



## ŞEYH GÂLİB'İN ŞİİRLERİNDE İNSANIN DÖNÜŞÜM SÜRECİ

Fettah KUZU\*

### ÖZET

Klâsik Türk şiirinin temel taşlarından birisi, İslam mistisizmi olarak da tanımlanabilecek olan tasavvuf düşüncesidir. Bu bağlamda insan ve insanın varlık âlemindeki serüveni ele alınırken de tasavvuf ve Vahdet-i Vücûd inancı belirleyici bir role sahiptir. Klâsik şiirin son ve aynı zamanda zirve noktası olarak kabul edilen Şeyh Gâlib'in şiirinde, insanın benliğini dönüştürme süreci şiir sanatının sunduğu imkânlar çerçevesinde şairin sanatçı kişiliği ile postnişinlik makamına kadar yükselmiş bir tarikat erbabı olmasının ortaya koyduğu mistik kişiliğinin mükemmel uyumuyla ele alınmıştır.

Şeyh Gâlib, bu mânevî dönüşüm sürecini, temel esaslarını "Vahdet-i Vücûd" (varlığın birliği) düşüncesi içerisinde Muhyiddin İbn Arabî'nin ortaya koymuş olduğu "insan" anlayışı bağlamında şiirlerinde kendine has bir üslupla, orijinal mazmunlar geliştirerek ve Sebki Hindî'nin de etkisiyle ilk bakışta anlaşılması güç olan muğlak ifadeler kullanmak suretiyle anlatır. Bu yönüyle Şeyh Gâlib, klâsik şiirin son sözcüsü olarak şiirlerinde, içerisinde yetiştiği tasavvuf çevresinin ve tasavvuf merkezli geleneksel Türk şiirinin insan anlayışını, bu insanın tinsel gelişim sürecini ve neticede elde edilen kemâl (olgunluk) durumunu, sanatsal bir form içerisinde düzenlemek suretiyle okurunu aydınlatmaktadır.

Bu çalışmada, Şeyh Gâlib'in şiirlerinde insan ve insanın olgunlaşma deneyiminin yansımalarının ön plana çıktığı örnek mısra ve beyitler, Vahdet-i Vücûd öğretisi çerçevesinde tahlil edilmeye çalışılacak, bu bağlamda insanın ve ondaki manevi dönüşüm sürecinin anlaşılmasına gayret edilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** İnsan, Hak, Dönüşüm, Olgunlaşma, Vahdet-i Vücûd, Şeyh Gâlib, Muhyiddin İbni Arabî

### TRANSFORMATION PROCESS OF HUMAN IN SHEIKH GALIB'S POEMS

#### ABSTRACT

One of the bases of classical Turkish poetry has been Sufism which would be defined also as Islamic mysticism. In this sense Sufism and "Wahdat al-Wujud" (oneness of being; nonduality) belief have a determinative role when handling human and its adventure in universe of existence. In the poems of Sheikh Galib who has been accepted as

\* Okt. Gaziantep Üniversitesi El-mek: fettahkuzu@hotmail.com

the last and also the peak point of classical poetry, transformation process of human's ego (self) has been discussed by the perfect coherency between the artistic identity of poet within the frame of opportunities provided by poetry and the mystic personality generated from his being a sheikh.

Sheikh Galib has expressed this transformation process in the sense of human concept, of which basic principles had been put forth in "oneness of being" thought by Muhyiddin Ibn Arabi, through developing original metaphors and using obscure statements under the sway of "Sebk-i Hindi"(Indian Style) by his distinctive genre. By this aspect in his poems Sheikh Galib as the last spokesman of classical Turkish poetry has illuminated his readers by arranging the human perception of sufi environment where he had grown up and mysticism based traditional poetry, spiritual development process of this human and maturation state gained after all, in an artistic form.

In this study, Galib's sample verses and couplets in which reflections of human and its maturation experience have taken over, are to be tried to get analysed depending upon oneness of being doctrine and in this manner it is also going to be strived to get comprehended human and its spiritual transformation process.

**Key Words:** Human, God, Transformation, Maturation, Wahdat al-Wujud (oneness of being; nonduality), Sheikh Galib, Muhyiddin Ibn Arabi.

## Giriş

Klâsik Türk şiirinin temel taşlarından birisi İslam mistisizmi olarak da tanımlanabilecek olan tasavvuf düşüncesidir. Bu bağlamda insan ve insanın varlık âlemindeki serüveni ele alınırken de tasavvuf ve Vahdet-i Vücûd inancı belirleyici bir role sahiptir. Klâsik şiirin son ve aynı zamanda zirve noktası olarak kabul edilen Şeyh Gâlib'in şiirinde insanın benliğini dönüştürme süreci şiir sanatının sunduğu imkânlar çerçevesinde şairin sanatçı kişiliği ile postnişinlik makamına kadar yükselmiş bir tarikat erbabı olmasının ortaya koyduğu mistik kişiliğinin mükemmel uyumuyla ele alınmıştır.

İslam düşünce sisteminde dönüşüm ve değişim, kâinata her türlü varlık için söz konusu olan ve süreklilik arz eden bir durumdur. Tasavvuf ve özellikle de Muhyiddin İbni Arabî'nin sistemleştirdiği "Vahdet-i Vücûd" öğretisinde varlık âlemindeki bu değişim ve dönüşüm, her şeyden önce Hakk'ın sürekli tecellisinin bir neticesi olarak her an devam eden bir süreç olarak telakkî edilmektedir. Bu süreçte söz konusu değişim ve dönüşüm en yoğun biçimde kendisini insan denilen varlıkta göstermektedir.

İnsan, yaratılmış tüm varlıklar içerisinde veya Arabî'nin terminolojisiyle ifade edilecek olursa Hakk'ın sayısız taayyün formları arasında, varoluş sürecinin farkında olma kapasitesi ve dikey anlamda sürekli yukarıya, üst mertebelere doğru yükselme eğilimine bağlı bir dönüşüm tecrübesi yaşamak suretiyle gerçek varlık olan Hakk'a vâsıl olma potansiyeli ile kendini gerçekleştirme ve vehmî benliğinden kurtularak Hakk'ın mutlak varlığında aslî benliğini bulma noktasında özel bir yer işgal etmektedir. Bu ayrıcalıklı mevkiisi dolayısıyla ona diğer hiçbir varlığa verilmeyen bir unvan takdir edilmiş ve insan yeryüzünde Hakk'ın halifesi unvanıyla şereflendirilmiştir. ((Izutsu, 2005)

---

## Turkish Studies

*International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*  
Volume 7/3, Summer, 2012

Mutlak varlığın tecellî formları içerisinde insan, diğer bütün varlıklardan farklı olarak Hakk'ın bir tecellî mahalli olmasının ötesinde onu temsil etme noktasında önemli bir ayrıcalığa sahiptir. Hakk'ın âlem aynasındaki sınırsız yansıma formlarını ya da başka bir ifadeyle Hakk'ın sonsuz sayıdaki esmâ ve sıfatlarını mükemmel bir şekilde bünyesinde toplama istidadı verilen tek varlık insan olmuştur. Bu özelliğinden dolayıdır ki insana çoğu defa “âlem-i sagîr” adı verilmektedir. Âlem-i sagîr veya mikrokozmos olarak insan, Hak ve âlem arasında bir berzâh konumundadır. Onun bir yönü Hakk'a veya Hakk'ın bâtın veçhesine dönükken diğer yönü âleme ya da Hakk'ın zâhir veçhesine dönüktür. İnsan bu berzah olma konumu itibarı ile ruhani varlıklar olan meleklerden dahi üst bir mertebede bulunmaktadır. “İbn Arabî'ye göre meleklerin tabiatı yalnızca rûhânîdir; halbuki İnsân'ınki ise rûhânî-bedenî olup bu, Varlığın en yücesinden en düşüğüne kadar bütün mertebelerini ihtivâ eder. Ve işte bu özelliğinden ötürüdür ki İnsân meleklerden üstün olmaktadır.” (Izutsu, 2005: 307). Arabî'nin ifadesiyle insan, varlığın bütün mertebelerini cem edici vasfıyla meleklerden üstün konuma geçmektedir.

### Hak ile Halk Arasında Bir Ara Form: İnsan

İnsan, Hakk'ı yansıtmada âlemdeki tüm unsurları bünyesinde bulundurma niteliği, varlığı kuşatan yapısı ve dolayısıyla da diğer varlıklar karşısındaki üstünlüğü sebebiyle âlemin bir örneği mesabesinde bulunmaktadır. Ona küçük âlem anlamında mikrokozmos veya âlem-i sagîr isimlerinin verilmesinin sebebi tüm varlık âleminin özelliklerini cem edici vasfı dolayısıyladır. İnsan ile âlem ya da diğer bir ifadeyle makrokozmos ile mikrokozmos arasındaki ontolojik benzerlik ve bu iki âlemin birbirini temsil etme durumu Gâlib tarafından tek bir mısra da kısa ve öz bir biçimde dile getirilmektedir:

Âlemin mir'ât-ı âdemde misâlin bulmuşam (Tahmis 5/4-3)

Mısrada, Hakk'ın tüm yansımalarının birlik halinde olduğu yegâne varlık olan insan bir ayna olarak tasavvur edilmekte ve bu yönüyle âlemin bir örneğini teşkil ettiği belirtilmektedir. İnsan bir yönüyle Hakk'ın en mükemmel surette yansıma bulduğu bir ayna iken diğer taraftan âlemin, yani Hakk'ın sayısız tecellî formlarının meydana getirdiği bütünlüğün somutlaştığı bir numune durumundadır. Dikkat edilecek olursa mısra da âlemin bir örneğinin insan denilen aynada bulunduğu bahsedilmektedir. Bulmak eylemi aramak eylemi ile sıkı bir ilişki içerisinde. Daha doğrusu bir şeyi bulmak için öncesinde bir arama faaliyeti söz konusudur. Aksi takdirde bulmak fiili yerine görmek fiili kullanılabilirdi. Bir şeyi görmek için bir bakış yeterlidir. Ancak görme eylemi için görülecek nesnenin görülür nitelikte olması gerekir. Oysa hakikate ait olan âlem-insan benzerliği gibi bir mesele akılla idrâk edilebilip gözle görülebilecek bir özellik arz etmekten çok ancak manevî bir süreç sonucu keşif yoluyla elde edilebilecek bir bilgiyi gerektirir. Bu da ancak kendini bu yola adanmış Hak âşıklarına verilen bir ayrıcalıktır. Dolayısıyla burada yükselen ses, varlık ve varoluş olgularını tahkik etme gayreti içerisinde çabalayan bir insana aittir. Hakikat bilgisini elde etme yolundaki bu insan aslında kemâl yolunda elde etmiş olduğu bir kazanımdan, ulaştığı neticeden haber vermektedir. Âlem veya makrokozmosu insan ya da mikrokozmos düzeyinde algılama noktasına gelen kişi, varoluş sırrına nail olmuş kişidir. Bu yönüyle baktığımızda mısra da konuşturulan kişi, kâmil insana işaret etmektedir. Bir başka beyitte Gâlib, insanın biri âleme diğeri Hakk'a yönelik olan bu çift kutuplu özelliğini şöyle dile getirmektedir:

Başka âlem bulmuş ol mihr-i cemâl-i yârdan

Zerredir hem âfitâb-ı âlem-ârâdır gönül (G.228/4)

Beyitte gönül ve dolayısıyla da bu gönlün sahibi olan insanın yapısındaki dualiteye bir gönderme söz konusudur. Bu dualite birkaç farklı açıdan değerlendirilebilecek veçhelere sahiptir. İlk olarak insanın, Hakk'a ait tüm isim ve sıfatları mükemmel biçimde bünyesinde toplama istidadına bağlı olarak onun âlemi süsleyen, aydınlatan bir güneş olması durumu vurgulanırken

### Turkish Studies

aynı zamanda bu istidadı kullanamadığı durumda bitki, hayvan ve hatta cansız varlıklardan daha aşağı durumdaki pozisyonuyla bir zerre olarak değersizliği belirtilmektedir. İkinci durumda ise zahiren küçük ve değersiz gibi görünen insanın, puslu ve ya tozlu bir ayna hükmünde değerlendirilen makrokozmosu veya âlemi aydınlatan, onu saf ve berrak hale getiren bir cila olması özelliği vurgulanmaktadır. Beyitte “başka âlem” ifadesi aslında kâmil insanın elde ettiği bir makama işaret etmektedir. Bu makam, Hakk’ın cemalinin nurundan nasiplenme şeklinde ortaya çıkmaktadır. Burada “cemal” mefhumu hem Hakk’ın yüzü hem de onun rahmete ait sıfatlarının ortak bir ismi olan Cemal ismi anlamında kullanılmaktadır. “*Ve doğu da Allah'ındır batı da. Artık hangi tarafa dönerseniz dönün, Allah'ın Vechi (Zat'ı) işte oradadır. Muhakkak ki Allah Vâsi'dir (rahmeti ve lutfu geniştir, herşeyi ilmi ile kuşatandır).*” (Bakara Suresi, 115) Ayette belirtilen “Allah’ın vechi” lafzı, onun esma, sıfat ve fiillerinin kuvveden fiile çıkararak tezâhür ettiği âlemdir. İnsan bu âlemdeki sonsuz sayıdaki itibari varlık türlerinden sadece birisi olması bakımından bir zerre konumundayken, âlemde bulunan bütün bu söz konusu itibari varlıkların veya Allah’ın sonsuz sayıdaki tecellî sûretlerinin bir arada bulunduğu tek varlık olarak bir güneş mesabesindedir. “*Âlem-i Sagîr olarak insân, âlemde bulunan bütün sıfatları nefsinde toplar. Bu bakımdan Hakk, en mükemmel biçimde İnsân'da tecellî eder. Bu tecellî de ancak insânlardan İnsân-ı Kâmil'de vuku bulur, çünkü ancak o Hakk'ın en mükemmel tecellisinin mazharıdır.*” (Izutsu, 2005: 297). Bu noktada, âlemin zıtlıklardan meydana gelmiş yapısı da bu zerre-güneş zıtlığı çerçevesinde ayrıca dile getirilmiş olmaktadır. İnsanın âlemi süslemesi veya aydınlatması aynı zamanda âlemi idrâk edip onda Hakk’ı temaşa edebilmesine yapılmış bir atıftır. Daha açık bir ifadeyle insan kendisine verilen bu ayrıcalıklı durumunun farkında olması, kendini tanımak suretiyle Hakk’ı idrâk edebilme yeteneği ile donatılmış bulunması yönüyle âlemin süsü konumundadır. İnsan dışında hiçbir varlık bu idrâk ve farkındalığa sahip değildir. Beyitte dikkat çeken diğer bir nokta, Gâlib’in ustaca yapmış olduğu sanatlı kullanımlarla örtülü olarak dile getirdiği hususlardır. Beyitte “bulmuş” ifadesi akla ilk olarak bu eylemden önce bir “arama” faaliyetini getirmektedir. Bu arama veya tahkik, insanın, hakikati idrâk etmedeki gelişim ve buna bağlı dönüşüm sürecine dikkat çekmekte, “bulmuş” ifadesi ile de süreç sonunda elde edilen başarı ima edilmektedir. Ayrıca “ârâ” ifadesi de iham-ı tenâsüb sanatıyla süs veya süsleyen anlamı dışında “aramak” manasıyla ele alınacak olursa “bulmuş” ifadesiyle bağlantılı kullanılmaktadır.

### **Dönüşüm İhtiyacı ve Yeniden Doğuşun Sancıları**

İnsan, potansiyel olarak sahip olduğu tekâmül veya dönüşüm yetisinin farkına vardığı andan itibaren, kendisini geliştirmek ve böylece mutlak varlığa yükselmek için bir gayret içerisine girecektir. Bu yükselme girişimi, belli zorlukları da beraberinde getirecek ve insan için zorlu bir süreç başlamış olacaktır. Her türlü maddî kayıttan sıyrılmak, dünyevî hırs ve ihtirasları dizginleyerek fânî olandan kurtulmak belli bir çaba gerektirmekle birlikte yeterli değildir. İnsan, kendisi ile mutlak varlık olan Hak arasında bulunan her türlü engeli aşmadıkça gerçek manada Hak’la bütünleşmesi söz konusu olamaz. Tam da bu noktada âlemin bütün unsurlarından sıyrıldıktan sonra asıl büyük engel ortaya çıkacaktır ki bu da kişinin kendi nefsi veya egosu dediğimiz özbenliğidir. Gâlib bir makta beytinde mutlak gerçek olan sevgiliye kavuşmasındaki bu ciddi engelden, yani bizzat kendi itibari varlığını aşma hususundaki sıkıntısından dert yanmaktadır:

Terk-i agyâr ile herkes vâsıl-ı yâr oldu lîk

Gâlibin agyârı Gâlibdir hicâb oldur ki ol (G.222/11)

Burada dönüşüm serüvenindeki insanın özbenliği ile olan mücadelesine dikkat çekilmektedir. Herkesin sevgiliden gayrısını terk ederek sevgiliye kavuşması, kemal yolunda bir aşama olan fenâ mertebesine işaret etmektedir. Oysa Gâlib, bu yolda en zorlu engel olan kendi benliğinden veya diğer bir ifadeyle nefsinden sıyrılmayı başaramamanın utancı içerisinde olduğunu belirtmektedir. Beyitteki “agyâr” ifadesi kendinden başka her şey anlamının ötesinde Hak’tan

### **Turkish Studies**

*International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*  
Volume 7/3, Summer, 2012

başka her şey anlamını ihtiva eden bir kullanım özelliği göstermektedir. Sevgiliye veya Hakk'a kavuşmak, masiva denilen varlık âleminde soyutlanmak anlamında ilk mısradaki "terk-i agyâr" ifadesiyle dile getirilirken, ikinci mısradaki kişinin kendi benliğinden soyutlanması vurgulanmaktadır. Gerçek anlamda "terk-i agyâr" ancak nefis veya benliğin yok edilmesi veya Hakk'ın mutlak varlığında eritilmesi suretiyle gerçekleştirilebilir. "Gerçekte benliğin yok edilmesinin anlamı ise, gerçek benin ortaya çıkmasını engelleyen deneyimlerin ortadan kaldırılmasıdır. Mutasavvıflar, bir olmayı duyma ve vecd hâliyle sonuçlanan 'ben'in ortadan kaldırılmasını **fenâ** olarak adlandırırlar. Bu da bilinçli var olma düzeyi olan **bekânın** başlangıcıdır." (Arasteh, 2007: 26). Bu durumda insan, Hakk'ın varlığında gerçek anlamda varlık kazanarak Hak'ta fenâ ve sonrasında bekâ bulacaktır. Bu noktada artık kendini Hak'la, Hak'ta ve Hak'tan olan bir farkındalık ve bilinç vasıtasıyla değerlendirecek, bir anlamda da yeniden ve gerçek olarak varoluşunu gerçekleştirecektir. Tasavvufta salık için en zorlu aşama benliğini Hak için feda etmek, onun yani nefsin benmerkezci vehimlerinden kurtulmaktır. Gâlib bu merhalenin aşılması hususunda kendi yetersizliğini belirtirken aslında bu aşamanın ne kadar zorlu olduğuna da dikkat çekmekte ve benlikten sıyrılamama durumunu bir ar ve hicap meselesi şeklinde değerlendirmektedir.

Kemâl veya dönüşüm yolunda çekilen her türlü sıkıntının aslında olumlu bir yönü, ilk bakışta fark edilmeyen bir hikmeti vardır. Hakk'a ulaşma, onunla birleşme ve bütünleşme yolunda çekilen sıkıntılar, Hakk'ın kuluna ihsanından başka bir şey değildir. Kişinin bu yolda cefa çekmesi, sevgilinin yani Hakk'ın ona yönelmesi dolayısıyladır. Hak, kuluna ilgi göstermese, ona bu kemâl yolunun önünü açmasa kul için böyle zorlu bir süreç de söz konusu olmayacak, bu yola giremeyen kul da sıradanlığın ötesine geçemeyecektir. Oysa kulu kendine yönelmekle ona büyük bir lütufta bulunan Hak, kulunun aşkını ve kendisine ulaşma isteğini sınamak ve kulunu ağır şartlarla imtihan etmek suretiyle onun bu yoldaki sebatını, ıstıyakını ve dayanma gücünü değerlendirecek, neticesinde de kulun istidat ve becerisi nispetinde onu diğer insanlardan ayrıcalıklı kılacak nimetlerle taltif edecektir. Aşağıdaki beyitte sevgilinin cefası karşısında sabretme başarısını gösteren bir âşığın, sevgilisinin ilgisine mazhar olma sevinci ifade edilmektedir.

Çekilmek kûşe-i ebrû-yı yâre pehlevânlıktır

Nişân-ı tîr-i müjgân olma sâhib-menzil olmaktır (G.113/3)

Sevgilinin kaş, klâsik şiirde mihrap ve hançer kavramalarını çağrıştıran bir kullanım özelliği gösterir. Âşık için sevgilisinin kaşının köşesine çekilmesi iki yönden pehlivanlık veya yiğitlik işaretidir. Birincisi, kaşın hançer tasavvuruyla ele alınması ve dolayısıyla da kaşın köşesine çekilmenin, varlığını bu hançerle feda etmesi yönüyledir. Kaşın köşesi, hançerin ucu olması ve yine ikinci mısradaki belirtilen kirpik oklarına ve gamze oku veya kılıcına yakınlığı sebebiyle tehlikeli bir yerdir. Bu yer, âşığı doğrudan doğruya hançer ve okun hedefi haline getirecek ve onun (itibarî) varlığını kaybetmesine yol açacaktır. İlk bakışta olumsuz ve tehlikeli bir vaziyet arz eden böyle bir durum doğal olarak kurban açısından belli bir cesareti zorunlu kılacaktır. Oysa bu hamlesiyle âşık, vehmî varlığından kurtulup, sevgiliyle bütünleşecek ve gerçek varlık kazanacaktır. Bu hakikat, ikinci mısradaki belirtilen "sahib-menzil olmak" ifadesinde anlamını bulmaktadır. Menzil sahibi olmak, bir makam veya mevkiye bulunmak demektir. Bu mevki ise, sevgilinin oklarının hedefi olma, yani Hakk'ın ilgisine mazhar olma ayrıcalığına işaret etmektedir. Bu durum Sevânihi'î Uşşâk adlı eserde "Sevgilinin kasten yönelttiği okun hedefi senin kimliğin olunca ki sen buna ister vefâ, ister cefâ oku de, bunun etkisi kaçınılmazdır. Okun gözetilmesi ve vakit yönüne olması gerekir. Sevgili bütün varlığıyla sana yönelmedikçe oku nasıl atabilir? Seni kesin olarak tutturabilmesi için senin de belli bir yerde olman gerekir." (Gazâli, 2008: 36) şeklinde izah edilmektedir. Âşığın, nişangâh olması, maşukun ona karşı bir meyli olduğunun belirtisidir. İkinci yönüyle ele alındığında, yani kaşın mihrap olarak telakki edilmesinde ise yine iki farklı boyut göze

### Turkish Studies

çarpmaktadır. Mihrap, mescitte imamın cemaate namaz kıldırıldığı mekâna verilen isimdir. Namaz kılarken kulun, yönünü Kâbe'yi temsilen mihraba döndürerek Hakk'a iltica etmesi söz konusudur. Kâbe de sembolik olarak Hakk'ın evi olarak adlandırılır. Yine âşığın gönlü, Hakk'ın tecelligâhı olması bakımından Kâbe'yi simgelemektedir. Böyle bir sembolizm içerisinde sevgilinin kaşının köşesine çekilmek, gönül Kâbesine çekilmek, Hak'la baş başa kalmak demektir. Bu durum, mihrap sembolizminin ikinci boyutunda daha da belirginleşerek beyitte geçen "çekilmek" ifadesi ile yeni bir anlam boyutuna kapı aralar. Çekilmek eylemi, tasavvuf sisteminde akla "halvet" veya "uzlet" adı verilen, yalnız kalma durumunu getirmektedir. Halvet, "*Arapça yalnız kalıp, تنها bir köşeye çekilmek demektir. Tasavvufta ise, zihinsel konsantrasyonu ve bazı özel zikirlerle riyâzetleri gerçekleştirmek üzere; şeyhin müridini, karanlık, dış dünyadan soyutlanmış bir yere, belirli bir süre için koyması. Allah ile gizlice konuşmak, kalbi yanlış inançlardan ve kötü huylardan temizlemek halvet olarak değerlendirilir.*" (Cebecioğlu, 2009: 249). Halvete çekilen insan, gerçek manada gönlünü Hakk'ın gayrısından arındırıp onunla hemhal olmayı başarabilirse halvet gerçekleşmiş demektir. Halvetin yalnızlık olarak nitelendirilmesi, insanlardan ve her türlü dünyevî kayıttan sıyrılmak anlamındadır. Bu anlamdaki yalnızlık elde edildiğinde yalnızlığın yerini Hak'la birliktelik alır. İşte sevgilinin oklarının hedefi, nişangâhı olmak suretiyle âşığın menzil sahibi olması bu durumu sembolize etmektedir. Halvete çekilmenin "pehlevanlık" kavramıyla ilgisi, bu sürecin meşakkatli, sıkıntılı ve hatta tehlikeli olma özelliği göstermesindedir. Kendini halktan, dünya nimetlerinden ve en önemlisi kendi nefsinden uzaklaştırmak ciddi bir çaba gerektirir. Daha da önemlisi bu süreçte mürid veya âşik, nefsinin ve şeytanın vesveseleriyle istikamet üzere olmaktan çıkıp yanlış düşünce ve duyguların etkisinde kalabilir. Konu ile ilgili olarak Kimyâ-ı Saadet'te "*Uzlette vesvese çok olur. Hatta kalp zikretmekten nefret edip, bunalıma sürüklenebilir.*" (Gazâli, 1970: 412) ifadesiyle bu tehlikeye işaret edilmiştir. Kaşın ucunda bulunmak, başka bir açıdan bakıldığında iki kaşın arasına işaret etmektedir. Bu durumda sevgilinin iki kaşından birisi Hakk'ı temsil ederken diğeri de varlık âlemini sembolize eder. Bu durumda âşik, Hak ile âlem arasında bir berzah durumundaki insan-ı kâminden başkası değildir. Açıklanan bütün bu farklı veçheler, beyitte ortak bir neticede birleşmektedirler. Bu bütün farklı anlam katmanlarının ulaştığı sonuç, insan ile Hak arasında aşka dayalı ayrıcalıklı ilişkiye yapılan göndermedir.

### **Dönüşümün Gerçekleşmesi: İnsan-ı Kâmil**

Hakk'a vâsıl olma amaç ve gayretindeki insan için gerçek anlamda varlık elde etmesi, onun bütünüyle kendi varlığından kurtulmasını zorunlu kılmaktadır. Bunun için de insanın, kendi benliğiyle alakalı en ufak bir iz kalmayınca kadar yanması, varlık veya benliğini eritip yok etmesi gerekir. Ancak yok olmak suretiyle yeniden varlık kazanılacağı bilincindeki insanın yakarışlarının ateş imgesi ve bu imgenin yok etmeye bağlı olarak yeniden var olabilme zemini hazırlayan özelliği çerçevesinde ele alındığı aşağıdaki beyit sevgiliyle kavuşmanın ön koşullarının altını çizmektedir:

Öyle yaksın beni kim âteş-i rengârengin

Murg-i ankâ çıka hâkister-i hâşâkimden (G.271/7)

İtibari varlığından sıyrılıp gerçek varlık kazanma, diğer bir ifadeyle yeniden var olma sürecinin sembolize edildiği yukarıdaki beyitte "yakmak" ve "ateş" ifadeleri, hem yok olma hem de arınma ile ilgili olarak düşünülebilecek anlam katmanlarına kapı aralamaktadır. Ateş ilk etapta tahrip edici yönüyle yok eden, eriten olumsuz bir çağrışım unsuru olarak karşımıza çıkar. Oysa yok olmak, karşılığında mutlak var olma durumunun ön koşulu olarak söz konusuysa olumlu bir unsur olma özelliği kazanır. Beyitte yakma eylemi rengârenk bir ateşten kaynaklanmaktadır. Ateşteki bu renkler, Hakk'ın sonsuz tecellî suretlerine tekabül etmekte, yanan kişi de tüm bu suretleri içselleştirerek kemale eren insana işaret etmektedir. İnsanın Hakk'a ait tüm yansımaları cem etme özelliği tahakkuk ettiği anda ondaki sahte varlık veya "ben" kaybolacak ve o, Hakk'ı tüm

### **Turkish Studies**

*International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*  
Volume 7/3, Summer, 2012

yönleriyle aksettiren mükemmel bir ayna hükmünde yeni bir varlık düzleminde yeniden var olacaktır. İkinci mısra da göz önüne alındığında bu yok olma durumunun, aslında nihai anlamda yeniden hayat kazanma olduğu, ateşin benliği tamamen yok etmesinin bir arındırma eylemini anımsattığı görülecektir. “*Ateşle arındırma ilkesinin daha çok bilgiye dayalı, bu nedenle de tinsel açıdan daha az etkili bir nedeni ateşin maddeyi ayırıştırması ve katkıları yok etmesidir. Başka bir deyişle, ateşten geçen bir şey türdeşleşir, böylece arılışır.*” (Bachelard, 1999: 118). İnsanın ateşle arınması da aslında ateşin, dönüştürücü etkisiyle onu kendi karakterine büründürmesi, bir anlamda ondaki toprak unsurunu ateşe çevirmesi şeklindedir. Gaston Derycke'nin “Romantik Deneyim” adlı makalesinde “*Bu yaşama kesinlikle aşırı bağlanmışım, düzeltici bir güce gerek vardı... Aşkım kendini aleve dönüştürdü, bu alev de bende topraktan gelme olanı azar azar yok etti.*” (Bachelard, 1999: 121) ifadesinde aşkın ateş ve yakma edimi ile ilgili niteliğinin, dönüşüm sürecindeki rolü belirtilmektedir. Ateşin arındırıcılık ilkesiyle ilgili olarak İbni Arabî Hz. İlyâs'a yaşatılan bir yakaza halinden bahseder: “*Bu yakaza esnâsında kendisine Lübnân Dağı'nın yarılıp içinden kendi de eğeri de tümüyle alevden olan bir atın çıktığı gösterildi. O bu atı görür görmez, yakazada, hemen üzerine bindi ve o anda kendisinden de bütün arzu ve ihtiraslar (şehvetler) yok oldu. Böylece kendisi de hiç bir şehvetin bulaşmadığı saf akıl hâline dönüştü. Nefsin arzularına ait hiç bir şeyle artık ilgisi kalmadı. Ve İlyâs, Gerçeği (Hakk'ı) gerçeğinde olduğu gibi ancak bu arınmış hâlde görebildi.*” (İzutsu, 2005: 35-36). Burada da ateşten ata binmek suretiyle Hz. İlyas'ın masivadan sıyrılarak saf akıl haline dönüştüğü görülmektedir.

Yanıp kül olduktan sonra bu küllerin arasından “Anka”nın çıkması mutlak bir yok olmanın aksine mutlak anlamda ilk var oluşun işaretidir. Anka “*Halk arasında ismi olup, cismi bulunmayan mitolojik bir kuşa verilen isimdir.*” (Cebecioğlu, 2009: 59). Burada klâsik tasavvuf anlayışında maddeden sıyrılma olarak adlandırılan sürecin çok daha ötesinde ve daha derin manada bir durum vardır. Sadece maddeden sıyrılma, beden veya cisim denilen maddi varlıktan kurtulma hadisesidir ve bu da ruh veya nefis denilen metafizik benliğin devamını ima etmektedir. Dolayısıyla böyle bir durumda tam bir dönüşüm veya arınmadan söz edilemez. Kişi, ancak ruhu ve bedeninin tamamından kurtularak Hakk'ın varlığında hayat bulduğu yani ifnâ-yı vücûd ettiği anda gerçek anlamda dönüşüm veya arınma tamamlanmış olur. “*Fenâ ve Bekâ makamları açısından Kâşânî, mahlûkat gözlerinden silinerek yalnızca Hakk'ı müşâhede edenlerin Fenâ ve Cem' makamlarında bulduklarını, buna karşılık Hakk'ı mahlûkatta ve mahlûkatı da Hakk'da müşâhede edenlerin ise Fenâ'dan sonra Bekâ ve Cem'den sonra Fark makamlarında bulduklarını beyân etmektedir.*” (İzutsu, 2005: 137). Bu şekilde fenâdan sonra bekâ veya cemden sonra fark makamlarına ki bu son makam cemü'l cem olarak da adlandırılır, yükselen kişi için halk ve Hakk'ın birbirini perdelemeleri söz konusu olmaz ve bu makamda her şey Hakk'a nispet edilmek suretiyle mutlak tevhîdin tecrübesi yaşanır.

Cezîre-i Mesnevî şerhinde Gâlib, yeniden doğmak ile ilgili olarak Arabî'nin görüşlerine atıfta bulunmaktadır: “*Hattâ Muhyiddîn İbni'l-'Arabî hazretleri Fütûhât'da buyurlar bir âdemin rûhu bu 'âlemde iken 'Ölmeden önce ölünüz' masdûku üzre mevt-i irâdiyle ölüp makâm-ı insilâhu tahsîl ile felek-i kamerin mak'arından hurûc edip 'İki kez doğmayan, semâvâtın melekût âlemine giremez' meşhûmu üzre 'âlem-i melekûta 'urûc edemeyip kalırsa, mevt-i âdî zuhûrundan sonra dahi anın rûhu a'lâyâ çıkamayıp zîr-i felek-i kamerde mahbûs olup dâ'imâ esfelde kalır ve anın için melce-i felâh yokdur, demiş.*” (Gâlib, 1996: 57). Burada “iki kez doğmayan” ifadesi oldukça açık biçimde benliğin dönüşmesi veya Hakk'ın varlığında ebediyet kazanması olarak kullanılmakta, bunu başaramayanların kurtuluşa eremeyecekleri belirtilmektedir. Yine yanmak kavramı, öncesinde bir olgunlaşma anlamında “pişme” durumunu çağrıştırmaktadır. “*Manevî olgunlaşma yolunun henüz başlangıcında bulunan kişiye, hâm denir. Rûhen olgunlaşmayanlara hâm dendiği gibi, pişmiş, olgunlaşmış olanlara da puhte denir. Hz. Mevlânâ'nın, 'Ham idim, piştim, yandım' sözleri buna işaret eder.*” (Cebecioğlu, 2009: 250). Bu durumda kemâl yolunun

### Turkish Studies

başında ham, olgunlaşmamış kişi önce pişmeye yani olgunlaşmaya başlayacak ve nihayetinde olgunluk hali tamamlanınca pişmenin sonraki aşaması olan yanma durumuna gelecek ve kişisel benliğini kül etmek suretiyle yeniden ve ebedî bir varlık kazanacaktır. “*Âşık olgunlaşma ve pişme yolunda kendisi olmaktan çıkıp sevgiliye ulaşınca, o zaman onunla kendi gerçek benine ulaşır.*” (Gazâlî, 2008: 34). Artık âşık vehmî benliğinden sıyrılmış, dönüşüm tamamlanmış ve gerçek manada kendini gerçekleştirmek suretiyle var olma hakkını elde etmiştir.

İnsanın dönüşüm öncesi durumu genelde uykuda bulunmak ya da sarhoş olmak gibi şuur dışı anlarla tasvir edilir.. Kişi ancak uykusundan uyanmak ya da sarhoşluktan ayılmak suretiyle gerçeği fark edebilecek bir şuur durumunu elde edecektir. Gâlib, gaflet uykusu olarak da nitelendirilen bu olumsuz durumdan kurtularak gerçeğe gözlerini açan ve farkındalık elde eden insanı aşağıdaki beyitte tasvir etmektedir:

Bir gün olur ki mest gözün hûşyâr olur

Gâlib de bu humârı savar neş'edâr olur (sâkinâme, 6/vasıta)

Sarhoşluk, akıl ve bilincin kaybolduğu bir durumdur. Mest gözün huşyar olması onun akıllanması demektir. Ancak tasavvuf göz önüne alınacak olursa buradaki akıllılık durumu, bilinen akıl melekesinden farklıdır. Zira akıl hakikati idrak noktasında sınırlı ve kısıtlı bir olgudur. Burada akıllı olmaktan kasıt, bilince ermek, hakikati sezgisel anlamda kavramaktır. Dikkat edilecek olursa göz sözcüğü “huşyâr” ifadesi ile birlikte kullanılmıştır. Bu da burada insanın cismanî gözünün zahire ait olanı görme yetisinin tükendiği noktada devreye giren batını göze veya basirete diğer bir ifadeyle de “gönül gözü”ne imada bulunulduğunu göstermektedir. Zira hakikat ancak bahsedilen bu gönül gözü vasıtasıyla idrâk edilebilecek bir nitelik arz eder. Hakîkate erişme mertebesinde önceki durum ise “sekr” hali denilen bir tür sarhoşluk devresidir.

Beyitte, Gâlib’in uyanması ve böylece neşelenmesi, sekr halinden kurtularak hakîkati bulmasına bağlanmıştır. “*Buna göre bir kimse ‘uyanır’ da en yüksek mertebe olan velâyet mertebesine yükselirse olağanüstü bir hâdiseye tanıklık etmeğe başlar; çünkü artık rûhânî gözü, daha önceden ‘yeniden yaratılış’ diye tasvîr etmiş olduğumuz hâdisenin gerçeğine açılmış olur.*” (Izutsu, 2005: 343). Görüldüğü gibi insan-ı kâmil veya veli için tamamlanması gerekli olan son aşama yukarıda izah edildiği şekilde bir “yeniden doğuş” veya “uyanma” durumunu zorunlu kılmaktadır. “*Batını olarak ve akli boyutta perdeyi kaldırmaya yaşamımıza yön veren bir aydınlanma yahut şeffaflık eşlik eder; işte bizi biz yapan budur.*” (Schuon, 1997: 41). Uyanma ya da yeniden doğuş, Schuon’un ifadesinde bahsi geçen aydınlanmanın ta kendisidir.

Gâlib’in şiirlerinde insan ve insanın tekâmülü ile ilgili örnek teşkil edebilecek çok sayıda beyit bulunmaktadır. Ancak bu beyitler arasında özellikle bir tanesi insan, insanın mahiyeti, varlık formları içerisindeki yeri ve önemi hususlarını özetlemesi bakımından ayrıca dikkate değer bir özellik taşır. Aşağıda yer alan, Gâlib’in bir terci-i bendine ait söz konusu vasıta beytinde İslam tefekküründe insanın yeri ve önemi açık bir şekilde ortaya konulmaktadır.

Hoşça bak zâtına kim zübde-i âlemsin sen

Merdüm-i dîde-i ekvân olan âdemsin sen (Trc.8-Vasıta)

İnsanın ontolojik olarak bulunduğu mertebe bağlamında oldukça önemli ipuçları veren yukarıdaki beyit, Gâlib’in, üzerinde en çok durulan ve tartışılan beyitlerindedir. “Şeyh Gâlib Günleri” adlı sempozyumda bu beyit üzerine oldukça farklı yorum ve düşünceler ortaya atılmıştır. Aslında bütün bu yorum ve düşünceler iki ayrı tartışma konusu çerçevesinde gerçekleşmektedir. Bunlardan birisi, beyitteki “insan”ın ferdî düzeydeki insan (Hilmi Yavuz’un ifadesiyle tikel insan veya birey) olarak mı yoksa kevnî düzeydeki insan (Hilmi Yavuz’a göre generik insan, insan kavramı) olarak mı değerlendirilmesi gerektiği meselesidir. İkinci husus ise bu insanın sıradan bir



insanı mı yoksa insan-ı kâmil mi ima ettiği (Ayvazoğlu, 1995: 59-70). İlk olarak gerek ferdi gerekse kevnî düzeyde insanın diğer varlıklardan üstün ve ayrıcalıklı bir yer işgal ettiği açık bir şekilde Kur'ân'da ifade edilmektedir. Kevni olarak beşeriyet veya insaniyet olarak algılandığında, insan türüne verilmiş mükemmel olma potansiyeli, fert veya zât (birey) olarak da insanlarda bulunmaktadır. Bu potansiyelin kullanılabilmesi noktasında ferdiyet daha önemli hale gelir. Zira her insan bu potansiyelin farkına varma ve onu kullanma noktasında aynı durumda bulunmaz. Kısacası burada önemli olan, Hakk'ın, kendisine imkân dairesinde mükemmellik potansiyeli verdiği insanın bu ayrıcalığı kullanılabilirliği meselesidir. İkinci husus yani beyitte işaret edilen insanın sıradan veya kâmil olması durumuna bakılacak olursa hitabın her iki grup insan için de geçerli olacağı açıktır. Cündioğlu, beyitte geçen "zât" ifadesiyle ilgili çeşitli mülâhazalarını dile getirdikten sonra "*Biz ise can demişiz, yetmemiş canân demişiz. Taşrada arayıp bulamadığımızı söylemişiz. Canı canânda bir kez olsun bulunca da peşini bırakmamış, 'Ben hakikatim' demekten kendimizi alamamışız.*" (Cündioğlu, 2011: 96) şeklindeki ifadeleriyle, zâtın bizzat sevgili ya da Hak ile olan özdeşliğine göndermede bulunmaktadır. Öncelikle, sıradan insan "zâtına hoşça bakmak" suretiyle kendini tanıyacak, kendi nefsinin hakkıyla tanıdıktan sonra "nefsini bilen Rabbini bilir" ifadesinde anlamını bulan Hakk'ı idrâk mertebesine nail olacaktır. Aynı şekilde, Hakk'ı tanıma ve hakikat bilgisini elde etme ayrıcalığına sahip olmuş insan-ı kâmil durumundaki kişi de bu konumunu muhafaza etme gayretiyle "zâtına hoşça bak"acaktır. Görüldüğü üzere aslında karmaşık ve muğlâk gibi görünse de birbirinden farklı bütün bu "insan" algıları, netice itibarıyla aynı yolda birleşmektedir. İnsan veya insanlık, âlemin özü, özeti veya hulasası olması yönüyle Hak ile âlem arasında müstesna bir yer işgal etmektedir. Beyitteki "merdüm-i dîde" ibaresi gözbebeği anlamıyla ele alındığında, insanın âlemin gözbebeği olmasına dikkat çekilmektedir. Gözbebeği mecazen "çok sevilen, önemli, değerli" anlamlarında kullanılan bir sözcüktür. Âlem için çok değerli olan insan, Hak nezdinde de özel bir değer ve önem taşır. Hakk'ın âleme bakışı insan vasıtasıyla. "*Gözbebeği insân için ne ise İnsân da Allah için odur. Ve (insân) görmek ile (basar ile) eşanlımlı tutulmuştur (çünkü Arapça'da gözbebeğine "gözdeki insân" denilir). İşte bunun için 'insân' denilmiştir. Zîrâ Hakk Teâlâ yarattıklarına onun aracılığıyla bakar ve rahmet eder.*" (Izutsu, 2005: 302). Daha önce de belirtildiği üzere insan, Hakk'ın bütün tecelli suretlerinin toplu halde bulunduğu ve böylelikle de âlemin çekirdeği olma özelliğine sahip tek varlıktır. "*Her bir şeyin mânevî hakikatının bir sentezi olması bakımından, İnsân nefsinde âlemde ne varsa hepsini cem' eder. İnsân-ı Kâmil ise ancak bu özel anlamda âlemin bir zübdesidir.*" (Izutsu, 2005: 300). Neseî konuyu biraz daha farklı bir açıdan değerlendirerek mevzunun başında işaret edilen sıradan insan ile kâmil insan kavramlarını ayrı ayrı nitelendirmektedir. "*Âdemler kâinâtın zübde ve hülâsasıdır ve şecere-i mevcûdâtın meyvesidir. Ve insân-ı kâmil mevcûdâtın ve âdemlerin zübde ve hülâsasıdır.*" (Neseî, 2009: 69). Görüldüğü üzere Neseî'nin bakış açısında sıradan insan bile sahip olduğu kemâl potansiyeli dolayısıyla varlık içerisinde özel bir yere sahiptir. Bu bakımdan Neseî, insanı âlemin, insan-ı kâmil de hem tüm âlemin hem de insanların özü ve hulasası saymaktadır.

### Sonuç

İnsanın var olması ancak gerçek varlığa katılması, onunla birleşip bütünleşmesi sonucunda gerçekleşir. Bunun için de kişinin önce kendini tanıması, varlık kategorileri içerisindeki mevkisini kavraması gerekir. Kendini tanımak, varoluştaki hakikatin sırrına vakıf olmak anlamına gelir ki bu da ancak Allah'ın ârif kullarına bahşettiği bir nimettir. Ârif veya diğer adıyla kâmil insan, gerçekleştirdiği birtakım manevî tecrübelerin sonunda gerçek varlık ile olan ontolojik ilişkisinin niteliğini idrâk eder ve kendini mutlak gerçek olan Hakk'ın varlığında ve onun varlığıyla yeniden tanımlamak suretiyle benliğini dönüştürür ve tinsel anlamda yeniden doğmuş olur. Şeyh Gâlib, bu mânevî dönüşüm sürecini, temel esaslarını "Vahdet-i Vücûd" düşüncesi içerisinde Muhyiddîn İbni Arabî'nin ortaya koymuş olduğu "insan" anlayışı bağlamında şiirlerinde kendine

### Turkish Studies

has bir üslupla, orijinal mazmunlar geliştirerek ve Sebk-i Hindî'nin de etkisiyle ilk bakışta anlaşılması güç olan muğlâk ifadeler kullanmak suretiyle anlatır. Bu yönüyle Gâlib, klâsik şiirin son sözcüsü olarak şiirlerinde, içerisinde yetiştiği tasavvuf çevresinin ve tasavvuf merkezli geleneksel şiirin insan anlayışını, bu insanın tinsel gelişim sürecini ve neticede elde edilen kemâl durumunu sanatsal bir form içerisinde düzenleyerek okurunu aydınlatmaktadır.

### KAYNAKÇA

- ARASTEH, A. Reza (2007), **Aşkta ve Yaratıcılıkta Yeniden Doğuş**, (B. Demirkol-İ. Özdemir, Çev.), Ankara: Kitâbiyât
- BACHELARD, Gaston (2007), **Ateşin Tinçözümlemesi**, ( N. Bezel, Çev.), İstanbul: Öteki Yayınevi
- CEBECİOĞLU, Ethem (2009), **Tasavvuf Terimleri Ve Deyimleri Sözlüğü**, İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları
- CHITTICK, William (2007), **Varolmanın Boyutları**, (T. Koç, Der. ve Çev.), İstanbul: İnsan Yayınları
- CÜNDİOĞLU, Dücan (2011), **Hz. İnsan**, İstanbul: Kapı Yayınları
- GÂLİB, Mehmed Esad (1252), **Divan (Basma)**, Mısır: Bulak Matbaası
- GÂLİB, Mehmed Esad (1996), **Şerh-i Cezîre-i Mesnevî**, (T. Karabey ve Diğ., Haz.), Erzurum: Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayınları
- GAZÂLÎ, Ahmed (2008), **Âşıkların Hâlleri Sevânihu'l Uşşâk**, (T. Koç-M. Çetinkaya, Çev.), Ankara: Hece Yayınları
- GAZÂLÎ, Muhammed (1970), **Kimya-ı Saadet (Saadet Rehberi)**, (Abdullah Aydın-Abdurrahman Aydın, Çev.), İstanbul: Aydın Yayınevi
- HÜCVİRÎ, Ali (2010), **Keşfu'l-Mahcûb Hakikat Bilgisi**, (S. Uludağ, Haz.), İstanbul: Dergâh Yayınları
- IZUTSU, Toshihiko (2005), **İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar**, (A. Y. Özemre, Çev.), İstanbul: Kaknüs Yayınları
- IZUTSU, Toshihiko (2002), **İslâm Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler**, (R. Ertürk, Çev.), İstanbul: Anka Yayınları
- NESEFÎ, Azîzüddîn (2007), **Hakikatlerin Özü (Zübdetü'l-Hakâik)**, (M. M. Tamar, Haz.), İstanbul: İnsan Yayınları
- NESEFÎ, Azîzüddîn (2009), **İnsân-ı Kâmil**, (A. A. Konuk, Çev.-S. Fırat, Haz.), İstanbul: Gelenek Yayıncılık
- OKÇU, Naci (1993), **Şeyh Galib I-II (Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri, Şiirlerinin Umûmî Tahlîli ve Divânının Tenkidli Metni)**, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları
- PARLATIR, İsmail (2006), **Osmanlı Türkçesi Sözlüğü**, Ankara: Yargı Yayınevi
- SCHUON, Frithjof (1997), **Varlık, Bilgi ve Din**, (Ş. Yalçın, Çev.), İstanbul: İnsan Yayınları
- Şeyh Galib Kitabı** (1995), (B. Ayvazoğlu, Haz.), İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları

### Turkish Studies

*International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*  
Volume 7/3, Summer, 2012

