

KLASİK ŞİİRDE SİNESİNİ DAĞLAYAN ÂŞİK ZÜMRESİ “ABDALLAR”*

Abdals: Âşik Coterie Who Are Cauterizing Their Own Chest in Classical Poetry

Erdem SEVİMLİ**

Öz

Abdallar, Moğol akınlarıyla Anadolu'ya gelen derviş zümreleridir. Onlar Abdalân-ı Rum topluluklarını oluşturmuş ve el üstünde tutulmuştur. Klasik Türk şiirinde pek çok divanda ele alınan Abdallar, âşıklığın simgesi olarak işlenmiştir. Bu şiirlerde Abdalların; baş açık yalın ayak dolaşma, dağ yakma ve afyon kullanma gibi üç asıl niteliği olduğu görülmektedir. Şiirlere bakıldığında ilk temel niteliklerine; seyyahlık, dilencilik, mücerret yaşam tarzı, fakirliği sultanlıkla eş değer görme gibi özelliklerin eşlik ettiği görülmektedir. Abdalların vücutlarına ve başlarına elif ya da nal şeklinde yaralar açması, Kerbela matemli bir ritüelle sine dövmeleleri ise onların temel niteliklerinden olan dağ yakmalarına karşılık gelmektedir. Abdallar bununla yetinmemiş, yaralarını tedavide meftul bağlamak gibi yöntemler de uygulamışlardır. Onlar, acısını dindirmek için “cür’adan” denilen kaplarda taşıdığı esrarı kullanmış ve cezbe halinde onun verdiği sarhoşluğu yaşamışlardır. Klasik pek çok şair bu durumu, aşk kavramı doğrultusunda ve âşıklık alameti olarak işlemiştir. Bu yolculukta âşik, kendini Abdal saymış ve Abdallık niteliklerini kendine mal etmiştir. Bu çalışmada Abdallık, asıl ve tamamlayıcı nitelikleri çerçevesinde gruplandırılarak ele alınmıştır. Bu kapsamda klasik şiirde Abdal âşıklık kavramının bütüncül ve derli toplu hâlde gözler önüne serilmesi amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Klasik Türk Şiiri, Abdallık, Abdal Âşıklık, Çeşitli İmajlar.

Abstract

Abdals are dervish coterie who came to Anatolia with Mongolian raids. They formed the Abdalân-ı Rum communities and were held in high esteem. Abdals, which are discussed in many dīvāns (poem collections) in classical Turkish poetry, are processed as symbols of amorousness. In these poems, it is seen that Abdals have three main features such as walking barefoot and open-head, cauterizing the wound, and using opium. When poems are examined, it is seen that their first essential attributes are accompanied by the properties of traveling and begging, loneliness, and equating themselves to the sovereignty of poverty. Abdals made wounds on their bodies and heads in the form of alif (horizontal line) or horseshoe, and they beat their chests in the form of the mourning ritual of Karbala, which corresponds to their basic characteristics of cauterizing the wounds. Abdals were not content with this, they also used methods such as binding meftul (wick) to treat their wounds. They used the opium they carried in a bowl called jur’ah to relieve their pain and experienced the drunkenness that it gave in the form of ecstasy/temptation. Many classical poets discuss this situation in line with the concept of love and as a symbol of âşik (adorer; folk poet-singer). In this journey, âşik regarded himself as Abdal and adopted the qualities of Abdal. In this study, being abdal is handled by grouping it within the framework of its main and complementary qualities. In this context, it is aimed to reveal the concept of âşik in classical poetry in a holistic and compiled way.

Keywords: Classical Poetry, Being Abdal, Abdal Âşik, Various Images.

* Geliş Tarihi: 28.03.2021, Kabul Tarihi: 08.07.2021. DOI: 10.34189/hbv.100.005

** Dr. Mili Eğitim Bakanlığı, Türk Dili ve Edebiyatı Öğretmeni/Okul Müdürü, sindan4446@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0363-4511>

1. Giriş

Tarihsel geçmişi Hicri IV. asra kadar giden Abdallar, kaynaklara göre temelini Şamanizm'in doğasından alan ve toplumun çeşitli sorunlarını çözmeye aracılık ettikleri görülen Yesevî ardılı bir derviş zümresidir. Bu kaynaklarda çeşitli öbekler hâlinde abdal zümrelerinden bahsedilmesine rağmen iki grup Abdal zümresinin derviş niteliğiyle ön plana çıktığı görülmektedir. Birincisi; gezginci, avare, üstü başı dağınık vaziyette dolaşan, halk arasında meczup olarak anılan derviş zümresidir. Köprülü, bunların 14. yüzyılda İran sahasında görünen ve 15. yüzyılda Kalendarî ve Haydari olarak isimlendirilen dervişler olduklarını bildirmektedir (1998: 61). Vâhidî (ö. 1577) *Hâce-i Cihân ve Netîce-i Cân* adlı eserinde bu abdal dervişlerin niteliklerini üryanlık, *çâr-darb* uygulama, Kerbela'da ya da Muharrem ayında sinelerine dağ yakarak ve göğüslerini döverek dolaşma, haşhaş kullanma, lutilik/eş cinsellik, serserilik, pazar pazar köy köy gezerek dilencilik yapma ve derbederlik olarak saymaktadır (Vâhidî, 2015: 144). Vâhidî, Abdallara isnat ettiği bu özelliklerin aslında “torlak” adı verilen dervişlere ait olduğunu belirterek kendi ifadesiyle gerçek Abdalın niteliklerini şu şekilde verir: Hayır işlemek, yaradanın gönlüne ilham ettiği kişi olarak taşkınlıktan ve coşkun davranışlardan kendini alıkoymak, yani itidal üzere olmak ve her şeyi Allah için yapmak (2015: 168-169). Müellifin ilk yaptığı tanımda Abdallara isnat ettiği eş cinsellik tabirinin, 16. yüzyılda Abdalların Şii akideye mensubiyetleri dolayısıyla Şii-Safevî Osmanlı güç mücadelesinde bu derviş zümrelerine yapılan olumsuz bir yakıştırma olduğu anlaşılmaktadır. Klasik şiirde Abdal âşığı, Vâhidî'nin tarif ettiği eş cinsellik haricte tutulduğunda, tüm diğer sayılan niteliklerinin betimlendiği görülmektedir. Elbette klasik şair, gelenek icabı aşağıda bahsedilecek tasavvufî manada abdal kavramını da bu âşiklik kimliğine ve söylemlerine eklemiştir.

İkinci mana, Abdalların tasavvufî literatürde elde ettiği anlamla alakalıdır. Bu mana, dervişlerin bir kısmının halk arasında kendilerini Hakk'a adayan *ricâlü'l-gayb* erenleri olarak elde ettikleri ermiş payesinde belirmektedir. Onlar, bazı halleri delilik olarak algılanıp “aptal” olarak addedilmiş olsalar da halk içinde muteber bir konum elde etmişlerdir (Ayverdi, 2011: 2). Bu ermişler zamanla toplum nezdinde yediler, kırklar, kutb, gavs gibi tasavvufî makam ve derecelerle ilişkilendirilmiş, insanları Hak yoluna davet etmekte tasarruf sahibi olduklarına inanılan kimseler olarak kabul görmüşlerdir. Bu erenler zümresinin, Allah tarafından insanları Hak yoluna davetle görevlendirildiğine inanılmış, bu inanış onları velilik mertebesine çıkarmıştır (Harmancı, 2006: 81-83). Onların bütün insanlara karşı iyi niyetli, kendilerine kötülük edenleri bağışlayan, ellerindekini başkalarıyla paylaşan, kaza ve kadere gönül hoşluğuyla boyun eğen, sevgi, şefkat ve iyi niyet gibi ahlaki faziletlerle belirginleşen nitelikleri pek çok sufi zümresince de benimsenmiş ve örnek alınmıştır (Uludağ 1988: 59). Abdalın bu veli, ermiş ve meczup görünümü, halk arasında kuvvetli bir halk kültürü de oluşturmuş, abdal adı etrafında bir kısmı hadis kabul edilen deyimler ve deyişler türetilmiştir (Uludağ, 1988: 59-60). Bu türeme klasik şiirde de hak ettiği karşılığı bulmuştur. Bu doğrultuda pek çok klasik şair, şiirlerinde abdal niteliklerini

asıl sevgili uğruna yaşadıklarını belirttikleri ilahi sarhoşluk hâline bağlamıştır. Bu şairler ayrıca abdal dervişlerin dünyayı önemsemeyen, gönle önem veren ve Hakk’ın rızasını kazanmak için çabalayan kişilikleriyle kendi âşıklıklarını özdeşleştirmişlerdir.

Tarihi süreçte bu iki grup Abdal içerisinde farklı zümreler de belirmiştir. Bunlardan birisi de Osmanlı Devleti’nin kuruluşunda önemli rol oynayan Anadolu Abdalları, yani Ahiler olmuştur. Ali Bolat’ın da belirttiği gibi Ahiler, Moğol akınları ile Horosan’dan Anadolu’ya taşındıkları fütüvvet ve melamet anlayışını devam ettiren “Horosan Erenleri” olarak, Anadolu’nun huzur, asayiş ve güvenini tesis etmede önemli roller oynamışlardır (2011: 269). Zamanla iktisadi teşekküllere dönüşerek esnaf zümreleri hâlinde teşkilatlanan Ahiler, alp-erenler ve Gaziyân-ı Rum denilen fütüvvet birlikleri kurarak Osmanlı Devleti’nin kuruluşunda da önemli rol oynamışlardır (Bolat, 2011: 269). Ahi Abdallar, melametten aldıkları etkiyle toplumsal hayata girmişler, halkla birlikte hakça kazanıp bölüşerek yaşamayı ilke edinmişlerdir. Onlar, emeğiyle geçinme, kimseye yük olmama, insanların ne dediğine aldirmeden ve onlara tenezzülden kendilerini kurtararak yaşama, sadece Allah’a kuluk yapma, bencillik duymadan yaşama ve İslam’ın öngördüğü doğru yolda yürüme gibi niteliklerle Melâmiliği fütüvvetin ideal İslam ahlakıyla birleştirmişlerdir (Sevimli, 2020a: 329). Zamanla toplumsal dayanışma ve paylaşımın sürdürücüleri olan bu dervişler, bir meslek sahibi de oldukları için sırtlarında kaba, ayaklarında mest, bellerinde ortasında bir hançer asılı iki arşın uzunluğunda kemerlerle derviş niteliklerini şehre de taşımışlardır. Ancak onlar, ilk grupta nitelikleri verilen dervişler gibi dünyaya sırt çeviren bir tutum içerisine girmemiş; birlikte kazanıp yemiş içmiş, birlikte eğlenmiş; çalışmayı, dostluğu ve yardımlaşmayı önceleyen bir yaşam biçimi sürmüşlerdir. Yerleşik medeniyetin getirdiği bu nitelikler, saza ve söze ivme kazandırarak bir âşık tipi oluşturmuş, köylü ozanlığı ve halk ozanlığının sürdürücüleri olarak Abdallığı günümüze taşımıştır. (Kaplan, 1991: 132-160). Bu halk ozanlığının timsali de bozkırın tezenesi, “Son Abdal” Neşet Ertaş olmuştur.

Ömer Lütfi Barkan’a göre “Abdal” ya da “baba” adını taşıyan ve Anadolu ahileri denilen bu zümreler, sadece büyük şehirlerde ve burjuva muhitlerinde değil, uç beyliklerindeki köylerde de şubeleri olan ahilik teşkilatı içerisinde faaliyetlerini devam ettirmişler ve Osmanlı’nın kuruluşunda önemli rol oynamışlardır. Bu misyoner dervişler, hem fütuhata katılmış hem de dini ve sosyal fikirler propaganda ederek halk arasında kaynaşma ve birlikteliği sağlama rolü üstlenmişlerdir (Barkan, 2015: 9-10). Âşık Paşaoğlu’na göre ise Rum Abdalları denilen bu gruplar, Anadolu’nun sonra da Balkanların Türk egemenliğine geçmesinde önemli rol oynayan alp-eren ve gazi olarak anılan sosyal zümredir (Köprülü, 1998: 61).

Rum Abdalları tabirinin, 15. yüzyıldan itibaren Anadolu’da Abdallar için kullanıldığı görülmektedir (Harmancı, 2006: 80). Bu dervişler, sultanın halk içindeki otoritesini manevi bakımdan güçlendirme rolü de üstlenmişlerdir. Barkan’ın da belirttiği gibi 14. yüzyıldan itibaren Anadolu’da Kalenderi benzeri derbeder, perişan

kılıklı ve avare hâliyle beliren ve halk arasında serseri olarak lanse edilen dervişlerle, devletin uçlara gönderdiği, toprak ve tekkeler vererek, Anadolu'nun imarı için istihdam ettiği bu alp-eren, gazi dervişleri birbirinden ayırmak gerekmektedir (2015: 11).

Abdalların Anadolu'daki en mühim merkezi Seyyid Gazi Tekkesidir (Vahidi 2015: 38). Onlar, Şah Kalender isyanının (1527) tedibi sonrası devlet baskısıyla Seyit Gazi Tekkesi başta olmak üzere birçok yerden sürülseler de Bektaşiliğin kuvvetlenmesiyle 16. yüzyılın ortalarından itibaren Bektâşilik tarikatına geçmeye başlamışlardır (Köprülü, 1998: 61). Böylece Abdallar, devlet erkinin baskısından masun tutulmuş bulunan Bektaşilik içerisine girerek varlığını sürdürme çabası vermişlerdir (Faroqhi, 2001: 153). Kaynaklar, Bektâşilik tarikatının, diğer derviş zümreleri gibi Abdallar için de sınığınak rolü üstlendiğini göstermektedir. 18. yüzyıldan itibaren ise Abdalların bir kısmı, şehir Bektaşiliğine karışmayarak köylerde yaşayan Alevi zümrelerine dahil olmuş, bir kısmı çeşitli cemaatler hâlinde Anadolu'nun köy ve kasabalarına yerleşmiş, diğer bir kısmı da Kızılbaş obaları tarzında göçebe olarak yaşamını devam ettirmiştir (Köprülü, 1998: 61-62). Abdallar 18. yüzyıldan sonra ise artık adından söz edilmeyen bir zümreye dönüşerek, tarihteki serüvenini tamamlamıştır. Köprülü, XIX. yüzyılda çerçicilik, masal anlatıcılığı yapan, sazla dolaşarak türkü söyleyen, köy, kasaba ozanlığı, çalgıcılık ve müzisyenlik yaparak köylerde, düğünlerde köçeklik mesleğini icra eden, sırtında küfesi gezip yiyecek toplayan kimseler olarak çoğu Abdalların Aleviler içerisinde görüldüğünü ve bu durumun onların Alevi olduklarını gösterdiğini belirtir (1988: 61-62). Birçok gazelde de vurgulandığı gibi Abdalların Hz. Ali ve on iki imamı benimsedikleri de tarihsel bir gerçekliktir.

Abdallar ile ilgili yapılan bazı çalışmaları burada zikretmek faydalı olacaktır. Bu çalışmalardan biri, Mahmut Esat Harmancı (2006)'nın "*Abdalın Velice Görünümü*" adlı makalesidir. Araştırmacı çalışmasında klasik şiirden iki örnek beyit vermiş, abdal kavramını, atasözü ve deyimler bazında toplumda edindiği velilik/*ricâlü'l-gayb* konumu bağlamında ele almıştır. Diğer bazı çalışmalarda da folklorik olarak "abdal"ın deyimler bağlamında halk kültürüne olan katkılarının anlatıldığı görülmektedir. Bazı çalışmalarda da Abdalların Alevi ya da Bektaşî oldukları belirtilmiştir. Mehmet Furkan Çelik (2019) ise "*Klasik Şiirde Tipler*" adlı doktora tezinde Abdalları tip kavramı içerisinde değerlendirmiştir. Bu çalışma Abdallarla ilgili tarihsel süreci ve şiirsel algıları barındırmasıyla önem arz etmektedir. Ahmet Atilla Şentürk (2015) ise "*Manzum Metinler Işığında Bir Kalender Dervişinin Profili*" adlı makalesinde Abdallar da dâhil tüm derviş zümrelerini bir potada ele alan ayrıntılı bir çalışma yapmıştır. Burada kapsamı uzatacağı için değinilemeyen diğer çalışmalar da daha çok Abdalların tarihi ve kültürel yanlarına, folklorik unsurlarına temas etmektedir. Fuat Köprülü ve Süleyman Uludağ'ın İslam Ansiklopedisi'ne yazdıkları maddeler ise konunun tarihi ve tasavvufi boyutlarını içermektedir. Bu çalışma, konunun abdal âşıklık bağlamında, klasik şiir geleneği içerisindeki şiirsel söylemini zenginleştirmeyi amaçlamaktadır. Bu doğrultuda makalede abdal kavramı; divan incelemelerinden

hareketle ulaşılan, baş açık yalın ayak dolaşma, dağ yakma ve afyon kullanma gibi üç temel niteliği etrafında incelenmiş ve klasik şiirdeki Abdal âşığı betimlemede bu nitelikler dikkate alınmıştır. Abdallık, bu üç temel niteliğin yanında seyahlikten, uyguladıkları tedavi yöntemlerine, cezbe halinde yaşadıkları afyon sarhoşluklarına kadar genişleyen tamamlayıcı nitelikleri kapsamında da etraflıca ele alınmıştır. Bu özelliklerin Abdalları pek çok yönüyle belirgin hale getirecek nitelikte olduğu görülmektedir. Çalışmada, bu bağlamda klasik şiirde âşıklık ve aşk anlayışı abdal nitelikleriyle birleştirilerek anlatılmış, tablolaştırılarak tasnife tabi tutulmuştur. Bu anlatımların diğer çalışmalarla birlikte klasik şiirdeki Abdallık ve abdal âşıklık ile ilgili söylemleri zenginleştireceği ve alana katkı sağlayacağı aşîkârdır.

2. Klasik Şiirde Abdal Âşıkla İlgili Tasavvurlar

Klasik şiirde Abdallar, sevgili uğruna derbederliği, kallaşlığı ve rintliği kendisine ilke edinen âşığın mecnunvari nitelikleriyle betimlenmektedir. Bunda Abdalların da örnek aldığı melamet düşüncesi etkili olmuştur. IX. yüzyılda Horasan’da bir tasavvufi anlayış olarak ortaya çıkan Melâmiliğin temel felsefesi; riya denilen asıl düşmanı alt etmek, böylece gizlilik ve şöhretten sakınmak, kınanarak, yani kötülüklerini sergileyip iyiliklerini gizleyerek halkın ilgisini savuşturup Hakk’ın rızasını edinmeyi amaçlamak olmuştur (Bolat, 2011: 16). Pek çok klasik şair, ızdırabın tutkuya dönüştüğü ve halkın ilgisinin savuşturulup Hakk’ın teveccühünün kazanca dönüştürüldüğü bu düşünceye bağlandığını şiirlerinde vurgulamıştır. Bu şairlerin çoğu, bu ilkeleri kendi sanatçı kimlikleriyle ve aşk anlayışıyla bağdaştırarak tasvir etmişlerdir. Böylece şairler, şiirsel söylemlerinde riyakâr sofu karşısında, kendini ikiyüzlülükten azade tutan melamet neşesine bağlanmış, bu yolda kendilerini Melâmî adletmişlerdir (Sevimli, 2020a: 300). Çünkü bu sayede âşık, riyâyı kendine şiar edinen, halkı tekke ve camilerde yanlış ve kötü düşünceleriyle yönlendirme gayesi güden zahidin karşısında konumlanmıştır. O, gerçek bir gönül ehli olarak kınanmayı ve kötü adlılığı Melâmî düşünce içerisinden alarak kendine mal etmeyi bilmiştir (Sevimli, 2020b: 871). Bu görünümde âşıklar da Abdallar misali, muhabbet okuyla parelenmiş sinelerini bir davul gibi döverek nefis savaşına girişmekte, Allah rızasına doğru olan yolculuklarında güzellik ülkesini fethederek bu sınırsız mülke hükümdar olmanın manevi huzurunu yaşadıkları hissiyle hareket etmektedir. Bu duygulanımlarda Abdalın dağladığı göğsü, âşığın başından çıkan hasret ateşinin dumanı gibi yanmakta, bu yanmışlık hissi, onları ilahi merciin katına yüceltebilmektedir. Bu yücelme duygusu ile pek çok şiirde âşıklar, sinesinde geceyi süsleyen bir mum gibi ışılan taze dağlarla aşk tekkesine fenerlerle gelmekte, Abdalların tekkeye fenerle gelip çerağ uyandırdığı, yani tekkeyi açıp hizmete başladığı anı kurgulamaktadır (Sâkıb, g.101/1). Bu nitelikler ayrıca yarı üryan diyar diyar gezme, harabat köşelerinde kallaş, bir rint olarak bekleyerek sevgilinin mahallesinde halkın dışlamalarına ve sövgülerine uğrama gibi mecnunvari tavırlarla pekiştirilmektedir. Bu melami algı, şiirsel söylemlerde asıl sevgili uğruna canını hiçe sayan âşık için sevgiliye olan yolculukta beğeni toplamıştır. Bu ızdıraplı övünç, âşığın nazarında sevgili uğruna çektiği çilelerin bir sembolü olarak kullanılmakta, aşk uğruna çekilen

çilelerle olgunlaştırılan gönlünün nişanesi olarak sunulmaktadır. Aşağıdaki tabloda abdal âşıklığın birbirini tamamladığı görülen bu nitelikleri, tablolaştırılarak pek çok yönüyle açığa çıkarılmıştır.

Tablo 1: Klasik Şiirde Abdal Âşıklığın Temel Nitelikleri

Abdal Âşıklığın Temel Nitelikleri	III. 1. Hakk'a doğru başsız ayaksız yürüyüşün ruhsal dönüşümü: Baş açık yalın ayak dolaşma imajı	III.2. Ateşe ve yanmaya olan iftiharın ve gönüllü kabullenişin timsali aşk yaraları: Dağ yakma olgusu	III.3. Hakk'ın hayranı, ilahi sırların hizmetkârı kılan his: Afyon kullanma âdeti
Tamamlayıcı Nitelikler	III.1.1. Günübirlilik azık devşirme yolculuğu: abdal âşıklıkta seyyahlık III.1.2. Tecridi bir yalıtılmışlık: "Fakr" tacı ile Hakk'ın kulluğunu dünya sultanlığına değişme bilinci	III.2.1. Acıyı bal eyleyen ızdırap tutkusu: "Elif" çekme ya da "Nal" kesme âdeti III.2.2. Abdal âşıklıkta tedavi yöntemleri: Pamuk tıkamak veya meftul bağlamak	III.3.1. Aşk sırlarının taşıyıcısı rolü: <i>Cür'adan</i> III.3.2. İlahi cezbe ve vecd hayranlığı: Hak uğruna kendinden geçiş

3. Klasik Şiirde Abdal Âşıklığın Temel Nitelikleri: Gönle İçkin Kılınan Dervişlik İzleri

Klasik şairlerin çoğu, aşk ve sevgili bağlamında şiirsel söylemlerinde abdal âşıklığı özümseyen bir tavır sergilemişlerdir. Gönle içkin kılınarak özümsenen bu nitelikler; abdal dervişlerin Hakk'a doğru başsız ayaksız yürüyüşünün ruhsal dönüşümünde asıl niteliğini bulmuştur. Bu yürüyüşle onlar, çar-darp (saç, sakal, kaş, bıyık kesme) uyguladıkları başlarına ve vücutlarına ateşe ve yanmaya olan iftiharın ve gönüllü kabullenişin timsali olarak dağlar yakmışlar, yani başlarına yaralar açmışlardır. Abdallar ayrıca, kaynakların da belirttiği gibi bu onulmaz yaraların acısını dindirmek için Hakk'ın hayranı, ilahi sırların hizmetkârı kıldığına inandıkları "haşhaş" kullanma âdetini de uygulamışlardır. Bu üç nitelik abdal âşıklığın temel nitelikleri olarak klasik şiirde göze çarpmaktadır. Abdallar bu aşk yaralarına yaradana duydukları aşkı, ezeli merhem olarak sarmışlar, bazı tedavi yöntemleri de uygulamışlardır. Klasik şiirde pek çok şair, bu abdal niteliklerini şiirsel söylemlerinde beğeniyle karşılamış, onlar gibi sevgili uğruna diyar diyar dolaştıklarını belirtmiş, derviş kisvesiyle ve rind kimlikleriyle bu mekânsız dervişliği yüceltmişlerdir. Bu söylemlerde şairler bir abdal meşrep âşık rolüne bürünmüşlerdir. Bu niteliklerin, abdal âşıklığı simgeleştirilerek yücelttiği görülmektedir. Böylece âşıklık bağlamında pek çok şair, bu "ızdıraba ve

eziyete tutkulu eğilimi” (Sevimli, 2020a: 300) “Abdal” kavramından aldığı intibalarla kendine mal etmiştir. Bu anlatımların, klasik şiirin aşk anlayışı doğrultusunda zengin bir edebî çerçeve oluşturduğu, âşıklık geleneğine de önemli katkılar yaptığı görülmektedir. Bu nedenle şiirsel söylemlerde birbirlerini destekleyen bu âşıklık ibarelerinin, beyit düzeyinde ve birbirini tamamlayıcı nitelikleri doğrultusunda ortaya konulması önem arz etmektedir. Birbirini destekleyen bu nitelikler, şiirsel söylemlerde Abdalları uçlarda kale, sosyal hayatta ise gönülleri fetheden bir manevi cezbedici rolüne bürümekte, bu his Hakk’a olan kesin inançlılıkları ile mühürlenmektedir.

3.1. Hakk’a Doğru Başsız Ayaksız Yürüyüşün Ruhsal Dönüşümü: Abdal Âşıklıkta Baş Açık, Yalın Ayak Dolaşma İmajı

Baş açık, yalın ayak dolaşma imajı, Abdallar için âdeta bir yaşam biçimi olmuştur. “Kendilerini başıkabak, yalın ayak olarak da tanımlayan Abdalların en belirgin özelliklerinden biri de budur” (Çelik, 2019: 200). Bu görünümle onlar, Hakk’a ve hakikate ulaştıracak olan bütün bağlardan ve kayıtlardan kendilerini azade ettiklerine inanmışlardır. Bu inanç; yalın ayak dolaşan Abdalın nazarında, Musa’ya Tuva vadisinde “Nalınlarını çıkar” (Tâ-hâ, 12) diye yapılan hitabın öngördüğü bütün dünyevi kayıtlardan sıyrılma duygusuyla özdeşleşmektedir. Onlar, üryan hâlde Hakk’ın divanına yürümeyi, Hak tekkesinde büryan bir gönülle pişip bir mum gibi aydınlanmayı arzulamışlar, bu arzu dışındaki şeylere gönül dünyalarını kapatmışlardır. Bu âşıklar, aynı zamanda “sövene dilsiz, döveme elsiz gerektir” anlayışı gereği dilinden ve elinden emin olunan bir tavırla Hakk’a doğru yürüdükleri çizgide ruhsal bir dönüşüm yaşamışlardır. Bu ruhsal dönüşüm; nefisden arınmış gönlü Allah’ın rızasına bağlamakta, yerine, vücut denilen emaneti her şeyden soyutlayarak asıl sahibine teslim etmenin engin huzurunu ikame etmektedir. Bu hâlet, Abdalları başsız ayaksız Hak yolunun düşkünleri kılmış, onları delilik sahrasını *pâ-bürehne*/yalın ayak halde gezen mecnun karakteriyle aynileştirerek, klasik şiirde sevgili uğruna üryanlığı benimseyen bir âşik niteliğine büründürmüştür.

Abdallar da *çâr-darb* denilen saç, sakal, kaş ve bıyıklarını kesme âdetini uygulamışlardır. Bu düşücede onlar, halkın söylemlerinin bir saç teli kadar kıymeti olmadığını düşünerek, halka karşı lakayt davranmayı tercih etmişlerdir. Bu tercih Hakk’a doğru yürüyüşün ruhsal parametresinde melameti bir mecnunluk (Sevimli, 2020b: 892) hâli ile abdal âşıklığı Allah’tan gayrı her şeyi geride bırakma anlayışına bağlamaktadır. Nev’î beytinde Abdalın nal kestiği *çâr-darblı* başını, kula bir atın nalının tepeleyip helak ettiği, çimenliğinin gidip toprağının kaldığı bir bahçeye benzeterek, bu ruhsal parametrenin dönüşüm çizgisini vurgulamaktadır. Bu vurguda gelenek gereği şair, bahçedeki yeşilliği saç, sakal, bıyık gibi düşünmüştür. Toprağın yeşillikten arınmış hâlinin Abdalın çâr-darblı başına karşılık geldiği âşikârdır: Sebzevi na‘l-i semend itdi helâk/ Çâr-darb abdâle döndi rûy-ı hâk (Nev’îzade Atâ’î, muf.40)

Bu hâliyle abdal, her şeyden kendini arındırmıştır. Başı yüce hâlde dünya gailelerini/yükünü terk etmiştir. Bu tasavvufi yalıtılmışlık hissinde âşik, gönüllü

divaneliği kabul etmiş hâldedir. Bu yüzden klasik pek çok şair gibi Kabûlî İbrahim Efendi de sultan hüviyetli sevgiliden kendisini zincire vurma tedbiri almasını isteyerek, “baş açuk” Abdalların bu niteliğini vurgulamaktadır. Melametten kaynaklanan düşüncesi gereği Abdal’ın bu deliliği, Tanrı’ya ulaşmasına vesile olmakta bu yolda halkın nazarında edindiği deliliğin ya da uğradığı kınanma ve sövgülerin kıymeti bulunmamaktadır. Burada şair, Abdalların benliğini hürlüğe emanet ettiği bu melameti delilik hâline, yani ruhi sarhoşluğun hazzını yaşayarak, Allah’a ulaştıkları duygu durumuna da gönderme yapmaktadır denilebilir: Yâra din bî-çâreler hakkında tedbir eylesün/ Baş açuk abdâlîyuz tedbîr-i zencîr eylesün (Kabûlî İbrahim, g.275/1)

Abdallıkta laubalilik ve lakaytlık dervişlik ilkelerindedir. Onlar, rüsvalığı benimsemişler, halktan gelen sövgülere/bela taşlarına göğüs germişler, asıl sevgiliye olan yolculuklarında baş açıklığı kendi iradeleriyle özümsemişlerdir. Mu’îdî bu duyguyu; melamette önemli yeri olan ve Abdal âşıkları halkın ayıplama ve sövgüleri karşısında koruyan bir siper vazifesi gören *seng-i belâ* kavramıyla ifade etmektedir. Şairin ifadelerinde *seng-i belâya* baş açık halde durduğunu belirttiği söylemi bu durumun açık delili hükmündedir: Mest-i ışkam baş açuk seng-i belâya turmuşam/ Her ne rüsvaluk olursa ihtiyâr itsem gerek (Mu’îdî, g.225/4)

Bu duygu durumu, pek çok klasik şairde “seng-i melamet”e gönüllü adanmışlık algısı doğrultusunda işlenmiştir. Fuzûlî, aşağıdaki beytinde bu duyguyu ifade etmektedir. Şair, burada asıl sevgiliye olan özlemine melamete pekiştirmektedir. Acının ve cefanın cana minnet bilindiği bu anlayışı, Melâmîler gibi âşıklar da bu yolda uğradıkları cevir, kınanma ve sövgülerle, diğer bir deyişle seng-i melamete uğrayarak sürdürmektedirler. Bu yolda acıyı bal eylemek kolaylaşmakta, eziyet bir nevi kendini asıl sevgilinin merhametinde yok etmektedir” (Sevimli, 2020a: 331): Sitem taşı melamet hançeri bî-dâd şemşiri /Fuzûlî her cefa kim gelse hoşdur cânâ cânandan (Fuzûlî, g.212/7)

Bu ruhsal yürüyüşte abdal dervişler, açık başlarına “fenâ”yı, yani dervişçe yoksulluğu, dünya zenginliğinin ve sultanlığının simgesi olan taç olarak takınmışlar; yani masivadan geçip varlığını Hakk’a bağlamayı düşünmüşlerdir. Bu nedenle Bâkî de klasik birçok şair gibi kendini Abdal olarak görmüş, dünyalık ifade eden atlas yerine özensiz ve değersiz *kabâyı* üryan bedenine bürüdüğünü belirtmiştir: Abdâllaruz n’eylelüm tâc u kabâyı/ Dervîşlerin tâcı fenâ başı kabâdur (Bâkî, g.105/2)

Abdal âşıklıkta yukarıda da bahsedildiği gibi bu duygu, melamet düşüncesinde karşılığını bulmaktadır. Bu anlayışta âşik; asıl sevgili karşısında fenâ/yokluk duygusu ile bulunmakta, melamet cübbesini giyerek, Hecrî’nin aşağıdaki ifadesiyle gönülünü halka iyi görünmenin aracı olan ar ve namus bağlarından kurtarmaktadır. Bu âşıklığın temel ereği olmakta Edincikli Ravzî’nin deyimiyle cennet hüllesini bile değersiz kılmaktadır. Çünkü abdal âşıklığın da özümsemişi bu anlayışta, cennet değil, onu bağışlayacak Hakk’ın rızası önemslenmekte, gönül lambasının fitili muhabbet nuruyla yakılarak; bu duygu taç, taht ve hırkaya bedel hale gelebilmektedir. Bu his, melamet

düşüncesi doğrultusunda âşıkları koruyan manevi bir zırh hükmünü kazanabilmektedir (Sevimli, 2020b: 884). Bu düşünce maneviyatı bir sultanlık hâlinde âşığa bağışlamış, şiirsel söylemlerde dünya sultanlığından feragat/vazgeçme algısını oluşturmuştur. Birçok şairin bazı şiirlerinde dünya saltanatına ve sultana karşı mesafeli duruşunda bu anlayışın payı bulunduğu görülmektedir (Sevimli, 2020c: 52). Bazı Abdalları ellerinde cer tasları köy köy kasaba kasaba dilenmeye sevk eden duygu durumunda da dünyanın zenginlik alameti tacından vazgeçme ve *fakr*/yokluğa meyletme anlayışı bulunmaktadır. Bu anlayış onları başsız ayaksız hâlde, yani her türlü kayıttan arınımlık hissiyle Hakk’a ulaştıran çizgide konumlamaktadır: Giy melamet cübbesin terk eyle tâc-ı ‘arî kim/’Âşık olan ey gönül derler gerekür ‘arsuz (Hecri, g.72/3)-Kûy-ı dilberde baña şâl-ı melamet yegdür /Hulle geydürse kabûl itmezsin İdris nebî (Edincikli Ravzî, g.618/4)

Abdal, Tanrı ile olan muhabbetinde divane âşıklığın timsali Kays/Mecnûn’a eş değer hâle gelmekte ve sevgilinin mahallesinde sevda aşışının süprüntülerini başına taç yapmaktadır. *Ser-bürehne*/başı açık gezdiği bu emin mekânda kendini Abdal bir Mecnun olarak gören klasik şairin algısı, bu ilahi teveccühten başka bir yücelik tanımamakta, Sâkîb’in deyimiyle başı Hakk’ın nazarında yücelmektedir: Hâşâk-âşiyâne-i sevdâ yeter çü Kays/ Abdâl-ı ser-bürehneye efser bulunmasun (Kâtibzade Sâkîb, g.462/2)

Sâkîb’in yukarıda vurguladığı olgunun da kaynağı abdal âşıklığın benimsediği melamet düşüncesidir. Fuzûlî’nin aşağıdaki beyti bu duygunun âdeti manifestosu hükmündedir. Şair, asıl sevgili uğruna döktüğü gözyaşları tufanının çer çöpü sürükleyerek, başı üzerinde melamet kuşları için yuva yaptığını bildirmekte, derbeder Mecnun’un başına çölde yuva yapan kuşlara gönderme yapmaktadır. Pek çok klasik şair, bu duygu durumunu şiirsel söylemlerinde seng-i melamet kavramı doğrultusunda dillendirmiştir. Bu söylemlerde seng-i melametın sevgili uğruna rüsvalığı benimseyip, çöle ya da sevgilinin mahallesine düşen âşık için bir ikbal ve saltanat tacı hükmünü kazandığı görülmektedir (Sevimli, 2020: 333): Götürmüş hâkten tугân-i eşkim har ü hâşâki/ Başım üzre melamet kuşlarıyçin âşyân etmiş (Fuzûlî, g.133/2)

Nazîf’in algısında ise bu mecnunluk; bir tarikat tacı hükmünü almakta, cömertlik timsali Edhem-i Tâî’in (ö. 778) çıplak başında asıl menzilinı bulmaktadır. Şair, yalnız Arap edebiyatında değil, İran ve Türk edebiyatlarında da cömertlik timsali olarak tanınan Hâtim et-Tâî’ye telmih yoluyla Abdalların dünya malına değer vermeyen, gönül zenginliğine sahip niteliklerine vurgu yapmaktadır. Bu vurgunun ayrıca Abdalların bir lokma bir hırka yaşama anlayışlarında karşılığını bulduğu görülmektedir. Vahîdî, dervişlerle ilgili eserinin Ethemîleri anlattığı bölümde, bu dervişlerin yedi dilimli, yeşil düğmeli ve yeşil şarabe takılı taç takındıklarını vurgulamakta, önderleri olan Ethem-i Tâî’in yaşamından da kareler sunmaktadır (Vahîdî, 2015: 277-278). Nâzif, aşk pazarını saltanat meskenine değişen bu derviş gönüllü Edhem’i şiirsel söylemine taşımıştır: Misâl-i Kays olan ser-bürehne-i ‘aşkın/

Târik-i efseri Edhem'i bilür bilmez (Nazîf, g.120/1)

Abdal âşıklıkta çıplak başın taca muhtaçsızlığı *serbâzlığı*, yani başı açıklığı dünya sultanlığından evla bilen bir duygusallıkta belirmektedir. Bu ruh hâlinde âşıklar, Azmizade Haletî'nin ifadesiyle başları yüce hâlde naz tacının şahı olmaktan kendilerini doğal olarak alıkoymuşlardır. Çünkü onların övüncü ve tek zenginliği yaradanın rızasını kazanmak olmuştur. Abdalların *fakra*/yokluğa meyiletmesinde bu anlayışın payı bulunmaktadır: İctinâb itse n'ola şâh-ı serîr-i nâzlar/ Baş açık abdâl olurlar 'âşik-ı ser-bâzlar (Azmizade Haletî, mfr.113/3)

Abdallığın elde ettiği bu yücelik tacı, dünya sultanlığından daha yeğdir. Çünkü Abdal, başı çıplak bir derviş olarak Sâmi'nin ifadesiyle gedâlığı/dilenciliği arınmış gönlüyle ve duygu durumuyla benimsemiştir. Bu duygu durumunun ruhsal dönüşümünde âşğın kalbi abdal âşıklığı Feridun gibi kudretli bir hükümdarların bürüdüğü taçla eş değer hâle getirebilmektedir. Bu hâlet, klasik birçok şairin nazarında Hakk'a tam bir teslimiyetle yürüdüğü eşikte dünya sultanlığını değersiz kılarak, gedâlığı yüceltmektedir: Ser-bürehne bir gedâ-yı bi-ser ü sâ mân iken/ 'Âlemün pâ-ber-nihâd-i tâc-i Efrîdûnıyuz (Arpaeminizade Sâmi, g.53/3)

Abdallar, başsız ve ayaksızlığın ruhsal dönüşümünde kesin inançlığın verdiği hâletle altı köşeli şeş-per denilen bir külâhı/tacı ızdıraba tutkulu bir meyille başlarına örtmektedir. Kaynaklar beyitte taca benzetilen bu âletin, savaşlarda kullanılan altı köşeli bir gürz olduğunu ve Rifaî dervişlerinin zikir esnasında bedenlerine sapladıklarını belirtmektedir. Yine kaynaklara göre bu aykırı âdeti Abdalların, Şiiliğe olan sempatileri kapsamında seyyah olarak gittikleri Kerbela'da uyguladıkları belirtilmektedir (Köprülü, 1988: 61). Bu doğrultuda klasik pek çok şair de bu ızdıraplı eğilimi, asıl sevgili uğrunda acıya rüsvalık derecesinde bağlanmanın arzı kılmıştır (Sevimli, 2020a: 302-316). Vusûlî de bu olguyu âşğın sevgiliye duyduğu aşk ızdırabının aşırılığında bir tutku olarak işlemiştir: Abdâl 'âşik olmağı eylerdüm ihtiyâr/ Başuma yârun olsa eger tâc şeş-peri (Vusûlî, g.186/2)

Perişan görünömlü Abdalın başı yüce, gönlü her şeyden arınmış hâledir. Onun dünya malına da sultanlığına da minneti bulunmamaktadır. Çünkü gönlü toktur. Şehdî'ye göre bu müstağni duruşla Abdal, zenginliğin asıl sahibine doğru başı açık hâlde emin adımlarla yol almaktadır: Ya'ni âzâde-ser farîgu'l-bâl/ Baş açık sîne-çâk bir abdâl (Şehdî, lug.1/3)

3.1.1. Günöbirlik Azık Devşirme Yolculuğı: Abdal Âşıklıkta Seyyahlık

Bazı Abdalların kaynakların da hemfikir olduğı gibi, günöbirlik rızıklarını temin etmek için diyar diyar dolaştıkları ve seyyahlığı kendilerine ilke edindikleri bilinmektedir. Onlar devşirdikleri bu yiyecekleri, azla yetinme ve kanaatkârlık nitelikleri doğrultusunda tekkelerde bölüşmekte, diğör günler bu günöbirlik döngüyü devam ettirmektedir. Bu yolculuk sırasında Abdallar, dünya malını yadsıyan tutumları gereğı köy köy gezerek rızıklarını temin etmenin manevî huzurunu müşahede

etmektedir. Elbette Abdallar, gezinti sonrası kısa konaklama sürelerinde ya da seyahat hâlindeyken şiirler de okumaktadır. Nâilî, aşağıdaki beytinde bu durumu şiirsel algısına eklemektedir: Dil-i pür-dâga ruhun bülbüle gül gülşende/İki abdâl-ı nemed-pûşdur eş’âr okudur (Nâ’ilî, g.98/3)

Onlar, bir Abdal olan Battal Gazi’yi sultan bilmiş ve sultanın evinde bir nice yıldır mücavir olarak yaşamışlardır. Figânî, aşağıdaki beytinde sultan evine komşu olan Abdalların seyyah yönlerini betimlemektedir. Çünkü Abdallar için bu dünya gurbet, asıl menzil ise ikrar verdikleri bezm-i elesttir. Elbette beyitte sultan evi tabiriyle, asıl güzergâhları olan Eskişehirdeki Seyitgazi tekkesinin anlatılmış olabileceği de söylenebilir: Abdâl-i ser-bürehne-i Battâl Gâziyüz/ Sultân evinde bir nice yıldır mücâvirüz (Figâni, g.15/3)

Onların, bu günübirlik gezintilerinde yanlarında Eba Müslimî nacak, omuzlarında birer sücaî çomak, nefir, boynuz, iki kaşık, keşkül, iki *cür’adan* (birinde kav çakmak, diğesinde gubar/esrar), teslim taşı taşıdıkları ve aba palas gibi birtakım giysiler giydikleri bilinmektedir (Vâhidî, 2015: 144). Şeyh Gâlib de aşağıdaki beytinde Abdalların yanlarında keşkül taşıdığını belirtmektedir. Şaire göre abdal âşık, bir menzilde karar kılamayarak elinde yeni ay gibi ufukları irfan nuruyla aydınlatan keşkülüyle günübirlik rızık devşirme yolculuğuna çıkmaktadır: Meh-i nev-veş olup keşkül-i gerdân/ Eder âfâki pür-envâr-ı irfân (Şeyh Gâlib, k.9/6).

Vuslatî’ye göre, bu seyahat Abdallara *elest bezminde* Allah tarafından bağışlanmıştır. Şair, birçok klasik şair gibi bu yolculuğa âşık kimliği bağlamında sempati beslemiş, bir Abdal misali sevgiliden ayrılığın vücutta bıraktığı hasret izlerini terennüm etmiştir: Firkât-âsârıyla yanmışlardanuz abdâlveş/ Seyâhat etmekliği kâl u belâdan almışuz (Vuslatî, g.67/5)

Bu seyyahlık, bir rint olarak pek çok şaire sevgili için her gece bir tekkenin misafiri olarak bulunmayı da düşündürmüştür. Bu şairler şiirsel söylemlerinde Hakk’ın dergâhına nazla ve sözle postu bırakmayı, pervane gibi asıl sevgilinin uğruna yanmayı ve onun kapısına yüz sürerek orada aşk dilencisi olmayı gerekli gören bir hissi duyumsadıklarını belirtmişlerdir. Bu duygu, şairleri Mecnun gibi avarelikle harabat kapısında seyyah kılmakta sevgilinin mahallesinde derbeder olmayı bir abdal derviş misali onlara benimsetmektedir. Şehâbî de aşağıdaki beytinde âlem tekkesinde Rumelili bir güzel sevdiğini ve Rum Abdalî gibi Acem ülkesini terk ettiğini belirterek, Abdalların bu seyyahlıklarına gönderme yapmaktadır: Şehâbî tekye-i ‘âlemde bir Rûmî güzel sevdi/ ‘Acem iklimini terk itdi oldı Rûm abdâlî (Şehâbî, g.405/5)

Gezin olma hâli, Abdallar için âdeta bir yaşam biçimidir. Onlar, asıl sevgilinin varlığında fani bedenlerini yok etmek ve onun vuslatına ulaşmak için dünya denilen tekkeyi baştanbaşa dolaşmakta, Edincikli Ravzî’nin ifadesiyle âdeta silip süpürmektedir. Şair ikinci beytinde ise bu niteliği, klasik şiirde derbeder âşık Mecnun’un gönlünü kederin alaşağı etmesi ile bela vadilerinde dolaştığı algısı

bağlamında ifade etmektedir. Burada şair, kendisini aşk tekkesinde üryan edilen Mecnun bir abdal olarak görmektedir: Bir abdâl-ı fenâveş ‘âkıbet ‘uryân olursın sen/ Bu ‘âlem tekyegâhın ser-be-ser sildün süpürdün tut (Edincikli Ravzî, g.137/7)- Soyaldan tekye-i ‘ışkunda ben Mecnûn abdâl/ Belâ vâdilerinde oldu gönülüm gussapâ-mâli (Edincikli Ravzî, mur.27/1)

Abdallar dünya malına olan yadsıyıcı tutmunun göstergesi olarak üryan hâlde gezerken, nemed ya da abayı giymektedir. Çünkü zenginlik ibaresi olan elbise, abdalların bedenine sığmamakta, Sutûrî’nin ifadesiyle onları üryanlığa meylettirerek köhne şalı bürümelerine vesile olmaktadır: Ben ol abdâl-ı ‘aşkum köhne şâla irtikâbum var / Libâs-ı tengden ‘ârî olub ‘uryânunam yâhû (Sutûrî, g.19/4)

Abdallar, kaynakların da vurguladığı gibi günübürlük azık devşirme yolculuğuna ellerinde cer taşı veya fenerle çıkmaktadır. Onlar, bu seyahati kalplerinde Tanrı sevgisi dışında hiçbir şey bırakmama düşüncesiyle icra etmektedir. Bu doğrultuda pek çok şair de Abdallar gibi ellerinde fener, asıl sevgilinin ilgisini kazanmak düşüncesiyle aşk pazarında dilendiğini belirtmiştir. Figânî de bu duygu durumu ile şiirsel algısında gönül Abdalının aşk pazarına cerre çıktığını ifade etmektedir: Abdâl-ı dil ki kendüyize nitdi dâğ ile/ Bazâr-ı ışka cerre gelüpdür çerâğ ile (Figânî, g.105/4)

Abdallar da pek çok derviş zümresi gibi Bektaşiliği bir sığınak olarak benimsemişlerdir. Onlar; 16. yüzyıldan sonra gittikçe artan devlet baskısını, bu tarikatın manevi niteliği altında göğüslemişler, tarikatın bazı şeyhlerine de intisap etmişlerdir (Faroqhi, 2001: 145). Otman Baba’nın halifelerinden olan Küçük Abdal bunlardan biri olmuştur. Klasik birtakım şairler de bazı şiirlerinde Küçük Abdal’dan beğeniyle bahsetmiştir. Şehdî de elinde kafurî bir fenerle tekkeye gelen ve yeni ay gibi güzel yüzüyle çevresine manevi feyz verdiği görülen Küçük Abdal’dan bahsetmektedir. Divanına bakıldığında Şehdî’nin bu gazeli, Küçük Kalenderi Cemal adlı bir abdal dervişe söylediği açıkça zikredilmektedir (Bayındır, 2008: 215): Kâfûrî bir çerâğ yakup geldi tekyeye/ Bir nev tulû Küçük Abdâl meh-cemâl (Şehdî, g.76/1)

Bu gezinti, klasik şairi cihan seyyahı bir Abdala dönüşürebilmektedir. Bu ruhi dönüşüm, âşıkları harabat pirlininin hemen yanibaşında işret etmeye, yani ilahi aşk şarabından içmeye doğru da meylettirmektedir. Bu harabat seyyahlığı, pek çok şairi hükümdar da olsa şiirsel söylemlerinde sürekli diyar diyar dolaşan, içip yollarda sızan bir abdal derviş gibi konumlandırmaktadır (Şentürk 2015: 146). Beyânî’nin söyleminde bu seyyahlık, Abdallara dünya terki ile cihan sultanlığının taht ve tacından vazgeçmeyi armağan gibi sunmaktadır: Bir bölük baş açuk abdâl-ı cihân-seyyâhuz/ Kutb-ı pîrân-ı harâbâtıla ‘işret ederüz (Beyânî, g.356/3)

Hakk’a yürüyüş, Abdallar için takip ettikleri dervişlik yoluna bağlılığın simgesidir. Abdal, bu seyyahlıkta yola bağlılığın simgesi olarak palheng ya da paleheng denilen bir kuşak bağlamaktadır. Kalenderi dervişlerin de bellerine bağladıkları kuşak ya da kumaştan örme giysi olan paleheng, Abdalların Bektaşi tarikatına ve şeyhe olan bağlılık ve ilgilerinin belirtisi olmakta, aynı zamanda dünya şehvetlerinden

kurtulmalarının aracı da kılınmaktadır (Sevimli, 2020b: 45). Pâlheng, Abdalların dünya malından azade tavırlarının da simgesidir. Onlar bu yüzden yarı üryan gezmekte, bu manevi aracılık Abdalların gönüllerine dünyanın geçici zevk ve şehvetlerinin yerine Allah’a duyulan saf aşkı bırakmaktadır. Bu yürüyüşte talih kapısında tersine devreden felek misali gezintiye çıkan pâlheng giyimli Abdal, ikbal kapısında iri bir gül misali açan güneşe benzemektedir. Sâmi, beytinde bu duygu durumunu Abdalı tersine dönen feleğe teşbih ederek seyyahlığı üzerinden vurgulamaktadır: Mihr zann eyleme gül-mîh-i der-i ikbâli / Pâlheng eyledi abdâl-i sipîhr-i gerdân (Arpaeminizade Sâmi, k.13/38)

3.1.2. Tecridi Bir Yalıtılmışlık: “*Fakr*” Tacı ile Hakk’ın Kulluğunu Dünya Sultanlığına Değişme Bilinci

Bazı Abdallar, pek çok derviş zümresi gibi “maddi ve manevi gerekçelerle dilencilik yapmışlarsa” (Çelik, 2019: 192) da onların “*fakr*”ı zahirde değil batında şekillenmiştir. Çünkü Abdallar, çıkar ve menfaat umulan zenginlikten değil, Allah’a muhtaç oldukları bilinci çerçevesinde yükselen yokluğa yönelmişlerdir. Bu yokluk, manevi anlamda gönlü tok ve gözü tok olmayı, kimseye tenezzül etmemeyi önceleyen gönül tokluğunda karşılığını bulmuştur. Derviş, yani fakir bu gönül tokluğunda *fakr*ı Allah’a giden yol, dervişliği/fakirliği ise bu yolun yolcusu olarak özümsemiştir. Bu özümsemeyle her sufi farklı bir yol tutmuş, kimisi *fakr*ı dilencilik olarak algılamış, kimisi dünyadan ve zenginliklerinden kendini tamamen soyutlamış, kimisi de kendini bu tür perişanlıklardan gizlemiştir. Bu meşrep farklılıklarına rağmen Abdalın da içinde olduğu bu yolda dervişlik ilkeleri almaktan çok verme, emeğiyle geçinme, mal biriktirmemeyi düşünme, şükürü önceleme ve fakirliğini lanse ederek kendini küçültmeyi düşünmeme gibi faziletler olmuştur (Uludağ, 1995:132-133).

Bu anlayış ile Abdallar, feragat ve *fakr*ın dilencileri, dünya külfetinden vazgeçen divaneler olarak kendilerini Hakk’ın dergâhının hizmetçileri görmüşlerdir. Onlar, bu bağlamda dünya zenginliklerinden *feragati* önemsemiş, asıl zenginliği gönüllerinde bularak yaradının kulluğunu dünya sultanlığına değişen çizgide durmuşlardır. Çünkü onlar, dünyaya karşı mesafeli durma ya da *terk-i dünyâ* manasına gelen “*fakr*”ı benimsemiştir. Böylece Abdallar, *fakr ü fenâyı* başlarına taç takılarak, dünya saltanatından vazgeçmişlerdir. Bu feragat duygusu birçok klasik şair de dünya saltanatına ve sultana karşı mesafeli duruş olarak kendini göstermiştir.

Bu *fakr* bilinci pek çok sufi zümresi gibi Abdallara da bir hırka bir post, diğer bir deyişle bir lokma bir hırkaya kanaat etmelerini gerektiren *feragat* fikrini bağışlamıştır. Bu fikir, Abdalların da dünyaya kayıtsız durmaları ve dünya malını önemsememelerinin temel dayanağı olmuştur. Bu algı ile onlar *terk-i diyar* etmeyi ve azla yetinmeyi benimsemişlerdir. Bu terk fikri onlarda Gelibolulu Sun’î’nin deyişiyle Abdallar için dünya sultanlığı derecesinde bir paye olmuştur. Bu “*fakr*” sultanlığı, baş açık Abdala dünyaya hükümran olduğu bilincini vermekte ve onu saltanat tacını

terk etmeye meylettirmektedir. Böylece o, sufinin dünya malına aşırı tutkun tutumu karşısında “*fakra*”/yoksulluğa yönelmektedir. Bu *fakr*, yolundan gidilen Peygamber’in “fakirlik övüncüdür” dediği anlayışta karşılığını bulmaktadır: Kangı abdâl ki terk eyledi tâcin sûfi/Âlem içre baş açık başına sultân oldu (Gelibolulu Sun’i, g.208/3)

Abdallık, *fakr ü fenâ* yolunda yürümeyi, gam denilen merhaleyi aşmayı gerektirmektedir. Çünkü onlar için sultanlık ayak bağı, dervişlik ise başına buyrukluk olarak en büyük sultanlıktır. abdal derviş bu nedenle “dünya padişahlığını ve saltanatını reddederek dilencilige meyletmektedir. O böylece, masiva kaydınan kurtulmakta, asıl sevgilinin kapısında kendini rıza dilenmeye sevk etmektedir. Klasik pek çok şairin şiirsel algısında bu rıza, dünya malı ve sultanlığına sahip olmaktan daha üstün tutulmaktadır” (Sevimli, 2020a: 43). Çünkü Nâ’îli’nin aşağıda vurguladığı gibi aşk Abdalının tavrı çok başka bir âlemdir. Bu âlem istiğna askerinin sultanı olmayı, yani gönül tokluğu ile davranmayı ve Allah’ın verdiği rızıkla kanaat etmeyi gerektirmektedir. Bu manevi fetih, gönüller kazanmayı önceleyen tavrı ile elbette dünya sultanlığından evla kılınmaktadır: Başka bir ‘âlemdir ey dil tavr-ı abdâlân-ı ‘ışk/ Bü’l-‘aceb sultân-ı istignâ-sipehdür her biri (Nâ’îli, g.362/2)

Fakr bilinciyle yaradanın kulluğunu dünya sultanlığına eş değer görme bilinci Abdalları dünyaya bağlılıktan tecrit etmiştir. Bu soyutlanma hâli, klasik pek çok şairde Abdalların kanaat nimetine doyduğu, azla yetinen gönüllerini gizli bir hazine gibi halkın verdiği nimetlerle değil, Hak’tan diledikleri rızıkla doyurmayı prensip hâline getirdikleri şeklinde işlenmiştir. Bu rızık; onlara mülkün asıl sahibi Allah’tan gelmekte, yetinme duygusu temelinde onlara Hakk’ın rızasını hisse olarak pay ettirmektedir. Dünya terkenden yaradanın rızasına doğru yönelen bu vazgeçiş, Vuslatî’ye dünyanın şeref ve büyüklük ifade eden alametlerini bıraktırmış, aşk derdi ile *fenadan* geçip, yokluğa meyletme hissini duyumsatmıştır: Bu cihânın izzet içre izzetin terk eyleyüp/Açmışuz ol derd-i aşkı biz fenâdan geçmişiz (Vuslatî, g.67/7)

Tecridi yalıtılmışlık hissi, abdal dervişlikte dünyaya muhtaçsızlığı, yani tenezzül etmemeyi öngörmektedir. Bu öngörü ile abdal meşrep klasik şair, bedenine değersiz abayı övünç elbisesi misali bürümekte ve dünyanın değerli kumaşına itibardan kendini alıkoymaktadır. Sutûrî de bu duygu durumu ile abdal aşık olarak dünyanın mülk ve malına muhtaç olmadığını vurgulamaktadır: İtmişüm esbâb-ı zevkun iftihârum bir ‘abâ/ Ben ki bir abdâl-ı ‘aşkum mülk ü mâli neylerüm (Sutûrî, g.349/6)

Bu duygu ipekli atlasın yerine nemedi/keçeyi ikame etmekte, pervanenin kebeğe doğru aşkla yürümesi misali kanatlarını, yani tüm dünya yükünü varlığın asıl sahibi Allah uğruna terk etmeyi gerektirmektedir. Yahyâ Bey’in deyimiyle dünya harabesi içerisinde tüm kayıtlarından kurtulmuş olan Abdal, başı yüce hâlde mekân tutmaya yönlendiren bu duygudur: Cihân harâbesi içinde aldı meydânı/ Cem’-i kayd-ı cihandan halâs olan abdâl (Yahyâ Bey, k.8/7)

Bu düşünce Abdalı tecrit ehli kılmakta ve onu asli yokluğa, yani Hakk’a dönmenin huzuruna meylettirmektedir. Bu duygu durumunda feragat köşesinde kanaat etmek,

dünya sultanlığından daha üstün hâle gelmektedir. Çünkü abdal kimsenin iftihar, hırka ve posta değil, Hakk’ın rızasını kazanmaya dönüktür. Bu yolculuk, klasik şiirde Sutûrî’nin de ifade ettiği gibi zahidin hırka ve cübbesini yakmayı, derviş giysisi palas ve abayı tercih etmeyi gerekli kılan bir başı yücelikte karşılığını bulmuştur. Melamilerin keramet olarak algılanır endişesiyle bazı hâllerini halktan gizlemelerinde de bu anlayışın payı bulunmaktadır. abdal derviş de bir melamet ehlidir ve keramet gibi bir davası bulunmamalıdır. Bu başı yücelikle Abdal, feragat köşesinde bulunmayı dünyada gezmekle eş değer görebilmekte, ayrıca sultanlık bağından da kendini kurtarmaktadır: Dilâ âzâde abdâl kayd-ı sultân olmadan yegdür/ Ferâgat gûşesi bu dehre cevân olmadan yegdür (Sutûrî g.118/1)- Hırkasıyla postına fahr eyleyen abdâlî gör/ Ne kerâmet gösterürmis bende şâlum bilmezem (Sutûrî, g.339/4)

Şeyh Gâlib de bu bilinçle aşağıdaki beytinde görüldüğü gibi *fakra* sığınmakta, Abdal meşrepliği tercih etmektedir. Bu duygu hâli Abdalın dünyaya lakayt tavrı misali neye zamanın geçmesine inat, anın tadını çıkararak üfleme, kısaca dünyaya yuf çekmeyi de içermektedir: Gâlib penâh-ı fakra gir abdâl-meşreb ol/ Al kerre-nâ-yı destine çal rüzgâra yûf (Şeyh Gâlib, g.160/9)

Sultanlık denilen ayak bağından kurtulma hissi abdal âşığı, ruhsal açıdan dünya saltanatından ve padişahlığından üstün konuma yükseltmiştir. Melâmetten kaynaklanan bu adanmışlık, Allah’a kulluğu ön plana çıkararak, kula kul olunmayan bir hükümdarlığı tesis ettiren ruhsal eşikte durmaktadır. Nesimî’ye göre bu eşikte abdal kişi, ariftir, gönlü toktur ve dünya malına minneti kalmamıştır. Çünkü zaten bey konumdadır. Elbette bu beyliğin kıymetini sultanın idrak etmesi mümkün değildir: Abdâl oluban biglik iden ârifî gör kim/ Bu saltanatun kadrini sultân dahi bilmez (Nesimî/ G. s. 420)

3.2. Ateşe ve Yanmaya Olan İftihârın ve Gönüllü Kabullenişin Timsali: Dağ Yakma Olgusu

Abdalların diğer bir temel niteliği ise klasik şiirde en çok üzerinde durulan “dağ yakma” âdetidir. Onlar çâr-darp uyguladıkları başlarına elifler çekmiş ya da nal keserek derin yaralar açmışlardır. Şairler, şiirlerinde bunu gönüllü kabullendiklerini belirtmişler ve kendilerini bir ocak eri ya da Mecnun gibi konumlandırmışlardır. Böylece onlar abdallar gibi bu aşk uğruna yanmaya adanmışlığı, bir yaşam şekline dönüştürmüşlerdir: Abdâl olalı dâg iledür iftihârumuz/Mecnûn gibi ocag eridür ihtiyârımız (Hayâlî, g.6/1).

Klasik şair ise Abdal gibi bu aşk yaralarını yüceltip göğsünde konuk etmiştir. Böylece acıyı bal eyleyen âşık, asıl sevgiliye duyduğu ulvi aşkın ızdırabını teskin etme yoluna gitmiştir. Bu yöntemi, hem onun âşıklıkta Mecnun’a meydanı bırakmayan yığıtlık gösterisi hem de bir Abdal olarak onu olgunlaştıran bir aşkın yüce formunda karşılığını bulmuştur. Pek çok âşık, bunları gönül ateşinin kıvılcımı olarak görmüş ve bir maden hükmündeki gönlünde değerli bir lal taşı gibi muhafaza ettiğini belirtmiştir. Hatta âşıklar, hasret nedeniyle oluşan ve sinisini parça parça doğrayan bu kanlı dertten

gönlünün bir lale bahçesine veya bir gül bahçesine dönüştüğünü duyumsamıştır. Bu meczupluk, asıl sevgiliye olan yolculukta beğeni toplamıştır.

Ateşe ve yanmaya adanmışlık hissi, Abdalların vücutlarına yakıcı kor hâlinde dağlar vurmaktadır. Bu hisle Abdal, Fehîm-i Kadîm'in ifadesiyle gece gündüz her yeri parelenmiş vücuduyla güneş misali devretmektedir: Mihr ü mehle âsumân bir sîne-sûz abdâldur/ Kim turur pehlû-yı pür-dâğında ahker rûz u şeb (Fehîm-i Kadîm, k.1/11)

İftihar vesilesi kılınan bu yakıcılık, âşğın teninde hükümdarlık alameti olan taht misali durmakta, bu halle âşık, Cemşid'in mesnedini tutan kudretli hükümdar Keykubad'a dönüşmektedir. Klasik pek çok şair gibi Sebzi de bu söylemi, âşıklığın acıya müştaklığı ile muhabbete tutkunluğu çerçevesinde kendine özgü kılmıştır: Tenümde tâze dâğumla mahabbet tahtına geçdüm/ Be Sebzi mesned-i Cemşid'e geçmiş Keykubadam ben (Sebzi, g.653/7)

Bu gönüllü kabullenişte âşğın sinisi, bir külhana dönüşmekte ve tamamen ateşle kaplanmaktadır. Celîlî, bu hisle pür-âteşin dâğ, yani çok ateşli aşk yaralarının kalbinde bıraktığı yakıcı tesirle külhanın hararetini birleştirmektedir. Şair, pek çok klasik şair gibi külhanı, sevgili uğruna çekilen aşk ızdırabı çerçevesinde beytine işlemiştir: Derûn-ı sîne-i pür-âteşin dâğ/ Gönül abdâlına san külhan olmuş (Celîlî, g.161/8)

Aşk Abdalının tenine baştanbaşa yaktığı bu dağlar, mühürlenmiş bir sikkeyi de çağrıştırmaktadır. Bu çağrışımla Beyânî, bu eylem sırasında sikkeye vurur gibi vücuda ucu kızgın demirle basılmasına gönderme yapmakta gibidir: Dâğlar yakmış ser-â-pâ cismine abdâl-ı 'aşk/ Mühürlenmiş birbiri üstünde mânend-i peşiz (Beyânî, g.320/2)

Bunlar, ateşe ve yanmaya olan iftiharın ve gönüllü kabullenişin eseri olarak bir bela dağı/küh-ı belâ, aşk hazinesinin tılsımı olarak da belirlemekte, böyle bir yerden de ateşin eksilmemesi gereklilik olmaktadır. Çünkü Nâ'îlî'ye göre Abdalın parelenmiş başında yükselen bu bela yangını o, gönüllü olarak kabullenmiştir: Tılsım-ı genc-i 'ışk ancak ser-i pür-dâğun ey abdâl/ Ki ol küh-ı belâda eksük olmaz her zamân âteş (Nâ'îlî, g.180/ 5).

3.2.1. Acıyı Bal Eyleyen İzdırap Tutkusu: “Elif” Çekme ya da “Nal” Kesme Âdeti

Abdallar; yine kaynakların vurguladığı üzere Şiiliğe bağlılıkları, Kerbela şehidi Hüseyin ve maiyetine olan sevgileri doğrultusunda matem tutmakta, acıyı bal eylemektedir. Onlar, Muharrem mateminde sinelerine elif şeklinde derin yaralar açmakta ve nal şeklinde kesikler çizmektedir. Bu cefa, Abdallara acının bal edildiği Kerbela matemlerinde bir davul misali göğüslerini güm güm diyerek dövdükleri ızdıraba tutkulu bir tavrı da bağışlamaktadır. Böylece Abdallar matemî tutkuya dönüştürmektedir. Birçok klasik şair de şiirsel söyleminde Abdalların bu durumunu içselleştirerek, onları aşk acısının sembolü olarak göstermiştir. Bu algıda, vücuttaki

eliflerin kalıcılığı, aşk acısının yürekteki sürekliliği ile eş değer kılınmaktadır. Bâli'nin algısında, bu tavır küdüm denilen davulla, aşkın diyarına bayrak çekmekle eş değer hale gelmektedir: Elifler kesdüm abdâla ne dögdüm sînemi güm güm/ Kudûm-ı yârıla aşkun diyârına âlem çekdüm (Bâli, 118/2)

Abdalın tenindeki nal kesikleri bir yeni ay, dağlar ise gökyüzündeki yıldızlar gibi görünmektedir. Kalender meşrep Hayâlî, bu tarz söylemiyle vücuttaki kesiklerin korkunç görünümünü bir nevi gidermekte, abdal âşıklığa duyduğu ilgiyi gelenekten aldığı “hilâl, “nücûm, âsumân” gibi kozmik imajlarla pekiştirmektedir: Hilâl nâ'l idi ve dağlar teninde nücûm/ Semâ'a girmiş idi âsumân olub Abdal (Hayâlî, k.9/4)

Bu duygu durumunda, abdal âşıklığın temel niteliklerinden olan “dağ yakma” bir sultanlık tacı hükmü kazanabilmektedir. Yahyâ Efendi'ye göre gönlü saf Abdal, bir iftihar ve yücelme vesikası olan bu tacı mağrur bir muzaffer hükümdar gibi başından çıkan şu'le-i dâğın yalımlı hâli misali taşımaktadır: Şu'le-i dâğ ile gönli büyüdi abdâlan/ Nola mağrûr ise başındaki tâc-ı Keyi gör (Şeyhülislam Yahyâ, g.97/2)

Abdalların tekke önlerinde bekleyip göğüslerine çektikleri bu eliflerin kanlı görünümü, Emrî'nin algısında âdeta güle kırmızı rengini vermekte, kesik kısmı ise bir diken misalini alabilmektedir: Şâh-ı gül tekye-i gülşende bir abdâluñdur/ Dâğ-ı hûnî gül-i sürh u elifdür hârî (Emrî, g.301/3)

Bu ızdıraba tutkulu eğilimle Abdallar, vücutlarına nal şeklinde dövme de yaptırmaktadır. Bu nedenle onların bedenlerinde bir vecd ayininden kalma yanık yerleri, Zülfikar resimleri veya Hz. Ali'nin ismi, pazularında ise yılan şekilleri yer alırdı (Köprülü, 1988: 61). Sehâbî de bu niteliği, abdal meşrepli gönlüne vermektedir. Şaire göre gönlü, sevgilinin kaşını ve boyunu andığı için zaman zaman çıplak sinesine nal ya da elif çekmektedir: Kaşunı kaddün ile ansa dil abdâl-sıfat/ Dem-be-dem na'l ü elif sîne-i 'uryâna çeker (Sehâbî, g.88/4)

Abdallar; Afganistan'dan Hindistan'a, Horasandan Kerbela'ya uzanan bir seyahatle matemî, acı çekmeyi ve sinesini döverek, pareleyerek meczup halde dolaşmayı bir ilke addetmişlerdir. Muharrem ayında kitleler halinde Kerbela'ya akan bu keçe giyen Rum Abdalları, bu matemli topraklarda kanlı bir ritüelle pervanenin muma atılarak kendini yakması misali vücutlarını parelemekte Yahyâ Bey'in deyimiyle pervane ve mumun yoldaşlığına koyulmaktadır: Hem-dem oldu şem ile pervâne geydi bir nemed/ Kerbelâda dâğ yakmış sanki Rûm abdâlıdur (Yahyâ Bey, g.33/8)

Abdallar, Hz. Hüseyin'in hicran ateşiyle yanmakta, uğradıkları bu matemli coğrafyada Aşkî'nin söylemiyle Hüseyin'in yoluna can vermeyi arzulayan bir tavır sergilemektedir: Cân virürdün Kerbelâ-yı mâtem-i hecrinde ger/ Hây Rûm Abdâli hey bilsen ne cevherdür Hüseyin (Üsküdarlı Aşkî, g.15/11)

Muharrem ayı Abdalın göğsüne yaktığı yarasını tazelerken, ayrılık günlerinin sıkıntısı ile âşığın da gönlindeki aşk derdini yenilemektedir. Klasik şair de gelenek

icabı gönlünde asıl sevgiliye duyduğu hasretin dinmesini asla istemeyen bir duygu durumu sergilemektedir. Bâkî'nin aşağıdaki söyleminde Abdalların Muharrem matemi bu duygunun tazelenmesine vesile kılınmaktadır: Tâzeler derd-i dili mihnet-i eyyâm-ı firâk/ Dâğın abdâlun ider mâh-ı Muharrem tâze (Bâkî, g.454/2)

3.2.2. Abdal Âşıklıkta Tedavi Yöntemleri: Meftul Bağlamak veya Pamuk Tıkamak

Klasik şiirde Abdallar, tenlere ruh elbisesinin giydirildiği ezal bezminde (Alak 172) verdikleri ikrarla Hak âşıklığını elde etmiş hâlde betimlenmektedir. Buradaki ikrarla onlar, üzerlerindeki kisvetleri atıp tam bir sadakle Allah'a teslimiyet ve bağlılığı tenlerine âdeta mühürlemişlerdir. Bu sadakat hissi ile Abdallar, çâr-darplı başlarına ve dünyalık kisvetten arınmış üryan bedenlerine elif ya da nal şeklinde derinlemesine açtıkları yaraları da işlemişlerdir. Böylece onlar, asıl maksada ulaşmanın verdiği hâletle Allah aşkını bir merhem kabul etmişlerdir. Bu merhem, acıya müştaklığın verdiği duygu ile bu kesiklere fitil ya da pamuk tıkamayı, meftul bağlamayı beraberinde getirmiştir. Bu meftullerden sarkan pamuklar âşıkların başında siyah bir ah dumanı misali yükselmekte, klasik şiirin nazarında asıl sevgiliye duyulan aşk uğruna çekilen ızdırabın verdiği hoşnutluk vesilesi kılınmaktadır. Çünkü bunların sebebi ilahi aşk, tabibi ise Allah'tır. Bu nedenle Abdal, Allah uğruna derinlemesine çektiği elifi yaralara fitili diklemesine sokmakta ve her gün düzenli olarak değiştirerek, içindeki iltihabın dışarı çıkmasını sağlamaya çalışmaktadır. Gerçekte tedavinin netice vermesi ile kesiklere sokulan fitilin boyu kısaltılmakta ise de âşık, ezeli aşkın tükenmesini istemediğinden pamuğun fitilini ateşleyerek yaranın daha bir hararetlenmesini sağlamaktadır (Şentürk 2015: 177). Hayâlî de aşağıdaki beytinde mumu; yarasına fitil uygulayan bir Abdala, pervaneyi de bu mumun etrafında semaya durmuş bir Alevî'ye benzetmektedir. Şairin ifadeleri, Abdalların Alevilikle ilgisini göstermesi yönüyle dikkat çekicidir. Hayâlî beytinde bu merhemi, Hakk'a olan tutkunluk ve kopmaz bağlarla beliren aşkın tüm bedeni kuşatması misali betimlenmektedir. Bu betimlemede alev; mumun bedenini, semaya duran Alevinin ellerini çepeçevre sinesine sarması misali kuşatmaktadır: Pîr-i fetîle-ser deyu şem'a mürîd olup / Pervâneler ider 'alevîler gibi semâ'(Hayâlî, g.221/3)

Klasik şair için bu tedavi yöntemi, asıl sevgilinin bağısladığı ezeli bir merhem hükümünü almaktadır. Bu nedenle Abdalın çâr-darplı başına pamukla uyguladığı bu merhem, bir hükümdarlık tacı gibi taşınmaktadır: Başumda benüm tâc yeter penbe dâğum/ Abdâl ne lâzım ki giye tâc-ı keyânı (Şuhûdî, g. 166/2)

Vücuttaki kesiklerin çokluğu, pamuğun da fazla uygulanmasını gerekli kılmaktadır. Bu durumda Abdalın sinesinin pamukla kuşatılmış hâli, Bâkî'nin algısında bahçedeki fidanın üzerinin karla örtünmesini andırmaktadır: Agardı berf ile yir yir çemende cism-i nihâl / Niteki penbe-i dâğ ile sine-i abdâl (Bâkî, k.21/1)

Bu merhemi uygulamanın bir diğer adı da meftul bağlamaktır. Bu yöntemde kıvrılmış fitil yaraya sokulmakta, abdal dervişin başında bir tutam saç teli gibi sarktığı

gözlenmektedir. Fitolin sokulduğu bu yöntem, âşığın asıl sevgilinin varlığını daha derinden hissetmesinin bir nevi delili olmaktadır. Meftûlün ayrıca dualarla takılan, nazardan koruduğuna inanılan bir çeşit kolye olduğu da görülmektedir (Şentürk 2015: 192). Revânî beytinde, bu meftûlün Abdalın boynunda asılı olduğunu vurgulayarak, meftûlün aksesuar olma özelliğine dikkat çekmektedir. İkinci beytinde ise şair, Abdalın göğsündeki meftûlün sinesindeki yarayla eş değer olduğunu belirtmektedir: Boynuma yine gönlüm abdâlî / Takdı meftûlî kûyî taşından (Revânî, g.250/4)-Dâğ sanman sînem üzre görinen/ Kim bu ‘ışk abdâlînun meftûlidür (Revânî, g.76/2)

3.3. Hakk’ın Hayranı, İlahi Sırların Hizmetkârı Kılan His: Afyon Kullanma Âdeti

Kaynakların da hemfikir olduğu gibi Abdalların üçüncü asıl niteliği afyon kullanmalarıdır. Ahmet Talat Onay, bu âdetin Işıklar adlı derviş zümresine (Onay, 2007: 200-201), 16. yüzyılda Kalkandelenli Fakirî ise bu âdetin Kalenderilere ait olduğunu vurgulamaktadır (Azamat, 2001: 236). İbrahim Şirin ise Batılı kaynaklara göre bu âdetin Rum Abdallarına özgü kılındığını vurgulamaktadır (Şirin, 2012: 34). Batılı seyyahların eserlerinde ise bu âdetin Kalenderi ve Haydarilere mahsus kılındığı görülmektedir. Örneğin 16. yüzyılda Fransa kralının elçisi olarak Kanuni dönemi İstanbul’una ziyaret eden Nicoles de Nicholay, bu niteliğin Kalenderiler’e has olduğunu belirtmektedir (Şirin, 2012: 24-34; Nicholay, 2014: 229-234). Divanlara (14-18. yüzyıl) bakıldığında ise bu niteliğin abdal derviş zümresine aidiyetinin ön plana çıkarıldığı görülmektedir. Kalenderilerin bu konuda ön planda çizilmesi, kaynakların da vurguladığı gibi devrin en önemli ve kalabalık zümresi olarak Abdallar da dahil pek çok dervişi içlerinde barındırmasından ötürü olduğu aşikârdır (Sevimli, 2020c: 16).

Abdallar, ruhsal açıdan kendilerini Hakk’ın hayranı ilahi sırların hizmetkârı kılan bu âdeti, Hak elinden dolu içer gibi içmiş, aşk acısını dindirmede çare bilmiştir. Elest bezminde elde ettikleri ikrar ile bu ilahi sırrın hayranı olduklarına inanmış olan Abdallar, dünya denilen gurbette vücutlarına ve başlarına ayrılık yaralarını açmakta, bunlara pamuk ve meftul uyguladıktan sonra acılarını dindirmek için vecd esnasındaki hayranlık hâliyle afyon da kullanmaktadır. Bu hayranlık, âdeti yaralarla süslenmiş vücudu bir pamuk tarlasına döndürmekte, bu beyazlık şafak vakti ışyan güneşin kızılığını andırmaktadır. Abdalın eteği ise bu şafak kızılı nal kesikleri ile dolmaktadır. Aşk tekkesinde lale içindeki karalık misali derinlemesine vurulan nal şeklindeki kesikler, bir savaş meydanında kurulan saltanat otağı misali Abdalın çıplak başı üzerinde yükselmektedir. Bu yücelme hissi ile klasik pek çok şair, asıl sevgilinin hayranlığını cezbetmek için esrar kullandığını söylemiştir. Bu söylemlerde şairlerin, aşk uğruna sevgilinin mahallesinin tozunu esrar gibi yuttukları duygu durumunu tevriyeli olarak betimledikleri görülmektedir (Sevimli, 2020c: 54). Bu hayranlık; Nâ’ilî’nin belirttiği gibi dünya malından feragati, başları yücelmiş duygusuyla azla yetinmeyi ve Allah’a kul olmayı nimet addeden bir ilahi hizmetkârlık duygusunu Abdalın şahsında âşığın yüreğine içkin kılmaktadır: Abdâl-i ser be-ceyb-i ferâguz ki ‘âlemün/ Hayrân-ı nâz u ni’met-i pâ der-rikâbîyuz (Nâ’ilî, g.165/2)

Nâ'îlî'nin yukarıda vurguladığı hayranlık hâli ve hikmetin sırlarına vakıf olma hâleti klasik pek çok şairin şiirsel söyleminde, Abdalların bu keyif verici unsuru kullanmasına kinaye olarak yer almıştır. Hakk'a aşinalığın verdiği vecd hâli/ *hayret*, gönlü bir Abdal kisvesiyle ilahi sırlara sahip kılan bir hikmet hazinesine dönüştürebilmektedir. Bu hazine klasik şiir geleneğinde çoklukla Nizâmî'nin Mahzenü'l-Esrâr mesnevisine teşbih edilmektedir: Mahzenün esrâr-ı hikmetden meger hâlî midür/ Bi'l-lah ey abdâl-ı dil bilsek nedendür hayretün (Nâ'îlî, g.219/4)

Abdallar, tekke önlerinde taşıdıkları kaplardan “haşhaş” çekmekte, şevkle kendilerinden geçmektedir. Bu aşk tekkesi hiçbir muhtesibin uğramayacağı uzaklıktadır. Onlar, kurduklarını duyumsadıkları bu manevi sultanlığın eşiğinde üryan ve giryân/ağlamaklı hâdedir. Bu tekke, ariflerin Hak diyerek gönüllerini titrettikleri ilahi bir hayranlığın kaidesinde kurulu hâlde bulunmaktadır. Bu durum, klasik şairin nazarında aşkın konakladığı gönülde aşk sırrı ile kendinden geçmenin ve bu sarhoşluğun şevkiyle güzellik şahı bir dervişe dönüşmenin *hâlet-i rûhiyesinde* belirlemektedir. Hayâlî; aşağıdaki beytinde bu durumu, ilahi cezbenin verdiği sarhoşluk bağlamında Abdal muhatap olarak betimlemiştir. Şair, bu duygu durumuna güzel bir neden bulmaktadır. Bu neden aynı zamanda, şairin bir abdal misali aşk cezbesiyle ve perişan vaziyette dergâhın kapısında beklemesinin dayanağı olmaktadır: Cezbe-i ‘aşk ile şûride-i dergâhem ben/ Mest ya bengî mi sandın behey abdâl beni (Hayâlî, g.91/2)

3.3.1. Aşk Sırlarının Taşıyıcısı Rolü: *Cür'adan*

Bazı Abdallar kaynaklara göre bir yere bağlanmayı kabul etmeyen serseri ve evsiz dervişlerdir. Onlar, diyar diyar gezerken yaradana duydukları sevginin taşıyıcısı rolüyle yanlarında kemerlerine bağlı hâlde *cür'adan* denilen kapları taşımakta ve bu hokkadan esrar çekmektedir. Bu eylem aslında onların ulvi aşkın sırlarına vakıf olduklarının delili olmaktadır. Âşıklar; uslu olarak çıktıkları bu yolda, ilahi esrikliğe bulanarak ve mecnun bir abdal olarak tüm dünya kayıtlarından kurtulmuş hâlde geri dönmektedir. Klasik şairler de bir âşık olarak şiirsel söylemlerinde bu doğrultuda kendilerini abdal saymışlardır. Bu söylemlerde tersine dönen felek misali devreden âşğın gözünde dünya, bir mekânsızlık evine, feleği kapsayan yıldızlar ise bir haşhaş tanesine dönüşmektedir. Bu hâl, Revânî'nin deyimiyle aşk sırlarını gönül Abdalına söyletmekte, şevk *cür'adamı* ile Abdal hayran edip kendinden geçiren bir cezbe dönüşmektedir. Bu cezbe, şevk *cür'adamında* taşınan ilahi aşk sırlarından başka bir şey olmasa gerekir: Söylesün esrâr-ı ‘ışkı sor gönül abdâlına/ Cür'adân-ı şevkten çün anı hayrân eyledün (Revânî, g.216/4)

Cür'adan, aşk sırlarını taşımada kendini abdal sayan klasik şair için bir sırlar hazinesi hükmünü kazanmaktadır. Beyitteki esrar kelimesi, pek çok klasik şairde olduğu gibi ilahi sır karşılık gelecek hâlde, Abdalların afyon kullanmasına istinaden tevriyeli kullanılmıştır. Bu kullanımda, tortu için rint için kadehin nurların doğuşu anlamına gelmesi gibi, *cür'adan* da abdal için bir sırlar hazinesi olmaktadır. Bâkî'nin nazarında bu hazine, Nizâmî'nin Matla'u'l-Envâr ile Mahzenü'l-Esrâr adlı

mesnevilerine dönüşmektedir: Cür’adân abdâla gerçi mahzenü’l-esrârdur/ Rind-i dürd-âşâma sâgar matla’u’l-envârdur (Bâkî, g.58/1)

Hayretî ise aşk sırları ile hayran olmak istemekte, bu sırları taşımanın sembolü olan *cür’adânın* ise kendisine Abdal tarafından sunulmasını arzulamaktadır. Bu arzu, şairi kendi mahlasından tecrit ederek, ona *cür’adân*daki maddenin verdiği sarhoşluk/ hayranlık hâlini yaşatmaya muktedir olmaktadır: Hayretî’nün dahi arturmag için hayretini / Cür’adânı getir abdâl yine hayrân olalum (Hayretî, mus.13/7)

3.3.2. İlahi Cezbe ve Vecd Hayranlığı: Hak Uğruna Kendinden Geçiş

Abdalların bir sufi zümresi olarak afyon kullanma bağlamında tamamlayıcı niteliklerinden biri de Hakk’ın yolunda sürekli ilahi bir esriklik yaşayarak gezmeleri olmuştur. Onlar, bu ilahi cezbe ve hayranlık hâliyle hayret tekkesinde mecnunluğu kendi iradeleriyle seçmiş, Allah uğruna tüm ün ve büyüklük ibarelerinden kurtulmayı yeğlememişlerdir. Abdallar, bu cezbe ve vecd hayranlığı içerisinde bir ateş topuna girer gibi semaya durmaktadır. Bu hayranlık ile onlar, asıl sevgili uğruna kendinden geçiş evrelerini ruhsal açıdan duyumsayarak üryan tenlerini devreden bu ilahi neşeye emanet etmektedir. Bu vecd hayranlığının tesiriyle bir girdaba girdikleri duygu durumu ile arındırdıkları gönüllerinden dünya ilgilerini de söküp atmaktadırlar. Bu hafifseme duygusu ile Abdallar, mecaz köprüsünden hakikat yoluna doğru yönelmekte, yaradanın tekkesine konup orayı yeniden inşa etmenin haklı gururunu yaşamaktadır. Bu kendinden geçiş olgusu, şiirsel söylemlerde de ifade edildiği gibi haşhaşın verdiği esriklik değil, ilahi cezbe ve vecd hayranlığından kaynaklanan içsel bir duygulanımdır. Bu duygu, Allah’a ulaştıran bir geçiş yolu, yani seyr ü süluk durumu olmaktadır.

Klasik şairler bu hayranlık ile Hak yoluna girdiklerinde Allah aşkıyla kendinden geçtiklerini, bu aşk uğruna hâllerini ve sırlarını gizlediklerini, halkın nezdinde ayyaş ya da haşhaş müptelası gibi anılmayı can u gönülden arzuladıklarını belirtmişlerdir. Bu arzunun, kınanmaya duyulan aşırı istek ile rüsvalığa yönelen sempatinin hayranlığında ortaya çıktığını müşahede etmek mümkündür (Sevimli, 2020a: 307). Kimi Abdallar yukarıda ifade ettiğimiz vecd hayranlığını kendileri için tahsis edilen tekkelerde konaklama sırasında yaşamaktadır. Revânî de aşk tekkesinde yatan Abdallar gibi kendisini görmekte, kimsenin beng ya da sarhoşluk verici maddeleri kullandı diye dedikodularını yapmamasını isteyerek duruma açıklık getirmektedir: Tekye-i ‘ışk içinde yatur abdâllaruz/ Kimse dahl eylemesün mestümüze bengümüze (Revânî, g.337/4)

Âşık, aşk derdi ile bir Abdal gibi yarı çıplak hâlde dünyayı gezmekte, bir nevi onların duyumsadığı cezbe halini yaşamaktadır. Aşkî, aşağıdaki beytinde bu cezbeyle tevriyeli olarak ilahi sırlardan hâli olmamak, yani vazgeçememek şeklinde algılamaktadır. Bu algı Abdalların dünyaya lakayt derviş kimliklerinde belirlemekte, cihanı bir pula saymayan niteliklerinde görünür hâle gelmektedir. Aşkî, aşağıdaki beytinde esrar kullanma, üryanlık, dünyayı önemsememe ve Şemsî Tebrizî’nin

yolunda ilerleme gibi kalenderane tavırlarla pek çok Abdallık niteliğini bir potada buluşturarak Abdalların vecd hâline gönderme yapmaktadır. Bu cezbe, asıl sevgiliye duyulan aşkın hayranlığında abdal âşıkların afyon sarhoşluğu hallerinden dem vurarak klasik şiirin şiirsel söylemini zenginleştirmektedir: Zâhidâ esrârdan sanma bizi kim hâlîyüz/Tigveş uryânlaruz likin cihân kattâliyüz/Tekeyegâh-ı âlemün bî-kayd olan abdâliyüz/Şemsden yakduk çerâg-ı ışkî Mevlâyîlerüz (Üsküdarlı Aşkî, mur.74/2)

4. Sonuç

Abdallar; başı açık, yalın ayak, üryan vaziyette gezmeleri ile tanınmıştır. Onlar, Hakk'a doğru başsız, ayaksız yürüyüşün ruhsal dönüşümünde, vücutlarına ve çârdarlı başlarına ateşe ve yanmaya olan iftiharın ve gönüllü kabullenişin timsali aşk yaraları, yani dağlar açmışlardır. Abdallar, ayrıca Hakk'ın hayranı, ilahi sırların hizmetkârı kılan vecd hâline dalarak afyon kullanma âdetini de uygulamışlardır. Klasik şiirde Abdallık nitelikleri, bu üç temel nitelik etrafında işlenmiştir. Abdallara ait bu söylemler sevgili uğruna derbederliği seçen bir âşık imajı da doğurmuştur. Bu imaj, hem âşıklıkta Mecnun'a meydanı bırakmayan bir yiğitlik gösterisi hem de bir abdal olarak kendisini olgunlaştıran bir aşkın yüceliği formunda şiirsel karşılığını bulmuştur. Çok sayıda şiir ya da beyitte, Anadolu'ya halkı tasavvufun neşesiyle tanıştırmak ve gönüllere manen merhem olmak için gelen bu dervişlere rastlamak mümkündür. Abdal denilen bu dervişler, dünya zenginliğinden ve sultanlığından geçip cihânı dolaşmışlar, üryanlığı ve meczupluğu benimsemişlerdir. Gönle içkin kılınan bu dervişlik izleri, klasik şiirde abdal âşıklığın temel nitelikleri olarak belirlemektedir. Bu dervişlik nitelikleri, klasik âşığın nazarında sevgili uğruna çektiği aşk ızdırabının sembolü olarak kullanılmaktadır. Bunlar, klasik şiirde abdal âşık kavramı etrafında geniş bir kullanım alanı bulmuştur. Bu terennümler, şiirin sosyal hayatla bağı bir kez daha pekiştirirken, âşıklık bağlamında abdal âşık karakterini sosyal hayattan aldığı sosyolojik ve edebî bir olgunun müşterekliğinde gözler önüne sermektedir. Klasik şiirde pek çok şair, Abdallara ait bu nitelikleri, şiirsel söylemlerinde beğeniyle karşılamıştır. Bu doğrultuda abdal olduklarını, onlar gibi sevgili uğruna günübürlük azık devşirme yolculuğuna çıktıklarını, tecridî bir yalıtılmışlık hissiyle ayna ya da fenerle/çerağ dolaştıklarını belirtmişlerdir. Bu şairler, ellerinde keşkül ya cer tasları, sevgilinin kapısında dilendiklerini de belirterek şiirlerinde 'başıkabak' derviş kisvesiyle ve rind kimlikleriyle bu mekânsız dervişliği yüceltmişlerdir.

Bu şairler, ayrıca bir gül bahçesi formunda sinelerine ve çıplak başlarına Abdallar gibi çektikleri elif ya da nal şeklinde yaraları, bir hükümdarlık tacı gibi başlarında onurla taşıdıklarını vurgulamışlardır. Acıyı bal eyleyen ızdıraba tutkulu bu eğilimle matemli coğrafya Kerbela'ya Abdallar misali inen şairler, sinelerini pareleyerek, vücutlarını dağlamışlardır. Yine âşıklar, şiirsel söylemlerinde Abdallar gibi bu yaralara fitil uygulamak, pamuk ve meftul tıkamak gibi tedavi yöntemlerini uyguladıklarını da dillendirmişlerdir. Şairler için bu yöntemler asıl sevgiliden gelen bir bağış, ilahi bir merhem hükmü kazanabilmiştir. Abdallar gibi sultanlığı elinin tersiyle iten ve Hakk'ın kulluğunu dünya sultanlığından üstün sayan bu anlayış;

Abdallığı azizlik, abdal meşrepliği âdeta bir inanç biçimi hâline getirebilmiştir. Bu yaşam biçimi “*fakr*”ı başına taç etme bilinci temelinde, Abdalın gönül tokluğu ve azla yetinme prensibine bağlanmıştır. Bu prensiple Abdallar, acılarını dindirmede kendilerini Hakk’ın hayranı, ilahi sırların hizmetkârı kıldığına inandıkları haşhaş gibi keyif verici maddeleri kullanmıştır. Bu Abdallar için *cür’adanda* taşınan aşk sırrı olmuş, bu sır bir ilahi cezbe ve vecd hayranlığı ile tamamlamıştır. Klasik pek çok şair, sevgili uğruna sinesine yaktığı dağların acısını abdal gibi dindirdiğini, *cür’adânından* esrar çektiğini, bu sarhoşluğu hayranlık ve hayretle tecrübe ettiğini tevriyeli olarak anlatmıştır. Böylece asıl sevgiliye ulaştırmada onulmaz aşk derdini mihver edinen pek çok şair de bu “ızdıraba ve eziyete tutkulu eğilimi” “abdal” kavramından alarak kendine mal etmiştir. Bu anlatımların, klasik şiirin aşk anlayışı doğrultusunda zengin bir edebî çerçeve oluşturduğu, klasik şiirin âşıklık geleneğine de önemli katkılar yaptığı görülmektedir. Bu nedenle çalışmada abdal kavramı, yukarıda açıklanan üç temel nitelik etrafında ve bunları tamamlayıcı nitelikleri bağlamında ele alınmıştır. Böylece klasik şiirdeki âşıklık imajı, birbirini tamamlayan nitelikleriyle derli toplu halde ortaya konulmuştur. Bu söylemlerin klasik şiirdeki âşıklık kavramına Abdallık bağlamında katkı sağladığı aşıkardır.

Kaynaklar

- Adaş, Emine. (2008). “Sutûrî, Hayatı, Edebî Kişiliği ve Dîvânı”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kocatepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Afyon.
- Arı, Ahmet. (1995). “Sakıb Mustafa Dede: Hayatı, Eserleri, Edebî Kişiliği ve Divanı’nın Tenkitli Metni II”. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- Avşar, Ziya. (2017). *Revânî Dîvânı*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Ayan, Hüseyin. (2014). *Nesimî Hayatı, Edebi Kişiliği, Eserleri ve Türkçe Divanının Tenkitli Metni*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Aydemir, Yaşar. (2017). *Edincikli Ravzî Dîvânı*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Ayverdi, İlhan. (2005). *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Kubbealtı Yayınları.
- Azamat, Nihat. (2001). “Kalenderiye”. *İslam Ansiklopedisi*, c. 24, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi, s. 253-256.
- Bolat, Ali. (2003). *Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melametilik*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Barkan, Ömer Lütfi. (2015). “İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeler”. *İnsan ve İnsan Dergisi* 5, 2-35.

- Başpınar, Fatih. (2008). “17. Yüzyıl Şairlerinden Beyânî'nin Divan'ı (İnceleme-Tenkitle Metin)”. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul.
- Bayındır, Şeyda. (2008). “Şehdi Divanı”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Can, Ertuğrul. (2005). “Şuhudi Divançesi (İnceleme-Metin)”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Cemal, Bayak. (2017). *Şehâbî Divanı İnceleme-Metin*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Çavuşoğlu, Mehmet. (1977). *Yahya Bey Divanı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Çavuşoğlu, Mehmed ve Tanyeri M. Ali. (1981). *Hayretî Divanı Tenkidli Basım*. İstanbul.
- Çelik, Mehmet Furkan. (2019). “Klasik Şiirde Tipler”. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kocaeli.
- Darıcık, Murat. (2006). “Nazif Divanı (Transkripsiyonlu Çeviri ve Metin İnceleme)”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas.
- Erdoğan, Mustafa. (2008). “Kabûlî İbrahim Efendi, Hayatı, Edebî Kişiliği ve Divanı (İnceleme-Tenkitle Metin-Dizin)”. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Faroqhi, Suraiya. (2001). “Bunalım, Uzlaşma ve Uzun Süreli Var Oluş: Bektaşî Ocağı ve Osmanlı Devleti (16. ve 17. Yüzyıllar)”. Çev. Cemal Çakır, *Hacı Bektaş-ı Veli Dergisi* 18, 141-154
- Gölpınarlı, Abdülbaki. (2000). *Fuzulî Divanı*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Harmancı, Mahmut Esat. (2006). “Abdalın Velice Görünümü”. *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi* 3, 77-90
- İpekten, Haluk. (1990). *Nâ'îlî Divânı*. İstanbul: Akçağ Yayınları.
- Kalkışım, Muhsin. (2013). *Şeyh Gâlib Dîvânı*. İstanbul: Akçağ Yayınları.
- Kaplan, Mehmet. (1991). *Türk Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar-3 Tip Tahlilleri*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Karahan, Abdülkadir. (1966). *Kanuni Sultan Süleyman Çağı Şairlerinden Figani ve Divançesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Karaköse, Saadet. (2017). *Nev'î-zâde 'Atâyî Dîvânı*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

- Kavruk, Hasan. (2001). *Şeyhülislam Yahyâ Dîvânı (Tenkitli Metin)*. Ankara: MEB Yayınları.
- Kaya, Bayram Ali. (2017). *Azmîzade Hâletî Dîvânı*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Kazan, Şevkiye Nas. (2018). *Celîlî Dîvânı*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Köprülü, Fuat. (1988). “Abdal”. *İslam Ansiklopedisi*, c.1, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 61-62.
- Kutlar, Fatma Sabiha. (2017). *Arpa-emîni-zâde Mustafâ Sâmî Dîvânı*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Küçük, Sabahattin. (2011). *Bâkî Dîvânı (Tenkitli Metin)*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları
- Nicholas Dö Nicholay. (2014). *Muhteşem Süleyman'ın İmparatorluğunda*. Çev: Şirin Tekeli. İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Onay, Ahmet Talat. (2007). *Açıklamalı Divan Şiiri Sözlüğü*. Ankara: Birleşik Yayınevi.
- Saraç, Yekta. (2017). *Emrî Dîvânı*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Sevimli, Erdem. (2020a). “Klasik Şiirde Izdırabın Aşırı Boyutu: Seng-i Melâmet”. *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 3, 295-348
- . (2020b). “Klasik Şiirde Melâmî İbadet Anlayışının Şiirsel Terennümleri”. *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 25, 867-916.
- . (2020c). “16. Yüzyıl Klasik Türk Şiirinde Kalenderi Algısı”. *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 35, 31-66.
- Şentürk, Ahmet Atilla. (2015). “Manzum Metinler Işığında Bir Kalender Dervişinin Profili”. *Turkish Studies* 10/8, 141-220.
- Şirin, İbrahim. (2013). “Batılı Seyyahların İzleniminde Sufiler”. *Sufi Araştırmaları Dergisi* 5, 21-47.
- Tanıdır, Gülcan. (2002). “Divan-ı Vuslati İnceleme-Tenkitli Metin-İndeks”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kahramanmaraş.
- Tanrıbuyurdu, Gülçin. (2018). *Kalkandelenli Mu'îdî Dîvânı*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Tarlan, Ali Nihat. (1945). *Hayâlî Bey Divanı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.

- Taş, Hakan. (2010). *Vusûlî Divanı (İnceleme-Metin-Çeviri-Açıklamalar-Dizin)*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Uludağ, Süleyman. (1998). “Abdal”. *İslam Ansiklopedisi*, c. 1, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 59-60.
- . (1998). “Fakr”. *İslam Ansiklopedisi*, c. 12, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 191-193.
- Uzun, Süreyya. (2011). “Üsküdarlı Aşkî Divanı Tenkitli Metin, Nesre Çeviri ve 16. Yüzyıl Osmanlı Hayatının Divandaki Yansımaları”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Üzgör, Tahir. (1991). *Fehîm-i Kadîm Divanı Hayatı, Sanatı, Divan'ı ve Metnin Bugünkü Türkçesi*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları
- Vâhîdî (2015). *Hâce-i Cihân ve Netîce-i Cân*. Neşr. Turgut Karabey, Bülent Şığva, Yusuf Babür. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Yakar, Halil İbrahim. (2018). *Gelibolulu Sun'î Dîvânı*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Yaşar, Muhammed. (2005). “Bâlî, Hayatı, Edebî Kişiliği, Dîvânının Tenkitli Metni (İnceleme-Metin)”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- Yazır, Elmalılı Hamdi. (2011). *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meali*. Sad. Kahraman Yusufoğlu. İstanbul: Kilim Matbaacılık.
- Yekbaş, Hakan. (2016). *Sebzî Divanı*. İstanbul: Akçağ Yayınları.
- Zülfe, Ömer. (2010). *Hecrî Divânı*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.