

PAPER DETAILS

TITLE: Nefs, Akil Ve Gönül Kavramlarini Id, Ego, Süperegö Baglaminda Okuma Denemesi: Fuzûlî Divani Örneği

AUTHORS: Ruken KARADUMAN

PAGES: 312-328

ORIGINAL PDF URL: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/1998915>

Kocatepe İslami İlimler Dergisi
Journal of Kocatepe Islamic Sciences

e-ISSN: 2757-8399

cilt / volume: 4 • sayı/issue: 2 •(Aralık/December 2021): 312-328

**Nefs, Akıl ve Gönül Kavramlarını İd, Ego, Süperego
Bağlamında Okuma Denemesi: Fuzûlî Divanı Örneği**

*An Attempt To Interpret The Concepts Of Nafs, Mind And Heart
Within The Context Of Id, Ego And Superego: The Case Of Fuzuli's
Divan*

Ruken KARADUMAN

Dr. Öğr. Üyesi, Bayburt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Türk Dili ve
Edebiyatı Bölümü

Asst. Prof., Bayburt University, Faculty of Humanities and Social Science, Department of
Turkish Language and Literature
Bayburt, Turkey

 rukenkaraduman@bayburt.edu.tr  orcid.org/0000-0003-3059-9424

Makale Bilgisi / Article Information

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 29.09.2021

Kabul Tarihi / Accepted: 24.11.2021

Yayın Tarihi / Published: 30.12.2021

Atıf/Cite as: Karaduman, Ruken. “Nefs, Akıl ve Gönül Kavramlarını İd, Ego, Süperego Bağlamında Okuma Denemesi: Fuzûlî Divanı Örneği”. *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 4/2 (Aralık 2021): 312-328. <https://doi.org/10.52637/kiid.1001869>

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

İntihal/Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi/This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Published by: Afyon Kocatepe University • <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kiid> • kiid@aku.edu.tr



This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 (CC BY-NC 4.0) International License / Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 (CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır.

Nefs, Akıl ve Gönül Kavramlarını İd, Ego, Süperegö Bağlamında Okuma Denemesi: Fuzûlî Divanı Örneği

Öz

Özünde insanın anlamaya ve açıklamaya çalıştığı benliğini, bilim adamları ve sanatçılar, çoğu zaman farklı kavramları kullanarak aynı şekilde izah eder. Divan şairleri ise kadim bilgiler, öğretiler, inançlarla şekillenen söylemlerini -başka çağ ve coğrafyalarda bambaşka adlandırılmış olsa da- insana dair temel özellikleri esas almak sureti ile evrensel biçimde işlemişlerdir. Nitekim farklı disiplinlerin alanyazınından istifade edilerek yapılacak tahliller, klasik Türk şiirinin mantık ve evrensellik çerçevesi ile kuşatılmış bir bütünlük olduğunu göstermesi açısından önem arz etmektedir. Psikoloji bilimi ve psikanaliz çalışmaları da bu noktada klasik şiirlerde anlatılan insanı farklı bir bakış açısıyla değerlendirebilme açısından çeşitli imkânlar sunmaktadır. Psikanalizle ilgili önemli çalışmalara imza atan Freud, yapısal kişilik kuramı ile insan duygu ve davranışlarının id, ego, süperegö diye adlandırdığı zihinsel yapıların etkileri sonucunda ortaya çıktığını ifade eder. Bu kuramla bilinçdışı istekler, dürtüler ve haz ilkesine bağlı hareket eden bir yapı olarak id, gerçeklikle bağlantı kurmaya çalışan, bilinçli denge mekanizması ego ve geleneksel değerlerin ve ideallerin içsel temsilcisi süperegö (üstbenlik) sistematize edilerek açıklanır. İdin ahlak dışı istekleri ile süperegönün mükemmelliğe ulaşmaya çalışan ahlakî ve vicdanî yönü arasında benlik işlevlerini yerine getirmeye çalışan egonun, dürtüler üzerinde egemenlik kurma ve diğer taraftan da id, süperegö ile gerçekliği bağdaştırma çabasına değinilir. Gelenekte ise benliğin parçaları olarak ifade edilebilecek id, ego ve süperegönün özellikle tasavvufî şiirlerde belirginleşen nefis, akıl ve gönül/kalp kavramları ile zikredildiği söylenebilir. Klasik Türk şiirinde dünyevî zevklerin peşinden giden, insanın var olma amacı ile uyuşamayan, mantıksız içgüdüleri kovalayan nefis, bu özellikleri ile aşağılanan ve eleştirilen bir unsur olarak karşımıza çıkar. Kendi istekleri doğrultusunda harekete geçen ve İlahî gerçekliğin farkında olmayan nefse karşı kalp/gönül ise insan-ı kâmil olma idealini gerçekleştirmeye çalıştığından doğru ve yanlış özelliklerle tasavvufî öğretiler çerçevesinde belirleyen manevî bir yapı olarak takdim edilir. Diğer taraftan akıl, nefsin dürtülerini bastırmak, onun haz ilkesine karşı gerçeklik ilkesini devreye sokmak durumundadır. Ancak aklın, gönlün isteklerini de çevresel koşullar gereğince denetleyip düzenlemesi gerekmektedir. Bu noktada genellikle gönlün yanında tarafını alan divan şairleri gönlün arzuları üzerinde egemenlik kurmaya çalışan aklın karşısında bir konum alır. Onu gerçek anlamı bulma konusunda eksik ve aciz olarak tanımlar. Şairler, genel olarak akıl engelini aradan çıkarıp nefsi de saf dışı bırakmak sureti ile yalnızca gönülle hemhal olma isteklerini sıklıkla vurgular. Şairin iç dünyasına, insana ve hayata bakış açısına dair bilinçli veya bilinçaltı düzeyde çeşitli ipuçları sunan nefis, akıl, gönül ve onlarla bağıntılı kullanılan imgelerin id, ego ve süperegö ile örtüşen anlam çerçevesini tespit, bu makalenin amacını oluşturmaktadır. Bu doğrultuda Freud'un teorik saptamaları esas alınarak Fuzûlî Divanı'ndaki nefis, akıl, gönül, kalp odağında çeşitli anlatım hususiyetleri ve kavramlar ele alınmış; yorumlanmaya çalışılmıştır. Fuzûlî'nin, özellikle tasavvufî fikirlerinin yansıması olan anlatımlarında, nefsin hoş karşılanamayacak isteklerini, aklın ise iyi ile kötüyü ayırt etme vasfını ön plana çıkardığı görülmektedir. Ancak sorgulayan ve engel çıkaran akla karşılık şair, mutlak güzelliğin tecelli aynası olan gönlün değerlerini öncelemiş; gönlü manevî ve ulvî bir konuma yerleştirmiştir. Çalışmamızda nefis, akli, kalp ve gönül kavramlarının Fuzûlî Divanı'nda hangi bağlamlarda kullanıldığını belirlerken içerik analizi yöntemi kullanılmıştır. Söz konusu bu kavramlar, divanda fişleme yöntemi ile tasnif edildikten sonra, manzumelerin teması çerçevesinde şairin kavramlara yüklemiş olduğu anlamlar üzerinden genel bir değerlendirmeye gidilmiştir.

Anahtar kelimeler: İd, Ego, Süperegö, Nefs, Akıl, Gönül, Fuzûlî Divanı.

An Attempt To Interpret The Concepts Of Nafs, Mind And Heart Within The Context Of Id, Ego And Superego: The Case Of Fuzuli's Divan

Abstract

Most of the time, scientists and artists use distinct concepts to explain the self that a person seeks to understand and explain. Divan (Ottoman Divan Poetry Tradition) poets, on the other hand, processed historic information, teachings, and beliefs in a universal way, based on human traits, even if they were labelled differently in different eras and geographies. Indeed, analyses based on literature and findings from other fields reveal that divan poetry is a unity encircled by a framework of logic and universality. Studies in Psychology and psychoanalysis provide many options for analysing the human being represented in classical poems from a distinct perspective in this context. With his structural theory of personality, Freud, who conducted major studies on psychoanalysis, states that human emotions and behaviours emerge as a result of the effects of mental systems called id, ego, and superego. The id, as a structure that acts in accordance with unconscious desires, impulses, and the pleasure aiming principle, the ego, as a conscious balance mechanism that attempts to connect with reality, and the superego, as the inner delegate of traditional values and ideals, are all described in detail in this theory. The ego's effort to dominate the impulses, which tries to satisfy its ego functions, and on the other hand, to reconcile the id and the superego with reality is mentioned as a contrast between the immoral claims of the id and the moral and conscientious aspect of the superego, which tries to achieve perfection. These systems, which can be described as elements of the self, are frequently discussed in the tradition, notably in mystical poems, with the concepts of nafs, mind, and heart. The nafs, which pursues mundane pleasures and irrational desires that are incompatible with the aim of human existence, appears in traditional Turkish poetry as a humiliated and criticized element with these traits. The heart, which acts according to its desires and is unaware of divine reality, is portrayed as a spiritual structure that defines good and evil, particularly within the context of mystical teachings, as it strives to achieve the ideal of being a perfect human being. The mind, on the other hand, must resist the nafs' urges and activate the reality principle in opposition to the pleasure principle. However, in accordance with external conditions, the mind must also control and regulate the heart's wants. Divan poets, who typically side with the heart, take a stand against the mind, which tries to rule over the heart's wishes at this juncture. They regard it as inadequate and unable to grasp true meaning. By removing the mental barrier and eliminating the nafs, Divan poets frequently highlight their desire to be united simply with the heart. The purpose of this study is to determine the semantic framework of the nafs, mind, and heart, as well as the images associated with them, which provide various clues about the poet's perspective on inner world of human beings and life at the conscious or subconscious levels with the overlapping meaning connection with the id, ego, and superego. The focus of this study is to evaluate and understand numerous expression qualities and notions based on the concepts of nafs, mind, and heart in Fuzuli's Divan (Collected Poems), using Freud's theoretical conceptual framework. The undesirable aspirations of the nafs, as well as the mind's ability to distinguish between good and evil, are highlighted in Fuzûlî's narratives, which are particularly reflections of his spiritual concepts. The poet, however, prioritizes the values of the heart, which is the embodiment of ultimate beauty, in response to the mind that doubts and causes obstacles. It elevates the heart to a higher spiritual status. In this study, the content analysis method was applied to determine the contexts in which the concepts of nafs, mind, and heart were used in Fuzûlî's Divan. Following the grouping of these concepts in the divan by using the tagging method, a broad assessment of the concepts' meanings has maintained that the poet has assigned to concepts within the context of the poems' themes.

Keywords: Id, Ego, Superego, Self, Mind, Heart, Fuzuli's Divan.

GİRİŞ

İnsan; algı, düşünce, duygu ve davranışlarını yöneten zihinsel bir sistemin neticesi olarak varlık göstermektedir. Birçok alanda yapılan araştırmalar, bu sistemi dolayısıyla insan doğasını anlamaya yönelik yapılmış; zihnin çalışma şekli ile insan davranışlarının niteliği üzerine sürekli yeni bilgiler elde edilmiştir. Çoğunlukla eski bilgilerin değişip dönüşmesiyle şekillenen bu bilgiler ise, yeni kuramların doğmasını sağlamaktadır. İnsanın izahında çok boyutlu bir bakış açısı kazandıran ve psikanalitik düşüncede yeni bir dönem başlatan kuramlardan biri de yapısal kişilik kuramıdır. Ünlü psikanalist Sigmund Freud tarafından geliştirilen yapısal kişilik kuramı, insanın kimliğini ve iç dünyasını oluşturan zihnin fonksiyonlarını açıklamaya yönelik çalışmaların sonucunda ortaya çıkmıştır. Freud, bu kuramıyla kişiliğin temel özelliklerine dair yapıların anlaşılması noktasında yeni ufuklar açmış; davranış motive eden faktörlere ve bilinç dışının işlevine odaklanmıştır. Freud'un 1926'da zihinle ilgili yeni ve dinamik bir model olarak önerdiği yapısal kişilik kuramı ilk olarak "Ego ve İd" adlı kitabında ele alınmaktadır¹.

Zihnin sistemi, işleyişi ve yönlendiricilerini açıklayan yapısal kişilik modeli ile ilgili çalışmalarında Freud, zihnin üç temel yapıdan oluştuğunu ileri sürmektedir. O; id, ego ve süperegö şeklinde adlandırılan bu yapıları düşüncenin farklı yönlerinin temsili olarak izah eder. İnsanın iç dünyasında varlık gösteren farklı bilinç düzeyleri arasındaki çatışmaları anlatır ve bu iç içe unsurların fiziksel olmadığını vurgular. Böylece farklı bilinç düzeyleri arasında sürüp giden mücadelenin açıklanmasına yardım eder.² Freud'a göre id, ego, süperegöden baskın olanı insanın kişiliğini belirlemektedir. Ancak bu mekanizmaların hayatın farklı dönemlerinde baskın olması durumu da söz konusudur. Genellikle doğuştan itibaren insanın değişim ve gelişim sürecinde idden, ego ve süperegöye doğru bir devinim yaşanmaktadır.³

Ruth Snowden⁴, Freud'un kullandığı id, ego, süperegö kavramlarının onun özgün sözcükleri olmadığını; bu kavramları aslında "o", "ben" ve "üstben" şeklinde ifade etmenin daha uygun olacağını belirtir. Nitekim id, Latince "o" anlamına gelir ve zihnin doğuştan itibaren var olan ilkel, bilinçdışı kısmını ifade eder. Kalıtsal olarak devralınan id, içgüsel arzuların kaynağı, karanlık ve erişilmez bir alandır. Tek gerçeği kendine dönük, bencil ihtiyaçlarıdır ve hazzın ardındaki itici güçtür. Temel arzularının engellenmesinin oluşturduğu gerilim ve hoşnutsuzluktan kaçınmak için çabalar. Kontrol edilmesi güç, dağınık ve kuralsız olan id, olumsuz ve uyumsuz bir sistemdir. Değer yargıları yoktur, çok eski dürtüler ve izlenimlerle hareket eder. İd, temeldir; diğer sistemler ondan ayrılarak gelişir.⁵

Freud'un id olarak adlandırdığı olguju Jung "gölge ve ruhun daha alt konumdaki parçası" şeklinde değerlendirir. Ona göre insanın bu parçasında yalnızca olumsuzluklar yoktur. İnsan, kendini tanıyıp ruhunu keşfettikçe karşılaştığı içgüdülerin imgelerle dolu dünyasını ve her şey yolunda gittikçe nadiren idrak ettiğimiz güçlerini fark eder. Bu olağanüstü etkinliğe sahip potansiyel güçlerin olumlu, yapıcı bir alana mı yoksa tamamen bir felakete mi sürükleyeceği ise bilincin hazırlıklı olmasına, yaklaşımına göre değişecektir.⁶

Latince "ben" demek olan ego, yapısal kişilik kuramına göre, kişinin kendi olarak ifade ettiği kısımdır. Ego, bilinçliliği kapsar. O, gerçekliği tayin eder; sentezleyicidir. İdin içgüdüsel isteklerine dışsal bir tehdit muamelesi yapar, kaçış için girişimlerde bulunur. Bir şeyleri anlamlandırır, kendini gözlemler, kararlar alır. İde oranla daha zayıf görünse de organize olmuş, mantıksal özelliği ile üstünlüğü çoğunlukla ele geçirir. Dolayısıyla kişiliğin yürütme

¹ Engin Geçtan, *Psikanaliz ve Sonrası* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1996.), 44.

² Ruth Snowden, *Freud Kilit Fikirler*, trc. Melis İnan (İstanbul: Optimist Yayınları, 2011.), 128.

³ Geçtan, *Psikanaliz ve Sonrası*, 44-45.

⁴ Sigmund Freud, *Amatörler İçin Psikanaliz*, trc. T. Naz Altınay (Ankara: İkilem Yayınevi, 2020), 129.

⁵ Freud, *Amatörler İçin Psikanaliz*, 30; Snowden, *Freud Kilit Fikirler*, 129.

⁶ Carl Gustav Jung, *Keşfedilmemiş Benlik*, trc. Ersin Cengiz (Kocaeli: Olympia Yayınları), 96.

organı olan ego; eylemi denetler, nesnelerle ilişkileri belirler. Zaman zaman da idle süperegoyu uzlaştırmaya çalışır.⁷

Freud'un algısal bilinç dediği ego hem iç hem de dış dünyada olup bitenlerden haberdardır. Bilinç düzeyinde, gerçekliği de göz önünde bulundurarak idin ve süperegoyun ihtiyaçlarını uygun biçimde karşılamaya çalışır. Problemleri çözer, kararlar verir. Savunma mekanizmalarını devrede tutar. Çoğunlukla ahlakı değil, mantığı önceler. Dış dünyayı yok sayan ve ne pahasına olursa olsun doyumunu kovalayan idi dengelemek gibi bir işlevi olsa da bazen toplumsal yargılanma baskısından kurtulduğu anlarda idin isteklerini ön plana alıp vicdanı susturabilir. Bu noktada hem idin verdiği psikolojik baskıdan kurtulur hem de yön değiştirmeler ve bahanelerle süperegoyu baskılar.⁸ Yani ego, hareketin denetim merkezi olarak hangi içgüdülere cevap vereceğini nihai olarak tayin eder.

"İnsanın yüksek yanı", "mükemmellik yönünde çaba harcayan kısmı" veya "özel ve farklılaşmış mekanizma" şeklinde tarif edilen süperegoyu, kişiliğin vicdanî ve ahlakî yönüdür. Ahlak ilkesine göre hareket edip kişinin vicdanını oluşturan bu yapı, en katı kurallarla şekillenir. Ödül ve ceza uygulamaları ile ortaya çıkar ve pekiştirilir. O, toplumu esas alıp geçmişin ve geleneğin öğretilerini bir araya getirir. Vefa, başkalarını önceleme gibi idealize tavırları ön plana çıkarır. Bastırma araçlarını kullanarak yasak alanları kontrol eder. Otoriterdir ve egoyu mükemmelliğe taşımak ister. Egonun zayıflıklarına tahammül edemediğinden ona sert davranır. Aslında id gibi süperegoyu da mantık dışıdır. İdin isteklerini dengelerken toplum tarafından takdir edilme, beğenilme arzusu ya da kabul görmeme, dışlanma korkusu ile akıl kuralları dışında kalıp sorgulanmamış davranışlar sergileyebilir. Süperegoyu, insanda doğumdan itibaren en son gelişen sistem olarak genellikle anne ve baba veya güçlü bir otorite tarafından aktarılan geleneksel değerlerin, toplum ideallerinin içsel temsilcisi konumundadır. Bu nedenle toplum veya bir temsilci tarafından onaylanmış ölçütlere göre hareket eder. Çeşitli yargıların neticesinde doğruyla yanlış tayin eder. Bu sisteme tabii olan insan, zamanla kendi içinde gözlemlendiğini, kontrol edildiğini düşünmeye başladığından süperegoyun büyük bir boyutu olan "vicdan" ortaya çıkar. Ayrıca süperegoyun insanın yaptığı hatalara ahlakî bir anlam yüklemesi ile suçluluk duygusunun da kaynağı oluşur.⁹

İnsan davranışlarının çözümlenmesi ve açıklanması için yapılan çalışmaları ile Freud, hem aslında edebiyatın da temel konusu olan insanı hem de onu betimleyen sanatçıyı anlamamıza yönelik bir yol sunmaktadır. Çünkü sanatçı, ortaya koyduğu eser sayesinde id (alt-ben) ile süper ego (üst-ben) arasında sıkışan egosunu (ben) dışa vururken bir süre sonra nevrotik tepkimelere dönüşebilecek baskılamaları, sanatsal yaratım ve aktarım aracılığıyla sağaltmaya çalışır.¹⁰ Bunu yaparken o, esere nüfuz eden bastırılmış veya gün yüzüne çıkarılan isteklerinde dinî bakış açısını, genel toplumsal kabulleri ve kendi kişisel özelliklerini ortaya koyar. Böylece okuyucunun egosunda da yer alan aslî unsurları metin yoluyla yansıtıp okura kendini aynada görme fırsatı verir.¹¹ Bu bağlamda bilincin doğasını keşfetmek ve şairin veya yazarın bilinçaltından getirdiği etkilerle anlatımını şekillendiren metin parçalarını analiz etmek, psikoloji biliminin alanyazınından yararlanmayı gerekli kılmaktadır. Zira, ancak sanatçının zihinsel, psikolojik sisteminin etki ve devrim süreçlerine dâhil olarak esere bütünsel bir bakış açısı ile yaklaşmak mümkün olabilecektir. Diğer bir taraftan da eserde kurulan savunma stratejilerine ulaşarak bilinçli veya bilinçdışı kullanımları fark ederek sanatçıyı tanımak, iç çatışmalarını anlamak okura farklı bir perspektif sağlaması noktasında önem taşır.

⁷ Freud, *Amatörler İçin Psikanaliz*, 30-34.

⁸ Geçtan, *Psikanaliz ve Sonrası*, 45-46.

⁹ Freud, *Amatörler İçin Psikanaliz*, 60; Geçtan, *Psikanaliz ve Sonrası*, 47-48; Snowden, *Freud Kilit Fikirler*, 133.

¹⁰ Arif Özgen, "Behçet Necatigil'in 'İçerde' Adlı Şiirini Psikanalitik Açıdan Çözümleme Denemesi", *Sosyal Bilimler Dergisi* 1/1, (2014): 80.

¹¹ Oğuz Cebeci, *Psikanalitik Edebiyat Kuramı* (İstanbul: İthaki Yayınları, 2015), 189.

1. FUZÜLÎ'NİN ŞİİRLERİNDE İD, EGO VE SÜPEREGONUN İŞLENİŞİ

Freud: "Nereye gittiysem bir şairin benden önce oraya uğramış olduğunu gördüm."¹² der. Gerçekten de yüzlerce yıllık bir birikimden damıtılıp gelen edebi metinlerde, insana dair çeşitli bilgi veya inanış formlarının bilimsel çalışmalardan çok daha önce, anlaşılmış ve anlatılmış olduklarını görmek mümkündür. Yapısal kişilik kuramında id, ego, süperego şeklinde adlandırılan kavramların divan şairlerince yüzlerce yıl çeşitli kavramlarla estetize edilerek anlatımı da bu minvaldedir.

İd, ego ve süperegoya dair pek çok hususiyetin gelenekte bilhassa nefis, akıl, kalp/gönül kavramları ile ifadesini bulduğu söylenebilir. İd, ego ve süperego; divan şairinin manayı yücelten değerler sistemi içinde hemen tüm boyutları ile karşımıza çıkar. Birçok eserde dürtü ve refleks ile hareket eden nefse karşı aklın benlik kontrolünü gönle bırakması; yani süperegonun zaferi işlenir. İdden kurtulup gelişimini sürdürebilen insanın, şeytanî ve hayvanî olandan uzaklaşıp ilahî ve insanî bir boyuta geçme mücadelesi, sıklıkla anlatımların temel izleği olur. Bu çalışmada Fuzûlî'nin özellikle tasavvufî şiirlerinde belirginleşen id/nefis (nefis-i emmâre¹³), ego/akıl, süpergo/gönül ve onlarla örtüşen bazı kavramlar, Freud'un teorik saptamaları esas alınarak değerlendirilmeye ve yapısalcı kişilik kuramı çerçevesinde irdelenmeye çalışılacaktır.

1.1. Nefis

İnsan zihni, bilinç seviyesine ulaşmayan bazı dürtüler ve arzularla yüklüdür. Bastırılan istekler, bilinç düzeyine erişemese de dolaylı olarak kişiyi etkiler. Psikolojide bu etkileri izah ederken Freud id ifadesini; tasavvuf kaynağından beslenen geleneksel anlatılar ise nefis kavramını kullanmıştır. Nitekim tasavvuf ile psikoloji arasında pek çok ortak nokta olduğunu ve insanın duygu dünyasına, düşünce ve davranışlarına ilişkin açıklamalarının tasavvufu özel bir psikoloji konumuna taşıdığını söylemek mümkündür. Kayıklık bu hususta şunları belirtir: "Tasavvuf, bireyi yalnızca görülen yönleri ile değil, onu görülen-görülmeyen, bilişsel-duygusal, maddî-manevî, içkin-aşkın, dünyevî-uhrevî uzanımının olduğu bütün boyutlarıyla kucaklayan ve bunu rastgele değil, kendine özgü yöntemlerle yapan bir psikoloji olarak karşımıza çıkmaktadır." Ancak tabii ki tasavvuf ile psikoloji arasında önemli ayrımlar da mevcuttur. Örneğin tasavvuf; vücut, zihin ve maneviyatın içinde olduğu geniş bir sistemi içerir. Bu yönüyle Batı'nın psikoloji görüşünden daha geniş ve aydınlatıcıdır. Yani aslında Batı'da psikoloji, insanın yaşam bütünlüğünü bölümlere ayırırken tasavvuf, insanı onun farklı görünümelerini bir araya getirerek anlamaya çalışması yönüyle farklılaşmaktadır.¹⁴

Nefis, kaynaklarda "kulun kötü huyları ve çirkin vasıfları, kötü his ve huyların mahalli olan latife";¹⁵ "premsiplere ters düşen, ahlaki sebeplerle kabul etmek istemediğimiz ve bilinçsizce içimizde bastırdığımız nitelikler"¹⁶ şeklinde ifade edilmektedir. Tasavvufi açıdan bakıldığında ise nefis, insanın zevk alma duygularının kaynağıdır. Süfler, nefsin istek ve arzuları dünyevî olduğundan bu arzulara gem vurmak için dünyaya değer vermemek, dünyadan yüz çevirmek suretiyle nefsi kontrol altına almayı hedefler. Bu noktada nefsin kemâle ermesi için büyük bir savaş verilir. Tasavvuf literatüründe bu savaşa mücadele denmektedir ve mücadele, iradenin ihtiras ve arzularla muharebesidir.¹⁷

Nefis, özellikle organizmanın temel ihtiyacı olan bazı şeylerden hep fazlasıyla istemesi noktasında ide benzer. Ahlak dışılığı ifade eden id gibi nefis-i emmare de dinî ve toplumsal

¹² Beyhan Budak (Akt), Psikolojide Edebiyatın Ayak İzleri, <http://www.sabitfikir.com>, (Erişim Tarihi: 20.09.2021).

¹³ Nefis-i emmâre; insanı kötülük işlemeye yönelten, en aşağı durumdaki isyankâr nefistir. Emredici nefis anlamına gelir ve atvar-ı seb'a adı verilen nefis mertebelerinin ilkidir (Muhammed Kızılgöçer, *Din Psikolojisinin 300'ü* (Ankara: Otto Yayınları, 2020) 189.

¹⁴ Hasan Kayıklık, *Tasavvuf Psikolojisi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2011), 71-77.

¹⁵ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2005), 274.

¹⁶ İpek Gökeri, *Arketiplere Dayanan Yeni Bir İnceleme Yönteminin Tanıtılarak İngiliz ve Türk Edebiyatında Bazı Romans ve Epik Niteliğinde Yapıtlara Uygulanması* (Ankara: Ankara Üniversitesi, 1979), 19.

¹⁷ Hüseyin Peker, *Din Psikolojisi* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2017) 186-189.

adabın zıttı gibidir. Temel akılcı kuralları görmezden gelir. Onun ütöpk evreninde gerçekliğe ters düşen gariplikler vardır. İtici güç olan nefis; akılı baştan çıkarır, sabırsız, bencil, öfkeli hareketlere neden olur.

Klasik şiirde nefis, tüm olumsuzlukların kaynağı, reddedilen menfi bir unsurdur. Her daim aşağılanır, lanetlenir. Ancak nefsin, insanın yapısını oluşturan temellerden biri olduğu düşünülerek tamamen yok edilmesi değil, terbiye edilmesi salık verilir. Aksi takdirde insan, insan olma niteliklerini kaybederek en aşağı mertebelere inecektir. Zira insanı diğer canlılardan ayıran temel fark ilim, akıl ve ruh gibi özelliklerin işlevselliği üzerinden şekillenmektedir. Bu nedenle insanın ideali, idin tekinsiz ve şeytanî doğasından kurtulup tekâmülünü devam ettirme şeklinde sıkça vurgulanır.¹⁸

Nefsin arzuladığı dünyevî, geçici olandan hakikate, ebediyete varmanın yolu ve bütüne dönme çabasının sonu olan fenâfillah derecesine ulaşmak, kişinin kendi dışındaki zorlu imtihanlardan geçmesi ile bitmez. Nefsle mücadelenin de seyr u sülukta en zor aşamalardan biri olduğu kesindir. Tasavvufi bakış açısıyla nefsin hakir gören, alçaltan sâlik, en ulu mertebelere bu şekilde yükselebilir; nefis terbiyesi ve tevazu ile gerçek yüceliğe erer. Madde âlemi ve nefisle mücadele ise gönlün işidir. Nefs, gönlün zıttı olarak kurgulanmaktadır ve insanın karanlık tarafı olarak düşünülmüştür. Ona uymak kalbe azap verecek ve tekâmülün gerçekleşmesine mani olacaktır. Dolayısıyla aşk duygusuyla içgüdüsel hareket eden gönlün, nefsin yine içgüdüsel olan isteklerine karşı bir mücadele başlatması önemlidir. Nefs ve gönülden kaynaklı içgüdülerin iki temel açısı olduğunu ifade eden Jung,¹⁹ bu yönelimlerin kaynağını: “Biri dinamizm, dürtü ya da sürüklenmedir. Diğeri ise belli bir anlam ve maksattır.” şeklinde açıklar. Yani “anlam ve maksat”, idin tetiklediği arzuların bastırılmasını, gelenekteki ifadesi ile nefsin ifnasını sağlayacak, böylece üst-benin zaferi mümkün olacaktır. Bu zaferin ödülü ise bir bağlantı noktası yakalamak suretiyle “tamlığa” ulaşmaktır.

Tasavvufi bakış açısıyla şiir evrenini şekillendiren Fuzûlî için de akılı kendi safına çekmek için insanın (benlik) nefis ile bir mücadele vermesi oldukça önemlidir. Çünkü böylesi bir mücadelenin nihayetinde insan, kazananın yapısına bürünerek ya var oluş gayesi açısından büyük bir tehlike ile karşı karşıya kalacak ya da bekaya, aydınlığa ulaşacaktır. Bu sebeple id ve süperegö arasındaki mücadelede Fuzûlî, mantıkî açıklamalarla egoyu süperegönün tarafına çekmek için iknaya çalışır. Ona göre dünyevî zevkler, mevki makam gibi nefsanî nimetler hayatın bir deminde eskisi gibi bir tat vermemektedir. Öyleyse onlar seni terk edip gitmeden bu keyiflerden senin vazgeçmen evlâdır:

Benden âhir çün kılır bîzârlıĝ esbâb-ı dehr

Dehr esbâbından ol yig kim kılânı bîzârlıĝ²⁰ (148. G/4)

Mizaç, tavır, görüş açısından nefis ile gönül birbirine zıt yaratılmıştır. Gönül, ilkeleri konusunda ödün vermezken nefis hoş karşılanmayan, onaylanmayan düşünce ve davranışlar sergiler. Şair, nefsi dünyevî amaçlar yerine manevî, ulvî amaçlara inandırmaya; yaratılış gayesini hatırlatmaya devam eder:

Götür ey nefis hevâ vü hevesün âlemnden

Herze herze taleb-i rifâat ü câh etme dahi (302. G/6)

Nice bir nefis temennâsı ile

Yemek ü içmek ola dil-hâhın

¹⁸ İlyas Kayaokay, *Klasik Türk Şiirinde Nefs* (İstanbul: H Yayınları, 2017) 9-11.

¹⁹ Jung, *Keşfedilmemiş Benlik*, 79.

²⁰ Bu beyit ve sonraki tüm beyitler, Abdülbaki Gölpınarlı'nın *Fuzûlî Dîvânı* (İstanbul: İnkılap Yayınları, 2005) adlı çalışmasından alınmıştır.

Eyleyip zühd ü verâdan nefret
Tâat-ı Hak'dan ola ikrâhın

Bunun için mi olupsun mahlûk
Bu mudur emri sana Allah'ın (9. Kıta)

Zaman zaman cân ve ten ifadeleri de divanda nefsin karşılığı olarak kullanılır. Şair, onların dert ve huzursuzluk sebebi arzularından kurtulmak istediğini söyler. Böylece beden yok olmadan içsel bir arınma ile mistik macerasını tamamlamaya çalışır. Bu ise bedeni yok etme yani bir ölüm hâli değildir. "Ölmeden önce ölme", kendini vahdet ve vuslat yoluna adayıp masivâdan, ihtiraslardan uzaklaşma, Allah'la bütünlüğe varma hâlidir.

Cân ü ten oldukça benden derd ü dağ eksik degil
Çıksa cân hâk olsa ten ne cân gerek ne ten bana (10. G/3)

Dehenin isterem ey ışk yoh et varhğım
Ki yoh olmakda bu gün bir garazum var benim (190. G/2)

Gönül, hakiki idrak merkezi; can ve ten ise madde hayatıdır. Gönülün ideallerine engelleyici mekanizmaların kırılmasıyla ulaşılır. Fuzûlî, gönül kuşunun can ve teni "hâr u has" olarak taşımasını anlatırken bu unsurların birer çöp kadar değersiz olduğunu vurgular. Böylece büyük idealler için önemsizleştirdiği küçük heveslerin feda edilmesi gereğini şöyle ifade eder:

Dil çekse nola cân ü teni hâk-i kûyuna
Hâr ü has iltür anda ki kuş âşiyân dutar (78. G/2)

Kusursuzluğun idealini taşıyan gönülün, hâkimiyetini yitirdiği demlerde de Fuzûlî, yine nefsin arzularına boyun eğmemek gerektiğinin farkındadır. Kendini tanıma, görme ve bulma yolculuğunda tekrar aklı ve gönül rehber edinmeye gayret gösterir. Çünkü dünya lezzetleri geçicidir ve insanı tatminden uzaktır:

Zevksiz lâzım çıkar dünyâdan ol dünyâ-perest
Kim ana dünyâdan ancak zevk-i dünyâdır garaz (140. G/3)

Nefsin meyli dünyayadır. Kalp ise bambaşka bir mahbuba samimiyetle meftun olmuştur. Fuzûlî, içsel yolculuğunda aşk ile farklı bir üst benlik boyutuna ulaştığından Cennet nimetleri ona dünya nimetleri ile aynı görünmektedir. Zira Cennet, madde âleminde nefsin arzuladığı bir ödül âlemdir; dolayısıyla her dünya da Cennet de nefse hitap etmektedir. Şair, gerçek âşığın, nefsin ödülllerinden vazgeçip toplumsal onay ve beğenilme arzusunu da terk ederek O'nun rızasını elde edebileceğini şöyle anlatır:

Hûr-ı în ü ravza-i Rıdvân hevâ-yı nefsdür
Nefsdan geçmişdir ol senden rızâ ister hemîn (229. G/6)

Götürdü zevk-i vaslın hâtırmıdan ravza pervâsın
Sözün kevser münevver meclisün huld-i berînimdir (88. G/7)

Şairin tab' dediği insan yaratılışı, mizacı tıpkı nefis gibi dünyaya meyyaldır. İnsanın yaratılıştan gelen ihtiraslarla dolu güdülere direnmesi de büyük bir zorluk anlamına gelmektedir. Ancak ne kadar zor olursa olsun yaratılışın bir parçası olan nefsî arzulardan kurtulmak, kontrolü sağlamak gerekir. Bu noktada bazen azap hâlini alan iç çatışmaları şairin ruh dünyasından mısralara yansır, çekilen zorluklar şöyle anlatılır:

Tarîk-i fakr dutsam tab' tâbi' nefis râm olmaz
Gınâ kılsam talep esbâb-ı cem'iyet temâm olmaz (113. G/1)

Divanda aşk, egoyu yani aklı seçen zâhiden uzak bir hâl olarak ifade edilir. Nâsihin ve zâhidin öğütlediği gibi aklın veya nefsin yönlendirmelerine uyan insan, gönlün isteği olan aşkın hükümlerinden uzaklaşacaktır. Bu sebeple âşık, aklın kemalindense aşkın kemalini tercih eder:

Sakin gönlüm yıkarsan pennden dem urma ey nâsih
Hevâ-yı nefis ile bir mülkü virân eylemek olmaz (118. G/3)

Sen Fuzûlî kıl kemâl-i akl kesbin yoksa ben
Kâmil-i ışkam dahi özge kemâli neylerem (201. G/7)

Fuzûlî'nin şiirlerinde akıl, nefis, gönül dışında bunları zaman zaman yadsıyan bir başka benlik daha karşımıza çıkar. O, yaşananları dışarıdan izleyen, uyaran, hesaplaşan biridir ve aşktan, gönülden yana olan tarafı her koşulda bellidir. Özellikle mahlas beyitlerinde tecrit sanatı ile beliren bu kimlikle şair, yine kendi nefsine hitap eder:

Zevk istersen Fuzûlî terk-i dünyâ et ki ben
Bulmadum bir zevk mundan gayri tâ dünyâdem (196. G/7)

Fuzûlî behre vermez tâ'at-i nâkıs nedir cehdin
Kerem kıl zerki tâ'at sûretinde hadden aşırma (254. G/7)

1.2. Akıl

Akıl, sözlükte “bağlamak, tutmak, engellemek” anlamına gelir. Deveyi iple bağlama anlamı da vardır. İnsanı diğer canlılardan ayıran ve Kur’ân’a göre insanı insan yapan akıl, felsefe ve mantık terimi olarak “varlığın hakikatini idrak eden, maddi olmayan, fakat maddeye tesir eden basit bir cevher; maddeden şekilleri soyutlayarak kavram hâline getiren ve kavramlar arasında ilişki kurarak önermelerde bulunan, kıyas yapabilen güç” tür.²¹

Akıl, tehlikelerden uzak tutar. Yaşam gayesini imkân ve ihtimalleri değerlendirir, kararlar verir. Nesnel dünya ile de alışverişe geçmeyi sağlayan akıl, Freud’un ego olarak ifade ettiği zihinsel yapının karşılığı olarak düşünülebilir. O, bilinç dışı işleyen idin dürtülerini ve hazzı erteleyerek idle dış dünyanın gerçekleri arasındaki dengeyi kuran en yüksek bilinç hâlidir. Mantık kurallarını esas alarak doyumsuz içsel istekler ile kendi iç gerçeklik algısı arasında seçimler yapar. Gerçekçi olması, uygun şartlar gelene kadar nefsin doğuştan gelen bilinç veya ahlak dışı isteklerini bastırması ve bu karmaşık, güçlü, kişisiz yapıyı denetim altında tutması beklenir.

Ego/akıl, diğer taraftan süperegönün değerlere aşırı bağlı yönlendirmelerinde de denge ve denetim mekanizması olur. Bu sebeple gelenekte süperegönün etkin ve güçlü parça olması için aklın devre dışı kalması gereğinden sıkça bahsedilir. Birçok divan şairi bu noktada, akıl karşısında bir tavır takınır. Aklı üst-benliğin ideallerine ulaşması noktasında engel olarak görür.

Divan edebiyatının temel kaynaklarından Kur’ân-ı Kerîm’de birçok kez tekrar edilen “Hiç akletmez misiniz?” (2/ Bakara 44) şeklindeki soru, insanı tefekküre sevk eden en önemli telkinlerden biridir. Ancak “tatmayan bilmez” fikrinden yola çıkan şairler aklı, ilâhî bilginin tecelli kaynağı olan gönül/kalpden aşağı kabul ederler. Zira insan, rasyonel bir varlık değildir. Freud’un da belirttiği gibi, bilinçaltı güdü ve dürtüleriyle hareket eder. Dolayısıyla aklın denetimine güven olmaz. Nitekim aklı nefsten gelen düşünceler günah konusunda teşvik ederken kalp ise takvayı telkin etmektedir. Aklın, nefis ile kalp arasında tercih yapması ise zor bir iştir. Genellikle gönülden ve aşktan yana tercihini yapan şairler, nefsin etkilerinden her daim kurtulamayan aklın rehberliğini kabul etmediklerini belirtirler.

²¹ S. Hayri Bolay, “Akıl”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları 1989; 2; 238.

Kur’ân, akıl ve kalbin birlikteliğinden doğan bilginin insanı yanıltmayan kesinliğe sahip olduğunu söyleyip insana bir hedef belirlerken bazen de akıl ve kalbi eş anlamlı kullanır. Fikir ve iradenin merkezi olarak kalpten düşünen ve anlayan bir yeti olarak bahseder. İslam öncesi dönemde de insanın anlam arayışında ve doğru işler yapmasında ön plana çıkarılan kalp; aslında vicdan, duygu ve sezginin işlevlerini içermektedir. Akıl ve kalp arasındaki temel fark ise düşünen, karar veren, muhakeme eden rasyonel aklın sorgulayıcı; kalbin itaatkâr ve derinden bağlı olmasıdır. Nitekim kalp, içsel tecrübeleri ile bilgiye, irfana ulaşır. Var oluşun ilk anından itibaren yaratıcıyı tanıırken sezgiyi kullanır. Duyuların ötesini keşfederek idrak noktasının zirvesine ulaşır ve onda kuşkuya yer kalmaz.²² Gelenekle taşınan bu bakış açısına sahip divan şairleri, akli pasifize edip kalbin yolunda ilerlemeye gayret göstermişlerdir.

Birçok divan şairi gibi Fuzûlî de manaya iştiaak duymakta her zerrede bir tecelli nuru görmektedir. Ancak bu hâl, aklın yardımıyla zuhur etmez. Akıl, mantığı ve dengeyi ön plana çıkarmaya, beğenilecek davranışlar sergilemeye, kusursuz olmaya veya görünmeye çabalamaktadır. Dolayısıyla amaca ulaştırma ve encamın gizemini çözmede yetersiz durumdadır. Gönül ise, bir bakıma aklın mistik âlemdeki uzantısıdır. Görünenin ardındaki görünüşle aşkla bakamayan aklın, zamanı geldiğinde geri çekilip yetkiyi gönle bırakması gerekir. Gönülün büyük hakikate ulaşması da aklın şiddetle karşı koymaya çalıştığı aşk sayesinde olur. Allah’a itaatın merkezi olan kalp, insanı aşkla menzile ulaştıracak, varlık amacını bulmasını sağlayacaktır. Sûfî mizaçlı bir şair olan Fuzûlî, güçsüz ve yetersiz bulunduğu, hakikate dair hükümleri anlayamayan aklın aciziyetini şöyle anlatır:

Sen ne âfetsin bana ey akl-ı nâ-fercâm kim
Bulmak olmaz sûret-i kurbünde asâr-ı neşât

Tıflar dîvâneler senden müberrâ olmağın
Dünya vü ukbâda bulmuşlar kemâl-i inbisât

İzzet ü zillette bilmezler tarîk-i imtiyâz
Hillet ü hürmette çekmezler azâb-ı ihtiyât

Ol ki dâim hem-nişînündür mukarrebdür müdâm
Nişe kim teklîfe hükûm-i şer’ile sensin bînât

Ol zamandan kim sana verdim inân-ı ihtiyâr
Ol zamandan k’eyledim muhkem seninle irtibât

Olmayıp hâlî gam ü endûhdan gönlüm evi
Hâr bisterdir bana peyveste hâkister bisât

Olmasaydım kâşki hergiz senünle hem-nişin
Kılmasaydım kâşki mutlak senünle ihtilât (11. Kıta)

Fuzûlî, aklın verdiği vesvese yerine aşk şarabında neşeyi bulmayı arzulamaktadır:
Nice bir vesvese-i akl ile gam-nâk olalım

²² Hatice Teber (Akt), “Hakikatin Anlaşılmasında Akıl-Kalp Korelasyonu Epistemolojik Bir Yaklaşım”, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/4, (2013): 80.

Gelin âlâyiş-i gamdan çikalım pâk olalım
Neş'e-i mey bulalım kâbil-i idrâk olalım
Mest ü medhûş u harâbâtî vü bî-bâk olalım (2. Murabba)

Başka bir beytinde ise insan; akıl, irfan, ilim, edep, mütevazılık ve sükûn hâli içinde olmalıdır diyen şair, akli insanı insan yapan değerlerden biri olarak ön plana çıkarır. Akli değil, sezgisel olanın şiirselliğine rağmen Fuzûlî, aklın yanında yerini alır; onu yüceltir. Zira akıl ve kalp birlikteliği ideal insanı meydana getirecek; kesret âleminde uzaklaştırıp insanı, insan-ı kâmil kılacaktır:

Akl irşâdiyle bulmak kâm mümkündür velî
Dâm-ı râh ol halka-i zûlf-i mu'anberdür bana (23. G/6)

Nefs ve akıl, her insanda bulunan iyi ve kötü özelliklerdir. Nefs, daimi olarak kötü taraf, akıl ise; iyiyi ve kötüyü ayırt edebilen bir pusuladır. Hayat yolculuğunda nefis engel, akıl ise ona yol gösteren bir ışıktır. Nefsin egemenliğinden kurtulmuş güçlü bir ego tesis etmek, onu bağımsızlaştırmak amacıyla bir arınma süreci şarttır. Bu sürecin sonunda, muktedir olan aklın bilge, ağırbaşlı tavırlarına rağmen tercih edilen hep gönül olur. Çünkü bütünsel gücü kavrayışta, özden ziyade hayata yönelen akıl, çoğunlukla macerayı aksatarak engel teşkil etmektedir. Zira akıl, işlevi gereği sorgulayıcıdır. Süperegönün değerlerini önceleyen şair de nefis gibi bir engel oluşturan akli istemez. Çünkü ifratla tefrit arasında aşk, ifrat gerektirmektedir. Akıl ise itidal üzere olmayı salık verir. Zaten aklın sunduğu huzur ve denge bir noktada sıkıcı, usandırıcı gelip akli divanelik derdine derman etmek pişmanlık sebebi olmuştur:

Ey Fuzûlî revîş-i akl melûl etdi beni
Sehv kıldım ki cünûn derdine dermân etdim (202. G/7)

Aklın yolu, dengenin ve huzurun yoludur. Onun egemenliği insana rahatı sunar. Aklın irşad etmesi ile mutluluğa ulaşacağını bilse de şair, idin arzularının her daim bir tuzak teşkil ettiğini görür. Çünkü tam ve noksanı tefrik eden, hata yapmayı engelleyen akıl; bazen nefsin doğuştan gelen, güçlü isteklerine karşı koyamaz. İnsan, yaratılışı gereği nefisine, dünyaya temayül ettiğinde dünya tuzağına yakalanır:

Dâma düşmüş bir şikârım kim 'adem sahrâsına
Menzilimden her taraf açmış ecel bin pencere (253.G/2)

Sentezleyen aklın işlevi doğru ve yanlış ayırt etmektir. Ancak mutlak doğrusu aşk ve gönlün arzuları olan Fuzûlî, akli sembolize eden nâsihin ve zâhidin ihtiyatlı önerilerini bünyadsız bulur. Zâhid, egonun yani aklın kurduğu dengeyi esas almaktadır. Âşığa da tavsiyesi budur. Birçok beytinde zâhide çatan ve onu acımasızca eleştiren şair, aslında akla ve onun hükümlerine karşı koymakta, gönlün ebedî hâkimiyeti için akli saf dışı bırakmaya çalışmaktadır:

Ey Fuzûlî ışk men'in kılma nâsihden kabul
Akl tedbîridir ol sanma ki bir bünyâdı var (95. G/7)

Gönlün veya nefsin egemenliğinde aklını ve iradesini yitiren Fuzûlî, rahatının kaçtığını; ancak bunun kendisinin tercihi olmadığını söyler. Bilinç dışı unsurlar tarafından benlik kontrolünün ele geçirildiğini anlatır:

Akl yâr olsaydı terk-i ışk-ı yâr etmez midim
İhtiyâr olsaydı râhat ihtiyâr etmez midim (193. G/1)

Nefsin isteğine uyup sarhoş gibi bilincini yitiren şairin hâlini akli başında olanlar görmekte, nefesine uyup türlü sıkıntılara katlanırken yaşadıklarını uzaktan belki de acıyarak izlemektedirler. Benliğin, bilincin yani aklın olmadığı yerde toplumsal her türlü kayıttan da sıyrılan şair, ayıplanacağını zaten bilir. Gönlün, akli egemenliği altına alışı ile bahtının tersine

döneceğini fark eder. Yine de ideallerinden vazgeçmeyen, bazı aşırı tavırlardan uzaklaş(a)mayan yapısını korur. Gerçek bir âşık portresi çizerek toplumsal beklentilerin yüceltilmiş duygu ve anlayışına zıt olduğu zamanlarda dahi kendi mutlak doğrularından ayrılmayacağını anlatır. Çünkü o, gönül esas almaktadır; içe dönüktür ve değerlerine aşırı bir bağlılığı vardır. Düşsel dünyasında başkalarının gerçekleri önemsizdir:

Hâli etmişdir beni benden mahabbet dostlar
Ayb kılman görseniz âlemde bî-pervâ beni (265. G/4)

Işk aybmı bilipsin hüner ey zâhid-i gâfil
Hünerün aybdur ammâ dedigin ayb hünerdür (105. G/4)

Akl dîn-himmet sadâ-yı ta'na yer yerden bülend
Baht kem-şefkat belâ-yı ısk gün günden füzûn (219. G/3)

1.3. Gönül, kalp

Kalp ve gönül divan şiirinde eş anlamlı kullanılan kavramlardır ve psikolojik hayatın merkezi kalp (gönül) olarak tasavvur edilir. O; duygu, düşünce ve irade gibi fonksiyonların kaynağıdır. Dolayısıyla düşünen, hisseden, arzulayan ve zamanın, mekanın ötesinde aşkın (gayb) âlemle bağlantı kuran; kurduğu bağlantıyla insanı biçimlendiren güçlerin toplamı, bunların nominal varlığıdır. Kendine ait sezgisel bir idrak şekline sahiptir.²³

Gönlün sözlük anlamlarından biri de vicdandır. Vicdan, kişinin kendi değerleri üzerinden yargılama yapmasına yönelten iç duygudur. Kişinin eylemlerini değerlendiren iç bilinç düzeyidir. Neyin doğru, neyin yanlış olduğunu, iyi ve kötünün niteliğini o belirler. Kalp ise, kötü huy ve davranışların kaynağı olan nefse karşılık güzel ahlak ve huyların manevî cevheridir. Doğası gereği insanı süs ve şaşaa dolu dünya hayatına çekmeye çalışan nefis, günaha sürükler. Kalp ise insanı bu günahlar karşısında güçlü bir pişmanlık hissi ile cezalandırır. Kalp ve nefis ilişkisi hikmet ehli kişilerce şöyle tarif edilmektedir: “Kalpte, ahiret korkusu ve iyi duygular olduğu vakit, nefis hemen harekete geçerek hevaî arzularına uygun bir yaşayış meydana getirmek için gelip kalpte izdiham yaratmaya çalışır. Orada kendisine bir gedik açmak ister. İnsan dünya hayatında elde edemediği şeyler için ne kadar üzülürse kalbinden ahiret düşüncesi de o derece kaybolur. İnsan ahiret hayatı için elde edemediği şeylere ne denli üzülürse dünya düşüncesi de kalbinden o derece kaybolur.”²⁴ Bu bağlamda nefsin zıddı olarak vurgulanan kalp ve gönül; süperegonun karşılığı olarak düşünülebilir. “Ben”in mükemmelliğe ulaşması, en azından bu yolda çabalaması için kendini değerlendirmesine olanak sağlayan süperego gibi kalp ve gönül de manâ arayışı içindedir ve benliği idealize etme işleviyle hareket etmektedir.

Geleneği ve değer yargılarını temsil eden gönül, tasavvufi düşünüş sistemi içinde esas şekillendiricidir. Genel bir değer anlayışı çerçevesinde geleneksel bir yapı olarak tarikatlar da daha çok gönül temel alır. Zira gönül, aşkın bir gücün gizemli ancak çözülebilir mesajlarını okumaktadır. Onun için ötekilik yoktur. Parçası olduğu bütünü idrak, var oluş sebebidir. Gönül, her daim vuslat arzusuyla bir arayış hâli yaşar. Bu arayış macerasında tasavvufa yönelen sâlik, bulma ve yüzleşmenin manevî makamı gönül sayesinde öze geri dönme arzusunu gerçekleştirmeye çalışır. Birçok bireysel tecrübenin nihayetinde yaşanacak tamamlanmışlık hissi, mutlak amaç olur. Ancak amaca ulaşmak için seyr ü sülûka talip olan kişinin önce nefisini öldürmesi gerekmektedir.

²³ Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010) 28-32.

²⁴ Kayaokay, *Klasik Türk Şiirinde Nefs*, 250.

Bir kavuşma ve birlik fikri olan tasavvuf, dünyadaki parçaların ve ayrışmanın aşıldığı aşk duygusuyla benliği maddeden manaya yüceltir. Yaratıcı ile benliğin tümüyle ayrışık görüldüğü yerde gönle tanıtık gelen bir hatırlatıcı işleviyle aşk, gönlün tamamlanma arayışının temel sebebi olur. Çünkü dünya, tüm cazibesine rağmen gönlün sılada olma arzusunı dindiremez. İç benlik ve dünya arasındaki mesafenin giderek arttığı noktada, gönül müşridi sayesinde gerçekleşen fenafillah anı ise bu mecazlar âleminde hakikate, vuslata erme anlamını taşır.

Tasavvufî düşünceyle şekillenen genel anlayışa paralel olarak Fuzûlî'nin şiirlerinde gönül, duyuların ve hislerin kaynağıdır. Benliğin tüm maddî veya manevî duyguları yaşadığı parçasıdır. İnsanın var olma sebebi olan aşkın merkezi, mutlak yaratıcının tecelli aynası ve yaratıcıya ulaşmanın en önemli aracıdır. Gönül, ayrıca dış dünyanın bin bir surette görünen parçalarını algılama yetisine de sahiptir. Nazargâh-ı İlahî konumundadır ve Allah'ın tüm isim ve sıfatlarını bünyesinde toplar. Bilinmesi mümkün olmayan ancak bir şekilde bilinen ezeli bilginin saklı tutulabilmesini sağlar. Bu sebeple şiirlerde bazen Beytullah olarak ifade edilir. Böyle bir konum ise gönlü, kalbi oldukça manevî ve ulvî bir konuma taşır.

Fuzûlî hâlî olmaz sûret-i dil dost fikrinden

Bu ma'nîden ki Beytu'llâh derler kalb-i mü'mindir (67. G/7)

Dünya, idin egemenliği altındaki insan için zevk ü sefa mekânıdır. Ancak Fuzûlî, gam ve keder içindedir ve onun için her türlü dünyevî dertten kurtulmak ancak aşkla mümkündür. Aşk derdi "yaman" bir dert değildir. Asıl kötü olan aşktan gâfil olmaktır. Akıl; düzeni, dengeyi sağlamak için büyük bir zorluğa katlanmaktadır. Gönülün meşakkatleri ise bu zorluğun yanında hiç kalır. Bu nedenle gönül, zaman zaman aşk yolundan uzaklaşıp akıl ehli kişilerin hâline özendiğinde şair, onu tecrid eder ve uyarır. Zira aşk, nefis tuzaklarından gönlü kurtaracak; onu varlığın hikmet sırlarının südür ettiği yer hâline getirecektir. Amaç, gönlü bir yönetim merkezi kılmak; son sözü ona bırakmaktır. Böylece o, diğer kemal sahipleri gibi süperegonun arzu ettiği manaya ulaştırabilecek yetkiyi elde eder:

Yahşî sanma ey gönül ehl-i hîred etvârım

Olma gaafil aşk derdinden yaman olmaz bu derd (62. G/3)

İşka ta düşdün Fuzûlî çekmedün dünya gamın

Bil ki kayd-ı ışk imiş dam-ı ta'allukdan necat (44. G/7)

İnsanın nefis isteklerini bastıran gönül mekanizması da aslında bilinçdışı işlemektedir. Bu sebeple Fuzûlî, zaman zaman kalp ve gönle ayrı bir bilinç atfeder. Bu bilincin kaynağı, nefis gibi şeytanî değil; tanrısalıdır. Bu noktada gönül, tecrid ve teşhis sanatları ile hakikate ulaşmak isteyen âşgîn yoldaşı olmaya hak kazanır. Bazen de ona ikinci bir âşıkmiş gibi davranılır. Böylece gönül, şiirlerde iki farklı kimlikle ve fonksiyonuyla karşımıza çıkar. Fuzûlî; gönül, akıl ve nefis dışında kendini başka bir şahıs gibi kurgulayıp metne yerleştirdiğinde ise içindeki sorgulayan ben, onu eleştirir ve yönlendirir. Dünya "esbabının" içine çekilen, pişmanlıkla tefekküre yönelen ya da gönlüne yönelik uyarılar ve telkinlerde bulunan şair, hepsinin ötesindeki bir üstbenliğin temsilcisi olur:

Fuzûlî kâ'inât esbâbının kıldum temâşâsın

Nedâmetsiz tena' um yok tasarrufsuz temâşâ tek (165.G/7)

Dâr-ı dünyânı gönül cehd kılıp terk edegör

Hâb-ı gafletde iken özünü bîdâr eyle (255.G/5)

Kılmağıl muhkem gönül dünyâda 'akd-i irtibât

Sen bir âvâre misafirsen bu bir köhne ribât (142.G/1)

Delile dayalı bir düşünme tarzına sahip akıl ile mistik ve metafizik, duyuşa dayalı düşünceyi temsil eden kalp birlikteliği eşyanın hakikatine ulaştırmaktadır. Ancak bu noktada his, tecrübe ve irfan, tefekkür zirvesi olan gönlün, üstün bir bilme yetisine sahip olması gerekir:

Sûret-ârâ olma tahsîl-i kemâl-i ma'ni et

Kim behâyim nev'in etmez âdemî zer-beft çul (180. G/6)

Süperego, topluma ve genel kabul gören değerlere uygun bir yaşamı tercih eder. Şair de beğenilen tavırlar içinde hareket etmenin, herkesin makbul saydığı davranışları rehber edinmenin gereğini vurgular. Nitekim maddi olana bağlılık, halkın nazarında kişinin rağbet görmeme sebebi hâline gelebilmektedir:

Ey Fuzûlî menzil-i maksûda yetmek istesen

Hîç reh-ber yokdurur etvâr-ı müstahsen gibi (285. G/12)

Fuzûlî'nin şiirlerinde bazen akıl yerine gönlün karar merkezi olarak ifade edildiği görülür. Akıl ile aşk çılgınlığı arasında bir tercih söz konusu olduğunda makul kararlardan ziyade gönlün ne olacağı zaten bilinen kararına müracaatı, şairin de tercihini yaptığını göstermektedir:

Câm dut der sâkî-i gül-çihre zâhid terk-i câm

Ey gönül fikr eyle gör kim hansıdır dutmalı pend (63.G/6)

Her şey zıddıyla kaimdir. Nefs de gönlün zıddı, varlık amacı ve anlam kazanması için ruhsal enerjisinin kaynağı olarak genellikle gönülle birlikte zikredilir. Bu bağlamda ruh-beden, madde-mana, kemal-noksan diyalektiği sıkça vurgulanır. Bu anlatımlarda insanın süs ve gösterişle değil, manayı anlayıp yaşamakla yaratılışına uygun bir hayat süreceği söylenir. Maddeye dair her neye sahip olursa olsun insanı insan yapan mana olacaktır. Mürşid-i kâmil de, gönlün arzuladığı kemal noktasında en önemli bir yardımcıdır. Zira o, kemal ehlidir ve noksanları tamamlar:

Afv eder hizmetde taksîrimizi pîr-i mugan

Ey Fuzûlî cânımız ehl-i kemâlin sadkası (298. G/7)

Zevk noksânı bir âfetdir bana ey pîr-i deyr

Koyma nâkıs bir nice câm ile kıl kâmil beni (286. G/7)

Şair, her ne hâlde olursa olsun sevgiliyi düşünür ve onun asla incinmesini istemez. Bu noktada sevgiliyi önceleyen vicdan duygusu devreye girerken süperego oldukça baskın hâldedir. İnsanın yaratılışına, fitratına uygun idealize insan tipini çizen şair, vicdana vurgu yapar; ideal âşık tipini şekillendirir:

Gamdan öldüm demedim hâl-i dil-i zâr sana

Ey gül-i tâze revâ görmedim âzâr sana (16.G/1)

Kesret anlamına gelen gamze, hakiki idrak merkezi olan gönlü masivâyâ çekmek istemektedir. Nefsin isteklerinin baskın olması ise, büyük mücadelede gönlün hezimetini anlamına gelecektir. Nitekim nefs, aklın denetiminden çıktığında ebedi karanlığa sürüklenmek hiç de zor olmaz. Bu nedenle ebedî nura kavuşmak için onu bir an bile başıboş bırakmamak, denetlemek şarttır. Şair bu noktada elinden hiçbir şey gelmediğini ifade ederken bir taraftan da üstün gelmesini istediği gönlün ardından yas tutacağını söylemektedir. Çünkü manevî idrak merkezi ortadan kalktığında âşık, benliğinin en değerli parçasını yitireceğinin bilincindedir:

Gamze tîğın çekdi ol mâh olma gaafil ey gönül

Kim mukarrerdür bugün ölmek sana şîven bana (10.G/6)

Devingen ve huzursuz yapının (nefs-ego) alternatifi, asude bir dinlenme limanı olan gönül, aslında tıpkı nefis gibi coşkun arzular içindedir. Sürekli bir devinim içinde olan gönle sükûnu öğütleyip duran şair, bir noktada kontrolünü kaybettiğinde bile, gönülden kurtulma isteği duymaz. Bu durumu mizahî bir dille şöyle ifade eder:

Ey gönül çok seyr kılma günbed-i devvâr tek

Sâkin olmak seyrden yeğ nokta-i pergâr tek (167.G/1)

Fuzûlî, dünya saltanatı olarak ifade edilen hazlara ulaşmanın bir bedeli olduğunu bilincindedir. Bu bedel ise daha çok ruhsal bir yük ve değerlerin yitimi noktasında olacaktır. Zira asla tatmin olmayan insan, her elde ettiği ile başka şeylere daha şiddetli bir iştîyak duyar. Şair de insanı sonu gelmeyecek çırpınışlara karşı uyarır, zevkin zahmeti yerine her türlü bağdan azade olmanın insanı ehl-i zevk kılacağını belirtir:

Fakr mülkin dut ger istiğnâda istersen kemâl

Saltanatdan geç kim ol vâdide çokdur ihtiyâc (49.G/3)

Zevk şevkiyle cihan kaydın çeken mihnet çeker

Ehl-i zevk oldur kim andan dâmen-i himmet çeker (71.G/1)

Şair, bir beytinde de değer hükümlerini, yargılarını değiştirip fakr u fenâyâ gönül verdiğini anlatmaktadır. O, gönlünü dinleyerek benlik davasından vaz geçip değer verdiği dünyevî, nefsanî istekleri terk etmiştir. Böylelikle de artık benlikten yani nefsin ve aklın egemenliğinden azat olmuş; tasavvufta fakr denilen noktaya ulaşmıştır. Fakr, yoksulluk demek değildir, tam bir istiğna hâlidir ve bu hâl ne dünyaya ne de bedensel ihtiyaçlara meyleden bir benlik bırakmaz.

Gönül verdüm fenâ vü fakre terk-i i'tibar

Bihamdillâh ki âhır küfrümü îmnâna degşirdim (206.G/6)

Hız. İsa ve Mecnûn'u işaret eden mısralarda ise, bazen onlar süperegönün temsili olur. İsa, dünyevî olandan tecerrüt edip göklere yükseltildiğinde idden; Mecnûn ise akıl engelini ortadan kaldırarak egodan kurtulmayı başarmış birer rehber olarak ifade edilir. Âşık da, eteğinde dünya çölüne dair bir diken dahi bulunmadığına dikkat etmeli ve bu iki şahsı örnek almalıdır:

Eyle uryan gerek âvâre-i sahrâ-yı cünûn

Ki ta'alluk tikenî dutmaya kat'â eteğin (227. G/5)

SONUÇ

Freud, yapısal kişilik kuramında zihnin niteliksel parçalarını izah ederken benliğin id, ego ve süperegö şeklinde adlandırılan katmanlarından oluştuğunu ifade eder. Kısaca id, insanın içgüdüsel arzularla ilgili bilinçdışı kısmı, ego kişinin kendi olarak düşündüğü kuşatıcı parçası, süperegö ise vicdanî ve ahlakî yönüdür. Divan şiirinde sıkça zikredilen nefis, akıl, kalp, gönül gibi kavramlar ise geleneğin içinde yer yer bu kavramların benzeri veya yakın karşılıkları olacak şekilde kullanılmış gibi görünmektedir. Bu kavramların yapısal kişilik kuramı ile örtüşen anlam çerçevesini tespit ise; şairin iç dünyasına, ideolojik yapısına dair bilinçli veya bilinçaltı düzeydeki göndergelere dair çeşitli ipuçları sunmaktadır.

Divan şiirinde, içgüdüsel yaşayıp ilkel dürtülerine uyan insanın ahlak dışı kabul edilen tavırlarına karşı her daim bir aşağılama ve eleştiri söz konusudur. Gelişimini, kemale ermeyi önceleyen şairler, ide karşı süperegönün kontrolünü tercih eder; egonun kendisinden beklenen işlevlerine yönelik acziyetini vurgular. Bu bağlamda, ide karşılık gelebilecek nefis, egonun karşılığı olarak düşünülebilecek akıl ve süperegöyü temsil eden gönül/kalp gibi

benliğe dair unsurların geniş bir kullanım alanı mevcuttur. Bu kavramlar aynı zamanda dönemin kültürel, tarihsel, ideolojik dokusunu da yansıtmaktadır.

İnsanın maddeye inişi veya manaya yükselişi esnasındaki dalgalanmalar Fuzûlî'nin şiirlerinde sıklıkla söz konusu edilir. Şairin nefis-gönül, beden-ruh, aydınlık-karanlık, madde-mana arasındaki çatışmaların neticesi olan iç âlemi, birçok söyleminde gün yüzüne çıkar. Fuzûlî, yer yer kendi ruhuna, benliğine dair samimi ifadeleri ile nefis ile kalp arasındaki mücadeleyi, aklın bu noktadaki fonksiyonunu anlatır. Ego işleviyle akıl, ide karşı mücadelede desteklenen ve yüceltilen gönle karşı değersizleştirilmiş bir unsur olur. Bir noktada benliğin tarafı olduğu içsel yapı da böylece gün yüzüne çıkar. Fuzûlî, çoğunlukla bir Hak âşığı kimliği ile nefisle mücadele edip aklı da aradaki bir engel olarak aradan çıkardığında gönülle, kalple baş başa kalma isteğini yerine getirir. Maddeden sıyrılıp mana âleminde nefisini yok etme mücadelesinde ise bazen nefsin ve aklın kontrolüne giren şair, ikiliğe düşer. Açmazlardan çıkabilmenin ve "ben" in öze dönebilmesinin yolunu ise İlahi aşkıta bulur.

Diğerkâmlığı, karşılıksız verebilmesi, sadakati ile kişisel olanı aşan gönül; Fuzûlî'nin şiirlerinde kendini gerçekleştirme, değerler ve irade noktasında süperegönün da üzerinde yüksek bir bilinç seviyesi olarak karşımıza çıkar. Geleneksel anlayış, insanı evrenin merkezi olarak konumlandırmaktadır. Bilme, kavrama, anlama yetileriyle gönül ise Beytullah'tır. Allah orada tecelli eder. Dolayısıyla gönül, en yüce konuma taşınırken onun var olma sebebi aşk, hikmet ve irfan vazgeçilmez değerler olur.

Fuzûlî'nin şiirlerinde ben söyleminin ardında ego ve süperegönün değerleri ile yüceltilmiş bir özne söz konusudur. Şairin kendilik tasarımını şekillendiren de toplum ve toplumun beğenileri, yargıları değil, öznel gerçeklik tasarısıdır. Bu tasarıda toplumun genel doğruları geçerliliğini bir noktada yitirmektedir. Tasavvufi yaşantıya yakın şairlerde olduğu gibi Fuzûlî'nin anlatımlarında da insanın değil Allah'ın rızasını gözetken, bu noktada Cennet'i dahi nefsanî bulup reddeden, yüksek bilinç seviyesine dair zihinsel yansımalar görülür. Tasavvufi bir bakış açısı ile şekillenmiş mutlak gerçekler dünyasında şair, toplumsal değil mistik öğretilere sahip çıkar.

Mısralar arasında konuşan ben; aslında id, ego ve süperegönün gelgitli süreçlerinin işlenişidir. Şair iç dünyasındaki çatışmalarını şiirlerinde sıklıkla dışa vurur. Nefsi hapseden, en azından bunu defaten deneyen şair, aşk yoluyla gönlü aydınlatıp tekâmüle ulaşmasını aşama aşama anlatır. İdi kontrol altına alıp dünyadaki arayışını; yani içsel serüvenini varoluşun hakikatlerine ulaşarak tamamlayışından söz eder. Bu süreçte yine aşk duygusu, gönlün zaferinin başlangıç noktası ve en etkin silahıdır.

KAYNAKÇA

- Bolay, Süleyman Hayri. "Akıl". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 2/238-242. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Budak, Beyhan (Akt).Psikolojide Edebiyatın Ayak İzleri, <http://www.sabitfikir.com>, (Erişim Tarihi: 20.09.2021).
- Cebeci, Oğuz. *Psikanalitik Edebiyat Kuramı*. İstanbul: İthaki Yayınları, 2015.
- Freud, Sigmund. *Amatörler İçin Psikanaliz*. trc. T. Naz. Altınay. Ankara: İkilem Yayınevi, 2020.
- Geçtan, Engin. *Psikanaliz ve Sonrası*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1996.
- Gökeri, İpek. *Arketiplere Dayanan Yeni Bir İnceleme Yönteminin Tanıtılarak İngiliz ve Türk Edebiyatında Bazı Romans ve Epik Niteliğinde Yapıtlara Uygulanması*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 1979.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *Fuzûlî Divanı*. İstanbul: İnkılap Yayınları, 2005.
- Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Jung, Carl Gustav. *Keşfedilmemiş Benlik*. trc. Ersin Cengiz. Kocaeli: Olympia Yayınları.
- Kayaokay, İlyas. *Klasik Türk Şiirinde Nefs*. İstanbul: H Yayınları, 2017.
- Kayıklık, Hasan. *Tasavvuf Psikolojisi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2011.
- Kızılgeçit, Muhammed. *Din Psikolojisinin 300'ü*. Ankara: Otto Yayınları, 2020.

- Kur'ân-ı Kerîm Türkçe Meâli*, çev. Elmalılı Hamdi Yazır. İstanbul: Çelik Yayınevi, 1. Baskı, 2012.
- Özgen, Arif. "Behçet Necatigil'in 'İçerde' Adlı Şiirini Psikanalitik Açıdan Çözümleme Denemesi". *Sosyal Bilimler Dergisi* 1/1 (2014), 78-87.
- Peker, Hüseyin. *Din Psikolojisi*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2017.
- Snowden, Ruth. *Freud Kilit Fikirler*. trc. Melis İnan, İstanbul: Optimist Yayınları, 2011.
- Teber, Hatice. "Hakikatin Anlaşılmasında Akıl-Kalp Korelasyonu Epistemolojik Bir Yaklaşım". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/4 (2013), 79-89.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2005.