vazgeçememesi, yukarıdaki açıklamaya uygun bir örnek olabilir. Ferhat'ın Bî-Sütun Dağı'nı delemeyeceği açıkça ortadadır; Hüsrev de bu işi, Ferhat'tan tamamen kurtulma arzusuyla istemiştir. Ancak, aşk Ferhat'ın gözünü öylesine kör etmiştir ki Şirin uğruna her türlü fedakârlığı yapmaya hazırdır. Daha önce de belirtildiği gibi, Ferhat'ın içinde bir umut her zaman vardır. Zaten, kavuşma yolundaki bu umudu tükendiği zaman Ferhat, canına kıyar. Bu, Denis de Rougemount'un *Aşk ve Batı* adlı kitabında belirttiği gibi, “tüm tutkuların karşılıklarına çıkan engellerle beslendiklerini ve bu engeller olmayınca öldüğünü” (Alıntılayan Girard 150) kanıtlar. Bireyin mazoşist olarak yorumlanmasının en büyük nedenlerinden biri, onun, arzusunun mutsuzluk getireceğini bilmesine rağmen, bu arzudan vazgeçmemesidir (150). Girard'a göre mazoşist, içinde bulunduğu, utanç, başarısızlık ve kölelik duygularında, bir bakıma tanrısallığın işaretlerini görmek isteyecektir (149). Bu da acı çekerek bağımsız olma isteği olarak yorumlanabilir.

Ferhat, önüne engeller çıktığında, Şirin'e ulaşmak uğruna daha fazla emek harcar. Ancak, onun ölüm haberini duyması, tüm çabalarını bir anda

anlamsızlaştırır çünkü, artık aşk nesnesine ulaşmak için bir tutkusu yoktur, onu kaybetmiştir. Şirin'e kavuşmanın tek yolu, onun gibi ölmektir. Girard'a göre, Artık mazoşistin değerini anlayabileceğine hükmettiği tek bir nesne vardır: bu nesne kendisidir ve de değeri sıfırdır. Mazoşist diğer insanları, kendisine karşı gösterdiklerini düşündüğü anlayışlılığa göre değerlendirecektir. Ona karşı sevgi ve şefkat gösterenlere arkasını dönecek; tam tersine ona gösterdikleri ya da gösterdiklerini düşündüğü küçümseme yoluyla onun gibi lanetlenmişlerin soyuna ait olmadıklarını kanıtlayanlara yönelecektir. Dolayımlayıcıyı bizde uyandırdığı hayranlıktan ötürü değil de onda uyandırdığımız ya da uyandırdığımızı düşündüğümüz tiksintiden ötürü seçmemiz mazoşist olduğumuzu gösterir. (150)

Ferhat'ın Şirin'e ulaşma amacıyla çözülmesi imkânsız engellerden kurtulmaya çalışmak yerine, onlarla mücadele etmesi, bir bakıma, Girard'ın belirttiği gibi, kendini yenilgi ve acıya mahkum etmesi olarak yorumlanabilir (150).

Hüsrev ve Ferhat'ın birbirlerini rakip olarak görme süreçleri başlayıp geliştiğinde, Ferhat'ın farkında olmayarak, kendi değerini küçük görme ve aşk nesnesi uğruna köleleşme evresi de başlamış olur. Bu durum, Ferhat'ın mazoşistik davranışlarda bulunmasının nedenini açıklar niteliktedir. Aslında, Ferhat'ın davranışlarının mazoşizm bağlamında değerlendirilmesi, onun bu davranışlarının bilincinde olması ve aşk nesnesine ulaşma uğruna tüm bu acılara katlanıyor olmasına bağlanabilir. Bu, bir bakıma, René Girard'ın, "arzulayan özne, adımlarının altında arzusunun açtığı uçurumu gördüğünde

kendini isteyerek bu uçuruma bırakır” (152) sözünü kanıtlar niteliktedir. Bu anlamda, Hüsrev ile Ferhat arasında geçen konuşma, Ferhat’ın hem aşk nesnesini daha çok arzulamasına, hem de onun mazoşizminin gelişmesine neden olmuştur. Elde edemeyeceğini bildiği bir nesne uğruna canını feda etmek, bu bağlamda açıklanabilecek bir davranış biçimi olarak şekillendirilebilir.

Ferhat’ın tüm bu açıklamalar bağlamında mazoşist olduğunu söylemek ne derece doğru ve nesnel bir yaklaşımdır? Her ne kadar bu davranışlarının temelinde sevgiliye kavuşma arzusu ve aynı zamanda ahlakî bir üstünlük sağlama isteği yatıyor olsa da, Ferhat’ın acı çekerek Tanrı’ya ulaşmaya çalıştığı ileri sürülemez mi? Bu, aslında tezin psikanalitik eleştiri bölümünü de sorgulamamızı sağlayacak bir sorundur. Ferhat’ın acı çekmekten zevk alırcasına kendine engeller yaratması, bir bakıma âşık olmanın gereklerinden biridir. Bu durumda, her âşık için mazoşist tanısı koymak nasıl yanlış bir yaklaşım olacaksa, konuya tek boyutlu yaklaşmak da o derece yanlış bir yaklaşımdır. Acı çekmekten kasıtlı zevk almanın bir de mistik boyutu vardır ki, Girard psikolog ve psikiyatrların bu boyutu göremediklerini ileri sürmektedir (153). Ona göre, aslında âşıklar da dahil olmak üzere hiç kimse küçük düşmeyi ve acıyı arzu etmez (153). “Gerçekten de ne zaman arzunun kendisiyle yıkıcı sonuçları arasında bir ilişki görsek hemen mazoşizm tanısını yapıştırırız. [...] Acı çekmeyi arzunun asıl nesnesi yapmak özellikle ele verici bir hatadır” (153). Bu anlamda, Ferhat’ın aşk acısı çekmesi ve acı çekmeyi sürdürerek sonunda intihar etmesi, yalnızca psikanalitik düzlemde değerlendirilmemelidir. Acı çekmenin, âşıkla olan zorunlu ilişkisi bağlamında bir de tasavvufî boyutu vardır.

BÖLÜM III

TASAVVUFÎ BOYUT

Şiir, dünyevi imgeler ile, öbür dünyaya ait imgeler arasında, dini fikirler ile dindışı fikirler arasında, yeni ilişkiler yaratmak için neredeyse sınırsız imkanlar sağlar; yetenekli usta şair, her iki düzeyi mükemmel bir şekilde birleştirebilir ve en din dışı şiire bile belirgin bir dini renk verebilir. (Alıntılayan Andrews 82)

Annemarie Schimmel'in bu sözleri, İran ve Türk edebiyatlarının din ile olan ilişkisini ortaya koymak bağlamında önemli bir yere sahiptir çünkü, şiirlerin tek boyutlu okunamayacağını gözler önüne sermektedir. Böylece, Schimmel'e göre, "hayatın dünyevî ve dinî yorumu arasındaki gerilim, şiir sanatının en büyük ustalarının eserlerinde, batınî, psişik ve duysal bileşenler mükemmel bir uyum kazan[maktadır]" (83). Bu anlamda, Walter Andrews da Divan şiirinin herhangi bir tasavvuf sistemini olduğu gibi aktardığının söylenemeyeceğini, ancak bu şiir geleneğinin tasavvufî yansımalarının olduğunu belirtmektedir (*Şiirin Sesi Toplumun Şarkısı* 83). Her ne kadar dinî ile dindışı, tasavvufî ile duysal alanlar arasında ayrımlar söz konusu olsa da, yazara göre bunlar önemsizdir (85). Önemli olan, bu ayrımların bir bütünü oluşturabilmeleridir

Andrews, dinsel ve dindışı alanlar arasındaki bağı, Âlemü'l-hiss'le Âlemü't-temsîl arasındaki bağla ilişkilendirmektedir (86). Âlemü'l-hiss ile Âlemü't-temsîl arasındaki simgesel ilişkinin bir benzeri, dinî ve dindışı alanlar arasındaki ilişkide görülmektedir. Bu bağlamda, sahip olduğu özelliklerle maddî aşkın sinyallerini veren bir duygunun aslında manevî aşkın bir yansıması olduğu söylenebilir.

Hüsrev ü Şirin mesnevîsine bu açıdan bakıldığı zaman, Ferhat'ın Şirin'e karşı olan sevgisi, yapıtta tasavvufî boyutu oluşturmaktadır. Maddî ve manevî aşkın, yani, insan ve Tanrı aşkının her ikisinin birden bulunduğu bu yapıtta, "sevenin sevilenle birleşme özlemi, insan aşkından alınan simgelerle dile getirilmiştir" (Schimmel 18). Bu yüzden, kimi zaman, bir şiirin manevî aşka mı, yoksa maddî aşka mı ait olduğunu belirlemek güçleşebilmektedir. Her ne kadar yüzeysel bir okuma, bu mesneviyi beşerî bir aşk hikâyesini konu edinen bir yapıt olarak ortaya çıkartsa da, *Hüsrev ü Şirin*'in, her iki okumaya da uygun özellikler gösterdiği ileri sürülebilir. Ferhat'ın Şirin'e karşı duyduğu aşk, manevî aşkın bir sembolüyken, Hüsrev'in aşkı maddî aşkı simgelemektedir. Bu, bir bakıma, Şeyhî'nin hayat felsefesiyle de örtüşmektedir; çünkü Şeyhî, "bir yandan, dünyanın faniliği neticesi her türlü geçici zevklerden ve maddî hırslardan el etek çekilmesini tavsiye ederken, öbür yandan, hayatın zevk ve safa ile geçirilmesini de [belirtmektedir]" (Timurtaş, *Şeyhî'nin Hüsrev ü Şirin'i* 77). Şeyhî'nin bu felsefesi, onun, dinî ve dünyevî konuların ikisinde birden başarılı örnekler verebildiğini göstermektedir. Timurtaş, Şeyhî'nin tam anlamıyla mutasavvıf bir şâir olmadığını ancak "tasavvuf umdelerinden ve remizlerinden" çok fazla yararlandığını belirtmektedir (24). Çalışmanın bu bölümünde, Ferhat ile Şirin'in

ilişkinin tasavvufî boyutları ele alınacaktır. Ferhat'ın Şirin'e karşı hissettiği platonik, fedakâr ve sonunda onu ölüme götürecek aşk, tasavvuf bağlamında irdelenmeye çalışılacaktır.

Aşağıdaki beyitler, Ferhat kıssasına geçmeden önce, Şeyhî'nin aşk üzerine görüşlerini dile getirmekte, Ferhat'ın aşkının tasavvufî bir aşk olduğu mesajını vermektedir:

Demâdem âlem-i ışkı anup âh	Aşk âlemini sık sık âh ile anarsan, bil
İdersen anı bil maksûdına râh (4257)	ki bu, seni amacına ulaştıracak yoldur.

Ararsan zerre zerre kâ'inâtı	Kainatı zerre zerre ararsan, aşkı her
Bulursan ışkı her zâtun sıfâtı (4259)	cevherin özelliğinde görürsün.

Zamânı ışk sâzı kıldı rakkâs	Aşk sazı zamanı rakkas kıldı. Aşk
Zemîni ışk sözi itdi gavvâs (4260)	sözü, yeryüzünü dalgıç yaptı.

Hakikat ıškdur hûd cân-ı âlem	Âlemin canının aslı gerçek aşktır.
Diri ışk iledür devrân-ı âlem (4261)	Âlem gerçek aşk ile vardır

Gönül kim ışkı yok kaldı füsürde	Aşkı olmayan gönül donmuştur. Eğer
Eger bin cânı varsa ola mürde (4262)	bin canı varsa bile ölüdür.

Hakîkî idemezsen ışk-bazî Aşk oyununu gerçek aşka
Getür bârî ele ışk-ı mecâzı (4264) dnüştüremezsen, bari mecazî aşkı
kazan.

Be-her hâl anı ister cân-ı âşık Âşıkın gönlü mutlaka onu ister,
K'olur vaktine vü kadrine lâyıık (4268) vaktine ve değerklerine layık olur.

Pes ol kim ışk-ı Hak ile toludur Kim Tanrı aşkı ile dolu ise, onun
Makâmı arş u kürsîden uludur (4269) makamı göğün katlarından bile daha
yüksektir.

Bulınur arşa vü kürse nihâyet Göğün katlarının bir sonu vardır,
Bulınmaz ol gönüle hadd ü gâyet ancak gönlün sınırı ve sonu yoktur.
(4270)

Anunçün ışk feryâdı olur yâd Bu yüzden aşk feryadı hatıra gelir ki
Kim oldı kıssa-i Ferhâd'a bünyâd bu, Ferhat'ın kıssasına temel olur.
(4271)

Şaire göre, birey sürekli olarak “âh çekip” aşk üzerine düşünürse, amacına ulaşabilir. Kişinin asıl ulaşmaya çalıştığı nesne, kâinatta yaratılmış olan tüm varlıklarda bir parçası bulunan Tanrı'dır. Her şeyin yaratılmasının nedeni, aşktır. Bin canı olan bir kişi eğer âşık değilse, o kişi, ölü sayılır ve aşkı

olmayan gönül donmuş kabul edilir. Ferhat ise, aşkı bir hazine gibi seçmiş, bu hazine uğruna, dünya nimetlerinden vazgeçmiştir. Bu durum şu beyitlerde ifadesini bulur:

İdindi ışk genci ihtiyâr ol	O, aşk hazinesine ulaşmayı seçti bu
Cihân varını kıldı târ ü mâr ol (4375)	yüzden, dünya malını darmadağın etti.

Gönül bağladı çün Şîrîn'e Ferhâd	Ferhat Şirin'e gönül bağladığı için,
Nihâdından kopardı ışk feryâd (4376)	aşk onun yaratılışından bir feryat kopardı.

Vücûdı levhine nakş oldu Şîrîn	Şirin onun bedenine nakş oldu, varlığı
Boşaldı varlığından toldı Şîrîn (4378)	boşaldı ve içi Şirin'le doldu.

Hayâl-i dilberi kılup der-âgûş	Sevgilinin hayalini kucaklayıp,
Cihân u cânın eyledi ferâmûş (4379)	dünyayı ve varlığını unuttu.

Tolup sevdâ buhârından dimâğı	Zihni sevda buharıyla dolup şehri terk
Kodı şehri vü tutdı deşt ü tağı (4380)	etti, çöle ve dağa yerleşti.

Bakup görmedi aklınun bekasın	Aklı başından gitti, sabrının yakasını
Çeküp çâk itdi sabrınun yakasın	çekip yırttı.
(4381)	

Yürür gögsin döğüp hayrân u uryân Şaşkın ve çıplak bir şekilde, yüreği
Yüregi vü gözi biryân u giryân (4382) yanık, gözleri ağlayarak, göğsünü
döverek yürür.

Gerekmez diri ölmüş kefen dir Yaşarken ölene kefen gerekmez,
Degül hâcet delüye pîrehen dir (4383) delinin gömleğe ihtiyacı yoktur der.

Dü âlemden kamu taşra kuran taht İki dünyanın dışında taht kuran biri,
İdinür mi tonı vü gönlegi raht (4384) giyeceği önemser mi?

Gönülden terk idüp her kâr u bârı Aşk onun için tam bir iş oldu ve o, her
Hemin ışık olmuş idi kâr ü bârı (4385) işi gönülden terk etti.

Ferhat'ın, sevdanın coşkunuyla şehri terk edip çölün yolunu tutması, sarhoş ve hayran bir şekilde dolaşması ve ne soğuktan ne de sıcaktan sakınması gibi davranışlarda kendini gösteren, kendini aşk uğruna fedakârlıklara bilinçli olarak yöneltmesi, temelinde acı çekme olan tasavvuf öğretisinin, “fiziksel, ahlakî, zihinsel düzeyde, nefis köreltmeye dayanan [bir yolda], kademeli ve metodlu bir yok oluş fikrini ilham al[masıyla]” (Chevalier 35) yakından ilişkilidir. Örneğin, Cüneyt'in şu sözleri, sufinin yaşama ve ölüme bakış açısını özetler niteliktedir:

Yaşayan, yaşamını yaratıcının üzerine kuran kişidir, yoksa bedensel biçimin varlığını sürdürmesi üzerine kuran kişi değil. Yaşamın gerçekliği, kendi ölümüdür. Çünkü, ölümü, birincil yaşam düzeyine geçiştir. [...] Böyle bir özdeşleşme de yeniden dirilmeyi beklerken fiziksel ölümden geçer. (Alıntılayan Chevalier 36)

Âşık, çektiği acılara ve sıkıntılara katlanmaya daha doğrusu tüm bunlardan zevk almaya götüren neden, bu aşkın Tanrı aşkı olmasından kaynaklanmaktadır. Bu aşk ile insan, sonunda kişiliğinin değerini bile inkâr edecek noktaya gelir. İşte, insanın kişilik değerini bile inkâr edebilecek noktaya gelmesi, tasavvufî aşkla, mazoşizm arasındaki ince çizgiyi görünür kılmaktadır. Âşıkın davranışlarının tasavvufî boyuttaki anlamlarının tam olarak kavranamaması, sufinin geçirdiği çile dolu zaman sürecinde yaşanan tüm gerekliliklerin mazoşistik bağlamda yorumlanmasına yol açmaktadır. Aç kalıp, dünya nimetlerinden el etek çekmek ve alışılan güzel şeylerden kendini yoksun bırakmak bir anlamda acı çekmekten bilinçli zevk almak olarak yorumlanabilir ancak, tüm bunların sufilik yolunda yapılması gerekli olan davranış biçimleri oldukları düşünüldüğünde, bir anda bambaşka anlamlar kazanmaktadır. Tüm bu yükümlülükler insanı Tanrı'ya ulaştıracak yolun aşamalarını oluşturmaktadır.

Aşağıdaki beyitlerde de görüldüğü gibi, Ferhat aşk derdiyle kendinden geçmiştir ancak, “Bin yıl çekerse ışk gamından garâmeti/ Yoh gönlümün bu mihnete bir dem nedâmeti (4418) [Gönlüm her ne kadar aşk gamını bin yıl çekse de bu zahmet için bir an bile pişmanlık duymaz]” diyebilecek kadar durumundan hoşnuttur. Onun böyle düşünmesinin nedeni, çile çekmenin insanı geldiği yere, yani Tanrı'ya geri dönmesini sağlamasıyla yakından ilişkilidir:

Ciger odından itdüğince âh ol İderdi çarhi pür-dûd u siyâh ol (4387)	Gönlünün ateşiyle âh edince dünyayı onun siyah dumanı kaplar.
Havâ kim âhına âheng iderdi Felek âyînesini jeng iderdi (4388)	Hava, onun âhına uyardı, felek aynasını paslandırırdı.
Geh âhûlar[l'ider] âh u niyâzı Düzer geh kuşlar ile söz ü sâzı (4390)	Bazen ahularla âh ve niyaz eder bazen kuşlarla söz ve saz kurardı.
Garîb ü bî-kes ü tenhâ vü rencûr Cüdâ yoldaşdan iş ü dōstdan dūr (4391)	Garip ve kimsesiz, yalnız ve dertli, yoldaştan ayrı, eşten ve sevgiliden uzak.
Gözi yaşundan özge hem-demi yok Ciger başından artuk mahremi yok (4392)	Göz yaşından başka dert ortağı yok, gönül yarasından başka sırdaşı yok.
İrişmiş derde kim dermân bulunmaz Gönilmüş yola kim pâyân bulunmaz (4393)	Öyle bir derde bulaşmış ki çare bulunmaz, öyle bir yola yönelmiş ki sonu bulunmaz.
Gama ten virüp itmiş cânını şâd	Harabesinden hoşnut bir hazine gibi,

Nite-kim genc vîrâneyle âbâd (4394)	üzüntüye beden verip gönlünü mutlu kılmış.
Çü insândan kamu tutmuşdı nefret İderdi tagda vahşîlerle sohbet (4395)	Bütün insanlardan ürktüğü için, dağda hayvanlarla sohbet ederdi.
Belâ hem-râhı vü mihnet nedîmi Havâ hem-dem cefâ yâr-ı kadîmi (4396)	Keder yoldaşı ve mihnet sohbet arkadaşı, arzu yakını, cefa eski dostu idi.
Yüzine karşı gelse taş u dîvâr Tokunmayınca olmazdı haber-dâr (4398)	Taş ve duvar ile karşılaşsa, dokunmadan haberi olmazdı.
Geçüp cânan safâsıyla cihândan Helâk-i cismine iverdi cândan (4401)	Sevgilinin safasıyla dünyadan vazgeçip, bedeninin yok olması için can u gönülden acele ederdi.
Bilür kim çün gide bu cism-i fânî Virür ışkî hayat-ı câvidânî (4402)	Bu geçici beden gideceğini, ona sonsuz ömrü aşkın vereceğini bilirdi.
Anunçün tenden isterdi cüdâyî Ki bula cânı cânâna âşnayî (4403)	Onun için bedenden ayrı olmak isterdi ki canı sevgiliye yakınlık bulsun.

Belî ten gitmeyince cân bulunmaz
Havâ-yı cân ile cânân bulunmaz
(4404)

Beden gitmeyince asla can
bulunmaz, can arzusu ile sevgiliye
ulaşamaz.

Çü tolmuş içi taşı nakş-ı Şîrîn
Ne nakşa baksa görürdi nigârîn
(4405)

İçi dışı Şirin'in nakşıyla dolduğu için
ne nakşa baksa o güzeli görürdü.

Gözine virmez idi uyhuya yol
Ki nakş-ı yâra kapu yapmaya ol
(4406)

Sevgilinin hayalini kaybetmemek için,
gözüne uyku girmezdi.

Çün ola ışk derdi âşkâre
Müfid olmaz müdâvâ vü müdârâ
(4426)

Aşk derdi açığa çıkınca, deva arama
ve yüze gülmenin faydası olmaz.

Melâmetlıkdur evvel âşıkâ yâr
Hudâ bilür ki n'ola âhir-i kâr (4427)

Âşıkın öncelikle dostu, halkın
kınamasıdır. İşin sonunda ne
olacağını Tanrı bilir.

Ferhat, geçici olan bedeninin birgün öleceğinin bilincindedir. Ona sonsuz hayatı aşk vermektedir; bu yüzden, bedeninden ayrılmak ve sevgiliye ulaşmak

istemektedir. Can arzusu ile sevgiliye ulaşamayacağını bilen Ferhat, bir an evvel bedeninden kurtulmayı arzulamaktadır. Mutasavvıflar, sufinin ulaşmaya çalıştığı Tanrısal aşkın bilincine, çile çekilerek varabileceğini belirtirler. Böylece, aşkın Tanrı'nın özü ve yaratılışın sırrı olduğu anlaşılır. Bu anlamda, mutasavvıfın çile çekerek Tanrı'ya ulaşmayı amaçlaması ile Ferhat'ın dağları delip, sonunda Şirin'e kavuşmayı hayal etmesinin eş değerinde olduğu ileri sürülebilir. Ferhat'ın bu aşamada çektiği acılar düşünülecek olursa, dağı delmek, bir çeşit çile çekmek olarak da yorumlanabilir. Ferhat, sonunda Şirin'e kavuşmak amacıyla Hüsrev'in kendisine teklif ettiği Bî-Sütun Dağı'nı delme işini hiç düşünmeden kabul eder:

Çü Şîrîn sevgisidür sana sevgend Şirin sevgisi sana ant olduğu için, bu
Bu sevgend olsun aramızda peyvend yemin aramızda bağ olsun.
(4592)

İdersen beni maksûdîma vâsıl Beni amacıma ulaştırırsan, ben de
Kılam maksûdunı ben dahı hâsıl senin isteğini yerine getiririm.
(4593)

Ferhat'ın bütün kalbini dolduran aşk ateşi onu sevgilisinden başka bir şey göremeyecek bir duruma getirmiş ve sevgilisine kavuşmak uğruna en dayanılmaz zorluklara göğüs germeye yöneltmiştir. Ferhat'a göre aşk, göğün en yüksek tabakasından bile daha yüce bir konuma sahiptir ve âşık olmanın ilk şartı bu uğurda can vermektir. Âşıklar, gam ve mihnet dolu olan bir mekânda

yaşarlar; onların bu durumu ölünceye dek sürer. Ferhat'ın Hüsrev'e, Şirin'i önceden tanıdığını belirtmesi, bu aşkın ilahîliğine yapılan vurguyu güçlendirmektedir. Ferhat'a göre, âşık olduktan sonra uyku kendisi için artık yalnızca bir hayaldir. Hüsrev'in kendisine, "Peki ya derdinden başına taş yağarsa?" diye sorması üzerine, "Taş neredeyse, işte benim başım hazırdır" diye yanıt vermesi, bir âşıkın, aşkın tüm zorluklarına seve seve ve bilinçli bir şekilde katlanabileceğini gözler önüne sermektedir. Örneğin, Hüsrev'in, "ya bu aşkın canına cefası olursa?" diye sorarak, Ferhat'ı bu aşktan vazgeçirmeye çalışması üzerine, Ferhat'ın, bu cefanın kendisi için ancak sefa olabileceği yanıtını vermesi, yukarıda söylenenler için kanıt olabilir. Öyle ki, Ferhat, Şirin'den uzak durması konusunda Hüsrev'in kendisine yaptığı uyarı karşısında, onu öldürmesini tercih ettiğini belirtir, çünkü ona göre, ölümün bile çaresi vardır ancak, aşka çare bulunamaz. Ferhat, Şirin'e ulaşmak amacıyla çekeceği dertler dağ kadar büyük olsa da, bunlara seve seve katlanacağını belirtir.

Sinan Paşa'nın *Tazarrû-nâme* adlı eserinin "İşâret-i Evsâf-ı Işk" başlıklı bölümünde belirttiği gibi, "ışk bir külüng-i pûlâddur ki, her vakit varlık binâsın yıkar; ışk bir bennâ-yı üstâddur ki, dâyim yokluk sarayın yapar" (188). Bu cümle, Ferhat'ın içinde bulunduğu durumu net bir şekilde ortaya koyacak niteliktedir. Ferhat, bir çelik kazma kadar sert olan aşkı ile dağı delmeye başlar ancak bu süreç onu aynı zamanda kendi varlığını yok etmeye, varlık binasını yıkmaya götürecektir çünkü, usta bir mimar olan aşk, daima yokluk sarayları inşa etmektedir.

İbn Abdüsselam, aşkın insanı hem kör hem de sağır ettiğini, âşıkın aşk nesnesinden başka bir şeyi görmesinin mümkün olamayacağını belirtmektedir.

(Kara 113). Âşıkın sevgilisini izlerken çevresinde olan biteni görmeyip duymaması, onun bu dünyaya aldırmadığının bir ifadesi olarak yorumlanabilir. Âşık “üstünü başını dağıtmış, her şeyle ilgisini kesmiş, deli divane olmuştur; feryat ve figan eder, hasret çeker, maşuku dışındaki her şeyle bağını koparmış, bütün bağlarını unutmuştur artık” (Andrews, *Şiirin Sesi Toplumun Şarkısı* 88). Bu dünya bağlamında çılgınlık olarak adlandırılabilir tüm bu davranışlar Andrews’a göre, âşıkın duyular dünyası olan Âlemü’l-hiss’i aşarak, öteki âlemde maşukuyla gerçek birliğe kavuşmasını sağlamaktadır (88). “Bir cinsel birleşme değildir bu, âşıkın kendi özü ile maşukunun özü arasında hiçbir ayrım görmediği bir idrak düzeyine erişmesidir; artık o, bu dünyaya bağlı bir nesne değildir, Hakk’ın tüm varlıkta içkin vechidir” (88).

Âşık sevgili karşısında, her zaman acı çeken, üstü başı yırtık, çılgın, ağlayıp feryat eden, çektiği acıdan içi yanan ve âh çekse ağzından dumanlar çıkaran bir konumdadır. Andrews’a göre, âşık, bu özellikleriyle bu dünyanın kavramlarıyla ilişkilendirilebilir çünkü, acı çekmek, yok olmak gibi kavramlar, bu dünyaya ilişkin göndermeler taşırlar (92). Ancak, yazar, “bir sonraki karşıtlık düzeyinde, gerek âşıkın gerekse maşukun hem bu dünyaya hem de öte dünyaya ait yönlerinin olduğu[nu]” belirtmektedir (92). Andrews’a göre, sevgilinin bu dünya bağlamında âşıka çektiği eziyet, bu dünyadan el etek çekirici özelliğe sahip olduğu için, öte dünya bağlamında bir lütuftur çünkü, âşıkın Tanrı’ya ulaşmasını sağlamaktadır (*Şiirin Sesi Toplumun Şarkısı* 93). Yine aynı doğrultuda, fiziksel aşktan alınan haz, insanı bu dünyaya bağladığı için, öte dünya bağlamında acı bir sona sahiptir (93). Şirin böyle bir paralellikte düşünüldüğünde, Ferhat’ı Tanrı’ya ulaştıracak bir aracı konumundadır. Her ne

kadar, Ferhat'a açıkça cefa etmese de onunla arasında bir vuslat olmaması, Ferhat'ın acı çekmesi için yeterli bir nedendir. Ferhat'ın sonunda kendini dağdan aşağı atarak fiziksel ölümü tercih etmesi, bir bakıma ruhanî ölümsüzlüğe ulaşması olarak yorumlanabilir. Bu noktada, Şirin'in Ferhat'ın mezarının bulunduğu yeri türbe haline getirmesi ve bu mekanın âşıkların ziyaret ettikleri bir yer olması anlam kazanmaktadır. Bu anlamda, Ferhat'ın acı çekmede ısrarlı bir tavır sergilemesi, onun Tanrı'ya ulaşma isteği olarak yorumlanabilir. Bu durum, aynı zamanda, âşıkın şu özellikleriyle de yakından ilgilidir. “Âşık hemîşe belâ-keş olur; dâyim belâ içinde hoş olur. Âşık her dem sûz u şevkte olur; derd-i ışk içinde zevkte olur” (Sinan Paşa 189).

Ebû Said Arabî de, “mahabbet[in], sevgiliyi herşeye tercih etmek” (114) olduğunu düşünmektedir. Bu duruma en iyi örneklerden biri, Ferhat Şirin'in istediği çeşmeyi inşa ettikten sonra gerçekleşir. Şirin, Ferhat'ın yaptığı havuz ve çeşmeyi görüp çok beğenir ve onu över:

Öküş medh itdi Ferhâd-ı güzîni
Çog itdi ellerine âferîni (4355)

Seçkin Ferhat'ı çok övdü ve
aferinlerle takdir etti.

Katı hoş görüp okıtdı katına
Givirdi ragbet ile halvetine (4356)

Çok hoşuna gitti ve onu yanına
çağırdı. İstekle yanına yerleştirdi.

Didi kim bizde iy üstad-ı kâmil
Bu kullığuna ne ola mukâbil(4357)

Ey üstat bu kulluğuna karşılık bizim
verebileceğimiz ne var dedi.

Şirin, Ferhat'ın yaptığı işi övdükten sonra, ona mücevherler hediye eder:

Getürdiler buyurdi genc ü zîver	Yük dolusu gümüş, altın, inci ve
Yük ile sîm ü zer dür ile cevher	mücevher getirdiler, hazine ve süs
(4358)	eşyalarını Ferhat'a sundu.

Güherler kim bezer şehirde tâcı	Şahların tacını süsleyen öyle
Degir her birisi âlem harâcı (4359)	mücevherler ki her biri dünyanın
	malına değer.

Virüp Ferhâd'e ol ser-çeşme-i nûr	O nur pınarı Ferhat'a (mücevherleri)
Şefâ'at eyledi kim tuta ma'zûr (4360)	verip dileğinin yerine getirilmesini
	sağladı.

Bu beyitler, Ferhat'ın aşkının maddî değil, manevî olduğunun mesajını vermektedir. Ferhat, tüm bu değerli mücevherleri kabul etmez ve Şirin'i hayran hayran seyreder, onun için önemli olan aşkıdır:

Ki vardur vaktümüzde şimdi killet	Zamanımızda kıtlık olduğu için,
Çü vakt ire idevüz hakk-ı hidmet	zamanı gelince hizmet hakkımızı
(4361)	yerine getiririz.

Velî Ferhâd-ı miskîn zâr ü giryân
Turur Şîrîn öninde mest ü hayrân
(4362)

Fakat ağlayıp inleyen, zavallı Ferhat,
Şirin'in önünde mest ve hayran olmuş
bir şekilde ayakta durur.

Mahabbet şerbetinden deng ü
medhûş
Ne gevher kendüzin kıldı ferâmûş
(4363)

Sevginin şerbetinden hayran ve
şaşırmış bir şekilde mücevheri ve
kendini unuttu.

Ferhat söylediği gazelle, onun için, Şirin'in inci değerinde olan sözlerinin
mücevherden daha değerli olduğunu belirtmektedir:

İy kîmyâ-nazar bana sözün güher
yiter
Yaşum yüzüm yüzüñden ırâh la'l ü
zer yiter (4365)

Ey kimya bakışlı, bana senin sözünün
mücevheri yeter. Senden uzak
kaldığımdan beri gözyaşım lal, yüzüm
de altın yerine geçmektedir.

Girmez gözime iki cihânun cevâhiri
Kuhl-ı cilâ için bir avuç hâk-i der yiter
(4366)

İki dünyanın mücevheri benim için
önemli değil, göze parlaklık veren
sürme için kapının bir avuç toprağı
yeter.

Bu sözlerden sonra Ferhat, mücevherlerin değerlilerini alıp, Şirin'in ayaklarının altına saçar. Kalanını da kapıda yoksullara yağma ettirir:

Pes ol cevherlerün kıymetlüsini	Sonra o mücevherlerin değerlisini ve
Azîzin hâsın u hürmetlüsini (4372)	esas olanını,

Ele alup baş urdı ayagina	(Şirin'in) ayağına baş eğdi ve tüm bu
Nisâr irdi ayagi topragina (4373)	mücevherleri onun ayağının
	toprağına saçtı.

Kalanın kapuda eyletti yagma	Kalanını kapıda yağma ettirdi, kendi
Özi ser-pâ bürehne tutdı sahrâ (4374)	baştan ayağa çıplak bir şekilde çölün
	yolunu tuttu.

Fakir bir genç olan Ferhat'ın hayatını değiştirecek bu kadar değerli mücevheri reddetmesinin tek bir nedeni olabilir: aşk, daha doğrusu, İlahî Aşk.

İdindi ışk genci ihtiyâr ol	O dünya malını dağıtarak kendine
Cihân varını kıldı târ ü mâr ol (4375)	aşk hazinesini seçti

İbnü'l-Arabî dışındaki sûfîlere göre fenâ, "hayvanî nefsin dünyevî arzularından 'sıyrılması'ndan başlayan tedricî bir süreç, ben bilincinin gitgide yok olması ve Allah'ı müşahedeye mutlak gark olmayla sona eren bir durumdur" (Affifi 125). Böylece "ilk sûfîler tarafından izah edilen fenâ, terkin karşılığı olan

bir başka kelimedir ve benin fenâsı (yok olması) sadece, ben şuurunun terki ya da benin bazı sıfat ve yeteneklerinin terki anlamına gel[mektedir]” (125).

Affifi eserinde, Kuşeyrî'nin fenâ ve bekâ aşamalarına, arzu nesnesinde tamamıyla erimekle, hattâ ben bilincinin kaybıyla ulaşılabileceğini belirttiğini ifade etmektedir. “Fakat bu, ‘ben’in yok olması değildir. Bu, bir âşıkın sevgilisinde erimesi gibi bir şeydir” (126).

Tüm bu açıklamalar bağlamında, Ferhat'ın Şirin'i gördüğü an kendinden geçmesinin, psikanalitik okumaya olduğu kadar tasavvufî okumaya da uygun olduğu söylenebilir. Andrews'a göre, insan duyulur dünya ile olan bağlarını kopardığı an, öteki âlemi idrak etmeye başlar. Yazar, kalp gözlerinin gördüğü durum için, geleneksel olarak kullanılan başlıca metaforların aşk ve sarhoşlukla kendinden geçme olduğunu belirtmektedir. Bunlar, bir bakıma, idrakin ortadan kalkması olarak yorumlanabilir. Ferhat'ın, Şirin'i gördüğü an kendinden geçmesi ve kendine söylenenleri dahi alımlayamaması, onun, duygusal bir alt üst olma hali içinde bulunduğunu göstermektedir. Bu haller, “sarhoşluk”, “vecd” ve “derin duygusal alt üst oluş halleri” (Andrews, *Şiirin Sesi Toplumun Şarkısı* 88) dir.

Ferhat'ın aşkının İlahî olduğunu düşündüren diğer unsurlar, onun hiçbir zaman elde edemeyeceğini bildiği ama ulaşmayı umduğu bir nesne uğruna canını vermeye razı olması ve Şirin'i cinsel açıdan arzulamamasıdır. Çünkü bu, Schimmel'in de belirttiği gibi, ince ve derinleştirilmiş bir aşktır ve nesnesini, insan varlığında bulmuştur (250). Bu varlık, Ferhat için Şirin'dir. Ferhat'ın, aşk nesnesinde, ulaşmaya çalıştığı Tanrı'nın tecellisini gördüğü ileri sürülebilir. Bu anlamda Tanrı'yı sembolize eden Şirin, tıpkı Tanrı gibi ulaşılamaz ve imgeseldir. Onun, Tanrı'ya ulaşma yolunda bir aracı olduğunu söylemek, Şirin'in Tanrı'yı

sembolize ettiğini söylemekten daha uygundur. Ferhat, Şirin'i de tıpkı Tanrı'yı sevdiği gibi karşılıksız bir aşkla sevmektedir. O'nun Şirin'i sevdiğini ifade ederken, söylemek istediği şudur: Ben Tanrı'yı Şirin suretinde seviyorum. Aşk nesnesine hiçbir zaman kavuşamayacağını bilmek, Ferhat'ı aşk uğruna türlü fedakârlıklar yapmaya yönlendirir. Ferhat'ın, aşk nesnesine kavuşmak uğruna bir insan tarafından yapılması mümkün olmayan bir yapı inşa etmesi ve bu uğurda büyük çaba göstermesi, yaptığı ilk fedakârlık olarak görülebilir. Çok kısa bir süre içinde Şirin için süt akıtan bir kanal, onu içinde toplayan bir havuz ve bir de çeşme yapan Ferhat'ın bu çabası arzu nesnesi olan Şirin tarafından takdirle karşılanır. Onun yaptığı ikinci fedakârlık, Hüsrev'in isteği üzerine, sonunda Şirin'e kavuşmak umuduyla, Bî-Sütun Dağı'nı delmeye çalışmasıdır. Hüsrev, kimsenin başaramayacağını bildiği bir şey isteyerek onu Şirin'den uzaklaştırmayı amaçlar. Ferhat ise, sonunda Şirin'e kavuşacaksa, kabul edebileceğini söyler ve hemen çalışmaya başlar. Aslında, bu dağın delinemeyeceği açıktır. Bu da, Ferhat'ın, asla elde edilemeyeceğini bildiği bir nesne uğruna mücadele ettiğini gösterir. Şirin'in onun ziyaretine gitmesi, Hüsrev'in Ferhat'ı daha da çok kıskanmasına yol açar. Kıskançlığından çıldıran ve ne yapacağını şaşırان Hüsrev, çareyi Ferhat'a Şirin'in öldüğüne dair yalan söylemekte bulur. Bunun üzerine Ferhat, hiç düşünmeden canını sevgilisi uğruna feda eder. Sevgilisi uğruna her türlü fedakârlığı yapmaya hazır olan Ferhat, zaman zaman bu durumdan şikâyet eder. Çünkü, o da sevgilisine kavuşmak istemektedir. Ancak, belki de onu isyana götüren şey, bunun belki de hiç gerçekleşemeyeceğini bilmesidir. Ferhat'ın tüm bu fedakârlıkları yapması tasavvufî anlamda, sûfinin çok sevdiği Tanrı'sına olan aşkını açıklamak için "sevilen varlık karşısında

kendini feda etme, sadece Tanrı'yı sevmek için kendini tümüyle unutma dışında daha güçlü bir ifade bulama[masıyla]" (Chevalier 29) ile açıklanabilir.

Ferhat'ın hiç düşünmeden kendini dağdan aşağı atması, ölümün âşıkı maşuka götüren en önemli araç olarak görülmesinden kaynaklanmaktadır.

Schimmel'in de belirttiği gibi, "aşk uğruna can verenlerin ödülü, başka herşeyden daha değerli[dir]"(125). Ebu Abdullah Kureşi de aşkın esasını, "[insanın] kendine hiçbir şey bırakmayacak şekilde bütün varlığını sevgili[sine] hibe etmesi" (Kara 112) olarak belirler.

SONUÇ

Şeyhî'nin *Hüsrev ü Şirin* adlı mesnevîsi, Nizâmî'nin aynı addaki mesnevîsinin tercümesidir; ancak, Şeyhî, tercüme sırasında bazı eklemeler yapmış ve yapıttan bazı bölümleri çıkartmıştır. *Hüsrev ü Şirin* mesnevîsinde, tarihî gerçekler temelinde Hüsrev, Şirin ve Ferhat arasındaki ilişkiler anlatılmaktadır. İsmail Ünver'in, "konusunu iki kahraman arasındaki aşktan alan ve 'çift kahramanlı aşk hikâyeleri' diye anılan [bir] mesnevî türü" (450) olarak nitelendirdiği "aşk mesnevî"lerinin en belirgin özelliklerinden biri, hikâyenin ona adını veren kahramanlar ekseninde gelişmesidir.

Aşk, yüzyıllardan beri sanat yapıtlarının en çok işlenen izleklerinden biri olmuştur. Ana izleği farklı olan bir yapıt bile "aşk" ile zenginleştirilmektedir. Bu bağlamda düşünüldüğünde, edebiyat tarihçileri tarafından bir "aşk mesnevîsi" olarak tanımlanan *Hüsrev ü Şirin*'de, Hüsrev'in otoriter gücü ele geçirmeye ve sahip olduktan sonra korumaya çalışması gerçekliğine yoğun bir şekilde yer verilmesi, bir tesadüf olarak alımlanabilir. Hattâ bu yapıt, tarihî gerçekliğin, aynı zamanda Hüsrev'in bir gönül macerasına da yer verilerek anlatılması olarak da yorumlanabilir. Ancak, aslında aşkın bir iktidar-otorite kavramını bünyesinde barındırması, bu iki temanın tesadüfen biraraya gelmediğini düşündürmektedir.

İktidar-otorite, duygu ve tasavvuf örüntülerinin üçünü birden bünyesinde barındıran en önemli kavramlardan biri olan aşkın işlendiği bir mesnevînin, tüm bu bağlamlar çerçevesinde incelenmesi, konunun belirginleşmesi açısından önem taşımaktadır. Yapıttaki olayların Sasani Devleti'nde geçmesi, yapıtın ilk olarak İran'lı bir şair olan Nizamî tarafından kaleme alınması ve Osmanlı İmparatorluğu'nda tercüme edilmesi, yapıtın üretildiği, dolaşıma girdiği, tercüme edildiği yerlerin hükümdarın mutlakiyetçi otoritesinin hakim olduğu toprakları içerdiğini göstermesi açısından önemlidir. Böyle bir yönetimin topluma ve dolayısıyla duygusal ilişkilere yansımaması mümkün değildir. Hükümdarla sevgilinin karakteristik özelliklerinin bağdaşması göz önünde bulundurulursa, bu iki kutupsal gerçekliğe ulaşmak da aynı bağlamlarda yorumlanmaya uygun ortak noktalar içermektedir. Aynı doğrultuda, Tanrı'ya da mutlak bir teslimiyet anlayışıyla ulaşılabilir.

Bu çalışmada, *Hüsrev ü Şirin* mesnevîsindeki aşk ilişkileri üç ana başlık altında okunmaktadır. Tezin ilk bölümünde, Hüsrev, Şirin ve Ferhat arasındaki ilişki, "otorite" kavramı bağlamında ele alınmıştır. Tanpınar'ın "Saray İstiaresi" tanımlaması ve Andrews'ın gazeli üç düzlemde okumaya yönelik görüşleri, bu kavramı anlamlandırmada yol açıcı olmuştur. René Girard'ın "Üçgensel Arzu Teorisi"nin de önemli ipuçları sağladığı bu bölümde, Ferhat ve Hüsrev'in arzu nesnelerinin Şirin değil, otorite olduğu sonucuna varılmış ve bu durumda Şirin'in yalnızca bir simge olduğu belirlenmiştir. Bu bağlamda, İran, Sasani ve Osmanlı toplumlarının Marx'ın ortaya attığı ATÜT kavramsallaştırmasına uygun özellikler göstermesi, kahramanlar için otoritenin sahip olduğu birincil önemi de destekleyecek niteliktedir.

Aşk ve otorite kavramlarının ortak noktalarından biri de, arzu nesnesine ulaşma noktasında bir rakibe ihtiyaç duyulmasıdır ki bu durum, kıskançlık ve haset duygularının gelişimini beraberinde getirmektedir. Ferhat'ın, otoriter gücü ve buna bağlı olarak, Hüsrev'in sahip olduğu değerleri arzulaması, haset kavramıyla açıklanmaya çalışılmıştır. Aynı doğrultuda, Hüsrev'in elindeki bu değerleri koruma yönünde çaba göstermesi ve bunun için Ferhat'tan kurtulmaya çalışması kıskançlık ile bağdaştırılmış; böylece, otoriteye sahip olmanın ne derece önemli olduğu bir kez daha vurgulanmıştır. Otoritenin birincil öneme sahip olması sonucu, aslında Şirin'e kavuşmayı asıl sorunmuş gibi gören anlayışın aksine, Şirin'in otoriteye ve asıl gerçekliğe ulaşma yolunda Hüsrev ve Ferhat için yalnızca bir aracı olduğu sonucuna varılmış; bu anlamda, aşk ve iktidar ilişkilerinin zorunlu biraradalığı belirginleşmiştir.

Hüsrev ü Şirin mesnevîsinde, kahramanların belirledikleri aşk nesnesine ulaşma çabasıyla, bu nesneleri idealleştirme yoluna gitmeleri, otorite ve aşk kavramları ile birlikte düşünülmesi gereken bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu ortaklığı yaratan en önemli neden, idealleştirmenin kaynaklarından birinin kaybedilen kadir-i mutlaklığa ulaşma arzusu, diğersinin ise, zulmedilme kaygısı olmasıdır. Hüsrev ve Ferhat'ın çektiği acılar ve bu acıları çözümlenememesi konusunda gösterdikleri ısrarlı tavır, bizi mazoşizm hakkında düşünmeye yönlendirmiştir. Tezin ikinci bölümünde, bu noktadan hareket ederek, Ferhat ve Hüsrev'in otoriter güce ulaşmak yolunda izledikleri yol, psikanaliz ile açıklanmaya çalışılmıştır. Ferhat'ın ve özellikle Hüsrev'in Şirin'i idealleştirmelerinin temelinde zulmedilme kaygısının ve kaybedilen ideal bütünlüğe yeniden kavuşma arzusunun yatıyor olmasının saptanması, tezin ilk

bölümünde söylenenleri destekler nitelikte, bizlere bir kez daha otoritenin birincil öneme sahip olduğunu göstermiştir.

Divan şiirinin aşk anlayışının bütününe hakim olan aşk acısı çekme teması, psikanalitik boyutta irdelenebileceği gibi, bu temanın aynı zamanda tasavvufî okumaya da uygun özellikler gösterdiği saptanmıştır. Tezin son bölümünde Ferhat'ın Şirin'e duyduğu aşkın tasavvufî boyutu irdelenerek, otoritenin Tanrısal boyutu ele alınmıştır. Bu bağlamda, Ferhat'ın çektiği acıların onu Tanrı'ya yani otoriteye ulaştıracak araç olmasından yola çıkılarak, Şirin'in yine bir simge olmaktan öteye gidemediği görülmüştür.

Sonuç olarak, *Hüsrev ü Şirin* her ne kadar “aşk mesnevîleri” kategorisinde yer alsada, yapıtta konu edilen aşkın simgesel bir örüntüden öteye geçemediği saptanmıştır. “Aşk nesnesi” olarak kabul edilen Şirin'in, tezin ilk iki bölümünde ülke yönetimine ve maddî güce sahip olma olarak nitelendirilen “otorite”ye ulaşma yolunda bir aracı olduğu görülmüştür. Bu noktada, Hüsrev'in sahip olduğu otoriteyi korumak, Ferhat'ın ise, bu otoritenin bir parçası olmak arzusunda oldukları saptanmış, iki kahramanın otoriteyi farklı açılardan arzuladıkları anlaşılmıştır. Ferhat'ın yine aynı doğrultuda, otoritenin bir parçası olma isteğiyle, kendini feda ettiği görülmüştür. Burada ele alınan “otorite”, Tanrı'dır ve Şirin, Ferhat'ı O'na ulaştıracak bir simgedir. Bu simgesellik, Walter Andrews'un gazelin üç düzlemde okunmasına ilişkin görüşlerinin mesnevîler için de geçerli olabileceğini düşündürmektedir. Tek mesnevî üzerine yoğunlaşılan bu çalışmada, Andrews'un görüşünün tüm mesnevîler için geçerli olduğu gibi kesin bir yargıya varmaktan kaçınılmıştır. Böyle bir yargıya varabilmek için, aşk konulu diğer mesnevîlerin de incelenmesi gerekmektedir.

SEÇİLMİŞ BİBLİYOGRAFYA

Affifi, Abu'l-Ela. *Muhyiddin İbnü'l-Arabi'nin Tasavvuf Felsefesi*. Çev. Mehmet Dağ. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1975.

Aköz, Emre. "Dolaylı Aşklar". *Defter 5* (Haziran-Eylül 1998): 109-20.

Alpay-Tekin, Gönül. *Ali Şir Nevayi: Ferhat ü Şirin*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1994.

———. *Şem ü Pervane*. Harvard: Harvard Üniversitesi Yakındoğu Dilleri ve Medeniyetleri Bölümü, 1991.

Andrews, Walter. *Şiirin Sesi, Toplumun Şarkısı*. Çev. Tansel Güney. İstanbul: İletişim Yayınları, 2000.

———. "Yabancılaşmış 'Ben'in Şarkısı". *Defter 39* (2000): 106-32.

Barthes, Roland. *Bir Aşk Söyleminden Parçalar*. Çev. Tahsin Yücel. İstanbul: Metis Yayınları, 2000.

Batur, Enis. "Aşk Üzerine Marazi Bir Deneme Daha". *Cogito 4* (Bahar 1995): 5-8.

Burney, Pierre. *Aşk*. Çev. Ayşen Ekmekçi ve Alev Türker. İstanbul: İletişim Yayınları, 1993.

- Chevalier, Jean. *Sufilik*. Çev. A. Kotil. İstanbul: İletişim Yayınları, 1993.
- Çelebioğlu, Âmil. *Türk Edebiyatında Mesnevî*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1999.
- Çubukçu, İbrahim Agâh. “Tasavvuf ve Sevgi”. *Cogito* 4 (Bahar 1995): 103-12.
- Dilçin, Cem. *Örneklerle Türk Şiir Bilgisi*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1992.
- Divitçioğlu, Sencer. *Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumu*. İstanbul: Sermet Yayınları, 1971.
- Doğrul, Ömer Rıza. *İslamiyetin Geliştirdiği Tasavvuf*. İstanbul: Ahmet Halit Kitabevi, 1948.
- Eflatun. *Şölen*. Çev. Azra Erhat ve Sabahattin Eyüboğlu. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1972.
- Eraydın, Selçuk. *Tasavvuf ve Tarikatler*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1994.
- Erdur, Oğuz. “Leyla’dan Geçme Faslı”. *Defter* 29 (Kış 1997): 17-29.
- Freud, Sigmund. *Beş Konferans ve Psikanalize Toplu Bakış*. Çev. Kâmuran Şipal. İstanbul: Cem Yayınları, 1996.
- . *Narsisizm Üzerine ve Schreber Vakası*. Çev. Banu Büyükkal ve Saffet Murat Tura. İstanbul: Metis Yayınları, 1997.
- Fromm, Erich. *Sevginin ve Şiddetin Kaynağı*. İstanbul: Payel Yayınları, 1987.
- . *Sevme Sanatı*. Çev. Yurdanur Salman. İstanbul: Payel Yayınları, 1995.
- Gasset, José y Ortega. *Sevgi Üstüne*. Çev. Yurdanur Salman. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001.

- Gibb, E. J. Wilkinson. *Osmanlı Şiir Tarihi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1999.
- Girard, René. *Romantik Yalan ve Romansal Hakikat*. Çev. Arzu Etensel İldem. İstanbul: Metis Yayınları, 2001.
- Göka, Erol. *Bilimlerin Vicdanı Psikiyatri*. İstanbul: Ütopya Yayınları, 1999.
- . “Psikanalizin Son Döneminde İki Kıtadan İki Büyük Kutup: Kohut ve Lacan”. *Defter* 29 (Kış 1997): 107-31.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *100 Soruda Tasavvuf*. İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1985.
- . *Gülşen-i Raz Şerhi*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1972.
- Green, André. *Kastrasyon Kompleksi*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1992.
- Güleç, Cengiz. “Otorite Benim Neyime?” *Radikal*. 10 Mart 2002.
- <http://www.radikal.com.tr/ek_haber.php?ek=r2&haberno=986&ek>
- Holbrook, Victoria Rowe. “Klasik Sonrası İmge, Okyanussal Benlik”. *Toplum ve Bilim* 70 (Güz 1996): 199-211.
- Jung, Carl Gustav. “Psikoloji ve Edebiyat”. *Psikanaliz Açısından Edebiyat*. Haz. Selâhattin Hilâv. İstanbul: Dost Yayınları, 1981.
- Kalpıklı, Mehmet. “Divan Şiirinde Aşk”. *Hürriyet Gösteri* 212 (Temmuz-Ağustos 1999): 46-47.
- Kara, Mustafa. *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1985.
- Kernberg, Otto. *Aşk İlişkileri*. Çev. Abdullah Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000.
- . *Sınır Durumlar ve Patolojik Narsisizm*. Çev. Mustafa Atakay. İstanbul: Metis Yayınları, 1999.

- Kıpçak, Mehmet. *Şeyhi'nin Hüsrev ü Şirin Mesnevisindeki Kişiler ve Eserin Şekil, Dil, Üslup İncelemesi* Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, 1999.
- Klein, Melanie. *Haset ve Şükran*. İstanbul: Metis Yayınları, 1999.
- Koçak, Orhan. "Kaptırılmış İdeal: Mai ve Siyah Üzerine Psikanalitik Bir Deneme". *Toplum ve Bilim* 70 (Güz 1996): 94-150.
- . "Sunuş." *Romantik Yalan ve Romansal Hakikat*. İstanbul: Metis Yayınları, 2001.
- Kohut, Heinz. *Kendiliğin Çözümlemesi*. Çev. Cem Atbaşoğlu, Banu Büyükkal ve Cüneyt İşcan. İstanbul: Metis Yayınları, 1998.
- . *Kendiliğin Yeniden Yapılanması*. Çev. Oğuz Cebeci. İstanbul: Metis Yayınları, 1998.
- Kurtoğlu, Zerrin. *Plotinos'un Aşk Kuramı*. Bursa: Asa Yayınları, 2000.
- Küçükömer, İdris. *Düzenin Yabancılaşması*. İstanbul: Alan Yayınları, 1989.
- Levent, Âgâh Sırrı. "Divan Edebiyatında Hikâye". *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten* 266 (1967): 71-117.
- Morin, Edgar. *Aşk, Şiir, Bilgelik*. Çev. Haldun Bayrı. İstanbul: Om Yayınları, 1999.
- Öztürk, Orhan. *Psikanaliz ve Psikoterapi*. Ankara: Bilimsel Tıp Yayınevi, 1988.
- Pala, İskender. *Ah Mine'l-Aşk*. İstanbul. Ötüken Yayınları, 1999.
- . "Ah Mine'l-Aşk". *Cogito* 4 (Bahar 1995): 81-102.
- . "Aşka Yalvarış". *Türk Edebiyatı* 328 (Şubat 2001-02): 17-19.

- Pürcevadi, Nasrullah. *Can Esintisi*. Çev. Hicabi Kırılancı. İstanbul: İnsan Yayınları, 1998.
- Saydam, Bilgin. *Deli Dumrul'un Bilinci*. İstanbul: Metis Yayınları, 1997.
- Schimmel, Annemarie. *Tasavvufun Boyutları*. Çev. Ender Gürol. İstanbul: Adam Yayınları, 1982.
- Schopenhauer. *Aşkın Metafiziği*. Çev. Selahattin Hilav. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1997.
- Segal, Hanna. *Introduction to the Work of Melanie Klein*. New York: Basic Books, 1964.
- Sinan Paşa. *Tazarrû-nâme*. Haz. Mertol Tulum. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1971.
- Sunar, Cavit. *Tasavvuf Tarihi*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1975.
- Şentürk, Ahmet Atilla. "Nasıl Bir Aşk?" *Osmanlı Şiiri Antolojisi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1999.
- Tanpınar, Ahmet Hamdi. *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Çağlayan Kitabevi, 1988.
- . "Hüsrev ü Şirin" Yayınlanmamış Mezuniyet Tezi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1339.
- Tansel, Fevziye Abdullah. "Ferhad ile Şirin." *İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1945. 565-66.
- Tarlan, Ali Nihat. *Şeyhî Divanını Tetkik*. İstanbul: Sühulet Basımevi, 1934.

- Thomas, Louis-Vincent. *Ölüm*. Çev. Işın Gürbüz. İstanbul: İletişim Yayınları, 1988.
- Timurtaş, Faruk Kadri. *Şeyhî'nin Hüsrev ü Şirin'i: İnceleme-Metin*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1963.
- . “Şeyhî'nin Hüsrev ve Şirin'i Üzerine Notlar.” *Türk Dili* 25 (1 Ekim 1953): 18-20.
- Tolasa, Harun. “15. yy. Türk Edebiyatı Anadolu Sahası Mesnevileri.” *Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 1 (1982): 1-13.
- Tura, Saffet Murat. *Freud'dan Lacan'a Psikanaliz*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1989.
- . *Günümüzde Psikoterapi*. İstanbul: Metis Yayınları, 2000.
- . “Şeyh ve Ayna.” *Defter* 24 (Yaz 1995): 62-89.
- Uludağ, Süleyman. “Aşk-Tasavvuf”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (4) İstanbul: 1991. 11-17.
- Ünver, İsmail. “Mesnevi”. *Türk Dili Türk Şiiri Özel Sayısı II (Divan Şiiri)* 415-416-417 (Temmuz-Ağustos-Eylül 1986): 430-563.
- Winnicott, D. W. *Oyun ve Gerçeklik*. Çev. Tuncay Birkan. İstanbul: Metis Yayınları, 1998.
- Yücel, Hasan Âli. *Türk Edebiyatına Toplu Bir Bakış*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1932.

ÖZEL ADLAR DİZİNİ

A

Affifi, Abu'l-Ela 98,
Âhî 3
Ahmet Rıdvan 3
Ali Şir Nevâî 3, 9
Alpay-Tekin, Gönül 4, 9, 10, 11, 12
Andrews, Walter 20, 21, 22, 23, 24, 27, 28, 29, 45, 82, 83, 94, 99, 103,
105
Apollon 55
Ârif Çelebi 3
Ali Şir Nevayî: Ferhat ü Şirin 4
Aşk İlişkileri 50, 51, 75, 107
Aşk ve Batı 79
Azerbaycan 5, 7, 65

B

Balint, M. 50
Batur, Enis 20,
Behram 4, 5, 6, 7, 17, 47, 65, 70, 71
Behrâm-ı Çûbîn bkz Behram
Bertels 10
Büzürg-ümit 6
Bî-Sütun 7, 11, 40, 79, 92, 100

C

Celîlî 3
Cem 27,
Cemalî 3
Chasseguet-Smirgel, C. 51
Cüneyt 870

D

Dara 27
David, C. 51
de Rougemount, Denis 79
Dilçin, Cem 1, 2, 8

Divitçioğlu, Sencer 23, 24, 25
Düzenin Yabancılaşması 24

E

Ebu Abdullah Kureşi 101
Ebu Said Arabî 95
Eflatun 54
Engels, Fredrick 23
Ephialtes 54
Erdur, Oğuz 75
Ermen 5, 6, 7, 17, 28, 47, 53, 65, 69

F

Fasih Ahmet Dede 3
Ferhat 3, 5, 7, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 22, 28, 29, 30, 31, 32, 33,
34,35,36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 48, 49, 50, 51, 59, 60, 61,
62, 63, 64, 65, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 83, 84, 85, 86, 87, 88,
91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 102, 103, 104, 105
Feridun 27
Firdevsî 47
Freud, Sigmund 50, 51, 59
Ferhad ü Şirin 3, 9

G

Gibb, E. J. Wilkinson 48
Girard,René 14, 22, 30, 31, 33, 34, 35, 44,76, 78, 79, 80, 81, 103
Göka, Erol 78
Green, André 63,
Güleç, Cengiz 45, 46

H

Halîfe 3
Harîmî (Şehzade Korkut) 3
Hayatî 3
Holbrook, Victoria 52, 53
Hürmüz 3, 4, 5, 6, 17, 47, 64, 67
Hüsrev 3, 4, 5, 6, 7, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 16, 17, 18, 22, 28, 29, 30, 31,
32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 52,
53, 54, 55, 57, 59, 60, 62, 63, 64, 65, 67, 68, 70, 73, 75, 80, 100, 102,
103, 104, 105
Hüsrev-i Perviz bkz. Hüsrev
Habibü's-Siyer ve Ravzatü's-Safa 9, 11
Hüsrev ü Şirin 3, 4, 5, 7, 9, 12, 13, 16, 17, 18, 22, 26, 28, 30, 45, 50, 53,
54, 64, 70, 75, 83, 102, 103, 104, 105
Herat 4

İ

İbn Abdüsselam 93
İbn Teymiyye 15
İbnü'l-Arabî 98
İdris Bey 3
İkinci Murat 3, 26
İmamzâde Ahmet 3
İran 1, 3, 4, 5, 9, 10, 11, 26, 82, 102, 103

J

Jung, Carl Gustav 16

K

Kernberg, Otto 50, 51, 59, 63, 74, 75, 78
Kıpçak, Mehmet 17, 18
Klein, Melanie 40, 41, 43, 51, 73
Koçak, Orhan 35, 39
Kuşeyrî 98
Küçükömer, İdris 24

L

Lacan, Jacques 46
Lamî'î 3

M

Mahvî (İdris Bey) 3
Marx, Karl 23, 103
Mehin Banu 5, 6, 7, 28, 58
Muidî 3
Mustafa Ağa Nâsır 3
Medayin 4, 5, 6, 17, 47, 68

N

Nâkâm 3
Nizamî 3, 11, 12, 17, 26, 47, 54, 70, 102
Nuşinrevan 5

Ö

Ömer Bâkî 3

P

Pala, İskender 29
Perviz bkz. Hüsrev
Pürcevadi, Nasrullah 54

R

Rey 4
Rum 7, 47
Rûmî 3
Radikal 45
Romantik Yalan ve Romansal Hakikat 14, 30

S

Sadrî 3
Sâlim 3
Sasan bin Hakan 4
Scheler, Max 40
Schopenhauer 74
Schimmel, Annemarie 82, 99, 101
Sinan Paşa 93
Sultan Murad bkz İkinci Murat
Sasani 3, 4, 26, 28, 102, 103

Ş

Şânî 3
Şavur 5, 6, 57, 65,
Şirin 3, 5, 6, 7, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 22, 28, 29, 30, 31, 32,
33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 43, 44, 45, 46, 48, 49, 50, 51, 52, 53,
54, 55, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 70, 73, 75, 76, 77, 78, 79, 80,
83, 84, 86, 92, 95, 98, 99,
Şeyhî 3, 12, 17, 18, 26, 28, 37, 38, 47, 48, 54, 54, 64, 70, 83, 84, 102
Şeh-nâme 10, 47
Şiirin Sesi Toplumun Şarkısı 20
Şölen 54

T

Tanpınar, Ahmet Hamdi 17, 21, 103
Timurtaş, Faruk Kadri 3, 9, 13, 18, 22, 47, 83
Tolasa, Harun 3
Tura, Saffet Murat 48
Taberî Tarihi 4, 9, 11, 47
Tarih-i Güzide 11
Tarih-i Selatin-i İran 10
Tazarrû-nâme 93
Türkistan 4

Ü

Ünver, İsmail 1, 2, 8, 70, 102

Y

**Yavuz, Hilmi 23,
Yezdan Bahşış 4
Yücel, Hasan Âli 2**

Z

Zeus 54, 55

ÖZGEÇMİŞ

Gülşen Çulhaoğlu, 1977 yılında Ankara’da doğdu. 1994 yılında Ankara Cumhuriyet Lisesi’nden, 1998 yılında Ankara Üniversitesi Dil veTarih-Coğrafya Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü’nden mezun oldu. 1998 yılında Bilkent Üniversitesi Türk Edebiyatı Bölümü’nde yüksek lisans çalışmalarına başladı. Çalışmalarını Divan edebiyatı alanında sürdürmek istemektedir.