

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI ANABİLİM DALI

Yüksek Lisans Tezi

SİNAN PAŞA'NIN TAZARRU'-NÂME'SİNDEKİ
BENZETME UNSURLARI VE EDEBÎ TASVİRLER

Esmâ ŞAHİN
2501020006

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Ahmet Atillâ ŞENTÜRK

İstanbul – 2005

ÖZ

Bu tez XV. yüzyıl Anadolu sahasında gelişen sanatlı nesrin ilk ve en başarılı örneği olan Tazarru‘-nâme’deki her biri klâsik edebiyat açısından birer anahtar niteliği taşıyan benzetme unsurları ve edebî tasvirleri inceleyerek benzetme yönlerini tespit etmek üzere hazırlanmıştır. Özenle seçilmiş kelimeleri, seci ve aliterasyonları, yoğun söz sanatları ve kelime oyunları ile Tazarru‘-nâme’nin üslûbu Osmanlı nesir edebiyatında asırlarca taklit edilmişse de verilen eserlerin hiçbiri onu gölgede bırakamamıştır. Eserin yazarı Sinan Paşa, Fatih Sultan Mehmet zamanında “Hâce-i Sultânî” payesini elde etmiş, bir dönem vezirliğe kadar yükselerek “Hoca Paşa” unvanını almış, devrin önde gelen şahsiyetlerindendir. Yapılan çalışmayla bir döneme derin ilmi ve dehasıyla imzasını atmış bir aydının sanat anlayışı, insana ve hayata bakışı ortaya konmaya çalışılarak klâsik edebiyatın estetik ve düşünce dünyasına ışık tutmaya yardımcı olmak amaçlanmıştır.

ABSTRACT

This work intends to investigate the allegories and the literary descriptions of Tazarru‘-nâme which is the first and the most successful example of rhymed Ottoman prose in 15th century. It is considered that this allegories and literary descriptions are keys to explain the basic topics of the classical literature. Although Tazarru‘-nâme has been imitated by many authors, it remained unique with its alliterations, outstanding and rhyming words and extraordinary images in this field. The author of Tazarru‘-nâme, Sinan Paşa, who lived in the period of Fatih Sultan Mehmet and became his vizier for a short time was a noted scholar and intellectual of his time. In this study, it is aimed to introduce this elevated scholar and author’s worldview and art vision for the later researches on the classical literature.

ÖNSÖZ

XV. yüzyıl Osmanlı’da ilmi ve dehasıyla adını tarih satırlarına kaydettirmiş olan Sinan Paşa klâsik edebiyatta da Tazarru’-nâme eseriyle adından söz ettirmektedir. Süslü nesir sahasında verilen eserlerden en güzeli olarak kabul edilen ve yıllarca taklit edilmesine rağmen aynı üslûp mükemmelliğinde bir eser daha vücûda getirilemeyen ve böylece sahasında tek kalan Tazarru’-nâme, dil ve edebî estetik yönünden içinde sayısız ve eşsiz malzeme bulunduran bir kaynak niteliğindedir. Böyle bir eserin araştırmacılar tarafından şimdiye kadar üzerinde herhangi bir edebî çalışma yapılmamış olması ve ihmal edilmesi edebiyat ve kültür tarihi açısından büyük bir eksiklik durumundadır. Bu çalışma gerek Tazarru’-nâme üzerinde, gerek bir nesir eseri üzerinde yapılmış bu türdeki çalışmaların ilki olmaktadır.

Bir yüksek lisans tezi olan bu çalışma Tazarru’-nâme’deki benzetme unsurları ve edebî tasvirleri bütün yönleriyle ve eksiksiz ele alıp inceleme amacı taşıyamamakla birlikte eserin mahiyeti bakımından önemli görülen ve yoğun malzeme teşkil eden birtakım kavramları inceleyerek bu yönde yapılacak daha sonraki çalışmalar için bir ön adım olarak görülebilir.

Yapılan çalışmada Mertol Tulum tarafından neşredilen Tazarru’-nâme metni esas alınmıştır. Metinde nadir olarak yapılan değişiklikler dipnotlarda belirtilmiştir.

Kavramlar alfabetik olarak ele alınarak ana başlığı oluşturan her kavramın yanında parantez içinde metinde geçen eş anlamlıları verilmiştir. Aynı şekilde benzeyen ve benzetilen unsurları oluşturan alt başlıklar da alfabetik olarak sıralanmıştır. Bunlarda da mümkün oldukça kavramın Türkçesi yazılmakla birlikte gerekli görüldüğünde metinde geçen Arapça veya Farsça karşılığı parantez içinde verilmiştir. Ana başlığı oluşturan kavramın benzetildiği unsurlar düz ok işaretiyle, bu kavrama benzetilen unsurlar da ters ok işaretiyle belirtilmiştir.

Kavramlar ele alınırken önce kısa bir tanım yapılmış, ardından eğer varsa kavramın herhangi bir benzetmeye konu edilmeyen örnekleri genel çerçeveyi çizmek üzere incelenmiş ve son olarak sırasıyla benzetme unsurları örneklerle birlikte açıklanmaya çalışılmıştır. Bazı durumlarda herhangi bir benzetme unsurunun yer

aldığı örnek beyitler konu bütünlüğünün bozulmaması ve meselenin daha iyi anlaşılması bakımından kendinden önceki veya sonraki beyitlerle birlikte verilmiştir. Mensur kısımlarda ise cümleler çok uzunsa veya aynı cümle içinde farklı tasvirlerden de söz ediliyorsa yalnızca konu edilen benzetme unsurunun geçtiği kısım verilmeye çalışılmıştır. Açıklamalar yapılırken fikirler zaman zaman eserin kendi içinde geçen farklı örneklerle desteklenerek güçlendirilmeye çalışılmış, gerekli görüldüğünde başka eserlerden de örnek alıntılar yapılmıştır.

İçinde manzum ve mensur parçalar bulunduran bir metin olduğundan dolayı verilen örneklerin numaralandırılması biraz problem olmakla birlikte sayfalardaki nesir kısımlarıyla nazım kısımları kendi aralarında ayrı ayrı numaralandırılmıştır. Ele alınan kavramla ilgili benzetme unsurları ve edebî tasvirlerle ait örneklerin yanında parantez içinde kavramın bu kitapta geçtiği sayfa numarasıyla satır veya beyit numarası verilmiştir. Eğer kavram, örnek metin veya cümlede isim olarak zikredilmiyor, ancak ima ediliyorsa veya birden fazla kere geçiyorsa parantez içinde sayfa numarasıyla cümlenin başlangıç ve bitiş satırları verilmiştir.

Tezin hazırlanması aşamasında çalışmalarımı yakından takip eden, fikir ve görüşlerinden istifade ettiğim değerli hocam Prof. Dr. Ahmet Atillâ Şentürk'e, çeşitli konularda fikirlerine danıştığım arkadaşlarıma ve bu yoğun çalışma dönemimde beni anlayışla karşılayıp maddî-manevî desteğini esirgemeyen sevgili aileme teşekkür ederim.

Esmâ Şahin
Haziran 2005, Esenkent

İÇİNDEKİLER

Öz (Abstract).....	iii
Önsöz.....	iv
İçindekiler.....	vi
Kısaltma ve İşaretler	xviii
GİRİŞ.....	1
1. BENZETME UNSURLARI VE EDEBÎ TASVİRLER (A-Ç)	
1.1. Abher.....	6
1.2. Âb-ı Hayât.....	6
1.2.1. Aşk.....	9
1.2.2. Gözyaşı.....	9
1.2.3. Hz. Muhammed.....	10
1.2.4. İman.....	12
1.2.5. Şarap.....	13
1.3. Âb-ı Hayvân.....	16
1.4. Âb-ı Hızır.....	16
1.5. Âb-ı Zindigânî.....	16
1.6. Âfitâb.....	16
1.7. Ağaç.....	16
1.7.1. Aşk, Fenâ, Muhabbet.....	18
1.7.2. Hikmet.....	20
1.7.3. Minber.....	21
1.7.4. Ömür ve Dirlik.....	21
1.7.5. Selâm.....	22
1.7.6. Tarikat.....	22
1.7.7. Vilâyet.....	23
1.8. Ağız.....	24
1.8.1. Hokka.....	25
1.8.2. Tuzluk.....	25
1.9. Akıl.....	26

1.9.1. Akıl ve Aşk.....	34
1.9.2. Askerî Kuvvetler.....	37
1.9.3. Bukağı.....	37
1.9.4. Çırâğ.....	38
1.9.5. Çocuk.....	38
1.9.6. Doğan.....	38
1.9.7. Ferzâne.....	39
1.9.8. Gülşen.....	39
1.9.9. Güneş.....	40
1.9.10. Hümâ.....	40
1.9.11. Kartal.....	41
1.9.12. Köle.....	41
1.9.13. Taş.....	42
1.9.14. Tavis.....	42
1.9.15. Terazî.....	43
1.9.16. Vezîr.....	43
1.9.17. Yaşlı.....	44
1.10. Amber.....	45
1.10.1. Saç.....	47
1.11. Andelîb.....	47
1.12. Ankâ.....	47
1.12.1. Akıl.....	48
1.12.2. Âşık.....	49
1.12.3. Aşk.....	50
1.12.4. Cebrâîl.....	50
1.12.5. Hz. Muhammed, Evliya ve Şeyhlerin Büyüklükleri.....	51
1.12.6. Ruh.....	52
1.12.7. Tecellî Sırları.....	53
1.13. Arş.....	53
1.14. Arûs.....	53
1.15. Asker.....	53
1.15.1. Aşk ve Muhabbet.....	53

1.15.2. Ay ve Güneş.....	54
1.15.3. Celâl ve İzzet.....	54
1.15.4. Gece ve Güneş.....	54
1.15.5. Göz.....	55
1.15.6. Günah, Vesvese, Vehim.....	56
1.15.7. Ruh.....	56
1.15.8. Rüzgâr.....	57
1.15.9. Velilik.....	57
1.16. Âsümân.....	57
1.17. Aşçı.....	57
1.18. Attâr.....	57
1.19. Ay.....	58
1.19.1. Alın ve Yüz.....	61
1.19.2. Asker.....	62
1.19.3. Bilezik.....	62
1.19.4. Çevgân ve Top.....	63
1.19.5. Ekmek.....	63
1.19.6. Eyer, Süvâri.....	64
1.19.7. Kandil, Mum.....	64
1.19.8. Kaş.....	65
1.19.9. Köle.....	66
1.19.10. Na‘l.....	66
1.19.11. Nûn.....	66
1.19.12. Tâc.....	66
1.19.13. Toka.....	67
1.20. Bahar.....	67
1.20.1. Ezel.....	74
1.21. Bahr.....	74
1.22. Bâtın.....	74
1.23. Bedr.....	74
1.24. Bilezik.....	74
1.24.1. Ay.....	75

1.25. Boyacı.....	75
1.25.1. Allah.....	76
1.25.2. Kış Ayları.....	76
1.26. Buhurcu.....	77
1.26.1. Allah.....	78
1.26.2. Aşk.....	78
1.26.3. Bahçe.....	79
1.26.4. Rüzgâr.....	79
1.27. Bulut.....	80
1.27.1. Cömertlik.....	82
1.27.2. Çadır.....	83
1.27.3. Dadı, Meme.....	83
1.27.4. Dalgıç.....	84
1.27.5. Derviş.....	84
1.27.6. El.....	85
1.27.7. Gönül.....	85
1.27.8. Göz.....	86
1.27.9. Hakikat.....	86
1.27.10. Peçe.....	87
1.27.11. Yaratma ve Rahmet.....	87
1.28. Bûyber.....	87
1.29. Bülbül.....	87
1.29.1. Âşık, İnsan.....	89
1.29.2. Aşk.....	90
1.29.3. Dil.....	91
1.29.4. Gönül ve Can.....	91
1.29.5. Hz. Muhammed.....	93
1.29.6. Şair.....	93
1.30. Cünûd.....	94
1.31. Çarh.....	94
1.32. Çâşnigâr.....	94
1.33. Çirâğ.....	94

2. BENZETME UNSURLARI VE EDEBÎ TASVİRLER (D-H)

2.1. Dalgıç.....	96
2.1.1. Ârif.....	96
2.1.2. Aşk.....	98
2.1.3. Bulut.....	99
2.1.4. Hz. Muhammed.....	100
2.1.5. Sahabeler.....	100
2.1.6. Söz.....	101
2.2. Dehân.....	101
2.3. Dehen.....	101
2.4. Deniz.....	101
2.4.1. Aşk.....	102
2.4.2. Gökyüzü.....	103
2.4.3. Gönül.....	104
2.4.4. Hz. Muhammed.....	104
2.4.5. Pîr.....	105
2.5. Derûn.....	105
2.6. Deryâ.....	105
2.7. Devha.....	105
2.8. Dil.....	105
2.9. Dürc.....	105
2.10. Ebr.....	105
2.11. Ecnâd.....	105
2.12. Eflâk.....	105
2.13. Elest.....	106
2.14. Ezel.....	106
2.14.1. Anne.....	110
2.14.2. Bahar, Çimenlik, Sohbetgâh.....	110
2.14.3. Çöl.....	111
2.14.4. Derinlik, Dip.....	112
2.14.5. Dikim Evi.....	112
2.14.6. Doğu.....	113

2.14.7. Bezm.....	113
2.14.8. Kadeh, Şarap, Meyhane.....	115
2.14.9. Kafdağı.....	117
2.14.10. Küp.....	117
2.14.11. Mektep, Şekeristan.....	118
2.14.12. Mutfak.....	119
2.14.13. Otağ.....	119
2.14.14. Sehergâh.....	120
2.14.15. Tekke.....	121
2.14.16. Ülke.....	122
2.15. Felek.....	123
2.16. Ferrâş.....	123
2.16.1. Allah.....	124
2.16.2. Hikmet.....	124
2.16.3. Kudret.....	125
2.16.4. Rüzgâr.....	125
2.16.5. Dâfi ‘a.....	126
2.17. Gavvâs.....	127
2.18. Gelin.....	127
2.18.1. Aşk.....	127
2.18.2. Çimen.....	128
2.18.3. Güzellik.....	129
2.18.4. Hz. Ali.....	129
2.18.5. İnsan.....	130
2.18.6. Söz.....	130
2.18.7. Tecelli.....	131
2.19. Gerdûn.....	133
2.20. Gökyüzü.....	133
2.20.1. At, Binek Hayvanı.....	135
2.20.2. Çadır, Hokkabaz.....	135
2.20.3. Defter, Sayfa.....	136
2.20.4. Değirmen, Dolap.....	136

2.20.5. Deniz, Okyanus.....	137
2.20.6. Gülistan.....	138
2.20.7. Kubbe, Mihrâb, Revak, Tâk.....	138
2.20.8. Küpe.....	139
2.20.9. Mavi Örtü.....	140
2.20.10. Meydan.....	140
2.20.11. Merdiven.....	140
2.20.12. Minare.....	141
2.20.13. Rakkas.....	141
2.20.14. Sebâ Ülkesi, Sırça Köşk.....	142
2.20.15. Sofra.....	142
2.20.16. Takvim, Safha, Usturlâp.....	143
2.21. Gönül.....	144
2.21.1. Altın, Demir.....	156
2.21.2. Arş, Ka‘be, Şehir.....	156
2.21.3. Ayna.....	157
2.21.4. Bekçi.....	158
2.21.5. Bülbül.....	158
2.21.6. Çocuk.....	159
2.21.7. Dadı.....	159
2.21.8. Define.....	160
2.21.9. Deniz.....	160
2.21.10. Ev, Sofa.....	161
2.21.11. Gemi.....	162
2.21.12. Gül Bahçesi.....	163
2.21.13. Hü mâ.....	163
2.21.14. Irmak.....	163
2.21.15. Nesr-i Tâ yir.....	164
2.21.16. Pazar.....	164
2.21.17. Saman Çöpü.....	165
2.21.18. Sofra.....	166
2.21.19. Sultan.....	167

2.21.20. Tahta.....	168
2.21.21. Tarla.....	169
2.21.22. Top.....	170
2.21.23. Tûti.....	170
2.22. Güneş.....	171
2.22.1. Akıl.....	176
2.22.2. Asker.....	176
2.22.3. Aşk.....	176
2.22.4. Ayna, İksir.....	177
2.22.5. Doğan.....	178
2.22.6. Gönül.....	178
2.22.7. Güzel, Hz. Yusuf, Yanak.....	178
2.22.8. İman, Marifet, Tevhid.....	179
2.22.9. Kemer.....	186
2.22.10. Mum.....	186
2.22.11. Mühre.....	187
2.22.12. Su Kabarcığı.....	187
2.22.13. Sultan, Köle.....	187
2.22.14. Şemse.....	190
2.23. Halka.....	190
2.24. Hânsâlâr.....	190
2.25. Hâtır.....	191
2.26. Hired.....	191
2.27. Hilâl.....	191
2.28. Hokka.....	191
2.28.1. Ağız.....	192
2.28.2. Beden.....	192
2.28.3. Bilgelik.....	192
2.28.4. Burçlar.....	193
2.28.5. Doğu.....	193
2.28.6. Dünya.....	193
2.28.7. Gönül.....	194

2.28.8. Göz.....	194
2.28.9. Risâlet.....	195
2.29. Hokkabaz.....	195
2.29.1. Allah.....	195
2.29.2. Cihan.....	196
2.29.3. Felekler.....	196
2.29.4. Zaman.....	197
2.30. Hûrşîd.....	198
2.31. Hûş.....	198
2.32. Hü mâ.....	198
2.32.1. Akıl.....	199
2.32.2. Gönül.....	200
2.32.3. Himmet.....	200
2.32.4. Hz. Muhammed.....	201
2.32.5. Ruh.....	201
3. BENZETME UNSURLARI VE EDEBÎ TASVİRLER	
3.1. İnsan.....	203
3.1.1. İnsanın Yaratılış Amacı ve Yaratılışı.....	203
3.1.2. Kâinatın İnsan İçin Yaratılması.....	210
3.1.3. İnsanın En Üstün Varlık Olması.....	216
3.1.4. İnsanın Mahiyeti.....	222
3.1.5. İnsanın Gıdası.....	232
3.1.6. Fidan.....	239
3.1.7. Gelin.....	239
3.1.8. Resim.....	240
3.1.9. Tılsım.....	242
3.1.10. Yıldız.....	243
3.2. Kafdağı.....	243
3.2.1. Âşık.....	244
3.2.2. Aşk.....	245
3.2.3. Ezel.....	245
3.3. Kâfilesâlâr.....	246

3.4. Kalp.....	246
3.5. Kamer.....	246
3.6. Kandil ve Mum.....	246
3.6.1. Akıl ve Basiret.....	247
3.6.2. Aşk, Evliya ve Şeyhlerin Büyükleri, Hz. Ali, Hz. Hamza.....	248
3.6.3. Ay.....	249
3.6.4. Dört Mezhep İmamları ve Hadis Âlimleri.....	250
3.6.5. Gönül.....	250
3.6.6. Güneş.....	251
3.6.7. Hz. Muhammed.....	252
3.6.8. İman.....	253
3.6.9. Leyla.....	254
3.6.10. Sema‘.....	254
3.6.11. Yıldızlar ve Gök Cisimleri.....	255
3.7. Kayyım.....	256
3.7.1. Kudret.....	257
3.8. Kervanbaşı.....	257
3.8.1. Allah.....	257
3.8.2. Hz. Ebû Bekir.....	258
3.8.3. Hz. Muhammed.....	258
3.8.4. Rüzgâr.....	258
3.9. Kıdem.....	259
3.10. Kumru.....	259
3.11. Küpe.....	259
3.12. Lahlahasûz.....	259
3.13. Lâle.....	260
3.13.1. Kadeh.....	261
3.13.2. Micmer.....	262
3.13.3. Yanak ve Yüz.....	262
3.14. Leşker.....	263
3.15. Levn.....	263
3.16. Mâh.....	263

3.17. Mâhitâb.....	263
3.18. Meh.....	263
3.19. Micmeregerdân.....	263
3.20. Mihr.....	263
3.21. Misbâh.....	264
3.22. Musavvir.....	264
3.23. Mühre.....	264
3.23.1. Aşk.....	264
3.23.2. Güneş.....	264
3.24. Müş‘abid.....	265
3.25. Nakkâş.....	265
3.26. Nakşbend.....	265
3.27. Nakştırâz.....	265
3.28. Nergis.....	268
3.28.1. Altın Taç Giymiş Kişi.....	268
3.29. Nevbahâr.....	268
3.30. Nevrûz.....	268
3.31. Neyyir-i A‘zam.....	268
3.32. Pişrev.....	268
3.33. Rengrez.....	268
3.34. Renk ve Boya.....	268
3.34.1. Allah’ın Boyası.....	270
3.34.2. Maddî Bağ ve Alâkalar.....	272
3.34.3. Renk ve Koku.....	275
3.34.4. Vahdet.....	278
3.35. Ressam.....	282
3.35.1. Allah.....	282
3.35.2. Hikmet.....	285
3.35.3. Kader.....	286
3.35.4. Musavvire.....	286
3.35.5. Rüzgâr.....	287
3.35.6. Tabiat.....	287

3.36. Sâbikasâlâr.....	287
3.37. Sehâb.....	287
3.38. Semâ.....	287
3.39. Sıbga.....	287
3.40. Sîmurg.....	288
3.41. Sîne.....	288
3.42. Sipâh.....	288
3.43. Sipihir.....	288
3.44. Sirâc.....	288
3.45. Sivâr.....	288
3.46. Sofracı.....	288
3.46.1. Fehm.....	288
3.46.2. Ciğer.....	289
3.46.3. Evliya ve Şeyhlerin Büyükleri.....	289
3.46.4. Hz. İbrahim.....	290
3.46.5. İrade.....	290
3.46.6. Mide.....	291
3.47. Sûretger.....	291
3.48. Şa‘bedebâz.....	291
3.49. Şecere.....	291
3.50. Şems.....	291
3.51. Tabbâh.....	291
3.52. Talî‘a.....	292
3.53. Tavk.....	292
3.54. Telvîn.....	293
SONUÇ.....	294
KAYNAKÇA	295

KISALTMA VE İŞARETLER

a.e.	: Aynı eser
a.g.e.	: Adı geçen eser
a.g.m.	: Adı geçen makale / Adı geçen madde
a.m.	: Aynı makale / Aynı madde
a.mlf.	: Aynı müellif
a.y.	: Aynı yer
AKM	: Atatürk Kültür Merkezi
b.	: Beyit
bkz.	: Bakınız
bs.	: Basım / Baskı
BSV	: Bilim ve Sanat Vakfı
Çev.	: Çeviren
DİA	: Diyanet İslâm Ansiklopedisi
Ed. by	: Edited by
g.	: Gazel
Haz.	: Hazırlayan
İA	: İslâm Ansiklopedisi (Millî Eğitim Bakanlığı)
İÜEF	: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi
İÜSBE	: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
k.	: Kaside
MEB	: Millî Eğitim Bakanlığı
mf.	: Müfred
mk.	: Mukatta
ms.	: Müsemmen
msl.	: Meselâ
mst.	: Musammat
rs.	: Resim
s.	: Sayfa
S.	: Sayı

T	: Tazarru‘-nâme
TDK	: Türk Dil Kurumu
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
TTK	: Türk Tarih Kurumu
v.b.	: Ve benzeri
v.d.	: Ve diğerleri
vs.	: Vesaire
y.y.	: Yer yok
YKY	: Yapı Kredi Yayınları
←	: İncelenen kavrama benzeyen unsur
→	: İncelenen kavramın benzetildiği unsur

GİRİŞ

Tazarru‘-nâme XV. yüzyılda Anadolu sahasında gelişen sanatlı nesrin ilk temsilcilerinden Sinan Paşa’nın eseridir. İstanbul’un ilk kadısı Hızır Bey’in oğlu olan Sinan Paşa anne ve baba tarafından zamanın en büyük ilim adamlarına mensup bir aile ve ilmî bir muhit içinde yetişmiş, kendi yüksek zekâ ve kabiliyeti sayesinde de henüz çok genç denilecek yaşlarda büyük bir ilmî olgunluğa erişmiştir. Kaynaklarda onun fıkıh, hadis, tefsir gibi din ilimlerinin yanı sıra; felsefe, matematik, astronomi gibi fen bilimlerine de hâkim olduğu belirtilir. Fatih Sultan Mehmet döneminde padişahın hocalığı payesine erişerek “Hâce-i Sultânî” ünvanını almış ve daha sonra padişah devlet işlerinde de onun görüşlerinden faydalanmak istediği için, nedeni tam olarak bilinmeyen bir meseleden ötürü kısa sürse de, vezirliğe kadar yükselmiştir.

Geniş görüşlü ve ilim âşığı bir padişah olan Fatih’in zaman zaman sarayda dönemin farklı fikirdeki âlimleri arasında ilmî tartışmalar düzenlediği bilinmektedir. Sinan Paşa’nın bu ilmî münazaralarda derin bilgisi, keskin zekâsı ve hitabet kabiliyetiyle eşsiz olduğu belirtilir.¹ Hayatının ilk dönemlerinde daha ziyade felsefeye merak sarmış olan Sinan Paşa, ileriki yaşlarda Şeyh Vefâ hazretlerine intisap ederek tamamen tasavvufa yönelmiş ve Tazarru‘-nâme’yi de bu dönemde yazmıştır.

Tazarru‘-nâme yaygın olarak bilindiği üzere dinî-tasavvufî içerikli bir eserdir. Eser ilâhî aşkın esaslarını konu edinmekle birlikte Sinan Paşa’nın kendi his, düşünce ve heyecanlarını dile getirdiği bir yakarış kitabıdır. Eser kuru bir tazarru‘ ve niyaz kitabı değil aynı zamanda Paşa’nın sanat kabiliyetini sergilediği eşsiz güzellikte bir edebî eser niteliğindedir. Kolay anlaşılır görünen üslûbu kendisinden sonraki nesir müellifleri tarafından pek çok kez taklit edildiyse de bu eserlerin hiçbiri Tazarru‘-nâme’nin üslûp mükemmelliğine erişememiştir.² Eserde baştan sona büyük bir âhenk

¹ Sinan Paşa’nın hayatı ve eserleriyle ilgili toplu bilgi için bkz. Sinan Paşa, **Tazarru‘-nâme**, Haz. A. Mertol Tulum, Ankara, MEB, 2001, s. 1-22; Sinan Paşa, **Maarifname**, Haz. İsmail Hikmet Ertaylan, İstanbul, İÜEF, 1961, s. 5-21; Hasibe Mazioğlu, “Sinan Paşa”, **İA**, C.X, İstanbul, MEB, 1980, s. 666-670; Tezkirelerden Kınalı-zâde ve Latîfî tezkirelerinde detaylı bilgi yer alır. (Kınalı-zade Hasan Çelebi, **Tezkiretü’ş-şuarâ**, C. I, Haz. İbrahim Kutluk, Ankara, TTK, 1989, s. 486-488; Latîfî, **Latîfî Tezkiresi**, Haz. Mustafa İsen, Ankara, Akçağ, 1999, s. 400-401.)

² Kaynaklar Tazarru‘-nâme’nin taklidi neredeyse mümkün olmayan bir eser olduğunu belirtir. (bkz. Kınalı-zade Hasan Çelebi, **a.g.e.**, s. 487; Bursalı Mehmed Tahir, **Osmanlı Müellifleri**, İstanbul, Matbaa-i Âmire, 1333 [1915], s. 223.)

hâkimdir. Yoğun secilerle nesir dilinde âdetâ bir şiir üslûbu yakalanmıştır.³ Başta kafiye olmak üzere nazmın birçok özelliği nesre aktarılmış, yer yer nazımla nesir ayırt edilemez hâle gelmiştir. Kendisinden önce de bazı şair ve âlimler tarafından nesirde benzer secili üslûp kullanıldıysa da Sinan Paşa bu nesre ve üslûba büyük bir revaç vermiştir. Bu nedenle bu üslûp kendisine has kabul edilerek “Sinan Paşa Üslûbu” adıyla anılır olmuş⁴ ve Tazarru‘-nâme klâsik edebiyatta süslü nesir çıkırını açan ilk eser olarak kabul edilmiştir.

Tazarru‘-nâme kaynağı ilham olan bir eserdir. Sinan Paşa eserini Allah, peygamberler ve din büyüklerinin yüce vasıflarını övmek üzere yazdığını belirtir. Eser Allah’ın inayeti ve hidayetiyle bu mübarek kimselerin şefaati ve ruhanî himmetlerinin okuyanlara fayda sağlaması ve manevî bir haz ve zevk vermesi amacıyla yazılmıştır. Eserini Arapça değil de Türkçe olarak yazması da Arapça olarak herkese ulaşamayacak olması ve her gönlün bu dili anlayıp ondan nasibini alamayacak olması nedeniyledir.⁵ Yine başka bir yerde aşk ehli, kutlu kimselerin bu eseri okuyarak kendisine Fatiha göndermeleri ve merhamet dilemeleri için Tazarru‘-nâme’yi yazdığını belirtir.⁶

Diğer yandan Sinan Paşa Tazarru‘-nâme’yi ve Tazarru‘-nâme’deki sözlerini devranı süsleyen bir gerdanlığa benzetir. Hamdlerin eşsiz gerdanlıkları, inciler saçan

³ Kaynaklarda Sinan Paşa’nın üslûp bakımından meşhur İranlı mutasavvıf şair ve âlim Hâce Abdullah-ı Ensârî’nin “Münâcât-nâme” adlı eserinden etkilendiği belirtilir. (Abdullah-ı Ensârî ile ilgili bilgi için bkz. Tahsin Yazıcı - Süleyman Uludağ, “Herevî, Hâce Abdullah”, **DİA**, C. XVII, İstanbul, TDV, 1998, s. 222-226.)

⁴ İsmail Hikmet Ertaylan Sinan Paşa’nın bir “sytiliste” münşî olduğunu ve eski nesir edebiyatında üslûba onun kadar kıymet veren münşinin pek az olduğunu belirtir. (bkz. Sinan Paşa, **Maarifname**, s. 12.)

⁵ Egerçi bâz-ı fesâhat-ı inşâ fezâ-yı lûgat-ı ‘Arab-ı ‘arbâda hôş pervâz ü tayerân ider, ve tâvus-ı hakikat ü mecâz bustân-ı beyân-ı ehl-i Hicâz’da hûb u zîbâ cevalân ider; ve za’îfüñ dahî evvelden ünsüm ol zübân-ile ve kadîmden terâkîbüm ol lisân-ile-y-idi; lâkin gördüm ki mutâla’a-i esrâr-ı letâyif-i garîbe ol dilde degme dile hâsıl u müyesser olmaz ve müşâhede-i envâr-ı nüket-i ‘acîbe ol lûgatta çok kişiye nasîb ü mukadder olmaz; niçe tûtî-yi cânlar ol bâgda sâmit olurlar ve hezârân hezâr destânlar ol gülşende sâkit olurlar. Pes zarûfî hamd-i Cenâb-ı Hakk’ı ve senâ-yı Hazret-i Mâlik-i Mutlak’ı ve salevât-ı enbiyâ vü mürselîni bir dilde terkîb ve bir lisânda tertîb eyledüm ki ol Hazret’üñ ‘inâyeti-y-ile ve ol Cenâb’uñ hidâyeti-y-ile nüfûs-ı mukaddesenüñ himmet-i nûrâniyyeleri kuvveti-y-ile ve şefâ’at-ı rûhâniyyeleri ma’ûneti-y-ile ‘âmmü’n-nef’ olup her kim okuya yâ dînleye bir nev’ hazz u zevk ve bir yoldan safâ vü şevk hâsıl olmaktan hâlî olmaya. (262/19-33) Tazarru‘-nâme’nin yazılış amacı ve nasıl yazıldığı konusunda Maarifname adlı eserinden alıntılar için bkz. Hasibe Mazioğlu, “Tazarruât”, **Necati Lugal Armağanı**, Ankara, TTK, 1968, s. 450-453; Sinan Paşa, **Maarifname**, s. 9-17.

⁶ Bu risâleyi anuñ-içün halka virürem, ve bu Tazarru‘âtı anuñ-içün ile bildürürem ki, nâgâh bir ‘ışk erine tuş gele, ve bir agzı kutluya şeş gele. Nazar idüp himmet ide; esirgeyüp rahmet ide. Çün bizden du’â dilemiş, idelüm; çün Fâtîha taleb itmiş, okuyalum diyüp, ihlâs ile Hak’tan du’â ve derûndan bu fakîr-içün istid’â ide. Umaram ki makbûl ola; ümîdüm ol ki kabûl ola. (175/13-18)

medihler ve ihlâslı duaların çeşitli parlak mücevherleriyle zamanın kulağı ve gerdanı, dünyanın göğsü ve boynu süslenmiştir. Bununla birlikte onun sözleri yıl ve ayların, gece ve gündüzlerin sayfalarını dolduran güzel resimler niteliğindedir. Yılların ve ayların sayfalarıyla gece ve gündüzlerin safhaları, varlıkların temiz vasıflarının güzel lafızlarının resimleri ve mahlûkatın özünün sıfatlarının güzel terkiplerinin suretleri ile resmedilip doldurulmuştur. Kaleminin sızıntıları ve söz denizinin damlaları temizlik ve letafette bulutun gözyaşını, yani yağmuru dahi kıskandıracak niteliktedir. Sözleri ve benzetmeleri, ferahlık veren müstesna ibareler ve gam gideren eşsiz istiarelerdir. Bu şekilde tanımlanan bu değerli sözler Allah’a akıl yettiğince övgüde bulunma ve samimi bir kalple yalvarma, hayırlı ve iyilik sahibi kimselerin yüce vasıflarını zikretme amacıyla sarfedilmiştir. Öyle ki, manasının ışığı her harfinde parlamakta, her isminde ortaya çıkmakta ve methedilen kişilerin parlak nurları her kelimesinde ve her lafzında ışıldamaktadır. Kısacası Tazarru‘-nâme bütün ibareleri, kelimeleri ve hatta harfleriyle Allah’a, peygamberlere ve hayır sahiplerine bir na‘t ve övgü amacıyla kaleme alınmıştır.⁷

Sinan Paşa Türkçe olarak yazdığı eserinde üç dilin de imkânlarından faydalanarak duygu ve düşüncelerini üslûba büyük önem vererek oldukça kuvvetli, âhenkli ve tabii bir şekilde dile getirmiştir. Böylece ilâhî aşkla çalkalanan bir ruhun coşkunluğu, lirizmin insanı içten kavrayan ve sarsan hisliliği özentili, süslü, aynı zamanda canlı ve tabii bir üslûp içinde şekillenerek eşsiz bir sanat eseri yaratılmıştır.⁸ Eserde Sinan Paşa yalnız inşâ kabiliyetini sergilemekle kalmamış aynı zamanda dinî, manevî ve fennî ilimlerdeki bilgisini de sergilemiştir. İleride incelenecek olan benzetmeler ve tasvirlerde kullanılan terimler bunu açıkça göstermektedir.

⁷ Ve mâdâm ki bu kalâyıd-ı ferâyid-i mehâmid ü medehât-ı dürer-bâr ve bu cevâhir-i zevâhir-i sunûf-ı da‘vât-ı ihlâs-şî‘âr ile gerden ü gûş-i rûzigâr ve a‘nâk u sudûr-i gerdiş-i devvâr müzeyyen ü hâlî ve bu nukûş-ı elfâz-ı reşîka-i evsâf-ı safve-i mevcûdât ve bu suver-i terâkîb-i enîka-i sıfât-ı hulâsa-i mahlûkât ile safahât-ı eyyâm ü leyâlî ve evrâk-ı şuhûr u a‘vâm-ı mütevâlî münakkaş ü mâlî olup bu reşehât-ı aklâm ve katarât-ı deryâ-yı kelâm ile -ki pâklik ü letâfette reşk-i eşk-i şehâbdur-, ya‘nî şol ‘ibârât-ı müsta‘zibe-i ferah-fezây ve isti‘ârât-ı müstagribe-i terah-zidây ile -ki Hak hazretinüñ nu‘ût-ı kerîmesinüñ fehm-i nâkıs yitiştüğince olan işârâtında ve ol Cenâb-ı Zül-Celâlün hulûs-ı derûn-ile diñilen Tazarru‘ât’ında ve ol zevât-ı ‘âliye-i mustafeyn-i ahyâr ve ol nüfûs-ı mukaddese-i kîdve-i ebrârün evsâf-ı kerîmelerinde dinilmiştir; şöyle ki, ma‘nâsinuñ ziyâsı her harfinde lâyh ve medlûlinüñ safâsı her isminde vâzih; ol ervâh-ı mutahherenüñ envâr-ı bâhiresi her kelimesinde lâmi‘ ve ol sa‘âdet güneşlerinüñ işrâkât-ı sâtı‘ası her lafzından tâlî‘dür. (262/3-16)

⁸ Mazıoğlu, “Tazarruât”, **Necati Lugal Armağanı**, s. 447-462.

Bu çalışmada Tazarru‘-nâme’deki benzetme unsurları ve edebî tasvirler incelenerek benzetme yönleri üzerinde durulacaktır. Benzetme (teşbih), aralarında bir veya birden fazla vasıfta benzerlik bulunan iki şeyin birini diğerine benzetmektir. Teşbihin tarafları olarak adlandırılan bu iki unsurdan biri benzeyen (müşebbeh), diğeri kendisine benzetilen (müşebbehün bih) dir. Bu iki unsurun müşterek oldukları vasıf veya vasıflara benzetme/benzeyiş yönü (vech-i şebek) denir.⁹ Teşbihte benzeyen ve kendisine benzetilen olmak üzere iki asıl unsur vardır. Bunlardan biri kaldırılırsa teşbih, teşbih olma fonksiyonunu korumakla birlikte istiare adını alır.¹⁰ Arapça “svr” kökünden gelen tasvir ise bir şeye şekil vermek, bir şeyin resmini yapmak anlamındadır. Edebî metinlerde kelimeler vasıtasıyla gerçekleştirilen ve zihinde bir resim tablosu canlandıran ifadeler de tasvir denir.¹¹

Tasvirlerde kullanılan hayal ve imajların ortaya çıkarılması ve benzetmelerdeki benzetme yönünün tespit edilmesi şairin/yazarın hayata ve eşyaya bakışını anlamaya yardım eder. Bu şekilde edebiyattaki semboller dünyasına girilerek edebî metinlerin vermek istediği mesaj ve edebî eserin ortaya konduğu dönemin dünya görüşü ve edebî estetik anlayışını anlamak mümkün olabilir. Bu nedenle edebî bir eserdeki benzetme unsurlarının çıkarılması yanında benzetme yönlerinin tespiti büyük önem taşımaktadır. Bu amaçla yapılacak çalışmada benzetmelere ve edebî tasvirler konu edilen kavramlar başlıklar hâlinde incelenerek önce kısa bir tanımla birlikte ele alınan kavrama benzetilen ve bu kavramın benzetildiği unsurlar alt başlıklar hâlinde işlenecektir. Her benzetme, benzeyiş yönü tespit edildikten ve benzetmenin yer aldığı beyit veya cümle açıklandıktan sonra sayfa ve satır numaraları belirtilen örneklerle birlikte verilecektir.

⁹ M. A. Yekta Saraç, **Klâsik Edebiyat Bilgisi Belâgat**, İstanbul, Bilimevi, 2001, s. 119.

¹⁰ a.e., s. 120. Yapılan çalışmada teşbih ve istiâreler ayırt edilmeden genel olarak benzetme kategorisi içinde ele alınarak benzeyen ve kendisine benzetilen unsurlar başlıklar altında incelenecektir.

¹¹ Tasvir kelimesi aslında daha çok göze hitap eden şekilleri kasteder. Bu nedenle eskiler edebî metinlerde geçen sözlü tasvirler için bu kelimeyi kullanmayarak onun yerine “tavsîf” demeyi daha uygun görmüşlerdir. Günümüzde artık tasvir kelimesi yaygınlaşarak bir edebî ıstılah olarak kullanılmaktadır. (Tavsîf, sıfat, vasf ve tasvir hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet Atillâ Şentürk, **XVI. Asra Kadar Anadolu Sahası Mesnevilerinde Edebî Tasvirler**, İstanbul, Kitabevi, 2002, s. 12-26.)

I. BÖLÜM

BENZETME UNSURLARI VE EDEBÎ TASVİRLER (A-Ç)

1.1. ABHER (bkz. Nergis)

1.2. ÂB-I HAYÂT (Âb-ı Hayvân, Âb-ı Hızır, Âb-ı Zindigânî)

Âb-ı hayât içeni ebedî hayata kavuşturup ölümsüzlüğe erıştirdiğine inanılan efsanevî sudur. Kur'an-ı Kerim'de Hz. Musa ve Hızır kıssası anlatılırken âb-ı hayâta dolaylı olarak temas edilmiştir.¹ Tasavvufta âb-ı hayât, Allah'ın "el-Hayy" isminin hakikatinden ibarettir. Bu ismi öz vasfı hâline getiren kimse, âb-ı hayâtı içmiş olur. Artık o, Hakk'ın "hay" sıfatıyla hayatta olduğu gibi, diğer canlılar da onun sayesinde hayat kazanır. Bu mertebedeki insanın hayatı Hakk'ın hayatıdır.² Âb-ı hayât ledün ilminden kinayedir. İrfan, nurun parıltıları, ilâhî tecelliler, manevî feyiz ve neşe, aşk, sevgilinin yüzü, dudakları, vuslatı ve şarap yerine kullanılır.³

T'de aşk, iman, şarap, Hz. Muhammed ve gece ibadet edip Allah için ağlayan kimselerin gözyaşları âb-ı hayâta benzetilmiştir. Bunların dışında insanın manevî yönünü temsil eden ruh ve can gibi unsurlarla âb-ı hayât arasında ilişki kurulduğu görülür. 150'de yer alan tasvire göre insanın kudsî yönünü temsil eden can/ruh âb-ı hayâta götüren bir rehber niteliğindedir. Nefis bütün kötülük ve fitnelerin başıdır. Ona uymak insanın ezelî hakikatten ayrı düşmesine sebep olacaktır. Bu nedenle insan nefse uymaması ve nefsi canı ile arasına koymaması hususunda uyarılır. İnsan bayağı yönünü temsil eden bedene (âb ü hâk) verdiği değeri azaltmalı; yani maddî bağ ve alâkalardan kopmalıdır. Aksi takdirde temiz ve pak canın kokusunu dahi alamayacaktır. Bu koku ebedî hayatın kokusu ve âb-ı hayâta giden yolun rehberidir. Nefis ve beden insanla ilâhî hakikat arasında bir engel ve perde niteliğinde olduğundan nefis, beden ve tabiattan uzaklaşıp ruh ve cana ne kadar yaklaşırsa âb-ı hayâta ve ölümsüzlüğe erişme yolunda o kadar mesafe katedilmiş olur. Nefis, beden ve tabiatın bırakılması, insanın kendisini kendisinden uzaklaştırması olarak nitelendirilir:

¹ "Her ikisi, iki denizin birleştiği yere varınca balıklarını unuttular. Balık, denizde bir yol tutup gitmişti." (Kur'an, 18/61) Konunun tamamı için bkz. Kur'an, 18/80-82.

² Ahmet Yaşar Ocak, "Âb-ı Hayât", **DİA**, C. I, İstanbul, TDV, 1988, s. 2.

³ Abdülbâki Gölpınarlı, **Gülşen-i Râz Şerhi**, İstanbul, MEB, 1972, s. 61.

İy dil aña gel berü sen uyma

Cân-ile anı araña koyma

Gider nazarın bu âb ü hâküñ

Bûyın alasın o cân-ı pâküñ

Ki_o bûy-ı hayât-ı câvidânî

Ol reh-ber-i âb-ı zindigânî

Nefs ü ten ü tab‘uñı rehâ kıl

Senden seni ya‘nî kim cüdâ kıl (150/b.3-b.6)

Sinan Paşa na‘tler kısmında Şeyh Ebu‘l-Vefâ için yazmış olduğu beyitlerde âb-ı hayâtı Ebu‘l-Vefâ’nın gönlü denizinin damlası olarak tanımlar. Ayrıca o Hızır gibi ledün ilmine sahiptir. Ledün ilmi Allah’tan vasıtasız gelen bilgi, ilham demektir. Hızır Kur’an’daki Hz. Musa - Hızır kıssasında da geçtiği üzere irşadı ve ledün ilmini temsil eder.⁴ Bu nedenle Hızır mürşid-i kâmil olarak yorumlanmış ve zamanın kutbu “Hızır-ı vakt” olarak adlandırılmıştır.⁵ Şeyh Ebu‘l-Vefâ Fatih devri mutasavvıflarındandı. Sinan Paşa’nın kendisiyle rabıtası ileri düzeydeydi ve onun manevî feyziyle tasavvufa yönelmişti. Ebu‘l-Vefâ’nın manevî feyzinin genişliği, âb-ı hayâtın onun gönlü denizinden bir katre olması ve Hızır gibi ledün ilmi sahibi olması tasavvuruyla dile getirilmeye çalışılmıştır. Ebu‘l-Vefâ’nın gönlünde âb-ı hayâta benzetilen feyiz ve ilâhî bilgiler yoluyla çevresindekilerin ve kendisine intisab edenlerin ölü ruhlarına can vermesi ve onları ihyâ etmesi yönüyle böyle bir tasvir geliştirilmiştir. Hızır’ın mürşid-i kâmil ve zamanın kutbu olarak yorumlandığı düşünülecek olursa dönemin en önemli manevî dinamiklerinden biri olan Ebu‘l-Vefâ’ya beyitte Hızır ile işaret edilmesi daha iyi anlaşılacaktır. Âb-ı hayâtın ledün ilmini temsil ettiğine yukarıda değinilmişti. Bu beyitte ledün ilmi ve manevî feyzin

⁴ “Derken, kullarımızdan bir kul buldular ki, ona katımızdan bir rahmet (vahiy ve peygamberlik) vermiş, yine ona tarafımızdan bir ilim öğetmiştik.” (Kur’an, 18/65)

⁵ Mevlânâ Şems-i Tebrîzî’yi zamanın Hızır’ı olarak tanımlar. “Sen ya baştan başa cansın, yahut zamanın Hızır’ı, yahut da âb-ı hayât. Onun için halktan gizlenmedesin” (Mevlânâ Celâleddin, **Dîvân-ı Kebîr**, C. I, Haz. Abdülbâki Gölpınarlı, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1960, b.443.); “Ey Tebrizli Şems, gerçekten de görüş Hızır’ısın sen, halkı kem gözden kurtar.”(a.e., C. V, b.2026.)

âb-ı hayât mazmunuyla ortaya konulduğu açıkça görülmektedir:

Âb-ı hayvân katre-i bahr-i dili

Hızr-veş ‘ilm-i ledünnî hâsılı (291/b.9)

T’nin ilk sayfalarında kâinatın Allah’ın varlığıyla mevcut olduğu, onun tek yaratıcı ve tek sultan olduğunun açıklanarak kendisine münacatta bulunulan kısımda yer alan bir beyitte “*Virür vahdetüünden haber kâyinât / Revândur nesîmüñle âb-ı hayât*” (35/b.13) ifadesi geçer. Yukarıda âb-ı hayâtın Allah’ın “el-Hayy” isminin hakikati olduğundan söz edilmişti. Burada âb-ı hayât tabiriyle kastedilen de sürüp giden ve sonu olmayan varlık âlemi ve Allah’ın yaratıp hayat verme sıfatı olmalıdır. El-Hayy her türlü canlıyı yaşatıp öldüren, tekrar diriltten ve hayat-ölüm çerçevesinde kurduğu nizamla tabiatı idare eden bir varlığın kendisinin ebedî hayatla hay olmasına işaret eder.⁶ Yüce ve değersiz bütün varlıklar Allah’ın varlığıyla var olduklarından kâinat bütün mevcudiyetiyle Allah’ın birliğini haber vermekte ve âb-ı hayât da onun rüzgârıyla akıp gitmektedir. Rüzgârın burada Allah’ın iradesi ve yaratma, şekillendirme gücünü temsil ettiği söylenebilir. Rüzgâr suyun akışını nasıl yönlendiriyorsa varlık âlemi de Allah’ın iradesi ve yaratma gücüyle varlığını sürdürüp gitmektedir. Kâinat ve yaratılanlar bir bütün olarak düşünüldüğünde, varlıkların sonu olmayışı ve yaratma hadisesinin sürekli yenilenmesi varlık âleminin aralıksız akıp giden ve aktıkça geçtiği yerlere hayat bahşeden bir âb-ı hayât gibi düşünülmesine neden olmuştur. Âb-ı hayât aynı zamanda vahdet sırrına ermektir. Beytin birinci dizesinde vahdet kelimesinin kullanılmasının âb-ı hayât ve vahdet arasındaki bu ilgiden kaynaklandığı düşünülebilir. Varlık âleminin âb-ı hayât gibi revân olması vahdet içinde, bir bütün hâlinde akıp gitmesidir. Revan kelimesinin can, ruh anlamına da gelmesi beyitteki ruh ve hayat verme anlamına zenginlik katan bir çağrışım oluşturması bakımından önemlidir.

⁶ Bekir Topaloğlu, “Hay”, *DİA*, C. XVI, İstanbul, TDV, 1997, s. 549.

1.2.1. ← Aşk

190/3'te aşk ve âb-ı hayât arasında bir ilgi kurulduğu görülür. Aşk bir pınar, çeşme gibi düşünülüp oradan akan su âb-ı hayât olarak nitelendirilmiştir. Aşk ancak ehli tarafından anlaşılacak bir hâletiruhiyedir. Aşkı tatmayanlar onun insanı büyüleyip etkisi altına alan gücünü, yaşattığı tarifi imkânsız duyguları bilemezler. “*İşk çeşmesine irmeyen âb-ı hayât nedir bilmez*” ifadesiyle bu gerçek gözler önüne serilmeye çalışılmıştır. Aşkı tatmayan gönüllerin ölü olarak nitelendirildiği ve aşkın daima hayat veren bir duygu olarak kabul edildiği malumdur. Aşk insanı bütün maddî bağlardan koparıp ruhanîleştiren bir duygudur. Âb-ı hayât ile arasında kurulan ilgi sözü edilen hayat verme ve ebedileştirme yönüyle olmalıdır. Âb-ı hayât nasıl içeni ölümsüzlüğe ulaştırıp ebedileştiriyorsa aşkı tadan âşık da gerçek sevgiliyle bütünleşerek mutlak ölümsüzlüğe ulaşır.

1.2.2. ← Gözyaşı

“İşâret-i Zühed” beyanında Sinan Paşa din, iman, ihlas, ibadet gibi kavramlarla ilgili çeşitli tasvirler geliştirerek Allah’a yakarır; merhamet ve hidayet temennisinde bulunur. Ölü gönülleri lütfuyla zinde etmesi ve gece karanlığında gönül mumunu ısıtması için ona yalvarır. Bunlar ancak ibadet ve bilhassa gece ibadetiyle gerçekleşeceğinden ibadette devamlılık ve gecelerde ayakta kalıp ibadet etme gücü vermesini ister. Ardından gece ibadet etmenin faziletiyle ilgili Hz. Peygamber’den bir hadis nakleder. Hadiste gece vadisi karanlığında Hakk’ın celâli heybetiyle âb-ı hayât gibi yaşlar akıtan gözlerin cehennem ateşi görmeyeceği belirtilmektedir. Gece ibadet edenlerin gözleri bir çeşmeye, akıttığı gözyaşları da âb-ı hayâta benzetilir:

“İki göz Cehennem odını görmez: Bir ‘ayn-ı âb-dâr ki, zulümât-ı vâdî-yi şebde heybet-i celâl-i Hak ile âb-ı hayât gibi ol çeşme-i çeşimden yaşlar revân olur, ve bir çeşm-i bî-dâr ki, talî‘a-i rahmet-i Hudâ’ya muntazır olup sabâhlara degin turup dîde-bân olur.” (102/20)

Geceyi ihya etme herkese nasip olmayan bir devlettir. Gece âşıkların halvet makamı ve iştiyak sahiplerinin devletleri otağıdır. Gönül ehlinin teveccühleri gecede artar, keşif sahipleri keşiflerinin geceleyin ziyadeleştiğini görürler. Gece ibadet edenlerin gözyaşlarının âb-ı hayâta benzetilmesi gözyaşının manevî temizlik ve arınmaya yol açarak ağlayan kişinin manevî mertebesini yükseltmesi ve dolayısıyla ölümsüzlüğe erdirmesi yönüyle olmalıdır.

1.2.3. ← Hz. Muhammed

Âb-ı hayâtın kâmil mürşide benzetildiğine yukarıda değinilmişti. İnsanları doğru yola sevk eden peygamberler de bu kategoride değerlendirilmeye en müsait kişilerdir. Bu münasebetle Hz. Muhammed âb-ı hayâta benzetilmiştir. Sözleri, tavırları, getirdiği ilâhî hükümlerle ölü gönülleri diriltip hasta gönüllere şifa vermesi, ebedî hayatı müjdelemesi ve şefaati bakımından o, insanlar için bir âb-ı hayât kaynağı durumundadır. Buna bağlı olarak 256/b.8’de onun için “*Mecmû’-ı hulâsa-i ma’ânî / Ser-çeşme-i âb-ı zindigânî*” ve 248/b.11’de “*Hâfız-ı soffa-i ma’ânî-yi dil / Çeşme-i âb-ı zindigânî-yi dil*” beyitleri zikredilir. İlk beyte göre Hz. Muhammed ma’ânî özünün toplamı ve âb-ı hayât kaynağı, diğerine göre ise o, gönül marifetleri tecelligâhı koruyucusu, saklayıcısı, bekçisidir. Hz. Muhammed’in âb-ı hayât kaynağına benzetildiği her iki beytin birinci dizesinde “ma’ânî” kelimesinin kullanıldığı göze çarpar. Ma’ânî gönüldeki ilâhî bilgi ve tecellileri karşılayan bir kavramdır. Daha evvel de değinildiği gibi ma’ânî ve ledün ilmi âb-ı hayât ile yakından ilişkili kavramlardır. Sözü edilen ikinci beyitte geçen “soffa” kelimesi ise burada tecelligâh manasındadır. Gönül ma’ânî tecelligâhı olarak düşünülmüş ve Hz. Muhammed de bu tecelligâhı bekleyen, oradan sorumlu olan bir görevli gibi hayal edilmiştir. Hâfız kelimesinin hıfzeden, ezberleyen manası da düşünülecek olursa burada en mükemmel şekilde vâkıf olma anlamı verebilmek üzere özellikle seçilmiş olmalıdır. Hz. Muhammed gönül ilmine dair en ince ayrıntıları, en gizli sırları dahi bilecek ve saklayacak bir öz ve derin bir kaynaktır.

249/b.3’te Hz. Muhammed’in zatının âleme kurtuluş anahtarı olduğu, hem cihan hayatı, hem âb-ı hayât olduğu vurgulanır. Burada dünya hayatını ifade eden

“hayât-ı cihan” tabirinin ardından gelen “âb-ı hayât” ile kastedilen Hz. Muhammed’in zatı nezdinde ahiret hayatı olmalıdır. Yani onun zatı ve dünyaya gelişi âlemdeki bütün insanlara hem bu dünyada huzurlu bir yaşam elde etmelerini sağlamakta, hem de ebedî âlemde onları kurtuluşa erdiren bir hüviyet taşımaktadır. Ahirette şefaet etme özelliği de düşünülecek olursa beytin ne demek istediği daha iyi anlaşılabilir. Hz. Muhammed getirdiği hükümlerle insanların dünya hayatını düzene sokarak ahiret hayatlarını kurtarmalarına ve ebedî mutlu bir hayata erişmelerine vesile olan bir peygamberdir.

Zâtıdur ‘âleme kilîd-i necât

Hem hayât-ı cihân hem âb-ı hayât (249/b.3)

250’de geçen bir beyitte Hz. Muhammed’in yüzü ve yüz güzelliği âb-ı hayâta benzetilmiştir. Beyitte geçen “atîk” kelimesi hüsn, cemal, asalet, yücelik v.b. sahibi olan kimselere verilen bir sıfattır. Burada Hz. Peygamberin yüzü yerine kullanıldığı düşünülmektedir. Suya kanmış, taze ve parlak anlamına gelen “sîrâb” kelimesi de bunu çağrıştırmaktadır. Klâsik edebiyatta yüzün tazelik, parlaklık ve duruluktan dolayı suya benzetildiği malumdur.⁷ Burada tazelik, güzellik ve nurlu, parlak görünümünden dolayı su ile arasında ilgi kurulan ve “atîk-ı sîrâb” olarak zikredilen yüz âb-ı hayât olarak nitelendirilmiştir. Efsaneye göre âb-ı hayât karanlıklar (zulûmat) ülkesindedir. Beyitteki tasvirde de Hz. Muhammed’in saçı “zulmet-i Hızır” olarak nitelendirilmiştir. Saç, renginden dolayı zulmete, yani karanlığa benzetilir. Yüzün saçlar arasındaki görünümü karanlıklar ülkesinde bulunan âb-ı hayât şeklinde tasavvur edilmiştir.

Zulmet-i Hızır ca‘d-ı pür-tâbuñ

Âb-ı hayvân ‘atîk-ı sîrâbuñ (250/b.10)

255’te geçen beyte göre âb-ı Hızır, yani âb-ı hayât Hz. Muhammed’in mahallesinin toprağıdır. Hz. Muhammed’in kendisi âb-ı hayât kaynağı olduğundan

⁷ Sevgilinin letafette bir su gibi olan güzel yüzündeki tüylere bak da suya benzeyen kalbin üstündeki Tanrı arşını gör. (bkz. Gölpınarlı, **Gülşen-i Râz Şerhi**, b.777.)

onun bulunduğu yer de âb-ı hayâta götüren bir yol niteliğindedir. Mahallesinin toprağının âb-ı hayât şeklinde düşünülmesi bununla ilgili olmalıdır. Âb-ı hayât vahdet, marifet gibi unsurlar yerine kullanılmasıyla manevî bir arınma ve diriltici bir iksir niteliğindedir. Diğer yandan klâsik edebiyatta sevgilinin mahallesinin toprağı âşıklar için göze sürme olarak nitelendirilen bir şifa kaynağıdır. Birbirlerinden farklı unsurlar olsalar da bahsedilen sebepler su ve toprak arasında kurulan ilgiyi açıklar gibidir. Beyit farklı bir şekilde ele alındığında “hâk” kelimesinin değersizlikten kinaye olması burada aynı zamanda âb-ı hayâtın bile onun yanında ve katında değersiz olduğunun ifade edildiğini düşündürmektedir. Kısacası o öyle bir hayat kaynağıdır ki, insanlık tarihinde ölümsüzlük suyu olarak efsanelere konu olan âb-ı hayât bile onun yanında bayağı, değersiz ve âdeta ayaklar altında çiğnenen bir toprak hükmündedir. Diğer bir okuyuşla, onun bulunduğu yerin toprağı bile âb-ı hayât niteliğindedir ve diriltici bir hüviyet taşımaktadır.⁸

Râhat-ı ervâh-ı melek bûyudur

Âb-ı Hızır hâk-i ser-i kûyudur (255/b.14)

1.2.4. ← İman

Yaratılmışların en seçkini olan insana üstün özellikleri hatırlatılarak çeşitli öğütlerin verildiği kısımda “*Gevher-i ‘ışkı zâver-i cân it / Kasd-ı âb-ı hayât-ı îmân it*” (59/b.2) denilerek iman âb-ı hayâtını elde etmeye çalışması konusunda tavsiyede bulunulur. İman başlı başına diriltici bir hüviyet taşır. Âb-ı hayât içen kimsenin ölümsüzlüğe kavuşması gibi iman sayesinde de ölmüş olan canlar dirilerek inkâr ve şirk hastaları şifa bulurlar. Başından beri zikredile geldiği gibi âb-ı hayât vahdet, marifet, ilâhî sır ve tecelliler, manevî feyiz ve neşe v.b. manalara işaret etmek üzere kullanılır. İman bütün bunlara ulaşmanın ilk şartı olması bakımından da âb-ı hayât şeklinde düşünülmüş olmalıdır.

⁸ Başka bir beyitte güneş ve gölge arasında benzer bir ilgi kurulduğu görülür. Bu beyitte Hz. Muhammed’in nurunun gölgesi yüce bir güneşe benzetilmiştir. Gölgenin güneşe benzetilmesinde benzetme yönü bakımından bir ilgi tespit edilemese de Hz. Muhammed’in değerinin yüceliği onun nurunun gölgesinin dahi yüce bir güneş olduğunu söylemeye yöneltmiştir:
Pâye-i kadrûn âsümân-peyvend
Sâye-i nûruñ âfitâb-ı bülend (251/b4)

1.2.5. ← Şarap

Şarap mecazî manada ilâhî aşkı temsil eder. Aşkın âb-ı hayâta benzetilmesi hususuna yukarıda değinilmişti. Benzer sebepler yönünden şarap da âb-ı hayâta benzetilmiştir. Aşk bahsinde şarapla ilgili tasvirlerle sıkça rastlanır. Hakk'ın visaline talip olan kimselere aşk meyhanesinde bir makam ve ezel küpünden bir cür'a şarap vermesi için Allah'a yakararak geliştirilen tasvirlerde istenen şarabın özellikleri tek tek sıralanır. Bunlardan birinde “*Bir meyden vir ki, katresi âb-ı hayvân ola; bir kadehten sun ki, sâkîsi Hızır-ı zemân ola.*” (219/3) ifadesinin geçtiği görülmektedir. Bir damlası bile âb-ı hayât özelliği taşıyan şaraptan maksat ilâhî aşktır. İlâhî aşkın küçük bir damlası bile hayvanî bir hayat yaşayan insanın mertebesini yücelterek ona canlılık ve dirlik kazandıracak niteliktedir. Devamında bu şarabın sâkîsinin zamanın Hızır'ı olmasının arzulandığı görülür. Hızır âb-ı hayâtı bulup içen kişi olması bakımından âb-ı hayâtla ilgili tasvirlerde yerini alır. Burada zamanın Hızır'ı olan sâkî ile kastedilen devrin önde gelen mürşid-i kâmilî olmalıdır.

219'daki sâkinâmede de sâkîye seslenilerek ondan âb-ı hayât şarabı istenir ve bu şarabın insan üzerindeki etkilerinden söz edilir. Âb-ı hayât şarabı insana ebedî hayatı bağışlamakta, içen kişiyi canından ve başından geçirmekte, azad olmuş gönlü sâkînin kölesi durumuna getirmekte ve taze can bağışlamakla çok yaşlı kimseyi tekrar taptaze bir genç hâline sokmaktadır:

Sun î sâkî sen âb-ı zindigânî

Kî bulavuz hayât-ı câvidânı

Şerâb-ı rûh-bahşi câm-ı zerden

Sunıvir kim geçevüz cân ü serden

Sunıvir câmı cânı zinde itgil

Dil-i âzâdı saña bende itgil

Sun anı kim bağışlar tâze cân ol

Kühen pîri kılur yiñi cüvân ol (219/b.6-b.9)

Kolayca anlaşılabilceği gibi bu tasvirde sâkî Allah, şarapla kastedilen de ilâhî aşk ve cezbedir. Varlık bendiyle bağlı olmak insanı kısıtlayan ve sınırlayan bir durumdur. Kişinin kendi varlığından geçerek, bütün maddî bağ ve kayıtlardan sıyrılmasıyla ilâhî aşkı hissetmesi ve yaşaması mümkündür. Varlık kısı kacından kurtulmak en büyük özgürlük ve sınırsızlık olarak görülür. Bu anlamda ilâhî aşk yerine kullanılan âb-ı hayât insanın canından ve başından geçmesine sebep olarak ona ebedî hayatı bağışlamış olur. Canından, başından ve bütün varlığından geçen gönül tam anlamıyla azat olma sıfatıyla vasıflanmıştır. Onun azatlığı, uç noktadaki her durumun zıddına dönüşmesi gibi, kendisine bu can bahşeden şarabı sunan sâkîye, yani Allah’a büsbütün köle olma durumuna dönüşmüştür. Zira kullukta kölelik tam bir azatlığa, hatta sultanlığa; görünürdeki zelillik ve horluk tam bir yücelik ve itibara eştir.⁹ İçeni azat edip sâkînin kölesi durumuna getiren âb-ı hayât şarabı ilâhî aşk ve cezbenin manevî bakımından diriltici, hayat verici özelliğinden dolayı yaşlı kimseyi de gençleştirmektedir. Pîr kavramıyla aşk ve cezbeden nasibini almamış, ilâhî hakikat ve marifet lezzetini tatmamış kimseler kastedilmektedir. Gönülün bu hakikatlerden haberdar olması gençleşmesi ve hayat bulması demektir.

135’te yer alan bir gazelde âb-ı hayât şarabı geçici olan dünyayı terkedip ebedî hayata yönelmeye işaret etmek üzere kullanılmıştır. “*Cihânuñ yok durur çün kim sebâtı / Getür sâkî mey-i âb-ı hayâtı*” şeklinde başlayan gazelin devamında Sinan Paşa varlığı bir çöpe bile saymayan aşk meczubunun hâline imrenir. Gönülüne bu satranç yaygısını dağıtması için seslenir. Çünkü her bir hanede yenilgisinin karmaşası sürüp gitmektedir. Hayat temennisinde bulunmamasını, ölümü gerçek hayat olarak anlayıp bilmesini kendi canına öğütler. Çarhı menzil kılmak isterse ahlâk ve sıfatlarını arıtop temizlemesini, iki cihanın gönülden çıkmasını dilerse bu

⁹ T’de bu konuda zikredilen birçok güzel örnek mevcuttur. Bunlardan biri konuya açıklık getirip zenginlik katması bakımından aşağıya alınmıştır: Hem-çünân ol dervîş-i pelâs-pûş; haşin-câme, kühen-‘imâme; bî-hâne vü dîvâne, gözde hôr u fakîr, nazarda za‘îf ü hakîr; ammâ rûz-ı âhirette ve mevkîf-i kıyâmette bir mîr-i tâc-dâr olur ki, cihân pâdişâhları gedâsı, ve bir pâdişâh-ı nâmüdâr gözügür ki, ‘âlem tolu sît u sadâsı. Bir übbehet ü cemâl-ile yörür ki ol dünyede hôr ‘add idüp yüzine bakmayanlar yüzine bakamazlar, ve bir ‘izzet ü celâl-ile gezer ki, bunda anı atı tozına gark idenler ‘azameti gubârının bir gerdine iremezler. (85/16-24)

cihanı arkana atmaya çalışması gerektiğini belirtir:

*Cihânuñ yok durur çün kim sebâtı
Getür sâkî mey-i âb-ı hayâtı (135/b.17)*

*Ne hoştur hâli şol meczûb-ı ‘ışkuñ
Çöpe saymaz vücûd-ı kâyinâtı*

*Tagıt bu ruk'a-ı şatrançı iy dil
Ki her bir hânede teşvîş-i mâtı*

*Temennâ-yı hayât itme sen iy cân
Hayât añla hakikat sen memâtı*

*Dilerseñ kim kılasın çarhi menzil
Arıt var sen bu ahlâk u sıfâtı*

*Sakın iy cân ki nevmîd olma andan
Koma iy dil sen ümmîd-i necâtı*

*Dilerseñ dü cihân çıka gönülden
Dürüş arduña at sen bu cihânı (136/b.1-b.6)*

Meczub cezbeyle kapılmış, kendisinden geçerek Hakk’a ermiş ve bir daha kendisine gelememiş kimse demektir. Bu kimeseler kendi varlıklarından ve bütün âlemden geçtiklerinden kâinata bir çöp kadar bile değer vermezler; halkın ne düşündüğünü, ne söylediğini önemsemeden diledikleri gibi davranıp hareket ederler. Bütün kayıtlardan sıyrılmış olduklarından en büyük özgürlüğe sahip olmakla hâllerine imrenilecek kimselerdir. “Ruk’a-i şatranç” satranç yaygısı, üzerinde satranç oynanan zemin demektir. Satranç yaygısı beden ve maddî varlığı temsil eder. (bkz. İnsan) Dolayısıyla satranç yaygısını dağıtmaktan kasıt hakikat yoluna girmenin ilk şartı olarak görülen maddî varlığı tarumar etmek anlamındadır. Kişi maddî

varlığından geçmeli, hayat temennisinde bulunmamalı ve ölümü gerçek hayat olarak görmelidir. Çarhı menzil kılmak ise ahlâkî tasfiye ve nefis terbiyesi yoluyla yüce mertebelere erişmek, manevî anlamda yükselmek demektir. Bu yolla, başından beri sözü edilen maddî bağlardan arınma ve sonrasında öğütlenen bu cihanı arkaya atma durumu gerçekleşecektir. Bütün bunları yaparken kurtuluş ümidini de elden bırakmamak gerekmektedir. Zira ne kadar çalışılıp çabalanırsa Allah dilemeyip inayet etmeyince hiçbir amaç gerçekleştirilemez. Maddî kayıtlardan sıyrılma çabası yalnızca bu dünyadan değil aynı zamanda öteki dünyadan da geçmeyi sağlar. İki cihan kaygısını gönülden atan kişi böylece kendisini engelleyen bütün yükleri üzerinden atarak gerçek sevgiliye ulaşma yolunda çabukluk ve çeviklik kazanır. Kısaca özetlemek gerekirse âb-ı hayât şarabı içmeyle geçici, sebatı olmayan dünyadan el etek çekme, maddî âlemi arka plana atma, gönlü tasfiye, yani “Ölmeden önce ölünüz” düstûru ön plana çıkarılmaktadır.

1.3. ÂB-I HAYVÂN (bkz. Âb-ı hayât)

1.4. ÂB-I HIZIR (bkz. Âb-ı hayât)

1.5. ÂB-I ZİNDİGÂNÎ (bkz. Âb-ı hayât)

1.6. ÂFİTÂB (bkz. Güneş)

1.7. AĞAÇ (Devha, Şecere)

Ağaç, yapraklarının çokluğu nedeniyle sayılamazlığı ve sayısızlığı sembolize eder. Dünyanın faniliğinden söz edilen kısımda dünyanın zevk ve safasının yaz bulutu ve kadınların vefası gibi geçici, gamı ve cefasının ise ağaçların yaprakları ve kum taneleri gibi sayısız olduğu belirtilir:

Anuñ zevk u safâsı vefâ-yı zenân ve ebr-i tâbistân gibi nâ-pâyidârdur; ve gussa vü cefâsı evrâk-ı eşcâr ve a‘dâd-ı rimâl gibi bî-şümârdur. (120/4)

Varlıkların her birinin duruş itibarıyla ayrı bir özelliği vardır. Kimi varlıklar rükû, kimisi secde eder vaziyette yaratılmıştır. Kimi oturur vaziyette, kimi de ağaçlar ve bitkiler gibi ayakta durur vaziyettedir. Ağaç “kâim” olmanın sembolü olarak insanı diğer bütün varlıklar gibi Allah’ın hikmeti üzerinde düşünmeye sevk edecek ve hayrette bırakacak bir yaradılıştadır.

Îlâhî! Sen ol Hakîm'sin ki niçe mahlûkâtı hemîn sâcid yarattuñ, mâr u mâhî emsâli gibi, ve niçesin râki‘ yarattuñ, behâyim misali gibi. Ve niçesin kâ'id yarattuñ, cibâl-i râsiyât gibi, ve niçesin kâyim yarattuñ, eşcâr u nebâtât gibi. (53/4)

Meyvenin ağaç için nihaî amaç ve istenen netice olması nedeniyle ağaçların meyve vermesi onların kemale erişi olarak yorumlanır:

*Açılmış bâg u yimişler yitişmiş
Ağaçlar hep kemâline irişmiş (133/b.4)*

Yukarıdaki beyit cihanın bir temsilden ibaret olduğunun belirtildiği kısımda yer alır. Burada tabiattaki varlıklar aynı nitelik veya duruşu sergileyen insanlara işaret etmek üzere sembolik olarak kullanılmıştır. Ağacın kâmil insanı temsil ettiği¹⁰ hatırlatılacak olursa ağaç ve kemâl kavramının bir arada kullanılması daha iyi anlaşılabilir.

Sinan Paşa dünyanın rahatlık ve huzur yeri olmadığını belirttiği kısımda rahatlık tohumu ekenin rahatsızlık götüreceği, gönül bağında rahatlık ağacını dikenin rahatsızlık bitireceğini, yetiştireceğini söyler. Ağaç, ekilen tohumun yeşerip yetişmesi ve meyve vermesinden hareketle netice elde etmenin sembolü olarak kullanılmıştır. Dünya ârife “dâr-ı sürûr”, âkile “cây-ı huzûr” değildir. Her ferahtan bir sıkıntı erişmesi ve her rahatın bir afeti olduğu muhakkaktır. Dünyada huzur ve rahatlık ağacı dikmek huzursuzluk neticesi verir:

¹⁰ bkz. Abdürrezzak Kâşânî, **Tasavvuf Sözlüğü**, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul, İz Yayıncılık, 2004, s. 312.

Her kim dünyâ kiştizârında râhatlık tohumını ekti, bî-râhatlık götüriser; her kim gönül bâgında ârâm ağacın dikti, bî-ârâmlık bitüriser. (181/8)

Bunlara ek olarak Hz. Musa'ya na't bölümünde, Eymen vadisinde bir ağaçta yanar ateş görmesi hadisesine gönderme yapılmak üzere “şecere-i zinâd-ı mahabbet” (241/6) tabiri geçer. Bilindiği üzere Hz. Musa'nın peygamber olarak görevlendirilmesi bu olayla birlikte gerçekleşir. Bu nedenle onun peygamber olarak cihanı aydınlatışı ansızın muhabbet çakmağı ağacından aşk nârının belirmesi şeklinde yorumlanır.

1.7.1. ← Aşk, Fenâ, Muhabbet

Aşk gönülde yeşerip kökleşen bir duygu olması bakımından toprağa kök salarak yetişip meyve veren bir ağaç gibi tasavvur edilmiş olmalıdır. Aşk ağaç olarak düşünüldüğünde hakiki aşka ulaşmada geçilmesi zorunlu fenâ, vefâ ve bekâ gibi mertebeler de aşk-ı hakîkî ağacının unsurları olarak tasvirde yerini alır. Fenâ, kulun beşerî vasıflardan ve süflî arzulardan sıyrılıp ilâhî vasıflarla donanmasıdır.¹¹ Ağacın kökleriyle toprağa tutunup ayakta durması gibi, aşk-ı hakîkî ağacı da fenâ kökleriyle ayakta duran bir özellik taşır. Maddî varlık hakikate ermede en büyük engel olduğundan hakiki aşkın ilk şartı varlıktan geçmektir. Bu nedenle insan gönlünde yer alacak olan aşk ağacı nefsi fenâyâ eriştirmeden yeşeremez. Vefâ aşkın sürüp gitmesi ve devamlılık arz etmesi bakımından önemlidir. Bu nedenle ağacın boy verip dallanıp budaklanması vefâyâ benzetilmiş olmalıdır. Vefâ¹² Allah'a elest bezminde verilen sözü yerine getirmeye işaret eder.¹³ Fenâ kökleri üzerinde vefâ budaklarıyla boy veren hakiki aşk ağacı bekâ yemişleri vermektedir. Kök asıl, dal ve budak ise meyvenin onlar üzerinde ortaya çıkması ve asılı olmasıyla meyvenin vasıtalarıdır. Dolayısıyla yokluk bünyadı üzerine kurulan aşk ağacı Rabb'e verilen ahde vefa ile boy atmaya, gelişmeye ve iyice olgunlaşıp meyve vermeye başlar. Bekâ bu

¹¹ Süleyman Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, 4. bs., İstanbul, Marifet Yayınları, 1999, s. 188.

¹² Bu kavram Kur'an'da “Bana verdiğiniz ahde vefâ edin ki, size verdiğim ahde vefâ edeyim” (Kur'an, 2/40) şeklinde geçer.

¹³ Ethem Cebecioğlu, **Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü**, 2. bs., İstanbul, Anka Yayınları, 2004, s. 695.

olgunlaşma aşamasını temsil eder. Aşkta varılacak son nokta olan bekâ ağaç için nihaî amaç olan meyveyle özdeşleştirilmiştir. Gerçekte bir ağacın yetişebilmesi için toprağa atılan tohumun çatlayıp toprak içine gömülmesi, toprakta yok olması ve bu şekilde köklenmesi düşünülecek olursa fenâ kökü kavramıyla çizilen tasvir daha iyi anlaşılabilir. Sonrasında su, güneş ışığı v.b. gereksinimlerin karşılanarak ağacın yetişip büyümesinin sağlanması ile vefâ kavramı arasındaki ilişki birbirine çok uygundur. En sonunda nihaî amaç olan meyvenin elde edilmesiyle de aşkta varılacak son kemal noktası olan bekânın özdeşleştirilmesi oldukça anlamlı görünmektedir.

Tasvirin devamında duruma biraz daha açıklık getirilerek bekâyâ fenâdan erişildiği hatırlatılmış ve dirliğin yokluk ağacından yetiştiği belirtilmiştir. Burada yokluk ile kastedilen fenâ mertebesidir. Bu kez fenâ bir ağaca benzetilmiş ve meyve olarak düşünülen dirliğin bu ağaçtan yetiştiği belirtilmiştir. Buradaki dirlik kavramı bekâyı karşılamakadır. Aynı düşünce anlam itibarıyla birbirini karşılayan farklı kelimelerle anlatılmaya çalışılmıştır. Kişi bekâyâ fenâdan erişir ve dirlik de yokluk ağacından elde edilir. Yokluk ağacı yok oluş aşamasıyla varlığını ikame ettiren ağaç, yani yukarıda bahsedilen tohum-çatlama-toprakla bütünleşme, toprakta yok olma aşamasıyla varlık sahnesinde yerini alan ağaç demektir. Yani benliği yok ederek ahlâkî tasfiye ve nefis terbiyesiyle geçilmesi gereken mertebelerden geçmek ve aşılması gereken engellerden geçerek dirliğe, bekâyâ ulaşmaktır.

‘İşk-ı hakîkî bir şeceredür ki aslı fenâ olur ve budakları vefâ olur ve yemişleri bekâ olur. Bekâ oldur ki kişi aña fenâdan irişe, ve dirlik oldur ki, yokluk ağacından yitişe. (204/11,13)

Aynı şekilde 225’te muhabbet gönülde yerleşip kökleşen bir duygu olması bakımından ağaç gibi düşünülmüştür. Muhabbet ağaca benzetilirken vefâ meyve olarak tasvir edilmiştir. Vefânın ezelde Allah’a verilen sözün yerine getirilmesi manası taşıdığına yukarıda değinilmişti. Burada muhabbetten hâsıl olan meyve, vefâ yani Allah’a olan ahdi gerçekleştirme çabası olarak görülmüştür. İnsanın dünyaya gönderilişindeki amacın bu ahdi tutmak ve yerine getirmek olduğu düşünülecek olursa, ağacın mahsulünün meyve olması gibi insan için de nihaî amacın, elde edilecek hâsılâtın bu olduğu anlaşılacaktır.

İlâhî! Vefâ yimişini mahabbet şeceresinden sen yitiştür. (225/27)

204'te aşkın ne doğuya ne de batıya nispet edilebilen, ne Acemî ne de Arabî olan mübarek bir ağaçtan sızdığı ifade edilmiştir. Buradaki ifadeyle Nur suresi 35. ayete gönderme yapıldığı anlaşılmaktadır. Ayette Allah'ın nuru, içinde kandil bulunan oyuktan yayılan bir ışığa benzetilerek bu kandilin ışığının “Ne doğuya ne de batıya nispet edilen mübarek bir zeytin ağacından tutuşturulduğu” belirtilir. Ağaç insan-ı kâmilî temsil eder. İnsan-ı kâmil sözlerinde, fiillerinde ve hâllerinde ifrat ve tefrit uçları arasında itidalde olduğu için, ne doğuya ve ne de batıya mensup mübarek bir ağaçtır.¹⁴ Aşkın böyle bir ağaçtan sızdığının ifade edilmesi hakikat toplayıcısı (câmi‘ul-hakika) olarak görülen ve bu nedenle doğuya ve batıya nispet edilemeyen kâmil insanın gönlünde yeşeren bir duygu olması bakımındandır. Aynı zamanda bu ifadeyle ilâhî aşkın ulaşılmaz ve anlaşılamaz boyutunun dile getirilmeye çalışıldığı dikkati çekmektedir. İlâhî boyuttaki aşkın sınırları ve mahiyeti kavranamayacak ve tanımlanamayacak niteliktedir.

‘Işk oldur ki, bir şecere-i mübârekeden sıza ki, ne şarkî ola, ne garbî; ne ‘Acemî ola, ne ‘Arabî. (204/3)

1.7.2. ← Hikmet

Hiz. Muhammed “*semere-i şecere-i hikmet*” (243/22) yani, hikmet ağacının meyvesi olarak nitelendirilir. Peygamberlik silsilesi Allah'ın hikmetiyle dallanıp budaklanmış bir ağaç gibi düşünülürse Hiz. Muhammed de bu ağacın meyvesi olarak düşünülebilir. Ağaçtan maksadın meyve olması gibi, kâinatın yaratılmasından nihaî murad da “Sen olmasaydın âlemleri yaratmazdım” kudsî hadisinden hareketle Hiz. Muhammed'dir. Meyvenin olgunluğa işaret etmesi gibi o da insan nev'inin en kâmilî, en olgunudur. Aynı zamanda bu ifadeyle Hiz. Muhammed'in bütün vasıflarda olduğu gibi hikmet vasfında da vardığı kemal noktasına işaret edildiği düşünülmektedir.

¹⁴ Abdürrezzak Kâşânî, a.g.e., s. 312.

1.7.3. → Minber

Kâinattaki bütün varlıklar hâl dilleriyle Allah'ı zikrederler. Bülbül de ötüşüyle bu vazifeyi yerine getirmektedir. Buna bağlı olarak ağaç üzerinde bülbülün ötüşü Allah'ı övme ve ona şükretme olarak düşünülmüş ve ağaçlar camilerde hatibin üzerine çıkarak hutbe okuduğu minberlere benzetilmiştir. Camide hatibin minberin üzerine çıkarak Allah'ı yüceltip zikretmesi gibi, bülbüller de tabiatta ağaç minberleri üzerinde bu işi gerçekleştirmektedirler. Camilerdeki bu yapıların kimi zaman ahşaptan inşa edilmesinin de ağaçla arasında kurulan benzerlikte etkili olduğu düşünülebilir.

Terennüm-i bülbülân-ı bustân menâbir-i eşcârda senâ-yı kudretüñ-içün.
(45/5)

1.7.4. ← Ömür ve Dirlik

Dünyanın faniliğinden söz edilen kısımda insan ömrü ve hayatı bir ağaca benzetilerek ömür ağacı meyve vermiş bir hâldeyken gaddar ve hileci zamanın musibetlerinin yıkıcı ve yok edici rüzgârının erişip bu ağacı yıktığı belirtilir. İnsan ömrü ve hayatının ağaca benzetilmesi, ömrün insanın doğma, büyüme ve yetişme evrelerini içine alması ve bu esnada gerçekleştirdiği işler ve ortaya koyduğu eserlerin birer meyve gibi düşünülmesi yönüyle olmalıdır. Ağacın sarsıcı ve şiddetli rüzgâr ve fırtınalarla yıkılıp yere düşmesi gibi, insan da bütün gücüyle sıkı sıkıya bağlandığı, makam ve mansıpla kök saldıgı, dört elle sarıldığı dünyadan dev ağaçları deviren şiddetli rüzgârlar gibi çeşitli musibet ve kötü hadiseler sonucunda bütün bağlarını kopararak göçer gider.

Niçe 'ömür ağaçları olur ki yitişüp müsmir-iken zahm-ı çeşm-i zemâne-i gaddâr irişüp nâ-gâh bâd-ı fenâ-yı havâdis yıkup düşürür, ve niçe zindigânî devhaları olur ki, kökleri zemîne müsemmir iken nevâyib-i rûzigâr-ı mekkâr yitişüp bir gün sarsar-ı mesâyib yire aktarur. (122/12, 14)

1.7.5. ← Selâm

Hız. Muhammed'e na't kısmında ona salât ve selâm edilerek dua edilir. Onun için getirilen selâmlar kökleri itikadın güzel bahçesi ve gönüller bahçesinde imanın temiz tatlı suyu ve ihsan çeşmesi kaynağından beslenip sevgi ve yakınlık havası ve safa ve doğruluk âleminde süs ve gösteriş tekellüfünden uzak, riya ve ikiyüzlülük eseri olmaksızın iyi niyet rüzgârları ve niyetin temiz rüzgârının bereketiyle serpilip gelişmiş mübarek ve yüce bir ağaca benzetilmiştir:

Teslîmât-ı nâmiyât -ki usûl-i şecere-i şerîfe ve a'râk-ı devha-i münîfesi, hadîka-i bâg-ı fevâd ve ravza-i hüsn-i i'tikâdda zülâl-i pâk-i îmân ve menba'-ı çeşme-i ihsândan terbiyet bulup, hevâ-yı mihr ü velâ ve 'âlem-i sıdk u safâda bî-tekellüf-i tasannu' u riya ve bî-şâyibe-i müdâhene vü müdârâ, riyâh-ı levâkîh-i hulûs-i taviyyet ve berekât-ı nesîm-i safâ-yı niyyet birle neşv ü nemâ bulmuş ola- ol zât-ı kerîmüñ rûh-ı mutahherine leylen ve nehâran vâsıl u mütevâsıl ola. (259/7)

Sinan Paşa Hız. Peygamber'e olan bağlılığını onun için getirdiği salât ve selâmların temiz bir niyetle, gösterişten uzak olduğunu vurgulamak ve Hız. Peygamber'e karşı hissettiği duyguların güçlü ve sarsılmaz olduğunu gönül bahçesinde iman ve ihsan suyu terbiyesiyle yetişmiş böyle bir ağaç benzetmesiyle dile getirmeye çalışmıştır. Köklenmiş bir ağaç toprağa nasıl sağlam bir şekilde bağlıysa, peygamber sevgisi ve onun için beslenen iyi niyetler, dilinden dökülen salât ve selâmlar da kendi gönlünde o şekilde yerleşiktir ve öyle sağlam bir kaynaktan akıp gelmektedir.

1.7.6. ← Tarikat

“İşâret-i Zühed” beyanında şariat bahçesinin bülbülünü tarikat ağacının dallarında şakıtmaması için Allah'a yakarıldığı görülür. Tasavvuf okullarının kurucusu olarak dayandığı kişileri, ayrıldığı kolları gösteren şemaya şecere denir.¹⁵ Bu nedenle

¹⁵ Cebecioğlu, a.g.e., s. 598.

tarikat ağaca benzetilmiş olmalıdır. Burada tarikat ağacının dallarında şariat bülbülünün şakımasını istemekle Sinan Paşa aynı zamanda şeriatsız tarikat olamayacağını, olmaması gerektiğinin mesajını vermektedir.¹⁶ Önce iman çiçeğinin yakîn bahçesinde daima açılması için dua ederek ardından bu cümleyi sarf etmiş, tarikat kollarının dinin özünden uzaklaşmamalarını temenni etmiştir.

Îlâhî! Bülbül-i bâg-ı şerî'ati agsân-ı şecere-i tarîkatte sen müterennim eyle.

(101/2)

1.7.7. ← Vilâyet

Vilâyet ermişlik, Hakk'ın kulunu, kulun Mevlâsını dost edinmesi, Allah ile kulu arasındaki karşılıklı sevgi ve dostluk manasına gelir. Vilâyetin silsile şeklinde ilerlemesi dallanıp budaklanan bir ağaç gibi düşünülmesine sebep olmuştur. Buna bağlı olarak Hz. Ali'ye na't kısmında “*asl-ı şecere-i vilâyet*” (274/4), yani “velilik ağacının kökü” tabiri kullanılmıştır. Tasavvuf ehli arasındaki yaygın görüşe göre gayb ilmi Hz. Muhammed tarafından Hz. Ali'ye aktarılmıştır.¹⁷ Bu nedenle Hz. Ali önceki ve sonraki şeyhler silsilesinin sonu, riyazet yolu misafirlerinin yol göstericisi, evvelki ve sondaki evliyalar zümresinin önderi olarak velilik ağacının kökü şeklinde tasavvur edilmiş olmalıdır.

Vilâyet adabı ve terbiyesi de bir ağaca benzetilerek Hz Ali'nin vilâyetteki üstünlüğü nedeniyle onun terbiyeti ağaçlarını sâliklerin bahçelerinde her an meyvelendirmesi için na'tin sonunda Allah'a dua edildiği görülür. Kolayca anlaşılabilceği gibi bu ifadeyle hakikat yoluna giren bütün erlerin Hz. Ali'yi örnek almaları ve onun yolundan gitmeleri istenmektedir.

Hak celle ve alâ anuñ 'inâyeti sehâbını dâyimâ riyâz-ı kulûb-i 'ârifinde mümtır ve terbiyeti eşcârını her dem hadâyık-ı sâlikinde müsmir eyleyüp... (276/9)

¹⁶ Aynı meseleyle ilgili başka bir yerde de şu cümle geçmektedir: “Tarîkat ehline evvel şerî'at gerek, ve hakikat isteyene öndin tarîkat gerek.” (181/35)

¹⁷ Annemarie Schimmel, **İslamın Mistik Boyutları**, Çev. Ergun Kocabıyık, İstanbul, Kbalcı Yayınevi, 2001, s. 42.

1.8. AĞIZ (Dehân, Dehen)

Ağız insandaki güzellik unsurlarından biri olarak geçer. Klâsik olarak hokkaya ve tuzluğa benzetilir; şeker ve şîrîn sözcükleriyle birlikte kullanılır. Güzel sözler sarf etmesinden dolayı sâkînin ağzı “şeker sözlü” olarak nitelendirilir:

Ol sâkî-yi meh-rûnuñ şeker sözlü deheni-yiçün...(218/11)

153'te ağzın ilâhî lezzetler tadan bir özelliğe sahip olarak zikredildiği görülür. Her şeyde Allah'tan bir eser bulunması düşüncesinden hareketle ağız da Allah'tan bir lezzet taşımaktadır. Dehân aynı zamanda ilâhî işaret ve uyarılar anlamına gelir.¹⁸ Her dehânın Allah'tan bir lezzet taşıması, bakmasını bilen kişiye her ağızda ondan bir işaret ve uyarı olması anlamında olmalıdır. Bu işaret ve uyarıların söz olarak kendini hissettirdiği düşünülebilir. Lezzet kavramı da bu uyarı ve işaretleri karşılıyor olmalıdır. Her lezzetin bir türlü nimeti olması, bu uyarıların kişinin gözünü açması, birtakım hakikatleri daha iyi anlaması ve bazı gerçeklerin farkına varmasına neden olması ve kişinin durumunu düzeltmesini sağlamasıyla ilgili olmalıdır.

Her dehânuñ senden bir lezzeti var, ve her lezzetüñ bir dürlü ni'meti var.
(153/6)

Ağız bedeni besleme ve maddî açıdan beslenme vasıtasıdır. Ruhun gıdası (bkz. İnsan) ve beslenmesinden bahsedilen kısımda, manevî gıdalar söz konusu olduğunda ağız ve tabağa ihtiyaç olmadığı belirtilir:

"Yürzekûn"dan oldı câna kût-ı Hak

Ol ta'âma ne dehân u ne tabak (87/b.7)

¹⁸ Uludağ, a.g.e., s. 138.

1.8.1. → Hokka

Hokka, içine inci, mücevher v.b. değerli eşyaların konulduğu kutudur. Sözün inciye benzetilmesi düşüncesinden hareketle ağız, söz incileri sarf etmesi itibarıyla hokkaya benzetilir. T'de insanın yaratılışı bahsinde güzellik unsurları tek tek sıralanarak çeşitli benzetmelere konu olur. Bu münasabetle dudaklar renk itibarıyla yakut gibi düşünülmüş ve ağız yakut bir hokkaya benzetilmiştir:

Bir dehendür ki, hokka-i yâkût olmuş; bir sehundur ki, câna gıdâ vü kût olmuş.
(52/8)

1.8.2. → Tuzluk (Nemek-dân)

Ruh ve beden arasındaki ilişkinin Leyla ve Mecnun temsîlî hikâyesiyle açıklandığı kısımda beden ve ruhu temsil etmek üzere Leyla ve Mecnun tasvirleri yapılır. Bedeni temsil eden Leyla'nın ağzının nemek-dân olarak tahayyül edildiği görülür. Tuz yemeğe tat ve lezzet veren bir madde olması itibarıyla ağızla aralarında ilgi kurulmuş olmalıdır. Tuzun yemeğe lezzet katması gibi ağız da sarf ettiği güzel ve şevk verici sözler yönüyle tuzluk olarak nitelendirilmiştir. Ayrıca tuz anlamına gelen “nemek” kelimesinin Farsça kökenli olması ve Türkçede beğenilen şeyler için kullanılan “tatlı” sözcüğünün Farsçada “tuzlu” olarak ifade edilmesinin de bunda etkili olduğu düşünülebilir.

Dehâındur nemek-dân-ı melâhat
Ruhu gül-berg-i bustân-ı sabâhat (92/b.12)

Konuyla ilgili olarak bilhassa fütüvvet ehli tarafından tuzun “hakikat” olarak nitelendirildiğini de ek bilgi olarak hatırlatmakta fayda vardır.¹⁹

¹⁹ Fütüvvetle ilgili törenlerde birer sembol olarak tuz, su, süpürge, taş, terazi ve toprak gibi şeyler bulunur. Fütüvvetnamelerde bunların ifade ettiği sembolik manalar izah edilmiştir. Buna göre nemek (tuz) hakikattir. Çünkü her yemeğin itmam edilmesi tuz ile olur. Şariat ve tarikatın itmam edilmesi de hakikat ile olur. Tuz yemeğin canı, hakikat ise bunların canıdır. Diğer bir izaha göre ise tuz riyazete işarettir. (Geniş bilgi için bkz. Mehmet Saffet Sarıkaya, **XIII-XVI. Asırlardaki Anadolu'da Fütüvvetnamelere Göre Dinî İnanç Motifleri**, Ankara, Kültür Bakanlığı, 2002, s. 178.)

1.9. AKIL (Hired, Hûş)

Sözlükte mastar olarak “menetmek, engellemek, alıkoymak, bağlamak” gibi anlamlara gelen akıl kelimesi, felsefe ve mantık terimi olarak “varlığın hakikatini idrak eden, maddî olmayan, fakat maddeye tesir eden basit bir cevher; maddeden şekilleri soyutlayarak kavram hâline getiren ve kavramlar arasında ilişki kurarak önermelerde bulunan, kıyas yapabilen güç” demektir.²⁰ Kur’an-ı Kerim’de, eşyadaki nizamı anlama gücüne sahip olan akla, aynı zamanda ilâhî hakikatleri sezme, anlama ve onların üzerinde düşünüp yorum yapma görev ve yetkisi de verilmiştir.²¹

Akıl insanı diğer varlıklardan ayırt eden ve insan olma vasfı kazandıran bir özelliktir. T’de Sinan Paşa bunu açıkça belirterek akılsız kimselerin eşekten bile eksik ve değersiz olduğunu ifade eder. İnsan akılla lâtîf olur; böylece bütün hayvanlardan, yani hayat sahibi bütün varlıklardan üstün ve değerli olur. Lâtîf kelimesiyle insanın akıl sayesinde düşünme ve idrak melekesi elde etmesiyle bilinmeyen, ince, gizemli sır ve hakikatlere vâkıf olabilme kabiliyeti kastedilmektedir. İnsan akılla şerefli kılınmış ve bu yolla Hüdâ’nın mahremi olmuştur. Akıl sahibi olmayan kimselerin inanma ve dinî vecibelerle yükümlü olmadığı bilinen bir gerçektir. Akıl insana bu tür sorumlulukları yüklemekle manevî bakımdan daha da yücelere terfî etmesine yardım edecek yegâne kuvvettir. Manevî âlemlerde yol almak için akıl, ileride de ele alınacağı gibi, tek başına yeterli olmasa ve belli bir noktadan sonra hayret ve dehşet içinde takılıp kalsa da bazı incelikleri bilip farkına varmayı sağladığından ilk şart olarak görülür. Sinan Paşa’nın deyişiyle “akl-ı cüz” “akl-ı küll”e bir ışık ve Hak yoluna giden bir yolcu niteliğindedir.

Kimde ki ‘akl oldu olur âdem ol

Olmaz-ise kimde ol hardan kem ol

Âdemî ‘akl-ile olur bil latîf

Ol sebebdan cümle hayvândan şerîf

²⁰ Süleyman Hayri Bolay, “Akıl”, *DİA*, C. II, İstanbul, TDV, 1989, s. 238.

²¹ *a.m.*, s. 239.

*‘Akl kıldı bil müşerref âdemi
Âdemi kıldı Hudâ’nuñ mahremi (86/b.13-b.15)*

*Akl-ı cüz’ün o akla pertevdür
Râh-ı Hakk’a hemîşe reh-revdür (65/b.8)*

Benzer şekilde akıl insana arkadaş ve mahrem niteliğindedir. Aklın insana mahrem olması insanın yapacağı veya gerçekleştireceği işleri önce aklına danışması, aklın insanın iç dünyasına ait meselelerde ona yol göstermesi v.b. ile ilgili olsa gerektir.

Fikirden yig hem-dem olmaz, ve ‘akıldan özge mahrem olmaz. (182/7)

Akıl insanı seçkin bir varlık hâline getiren bir özellik olmasına karşılık bilhassa tasavvuf ehli tarafından kabul gören kanaate göre ilâhî, ezeli ve ebedî gerçekleri kavrayamayacak niteliktedir. Bu durum aklın bağlamak, menetmek, alıkoymak anlamındaki “akala” kökünden gelmesiyle de irtibatlandırılır. Sinan Paşa da bir ilim adamı olarak akla önem vermekle birlikte sûfîlerin görüşüyle örtüşecek biçimde aklın bazı meselelerde âciz ve yetersiz kaldığı görüşünü savunur. Akıl Allah’ın zatını ve sıfatlarını anlamada âciz, yetersiz, hayran ve kendinden geçmiş bir hâldedir; akıl dili onun yüce vasıflarını sayamaz ve tarif edemez. T’de bu gerçek defalarca zikredilir:

‘Akl-ı dâr-bîn ufk-ı zirve-i kemâlini göremez; vehm-i tîz-per dâmen-i sürâdık-ı celâline iremez. (31/12)

‘Ukûl-i müfârika -ki eltaf-ı mahlûkât ve ekmel-i mavcûdâtur- lutf u kemâli sıfatlarınıñ ihsâsında mütehayyir u bî-hûş. (31/21)

Kadîm’dür ki ‘ukûl-i mütekaddimîn ve müte’ahhirîn dâyre-i kîdemine kadem basamaz. (32/3)

‘Akl-ı dâr-bîn ve fikr-i pîş-endîş, zât-ı bî-çûnuñ idrakinde hayrân. (49/20)

*Vasf-ı âlâñ zübân-ı ‘akl idemez
Şükr-i na‘mâñ kimse eyleyemez (63/b.12)*

*Her ‘akl-ı derrâk celâlîñ idrâkinde hîre; her rây-ı rûşen cemâlîñ vasfında
tîre. (69/4)*

*Besâyir-i ashâb-ı ‘akl-ı metîn ü basîret ‘azametüñ bihârınıñ bir katresinde
garîk; havâtır-ı erbâb-ı rây-ı hatîr ü fikret celâlîñ âteşiniñ bir şererîle harîk. (69/8)*

*‘Akl ‘ikâlî-y-ile kimse künhüñe iremez; beden hicâbı-y-ile kimsene vasluñı
bulamaz. (72/3)*

*‘Aklüñ saña bir ‘akîledür bil
Añlamaña bunda hîledür bil (151/b.2)*

*‘Akl u fikrîñ zâtuña hîç râhı yok
Künh-i vasfuñdan anuñ âgâhı yok (185/b.2)*

*Fikretüñde ins ü cân fertüttür
‘Akl hayrân cân dahı mebhüttür (186/b.2)*

Dikkat edilecek olursa yukarıdaki örneklerden bazılarında “‘akîle”, “‘ikâl” gibi kelimeler geçmektedir. “Akl” kelimesiyle aynı kökten gelen bu kavramlar aklın bağlamak, menetmek anlamına gönderme yapmak, aklın ilâhî zat ve sıfatların özünü anlamada bir engel ve bağ olduğunu ifade etmek üzere özellikle kullanılmışlardır. Akıl için kullanılan ve uzağı gören akıl anlamına gelen “akl-ı dûr-bîn” ifadesi de dikkati çekmektedir. Uzağı görme, aklın akletme, fikir yürütme, olayları önceden tahmin edip sezebilme, maddî âlemle ilgili meselelerde varabileceği son noktaya kadar gidebilme özelliğiyle ilgili olmalıdır. 31/21’de geçen “ukûl-i müfârîka” ise mücerret akıllar, yani ruhlar, ruhanî varlıklar anlamındadır. Bunların ilki ilk yaratılan varlık olan “akl-ı evvel”dir. Bundan ikinci, üçüncü... ve diğer akıllar ortaya çıkarlar. Sonuncusu “akl-ı fa‘al” adı verilen onuncu akıldır.

Akıl Allah’ın sıfatlarını idrak etmede âciz olduğu gibi Hz. Muhammed’i övme ve sıfatlarını zikretmede de âcizdir:

Sen ol memdûhsın ki, kalem, evsâfuñ tahrîrinde hayrân, ve sen ol Mahmûd'sın ki, 'akıl menâkibüñ takrîrinde ser-gerdân. (254/14)

*Sıfâtında hîre kuvâ-yı 'akıl
Temâm eyleyimez senâsın nakil (260/b.2)*

*Hired kimdür eyleye vasfın anuñ
Nedür dil ki_idebile medhin anuñ (260/b.3)*

İnsan toprak ve sudan (âb ü gil) yaratılmıştır. Yaratılış itibarıyla değersiz bir maddeden müteşekkil olmasıyla Allah'ın zatını anlamadaki yetersizlik ve âcizliği arasında da ilgi kurulur. Böylesine değersiz ve âciz bir varlığın ilâhî sıfatları idrak etmeye gücü yetmesi mümkün değildir:

Îlâhî! Senüñ zatuñuñ 'ilmine 'ukûl ü evhâm-ı halk irişmez. Îlâhî! Senüñ sıfâtınuñ idrâkine zamâyir-i âb u gil yitişmez ki: "Eyne'l-mâ'u ve't-tîn, ve hadîsü Rabbi'l-'âlemîn"²². (71/13)

Akıl ne kadar bilirse bu bir “hod-nümâyî”lik, yani kendini beğenme ve gösterişten başka bir şey değildir. “Hod-nümâyî” kavramıyla aklın bilgiçlik taslaması, her konuda söyleyecek bir şeyi olması ve kendini beğenmesi kastediliyor olmalıdır. Aklın bu durumu, güzel bir tasvirle, örümceğin uğraşıp didinerek kendince gayet sağlam bir şekilde ev yapmasına benzetilir. Örümcek yuvası ne kadar sağlam yapılırsa yapılısın nasıl temelsiz, hevâyî bir ev ise aklın ilâhî zat ve sıfatları anlamada kendince makul ve mantıklı olduğunu zannederek düşündüğü her şey, sarf ettiği bütün çabalar boş ve beyhudedir. Zira lâfız ve ibarelere sığın, akıl ve düşünce planına gelen her şeyden Allah münezzehtir. Harf, isim, âdet ve tarzdan başka bir şey olmayan bu ifade ve düşüncelerin onu anlatması mümkün değildir.²³

²² “Su nerde, balçık nerde ve âlemlerin Rabbinin sözü nerde?”, yani; su ve balçıktan yaratılmış âciz insan, Cenâb-ı Hakk'ın sözünü nasıl idrak edebilir.

²³ Allah'ın onu tanımlamak üzere düşünce planına gelen hiçbir şeye benzemediği konusunda “Allah aklına gelen her şeyden başkadır” anlamındaki hadisi de burada hatırlatmakta fayda vardır.

Îlâhî! Bizüm ‘aklumuz her ne mikdâr ki bilürse, bir ma‘rifet-i hûd-nümâyîdür; ‘ankebût ne kadar muhkem yaparsa, bir hâne-i hevâyîdur. (71/16)

Îlâhî! Her ne ki lafza vü ‘ibârete sığar, harf ü isimdür, sen andan müberrâ; ve her ne ki mîzân-ı ‘akla girür, ‘âdet ü resimdür, sen andan mu‘arrâ. (71/22)

İnsan aklının Allah’ın zat ve sıfatlarını anlaması noktasındaki âcizliğine şaşılmaz. Nitekim yakınlık meclisinde bulunan peygamberler bile sözleriyle onu anlamada yetersizliklerini belirtmiş ve ona dair medihleri saymanın mümkün olmadığını tasdik etmişlerdir:

Îlâhî! Bizüm senüñ zâtından ne bildüğümüz ve sıfâtından ne añladugumuz ola kim Kelîm’üñüñ kelâmı makâm-ı kurb-ı ‘izzette: "Sübhâneke tübtü ileyk"²⁴, ve Nedîm’üñüñ nidâsı meclis-i üns ü vahdette: “Lâ uhsî senâ’en ‘aleyk”.²⁵ (71/18)

Akıl bahsedilen özelliğinden dolayı “akl-ı kasîr” olarak nitelendirilir:

Ben her ne öger-isem, ‘akl-ı kasîrüm irdüğincedir; ben her ne söyler-isem, fehmi-nâkısım yitiştüğincedir. (143/22)

Aklın yetersizliği ve yalnızca bu dünya işleri hakkında fikir yürütebileceğini ifade etmek üzere “akl-ı kâr” tabiri de kullanılır. Yapma etme aklı, bü dünya işlerine eren akıl manasına gelen akl-ı kâr Alah’ı anlamda üftâde, yani düşkün, âciz durumdadır:

Akl-ı kâr üftâde can dil-dâdesi

Âsümân gerdân zemîn istâdesi (37/b.14)

Akıl bazı hakikatleri kavramada yeterli olmadığından kâmil insanlar aklı aşarak, akıl dairesi dışında Allah’ın birliği makamına ve gayb âlemlerine erişirler. Bu

²⁴ “Seni tenzih ederim. Tevbe ettim sana.” (Kur’an, 7/143)

²⁵ “Senin hakkındaki medihleri sayamam.” (Hadis)

noktada hükemâ ile farklı görüşü paylaşan Sinan Paşa, hükemânın insanın akıl mertebesinden geçip mücerredât makamına varamayacağına dair görüşlerini onların bakışları ve fikirlerinin eksikliği şeklinde yorumlar:

Egerçi zümre-i hükemânuñ i'tikâdları budur kim beşer 'ukûl mertebesinden geçemez ve insân her ne kadar kâmil olursa mücerredât makâmına varamaz; lâkin bu kusûr-ı nazarlarından ve noksân-ı fikirlerindendir ki, insânun mertebesini ancak añladukların bilürler ve kümmelüñ makâmların 'akl-ile varılan sanurlar. Andan haberleri yok kim, bunlarnun hüimâ-yı dil-i 'arş-âşiyânlarınun dâyire-i 'akıldan hâric, fezâ-yı mukaddes-i 'âlem-i gayb-ı mutlakta tayerânları olur ve tâvus-ı gülzâr-ı bâg-ı revânlarınun muhavvata-i fikirden taşra, gülüstân-ı safâ-yı hazret-i Ehadiyyet-i Hak'ta cevelânları olur. (55/17-25)

52'de art arda sıralanan beyitlerde akılla ilgili önemli tanımlamalar yer alır. Buna göre akıl Allah'ın nurudur ve âlem onunla kemal bulur. Aklın Allah'ın nuru olması ve âlemin onunla kemal bulması akıl vasıtasıyla insanın Allah'ın varlığı ve birliğine inanması, bu vesileyle kemale erme kabiliyeti kazanmasıdır. Daha evvel de belirtildiği gibi akıl kemale ermede tek başına yeterli olmasa bile bu kabiliyeti kazandıran ve kemale erme kapılarını açan ilk unsur niteliğindedir. Bu nedenle aklın bir şulesi, yani akıl nurundan gelen bir parça ışık gönül evini aydınlatmaya yetecek niteliktedir. Aklın kemale erme kabiliyeti kazandırması ve neticesinde insanın herkesin anlayıp kavrayamayacağı bazı hakikatlerin farkına varması gönlün marifet sırlarına açık bir tecelligâh hâline gelmesini sağlar. Tecelligâh hâline gelen gönül ilâhî hakikatlerin yansımasıyla taze, güzel ve güllük gülistanlık olur; hatta Allah'ın arşı hâline gelerek Kâbe olma vasfı kazanır. Diğer bir deyişle insan bilgin, filozof anlamında "akl-ı ferzâne" olarak nitelendirilen akli kendine arkadaş edindiğinde ilme'l-yakîn sahibi olur. Sonraki beyitlerde ayette geçen ifadeye binaen²⁶ Allah'ın emrinden olarak nitelendirilen ruh ve akıl arasındaki güçlü bağa değinilir. Akıl ve ruh birbirinden ayrı düşünülemeyen unsurlardır. Biri olmadan diğerinin var olması veya varlığını sağlıklı bir şekilde sürdürebilmesi mümkün değildir. Ruh olmaksızın

²⁶ "Sana ruh hakkında soru sorarlar. De ki: Ruh, Rabbimin emrindendir. Size ancak az bir bilgi verilmiştir." (Kur'an, 17/85)

akıl ve gönülde karar olmayacağı gibi; akıl, gönül, nefis, işitme ve görme kuvvetleri olmaksızın da ruh alt üst olur. Ruh, akıl, gönül gibi unsurlar sağlam olduktan sonra temiz cisim baştanbaşa can olup sevgiliye lââyık hâle, bir tecelligâh hâline gelir.

‘Akldur bir nûr-ı zât-ı Zü’l-celâl

‘Âlem anuñla bulur cümle kemâl

Şu‘lesi dil hânesin rûşen kılur

Tâze vü hûb u gül ü gülşen olur

‘Akl-ı ferzâne çü ola hem-nişîn

Eksüg olmaz nükte-i ‘ilmi’l-yakîn

Rûhı sen bilgil ki emr-i Kirdigâr

‘Akl u dilde olmaz ansuz hîç karâr

Nefs ü ‘akl u dil dahı sem‘ u basar

Olmaz-ise rûh olur zîr ü zeber

Cism-i pâküñ ser-be-ser çün cân ola

Lâyık u şâyiste-i cânân ola (52/b.1-b.6)

Akıl ve ruh arasındaki ilişki meselesine ek olarak 80 ve 81. sayfalarda yer alan beyitlerde geçen ve aklın ruha arkadaş olduğunu belirten kısmı zikretmekte de fayda vardır. Buna göre annesinden ayrı kaldığından dolayı ağlayan bir çocuk gibi tasvir edilen ruh, ezelî vatanından ayrı düşünce ten kafesine hapsolür. (bkz. İnsan) Burada akıl ve gönölü kendisine arkadaş edinir. Sözü edilen tasvirde akıl, ruh çocuğunun beslenip gelişmesine yardım edecek kudsî bir arkadaş olarak tarif edilmiştir. Aklın önder olduğu kişinin menzili yerden göğ’e çıkar; akıl ve gönölü mağlup etmek ruhun zarar görmesine neden olur. Kısacası ruh çocuğu beslenip büyümesi, yani kemale ermesi ve koptuğu vatanına zarar görmeden dönebilmesi için akklı kendisine arkadaş ve önder olarak seçmelidir. İnsanın kudsî yönünü temsil eden

ruhun gelişebilmesi için akılla bu şekilde kopmaz bir irtibat hâlinde sunulması insanın manevî yükselişinde aklın önemini vurgulaması bakımından dikkat çekicidir.

*Kaldı çün nâçâr-ı habs-i âb u gil
Oldı oldukça enîs-i ‘akl u dil (80/b.12)*

*Gördi ‘aklı dahı merd-i kudsîdür
Kendüye eglence anuñ ünsîdür (81/b.1)*

*Her kime kim ‘akl olur bil pîşvâ
Menzili olur zemînden âsümâ (81/b.2)*

*Dil harâb ü ‘aklı mağlûb idesin
Bilmezem kim rûhuña sen n’idesin (81/b.6)*

Mücerret bir unsur olan akıl melek makamı olarak görülür. Sinan Paşa varlıkları melek, insan ve hayvan olarak üç kategoriye ayırıp aralarında kıyaslama yaptığı bölümde melekleri sadece kutsal ruh ve soyut akıldan müteşekkil varlıklar olarak nitelendirir.²⁷ (bkz. İnsan) Ayrıca yukarıda geçtiği üzere melekler ve ruhanî varlıklara işaret etmek üzere “ukûl-i müfârîka” (bkz. 31/21) tabiri kullanılmıştır. Benzer şekilde Cebrail “mu‘arrif-i ukûl” olarak nitelendirilir. Bunun yanı sıra ruhlar âleminin “ukûl memleketi” olarak adlandırıldığı da belirtilmelidir.

*Aklı bil kim melek makâmı durur
Vehm şeytanun özge dâmu durur (65/b.9)*

*Meşşâta-i kudretüñ bir katre âbdan bir ‘arûs bezeyüp on sekiz biñ ‘âleme
cilde ittürdi ki anuñ hakkında hatîb-ı ezel menber-i ibdâ‘da bir hutbe-i hamd itti ki:
"Fe-tebârek'Allâhu ahsenü'l-hâlikîn", ve mu‘arrif-i ‘ukûl mahfil-i Kerûbîn'de bu faslı
okıdı ki: "Le-kad halakne'l-insâne fî ahseni takvîm"²⁸. (51/20)*

²⁷ Mahlûkâtüñ ba‘zını -ki zümre-i Melâyike-i kirâmdur- şöyle yarattıñ ki, mahzâ rûh-ı mukaddes ve ‘akl-ı mücerreddür. (53/9)

²⁸ “Biz, gerçekten, insanı en güzel bir biçimde yarattık.” (Kur’an, 95/4)

Sen ‘ukûl memleketinde şâh-iken bu kâr-gâhta ne gulgule-i melek var-idi ne velvele-i felek, ve sen ervâh ‘âleminde sultân-iken bu bârigâhta ne zemzeme-i simâk var-idi, ne demdeme-i semek. (252/18)

Aklın zarar gördüğü ve vesvelerine yenilebileceği düşünce kuvveti vehimdir. Vehim dimağın ortasında yer alan bir kuvvet olup mahsusata ait cüz’î manaları idrak eder.²⁹ Yukarıdaki beyitte de görüldüğü üzere T’de genellikle şeytanla birlikte geçer. Yersiz düşüncelerle aklı yanlış yönlendirmesi nedeniyle akıl ile aralarında olumsuz bir ilişki kurulmuş olmalıdır.

‘Akıl virdüñ, vehim vesvâsına maglûb itme. (140/9)

Son olarak 52’de Çin nakkaşları ve yeryüzü ressamlarının ressamlıklarının mükemmelliğine ve kalemlerini sürekli farklı türde, büyük ressamları dahi hayrette bırakacak nitelikte suretler ortaya koymak üzere kullanmalarına işaret etmek için hileci, biçim karıştırıcı akıl anlamındaki “akl-ı reng-âmîz” tabiri de zikredilmelidir.

Cümle-i nakkâşân-ı Çîn ve sûretgerân-ı rûy-ı zemîn -ki hâme-i çehre-güşâ ve sûret-i ‘ibret-nümâları cân-ı Âzer’i gayrete bıragur, ve ‘akl-ı reng-âmîz ü tab’-ı sûret-engîzleri hâtır-ı Mânî’yi hayrette kor- hiç ol sûretüñ tasvîri keyfiyyetinde sûret tasavvur u vicdân idemediler. (52/7)

1.9.1. Akıl ve Aşk

Akıl mefhumundan söz ederken akıl ve aşk çatışmasının T’de nasıl ele alındığına ve bu konuda neler söylendiğine değinmek gerekir. Bilindiği üzere akıl ve aşk arasında daimî bir çatışma mevcuttur. Bu konuda Mevlana’nın “Akıl aşkı anlamada çamura batmış merkep gibidir” sözü meşhurdur. Akıl ve aşk ateş ve suyun bir arada bulunamaması gibi birbirine zıt unsurlar olarak asla birlikte düşünülemezler.

²⁹ Z. Al Qazwini, ‘Acâeb Al-Mahlûkât Wa Gharâeb Al-Mawjûdât, Ed. by Farouk Saad, Beirut, Dar al-Afak al-Jadida, 1981, s. 378.

Kim ki ol kadehten bî-hûş olur, cânı cânân-ile hûş olur. ‘Akl ol araya girmez, ve fikr ol yöreye ugramaz. (193/1)

Yukarıdaki örnekte aşk kadehinden sarhoş olup aklını kaybeden kimsenin canının sevgiliyle hoş olduğu belirtilmektedir. Yani aşk gelip akıl baştan gidince sevgiliye ulaşmanın lezzeti tadılabilecektir. Böyle bir durumda akıl araya girmez ve fikir o yöreye uğramaz. Akıl burada bir nevi araya giren kötü bir varlık, sevgiliyle arayı açan bir ağyar izlenimi uyandırmaktadır. Zira akıl gelince aşk gidecek vuslat lezzeti gibi bir şey de söz konusu olmayacaktır.

Akıl ve aşk bir arada bulunduklarında ise aralarında bir güç değişimi olacak, daha evvel aklın elinde olan egemenlik ve hükümranlıktan bundan böyle aşkın eline geçecektir. Buna dair 198’de geçen bir beyit akıl ve aşk arasında güçlerin yer değiştirmesine güzel bir örnek olarak dikkati çeker. Beyte göre aşk şehsüvarı, askerlerini gönderdiğinde akıl ve fikri yanına köle olarak alır, esir eder.

*Şeh-süvâr-ı ‘ışk çün leşker çeker
‘Akl u fikri yanına câker çeker (198/b.17)*

Aralarında bu denli zıtlık olsa da akıl ve aşk belli amaçlar doğrultusunda birlikte hareket edebilecek durumdadırlar. Nitekim marifete ulaşmada ikisine de ihtiyaç vardır. Bu noktada aşk başı çekse de başlangıçta akıl işi götürecek ve sonrasında bayrağı aşka teslim edecektir. Diğer bir deyişle akıl marifet için ilk şart ve önemli bir vasıta olsa da belli bir yerden sonra yetersiz kalacak ve işte oradan itibaren aşkın egemen rolü başlayacaktır. Akıl ve aşk kıyaslaması içinde sözü edilen durumla ilgili olarak “‘Akıl ma‘rifetüñ âletidür; ‘ışk yakînuñ hâletidür.” (193/3) denilmiştir. Yakîn kesin ve açık bilgiyi ifade eden bir kelimedir. Delil ile değil inanç kuvvetiyle apaçık görmeyi ifade eder.³⁰ Hakk’a ulaşma bir yol olarak düşünüldüğünde bu yola ilk olarak akıl vasıtasıyla çıkılır ve marifete edilir. Yol şartlarının ağırlaştığı dönemden itibaren ise akıl bir kenara bırakılarak yola aşkla

³⁰ Cebecioğlu, a.g.e, s. 708.

devam edilir ve yakîn elde edilir. Böylece akılla görülüp sezilemeyen birçok hakikat aşkla yakînen müşahade edilmiş olur. Diğer yandan akıl “kîl ü kâl” ile irtibatlandırılarak “‘Akıl hâlinüñ halli kîl-ü-kâl-ile olur; ‘ışk derdini anuñ-ile bilmek muhâl olur. ‘Akıl işleri bî-mesned olmaz; ‘ışk hadîsleri müsned olmaz.” (194/1-3) denilmiştir. Kîl ü kâl medresede üzerinde çalışılan hadis v.b. metinlerin “dedi” anlamına gelen “kâle” kelimesiyle başlaması nedeniyle medrese görüşünü ve zahirî ilimleri sembolize eder. Akıl işleri ve akla ait meselelerin çözümü kîl ü kâl ile, yani zahirî ilimlerle mümkündür; ancak aşk derdini zahirî ilimlerle anlamak mümkün değildir. Aşk çözülmesi zor, farklı bir hâldir; o ancak gönül ehli tarafından anlaşılabilir. Yine Sina Paşa’nın deyişiyle “‘Işk sırrına ashâb-ı küşuf gerek; ashâb-ı ‘ukûl añlamaz.” (213/3) Yani aşk hâlinin sırlarını anlamaya keşif erbabı gerekir; akıl ehlinin anlaması mümkün değildir. Yukarıdaki cümlenin devamında “Akıl işleri mesnedsiz, aşk hadisleri müsned olmaz” denirken de benzer durum kastedilmektedir. Zahirî ilimlerde her konuda bir delil ve dayanak istenirken aşkta böyle bir şey beklenemez. Zira aşk hâlini yalnızca âşıklar bilip anlar ve genellikle de ifade edemezler. Onların söyledikleri ve yaptıkları akıl ve mantığa dayandırılacak nitelikte olmadığından aşk hadisleri mesnedsiz olarak nitelendirilmiştir. Bu arada isnad, mesned, müsned gibi kavramların hadis ilmine ait kavramlar olduğunu da belirtmek gerekir.

Akıl ve aşk arasındaki münasebet akıl ve aşkın çeşitli benzetmelere konu edilmesi şeklinde de ele alınır. Bunlar aklın benzetildiği unsurların alt başlıkları içinde sırası geldikçe ele alınacaktır. Ancak son olarak bu meseleyle ilgili 132’de geçen ve akıl-aşk münasebetini özetle güzel bir biçimde ortaya koyan tasviri zikretmek gerekmektedir. Bu tasvirde aşk ve muhabbet her yandan belirip yetişen bir öncü askere ve padişah kuvvetlerine benzetilmiş, akıl ise darağacına asılmış şekilde tasvir edilmiştir. Askerlerin fethedecekleri şehir veya ülkeye hücum edip her yandan kuşatmaları, fethedince büyük bir ordu kalabalığıyla içeri girmeleri ve oradaki eski yönetimin artık sözünün geçmeyişi aşk ve muhabbet askerlerinin her yandan yetişerek akıl ve afiyetin asılıp çarmıha gerilmesi şeklinde tasvir edilir. Bu tasvir gönüle aşk yerleştiğinde aklın orada bulunmasının imkânsızlığını, aşk ve akıl arasında süregelen ezeli çatışmayı güzel bir şekilde ifade etmesi bakımından dikkat çekicidir.

*Her gâh ki leşker-i mahabbet tali‘ası dil çâr-sûsınıñ her başından belürüp
yitişe ve her vakit ki sultân-ı ‘ışk çavuşları göñül şehrinde her cânibden çağrışa; bir
tarafıtan ‘aklı göresin ki ber-dâr olup asılmış ve bir cânibden ‘âfiyeti göresin ki çâr-
mîha gerilmiş. (132/11)*

1.9.2. → Askerî Kuvvetler (Haşem)

Akıl, evliya ve şeyhlerin büyüklerinden söz edilen kısımda nefis, şeytan ve onun kuvvetlerini mağlup eden askerlere benzetilmiştir. Bu tasvirde ruh ve kalp akılla birlikte nefis vesveseleri ve şeytan evhamlarına karşı mücadele eden askerler durumundadır. Kalp ve ruhun akılla birlikte aynı cephede yer alması daha evvel de değinildiği gibi bu üç unsurun, bilhassa da insanın manevî yönünü temsil eden ruhun, serpilip gelişmesinde akla olan ihtiyaçtır. Akıl, kalp ve ruh birbirlerini tamamlayarak kemalat yolunda insanın seri bir şekilde yol almasına ve yüce mertebelere ulaşmasına yardım edecek unsurlardır.

*Rûh ‘askerini Benî-İsrâ’îl-vâr hadem ve ‘akıl kuvâsını kavm-i Mûsâ gibi
haşem eyleyüp; nefis Fir’avn’ını makhûr ve kalb Mûsî’sini Mansûr, zalâlet Hâmân’ını
zelîl ü nâ-bekâr, hidâyet Hârûn’ını vezîr-i kâm-gâr idüp; vesâvis-i nefsâniyye
leşkerini kıbtî-vâr ve evhâm-ı şeytâniyye ‘askerini matrûd u hâr fenâ bahrinde gark
ve ‘adem deñizinde müstagrak kılup...(287/28)*

1.9.3. → Bukağı (‘Akîli, Tavîle)

Aklın bukağıya benzetilmesi temelde aklın “bağlamak, bukağı vurmak” anlamına gelen “akala” kökünden gelmesiyle ilgilidir. Aklın zahirî meseleleri anlamada istediği kadar yol alabilmesi, ancak hakikate ait meslelerde olduğu yerde kalmasından dolayı akıl “ikal” veya “tavîle” olarak düşünülmüştür. Hz. Muhammed’in peygamberliğinin ezelî oluşunun dile getirildiği kısımda o peygamberken henüz akıl bağı ve bukağısının var olmadığı belirtilir. Zira o ilk yaratılan ruhtur.

Ne ‘akîli-i ‘akl vardı, ne tavîle-i hîred u hûş... (252/7)

1.9.4. → Çırâğ

Akıl sınırlı bir kuvvet olması itibarıyla ilâhî zat ve sıfatların özünü kavrayacak durumda değildir. Bu nedenle “akıl ile Hak isteyen çırâğ ile güneş arar” denilmiştir. Hakk’ın nuru sınırsızlığı itibarıyla güneşe benzetilirken akıl, güneş karşısında oldukça güçsüz bir ışık durumunda olan çırâğa benzetilmiştir. Çırâğ ile ışığın kaynağı olan güneşi bulmak nasıl mümkün değilse akılla da Hakk’ı bulmak mümkün değildir.

‘Akl-ile Hak isteyen çirâg-ile âfitâb arar; fikr-ile bilmek dileyen, yıldız-ile mâhitâb arar. (184/21)

1.9.5. → Çocuk (Tıfl)

Evliya ve şeyhlerin büyüklerinden söz edilirken “*hîred tıflınuñ edîbleri*” (286/26) ifadesi geçer. Evliya ve şeyh gibi kimselerin akıl ve ruhlarını kemale erdirip yüce mertebelere ulaşmaları akıl çocuğunun terbiye edicileri, yetiştiricileri; aklın ise büyütülüp terbiye edilen bir çocuk gibi düşünülmesine neden olmuştur.

1.9.6. → Doğan (Şeh-bâz)

İnsanın yaratılışından bahsedilen kısımda ona ait özellikler çeşitli benzetmelere konu edilerek sunulmuştur. Burada onun akli doğana benzetilmiş ve akıl doğanın havas kuşlarının reisi olduğu belirtilmiştir. Doğanın avlamak istediği diğer kuşları peşinden sürüklemesi gibi akıl da insandaki diğer duyuların önderliğini yapar. “Havâs kuşları” duyu kuşları anlamına gelmekle birlikte havâs hayal, düşünce, vehm ediş, hafıza ve müşterek duygu olmak üzere insandaki beş iç duyguyu ifade eder.

Bir şeh-bâz-ı ‘akıldur ki, havâs kuşlarına re’îs olmuş. (52/10)

1.9.7. → Ferzâne

Ferzâne bilgi ve irfan sahibi, hakîm, filozof manasındadır. Aklın bilgi ve irfan sahibi biri gibi düşünülmesi aklın ilmin ve bilginin kaynağı olması nedeniyledir. Zira akla nispetle ilim, ağaca nispetle meyve, güneşe nispetle nur ve göze nispetle görmek gibidir.³¹ T’de “Beyân-ı Tevhîd” kısmında din yolunda ilerlemek için insana akıl gözünü açması ve önünü ardını gözetmesi öğütlenerek bilgi ve irfan sahibi olan aklın üstad olarak kendisine yeterli olduğundan söz edilir. Diğer bir beyitte de akl-ı ferzâne insana arkadaş olduğunda ilme’l-yakîn nüktesi eksik olmaz denilmiştir. Sözü edilen beyitler giriş kısmında ele alındığından burada kısaca beyitlerin akla verilen önemi vurguladığını belirtmek yeterlidir. Akıl hakikate erme ve marifet sırlarına erişmede tek başına yeterli olmasa da en önemli unsur niteliğindedir.

*Aç hıred çeşmin nazar kıl pîş ü pes
‘Akl-ı ferzâne saña üstâd bes (37/b.2)*

*‘Akl-ı ferzâne çü ola hem-nişîn
Eksüg olmaz nükte-i ‘ilmi’l-yakîn (52/b.3)*

1.9.8. → Gülşen

Aklın manevî âlemler ve ruhanî varlıklara, bilhassa meleklerle işaret etmek üzere kullanıldığına yukarıda değinilmişti. Aşağıdaki beyitte de dünya ve akıl bir gül bahçesine benzetilerek iki karşıt kategoride ele alınmıştır. Beyte göre dünya gülşeni bir anlıktır; insan mutlu olmak için akıl gülşenini (gülşen-i ‘akl) gözetmelidir. Burada “gülşen-i akl” ibaresiyle maddî dünyanın zıddı olan öte âlemler kastedilmektedir. Zira aslolan geçici ve fani olan dünya gülşeninde karar kılmak

³¹ İmam Gazâlî, *İhyâu ‘Ulûmi’ d-Dîn*, Çev. Ahmed Serdaroğlu, C. I, İstanbul, Bedir Yayınevi, 1974, s. 209.

değil, akıl gülşeni gözetilerek mutluluğun elde edilmeye çalışılmasıdır. Diğer bir deyişle ebedî âlemlere duyulan iştiağın artırılması ve o âlemlerde huzura götürecek sebeplerin peşinde koşulmasıdır.

Gülşen-i dehri bilürsin bir dem ol

Gülşen-i ‘aklı gözet ki hurrem ol (164/b.16)

1.9.9. → Güneş (Hûrşîd)

Akıl düşünme ve idrak etme melekesiyle insanı aydınlatan, iyiyi ve kötüyü, doğruyu ve yanlış biribirinden ayırt etmesine yarayan bir özellik olması nedeniyle güneşe benzetilmiş olmalıdır. Beyte göre zulüm akıl güneşini örten bir bulut hükmündedir.

Zulm ider binâ-yı milki harâb

Zulm hûrşîd-i akla mîg ü hîcâb (60/b.11)

1.9.10. → Hümâ

Hümâ devamlı yükseklerde uçtuğuna inanılan efsânevî bir kuştur. (bkz. Hümâ) Yüceliğın ve erişilemezliğın sembolüdür. T’de akıl Hümâ’sının Allah’ın tavrının kumrusu olduğı ifade edilir:

Serây-ı cihân külbe-i şevkidür

Hümâ-yı hıred kumrı-yı tavrıdır (49/b.3)

Tavk boyuna takılan halka (kölelik halkası) anlamındadır. Burada tavk ile kastedilen Allah’ın iradesi olmalıdır. Allah’ın küllî iradesi karşısında akıl insana verilen cüz’î iradeyi temsil eder. Yükseklerde uçan ve ele geçirilmesi mümkün olmayan akıl Hümâ’sı Allah’ın iradesi karşısında onun zabt u rabt altına alınmış bir kölesi durumundadır. Onun izin verdiği çizginin dışına çıkması mümkün değildir. Kumru ele geçirilmesi kolay bir kuş olması itibarıyla kölelik ve boyun eğişin

sembolü olarak kullanılmıştır. Tavk bazı kuşların boyunlarında bulunan renkli tüyden çember anlamına da gelmektedir. Beyitte kumru benzetmesiyle kelimenin bu anlamına da gönderme yapılmaktadır.

1.9.11. → Kartal (‘Ukâb)

Kanatlarının uzunluğu iki-iki buçuk metreyi bulan, görüşünün keskinliğiyle bilinen yırtıcı kuşların en büyüklerindendir. Gücün, kudretin ve yüceliğin sembolüdür. T’de “İnsan akılları kartalının uçuşu Allah’ın kudretinin gaybı sırlarının eşiğinin yüksekliğinin en üstüne erişemez” denilmektedir. Eşik, üzerine sürekli basılıp geçilen bir mimarî unsur olması nedeniyle mahviyeti ve değersizliği temsil eder. Tasavvufta ise zahirden batına, mecazdan hakikate geçilmesini sağlayan veya hücrede oturan mürşide, o vasıta ile Hakk’a ermeyi temin eden önemli bir yerdir.³² Akıl kartalı Allah’ın kudreti gaybının sırlarının eşiğine bile ulaşamayacak kadar âcizdir. Uçuş anlamındaki “pervâz” kelimesinin diğer anlamlarından biri revak, sütunlu giriş olmakla birlikte eşik (asitâne) kelimesiyle uyum sağlamaktadır. Ayrıca pervâz manevî bakımdan kaydedilen belirli bir ilerleme ve derece anlamına da gelir. Ukâb ise tasavvufta akl-ı evveli temsil etmesi³³ yönüyle akılla birlikte kullanılmış olmalıdır.

Pervâz-ı ‘ukâb-ı ‘ukûl-i insân bâlâ-yı a‘lâ-yı âsitâne-i esrâr-ı gayb-ı kudretüñe yitişmez. (48/1)

1.9.12. → Köle (Gedâ)

Akıl va aşk kıyaslaması içinde geçen bir tasvire göre aşk bir padişah, akıl da onun değersiz bir kölesi durumundadır. Bilindiği üzere aşk gönüle yerleşince aklın bir hükmü kalmaz; tek söz sahibi olan aşk olur. Aklın köleye benzetilmesi, aşkla bir arada düşünüldüğünde, aklın aşka söz geçirememesi, bilâkis daha evvel bütün işleri yönetirken aşk geldiğinde onun yönetimi ve hükmü altında kalması nedeniyledir.

³² Uludağ, a.g.e., s. 179.

³³ a.e., s. 542.

‘Işk bir şâhtur ki ‘akıl anun kem gedâsıdur. (207/1)

1.9.13. → Taş (Seng-i Ma‘rifet)

Akıl tuzu olmayan bir marifet taşına benzetilirken aşk da taşı olmayan bir hakikat tuzu olarak nitelendirilmiştir. Aklın marifete ulaşmada ilk şart ve önemli bir basamak olduğuna değinilmişti. Marifet taşına benzetilmesi bununla ilgili olmalıdır. Ancak akıl öyle bir marifet taşıdır ki tuzu yoktur. Tuz hakikati (bkz. Ağız), özü ve dolayısıyla asıl maksadı temsil eder. Tuzu olmayan taşın kendisinden hiçbir fayda beklenmeyen kupkuru bir unsur olarak herhangi bir değer taşımadığı malumdur. Bu ifadeyle akılla marifete ulaşılabilceği, ancak hakikate ulaşamayacağı kastedilmektedir. Buna karşılık aşk, taşı olmayan bir hakikat tuzu olarak nitelendirilir. Aşkın taşı olmayan bir hakikat tuzu olması zahir, madde veya kabuk değil baştanbaşa öz olmasıyla ilgili olsa gerektir. Aslolan kabuk değil özdür. Kısacası asıl maksat akıldan geçip aşka ulaşmak ve marifet vasıtasıyla hakikate ermektir.

‘Akıl bir seng-i ma‘rifettür ki nemegi yok; ‘ışk bir nemeg-i hakikattür sengi yok. (193/6)

Ayrıca tuz ve taş kavramının bir arada kullanılmasıyla tuzun tabiatıta büyük kaya kütleleri hâlinde bulunması gerçeğine işaret ediliyor olmalıdır.

1.9.14. → Tavus

Tavus bahçelerde süs kuşu olarak beslenen ve klâsik edebiyatta yürüyüşünün güzelliğiyle konu edilen bir kuştur. Gece gündüz melekût fezası ve ceberût sahrasında cilve eden akıl tâvusı Allah’ın ulûhiyyeti sahasında bir adım bile atamaz. Tavus kuşu teşbihiyle akla yürüme özelliğinin atfedilmesi günümüzde kullandığımız “akıl yürütme” tabirini hatıra getirmektedir. Zira akıl, üzerinde düşündüğü meseleleri anlayabilmek ve kavrayabilmek için bir düşünceden diğerine, bir izlenimden ötekine gidip gelmekle meşguldür.

Tâvus-ı ‘akl u fikret-i âdemî -ki rûz u şeb fezâ-yı melekût ve sahrâ-yı ceberûtta cilve ider- bir kadem ülûhiyyeti sâhasında siyâhat idemez. (31/16)

1.9.15. → Terazi (Mîzân)

Aklın teraziye benzetilmesi aklın düşünce ve yargıları ölçüp tartmasıyla ilgilidir. Akla gelen düşünceler akıl ve mantık terazisinde iyice tartıldıktan sonra fazlalıkların atılıp eksikliklerin tamamlanmasıyla bir yargıya varılır veya sözle ifade edilecek duruma gelir.

*Îlâhî! Her ne ki lafza vü ‘ibârete sığar, harf ü isimdür, sen andan müberrâ;
ve her ne ki mîzân-ı ‘akla girür, ‘âdet ü resimdür, sen andan mu‘arrâ. (71/22)*

1.9.16. → Vezir (Düstûr)

Aklın vezire benzetilmesi, vezirin de akıllı sembolize etmesi klâsik edebiyatta yaygın olarak karşılaşılan bir durumdur. İnsan bütün varlığıyla tam teşekküllü bir saray gibi düşünüldüğünde onun aslını ve özünü temsil eden ruh/gönül bir sultan, akıl da görüşlerine ihtiyaç duyulan bir vezir hükmündedir. Bu nedenle akıl gece gündüz gönlün hayır işleri için çalışan kâmil bir veziri gibi düşünülmüştür.

‘Akl anuñ bir vezîr-i kâmilidür

Rûz u şeb hayr işinde ‘âmilidür (64/b.11)

Aynı şekilde başka bir beyitte akıl vezir olarak düşünülürken his de hâcib durumundadır. Beyitte vezir anlamında “düstûr” kelimesi kullanılmıştır.

‘Akl düstûr u his hâcibidür

Şehr-i tende debîr ü nâyibidür (64/b.16)

Nefis ve ruh çatışmasının anlatıldığı kısımda yer alan bir benzetmede de akıl vezire benzetilirken bu sefer ruh öncü asker, ruh kuvvetleri de ordu olarak nitelendirilmiştir:

Vezîr it ‘aklı bini mîr-i ‘asker

Kuvâ-yı rûhı bize cümle leşker (95/b.6)

1.9.17. → Yaşlı (Pîr)

Akıl insanın olgunluğa erişmesi için en önemli unsur niteliğindedir. Bilginin ve ilmin kaynağı olması âdeta yaşlı bir bilge izlenimi uyandırmaktadır. Her konuda söyleyecek sözü olan akıl Allah’a giden yolda henüz yeni yürümeye ve koşmaya başlamış bir çocuk gibidir. O yolda karşısına çıkan engellere, tıpkı yeni yürümeye başlamış bir çocuğun küçük bir taşa takılıp düşmesi gibi, takılıp kalabilir ve hatta düşebilir. T’de sürekli tekrar edilen bir mesele olan aklın Allah’ı anlama meselesinde takılıp kalması ve bulunduğu yerden bir adım dahi ileri gidememesi de bununla ilgilidir. Bu nedenle akıl yaşlısı Allah’ın şevki yolunun çocuğu olarak tasvir edilmiştir. Ayrıca yukarıda birçok örnekte zikredildiği üzere akıl, ilâhî zat ve sıfatları anlayıp idrak etmede hayran ve kendinden geçmiş bir hâldedir. Buna dayanarak başka bir yoruma gidilecek olursa, henüz hayata yeni adım atmış bir çocuğun hayatta karşılaştığı sıradan durumlar karşısında bile büyüklerden farklı reaksiyonlarda bulunması, büyüklerin duymadığı kadar heyecan duyması gibi akıl da Allah’ın şevki yolunda her şeyi hayranlık ve heyecanla karşılayan bir çocuk gibidir. Bu şevk yolunda yıllansa da olguluğa erişmeden daima heyecanla koşar durur.

Murg-ı revân fâhte-i tavkıdur

Pîr-i hîred tıfl-ı reh-i şevkidür (35/b.6)

1.10. AMBER

Okyanusların çeşitli kesimlerinden toplanan güzel kokulu bir maddedir. T’de güzel kokunun sembolü olarak kullanılır; renginden dolayı saç gibi koyu renkli güzellik unsurları ambere benzetilir. Batı mitolojisinde ölümsüzlüğün sembolüdür.

Amber güzel kokunun sembolü olarak peygamberlere na’t bölümünde peygamberlerin ruhlarına gönderilen salâvatların kokusu şeklinde tasvir edilir. Salâvat gibi ruha rahatlık ve huzur veren duaların bıraktığı etki amberin yaydığı kokunun etkisi gibi düşünülmüştür. Bilindiği üzere koku, türüne göre insan üzerinde ferahlık, sıcaklık, baygınlık v.b. etkiler uyandırabilir. Kokunun sözü edilen etkisi nedeniyle insan ruhuna rahatlık, huzur ve selamet veren salâvat ve dualar amber kokusuna benzetilmiştir. Zira amberin de bazı hastalıklara iyi geldiği, kan yapıcı ve hararet verici olduğu, hafızayı ve sinirleri güçlendirdiği ve bu nedenle ilaç yapımında kullanıldığı bilinmektedir.³⁴

Sad hezârân hezâr şerâyif-i sılât-ı salevât-ı tayyibât -ki anuñ bir şemme râyihası mâye-bahş-ı revâyih-i ‘anber-bûyân ola- ve letâyif-i tühaf-ı tehiyyât-ı nâmiyât-ı zâkiyât -ki anun tîb-i nefhası kût-ı dil ü kuvvet-i cân ola-. (232/9)

Salevât-ı tayyibât ve teslîmât-ı nâmiyât-ı zâkiyât -ki revâyih-i ‘abîr ü ‘anber-i behîşt gibi müşk-bû vü mu‘anber ve revâyih-i nesîm-i ‘abher-i cennet-sirişt gibi hôş-tîb u mu‘attar ola- ihdâ vü iblâg ide. (236/22)

Aynı şekilde Sinan Paşa eserinin insanlar üzerinde bıraktığı etkiyi de amber kokusu olarak nitelendirmiştir. Tazarru‘-nâme bir gönül eseridir. İçinde yer alanlar Hak âşığı olan, aşk derdi ve ıstırapı çeken bir gönlün çırpınışları, yalvarış ve yakarışlarıdır. Hitap ettiği kimseler de gönül ehli, irfan sahibi kimselerdir. Okuyanda manevî etkiler uyandırmak üzere yazılmış olan eserin bu etkisi kokunun yukarıda sözü edilen tesiri yönüyle amber kokusuna benzetilmiştir.

³⁴ Sargon Erdem, “Amber”, **DİA**, C. III, İstanbul, TDV, 1991, s. 7.

Nesîmi câna ‘anber-bûy-ı miskîn

Nedîm-i sâdık-ı ‘uşşâk-ı miskîn (263/b.14)

42’de Allah’ın rahmeti rüzgâra benzetilerek rahmet rüzgârının ins ve cin canları dimağı ile âlemlerdeki ruhların dimağında amber kokusu gibi güzel kokulu olduğu belirtilmiştir. Allah’ın Rahim ismini övmek üzere sarf edilmiş bu ifadede rahmet rüzgârının kokusu “anber-i eşheb” kokusu olarak nitelendirilmiştir. Anber-i eşheb amberin açık renkli ve makbul cinsine verilen isimdir.³⁵ Allah’ın Rahim isminin büyüklüğü ve rahmetinin genişliği rahmet rüzgârının kokusunun amberin değerli bir çeşidine benzetilmesiyle ve bu rüzgârın kokusunun bütün varlıkların dimağlarında hissedildiği tasviriyle dile getirilmeye çalışılmıştır. Koku ve dimağ arasındaki ilişki kokunun dimağda hissedilmesiyle ilgilidir.

Sen ol Rahim’sin ki, nesîm-i rahmetün, dimag-ı cân-ı ins ü cân ve meşâm-ı ervâh-ı alemiyânda râyiha-i ‘anber-i eşheb gibi fâyihtür. (42/14)

85’te Allah katında değerli oluşun halk gözünde değersiz olmaktan geçtiği ifade edilirken bir amber tasviri yer alır. İnsanlar görünüşe değer verdiği hâlde Allah içe, gönüle, manevî sıfatların kâmil olup olmadığına bakar. Genellikle de dış görünüş itibarıyla değersiz ve kötü görünmek, mahviyet içinde olmak maneviyatta değerli oluşun işaretidir. Bu konuyla bağlantılı olarak kokuların en güzeli olan amberin de siyah yüzden belirdiği ifade edilir. Kokuların en güzeli amberin siyah yüzden belirmesi görünüş itibarıyla kül rengi, nahos bir manzara arz eden amberin durdukça güzel bir koku yaymasıyla ilgilidir.

Nefhalar atyebi ‘anber siyâh-rûdan belürür. (85/29)

³⁵ a.m., s. 8.

1.10.1. ← Saç (Zülûf)

İnsanın güzellik unsurları tasvir edilirken saç, renginden dolayı ambere benzetilir. Saçın amberle ilişkisi aynı zamanda güzel kokmasıyla ilgilidir. Eskiden saçlara güzel kokması için amber v.b. kokular sürüldüğü bilinmektedir.

Bir zülüftür ki, ‘anbere benzer. (52/5)

Saç, amber ve güzel koku münasebeti içeren bir diğer beyit de ruh ve bedenine Leyla ve Mecnun temsilî hikâyesiyle dile getirildiği kısımda yer alır. Burada Leyla’nın saçlarını tarif etmek üzere saçlarının amber saçtığı belirtilir.

*Kılur sünbülleri ‘anber-fişânlık
İder la‘l-i lebi gevher-fişânlık (93/b.1)*

1.11. ANDELÎB (bkz. Bülbül)

1.12. ANKÂ (Sîmurg)

Ankâ Kafdağı’nın tepesinde direkleri abanoz, sandal ve öd ağacından yapılmış köşk benzeri bir yuvada yaşadığına inanılan Arapların Ankâ, İranlıların Sîmurg, Türklerin Zümrüdüankâ olarak adlandırdığı efsanevî bir kuştur. Boynunun çok uzun olduğuna veya boynunda beyaz tüylerden bir halka taşıdığına ve yükseklerden uçtuğuna inanılır.³⁶

Ankâ cüssesi çok iri olan bir kuştur. Uçtuğu zaman havanın karardığına ve yağmuru mercan olan bir buluta benzediğine inanılır. Uçarken sel sesine veya gök gürültüsüne benzer sesler çıkarır.³⁷ Bu nedenle Ankâ gücün sembolüdür. T’de Allah’a kimi zaman güçsüzleri güçlü yapması, köleleri padişah kılması nedeniyle “İy peşşeleri ‘Ankâ iden” (114/18) şeklinde niyazda bulunulduğu görülür.

³⁶ Sargon Erdem v.d., “Anka”, **DİA**, C. III, İstanbul, TDV, 1991, s. 198-200.

³⁷ **a.m.**, s. 199.

Tasavvufta insan-ı kâmile Ankâ denir. Ankâ heyûla ve hebâyı da temsil eder. İbn-i Arabî'ye göre Ankâ Allah'ın içinde âlemin bedenini (ecsâd-ı âlem) açtığı hebâdan (toz) ibarettir. Bu toz yığımına ve zerreciklere şekil verilerek âlemin maddî ve cismanî varlığı ortaya çıkar; yani Ankâ aslında Aristo felsefesinde cismanî varlıkların şekilsiz maddesi olan heyûlâdan ibarettir. Hebânın hariçte, suretten ayrı bir varlığı yoktur. Bu hebâ veya heyûlâyı Ankâ denmesi adının işitilir ve düşünülebilir olması, fakat hariçte varlığının bulunmamasındandır.³⁸

Bu kavramın tasavvufa iyice yerleşmesini Mantıku't-Tayr isimli eserde Attâr sağlamıştır. Ona göre Ankâ birlik-çokluk (vahdet-kesret) gibi iki zıt kavramı ifade etmektedir. Sîmurg otuz kuş olarak ele alınınca çokluğu ifade eder, oysa varlığın birden çok olması vehmî ve hayalîdir. Ankâ gibi çokluğun da gerçekte adı var kendisi yoktur. Diğer taraftan Sîmurg kuşların tek padişahı olması dolayısıyla birliği ve gerçek varlığı yani Allah'ı ifade eder.³⁹

1.12.1. ← Akıl

Hız. Muhammed'in akıllı "kudret Kâf"ının Ankâ'sı" olarak nitelendirilir. Ankâ çok geniş bilgi ve hünörlere sahip bir kuş olarak bilinir. Kendisine başvuran hükümdar ve kahramanlara akıl hocalığı yapar.⁴⁰ Bu bakımdan akıllı da temsil ettiğı söylenebilir. Hız. Muhammed her bakımdan olduğı gibi akıl bakımından da insanların en üstünü olduğundan onun akıllı için böyle bir benzetme yapılmış olmalıdır.

'Akıllı 'Ankâ-yı Kâf-ı kudrettür

Çeşm-i cân sürmedân-ı türbettür (249/b.7)

³⁸ a.m., s. 201.

³⁹ a.m., s. 200.

⁴⁰ a.m., s. 199.

1.12.2. ← Âşık

Hak âşığının fenâyâ ulaşma hâlinin anlatıldığı kısımda âşığın canı dostu istediğinde Hakk'ın varlığının onun varlığına galip olduğu belirtilir. Hakk'ın nuru bütün varlığına galip olduğunda âşık ondan başkasını görmez. Vahdet kılıcıyla biçilerek mekânsızlık havası içinde uçar; ruhlar âlemi zümresi ve kuds âlemi sâlikleriyle mahrem ve sırdaş olur. Âşığın her nefeste kudsî âlemlerdeki bu seyri esnasında bazen Kafdağı, bazen Ankâ olduğu belirtilir. Yedi kat gök, yedi kat yer, yedi yıldız, hiçbirini kendisinden ayrı bulmaz. İnsanlar, cinler ve âlem halkının tamamını bölük bölük kendisinde görür. Kesret içinden vahdete bakar ve artık kesrete itibarı kalmaz. Sonra giderek bundan da geçer ve vahdet denizine dalıp fanî olur. Âşığın Ankâ veya Kafdağı olması kendi varlığından geçerek vahdet sırrına erdiğinin bir göstergesidir. O nasıl bütün kâinatı kendinde görüyorsa Ankâ ve Kafdağı da kendindedir.

Ankâ'nın kâmil insanı temsil etmesi yönüyle düşünüldüğünde ise âşık Hakk'ın nuru kendi varlığına galip olduğu anda kendinden geçip manevî iklimlere doğru yol alır; Ankâ gibi yükseklerde uçar. Ankâ nasıl varlığına inanılan, ancak hiçbir zaman görülüp erişilemeyen bir özellik arz ediyorsa âşık da bilinmeyen ve erişilemeyen âlemlerde yol alması bakımından Ankâ ile özdeşleştirilmiş olabilir.

Gâhi hûrşîd ü gehî deryâ olur

Gâhi kûh-ı Kâf geh 'Ankâ olur

Heft ahter heft zemîn ü heft semâ

Hiç birini kendüden bulmaz cüdâ

İns ü cinn ü halk-ı 'âlem taht ü fevk

Cümlesin kendüde görür cevîk cevîk

Kesret içinden bakar ol vahdete

Kalmaz anuñ i'tibârı kesrete (40/b.8-b.11)

1.12.3. ← Aşk

209/b.8’de “*Sîmurg-ı ‘ışk ki bî-nişândur / Kâf-ı kîdem aña âşiyândur*” beyti geçer ve aşkın Sîmurg’a benzetildiği görülür. Aşk Sîmurg’u nişansız, işaretsizdir; ezel Kaf’ı ise onun yuvasıdır. Sîmurg nasıl kendisinden bir iz olmayan, görülemeyen bir kuş ise aşk da mahiyet itibarıyla gözle görülemeyen, yalnızca hissedilen bir duygu olması bakımından Sîmurg’a benzetilmiş olmalıdır. Beyitte aşkın tarif edilemezliğinin yanı sıra, “kîdem Kâf’ı” ibaresinden anlaşıldığı kadarıyla ezelî oluşu dile getirilmeye çalışılmaktadır. Bezm-i elest ile ilgili geliştirilen ve klâsik edebiyatta sıkça karşılaşılan yaygın anlayışa göre ruhlar ilk olarak elest meclisinde aşkı tatmışlar ve aşk şarabını içmişlerdir. Orada içtikleri aşk şarabının sarhoşluğu o günden beri devam edip gitmektedir. Diğer yandan Kafdağı’nın (bkz. Kafdağı) vahdeti temsil etmesi düşünülecek olursa aşk Sîmurg’unun nişansız olması, aşkın kendine ait bir varlığının olmaması, renksizlik ve vahdete erişim sembolü olması şeklinde anlaşılabilir.

208’de aşk Sîmurg’a benzetilerek “*‘Işk bir Sîmurg’dur kim dâmu yok*” (208/b.5) denilmiştir. Tuzak anlamına gelen dâm vehim ve hayal tuzağının kurulduğu yer; yani dünya ve madde âlemidir.⁴¹ Aşk Sîmurg’unun dâmu olmaması Sîmurg’un, dolayısıyla aşkın maddî bir varlığının bulunmaması, maddî âlemle ilgili olmaması anlamındadır. Ayrıca Sîmurg’un ele geçmeyen bir kuş olmasına işaret edildiği düşünülmektedir.

1.12.4. ← Cebrâil

Rivayete göre Ankâ güneşin doğduğu yerde yaşadığı için ona “muğrib” denir. Avlanmaya çıktığında güneşin battığı mağrib yönüne kaçan kuşları takip edip avladığından ona Ankâ-yı muğrib denildiği de söylenir.⁴² 55/5’te Cebrâil için “Ankâ-yı mugrib” ifadesinin kullanıldığı görülür:

⁴¹ Cebecioğlu, a.g.e., s. 150.

⁴² Erdem v.d., a.g.m., s. 200.

Ve hazret-i İbrâhîm Halîlu'llâh “salevâtu'llâhi ‘aleyhi ve selâmuhû”, meşhûrdur ki hü mâ-yı himmeti şol kadar ‘âlî-kadr idi ki, tâvus-ı risâlet ü vahiy ve ‘Ankâ-yı mugrib-i emr ü nehiy hazret-i Cebre’îl “‘aleyhi’s-selâm” âteş-i Nemrûd’a geldügi vakit “İmmâ ileyke felâ” didi.

Ankâ bilge kuş özelliği taşır. Kendisine gelen hükümdar ve kahramanlara akıl verdiği bilinmektedir. Cebrâîl de aklı temsil etmesi ve klâsik edebiyatta “akl-ı küll” olarak geçmesi nedeniyle Ankâ’ya benzetilmiş olmalıdır.

1.12.5. ← Hz. Muhammed, Evliya ve Şeyhlerin Büyükleri

Hz. Muhammed için “‘Ankâ-yı Kâf-ı lâ-mekân” (243/28) ve “Sîmurg-ı kûh-ı melekût” (248/3) ifadeleri kullanılır. Ankânın kâmil insanı temsil ettiğine yukarıda değinilmişti. Hz. Muhammed insanların en kâmil olması bakımından böyle bir benzetmeye başvurulduğu söylenebilir. Yukarıda “Âşık” ara başlığın altında da bahsedildiği gibi âşık, vahdet mertebesine erdiğinde mekânsızlık âleminde yol alır. Onun ulaştığı mertebeler ve tattığı lezzetler başkaları tarafından bilinecek ve anlaşılacak nitelikte değildir. Hz. Muhammed insan-ı kâmil olarak bu mertebeleri aşp bu lezzetleri tattığından mekânsızlık Kaf’ının Ankâ’sı olarak nitelendirilmiş olmalıdır. Onun melekût dağı Sîmurg’u olması da bu bakımdandır. Melekût âlemi de gözle görülemeyen, yalnızca maddî bağlardan sıyrılmayı başaran kâmil insanların idrak edebileceği mekânsızlık ve gayb âlemidir. Birinci benzetmede “Kâf-ı lâ-mekân” ibaresiyle melekût âlemine gönderme yapılırken, ikinci benzetmede bunun açıkça zikredildiği görülür.

Aynı şekilde evliya ve şeyhlerin büyükleri de Ankâ’ya benzetilmiştir. Onlar zahîrî olarak suret âleminde görünüp mana bakımından gayb âlemlerinde yolculuk eden kimselerdir:

Sîmurg iline per açup, ‘Ankâ gibi Kâftan uçup; Câbülkâ-yı yaylak idiüp, Câbülsâ’yı kışlak kılup; zâhir gözde bu sûret ‘âleminde görünüp, ma’nî yüzinde gayb iklîminde bulunup; ricâl-i gayb ile hem-râz ve nüfûs-ı kuds ile dem-sâz olup; zâhirde fukarâ ve bâtında şâhlar, sûrette re’âyâ ve ma’nîde pâdişâhlar. (288/16)

Tasvirde geçen “Sîmurg ili” ile kastedilen gayb âlemleri olmalıdır. Câbülkâ ve Câbülsâ ise birinin şarkta diğerinin garpta olduğu kabul edilen efsanevî iki şehirdir. Tasavvufta bu iki şehir sâlikin hakikate ulaşmak için harekete geçtiği ilk ve son menzil olarak geçer.⁴³ Bazılarına göre bu şehirler, gayb ve şehâdet, yani melekût - kuvvetler ve nâsût - madde âlemleri arasında temsili iki şehirdir. İyiler, ölümlerinden sonra Câbülkâ’ya, kötüler Câbülsâyâ giderler. Bazılarına göre ise Câbülkâ’dan maksat, her şeyi kavrayan ve vücûb ile imkân arasında berzah olan ilk taayyün âlemidir. Câbülsâ da Tanrı’nın sıfatlarına, adlarına bir ayna mesabesinde olan insandır. İnsan, âdetâ Câbülkâ’da doğar, Câbülsâ’da batar. Bu yüzden Câbülkâ doğuda, Câbülsâ batıda denmiştir.⁴⁴

Ankâ’nın kanaati temsil ettiği ve klâsik edebiyatta “ankâ-meşrep”, “ankâ-mizac”, “ankâ-tabiat” gibi kavramların istiğnâ ve dünyadan fazla beklentisi olmama anlamında kullanıldığı hususu da bu benzetmelerin daha iyi anlaşılmasında faydalı olabilir. Peygamber, evliya v.b. kâmil kimselerin hayatta “bir lokma bir hırka” anlayışıyla yaşadıkları ve dünyadan fazla bir beklentileri olmadan yaşadıkları malumdur.

1.12.6. ← Ruh

88’de ruh ve beden arasında geçen bir diyaloga yer verilir. Burada beden ruha “mekânsızlık âlemi Ankâ’sı” olarak seslenir. Mana âlemine yapılan yolculuklar ve buradaki gezinmeler bedenle değil ruhla mümkündür. Ârif kimseler ruhlarını terbiye edip yetiştirerek mana âlemlerinde yol alacak mertebeye ulaşmaya çalışırlar. Ankâ ve onun mekânı Kafdağı nasıl bilinmeyen bir özellik arz ediyorsa ruh da hem mahiyeti hem de bulunduğu yer bakımından bilinmeyen bir özellik arz eder. Bu nedenle Ankâ’ya benzetilmiş olmalıdır.

Sen ol ‘Ankâ-yı Kâf-ı lâ-mekânsın

Sen ol murg-ı hevâ-yı kudsiyânsın (88/b.6)

⁴³ Uludağ, a.g.e., s. 109.

⁴⁴ Gölpınarlı, *Gülşen-i Râz Şerhi*, s. 67.

1.12.7. ← Tecelli Sırları

Aşkın Kafdağı'na benzetildiği 190/4'te Sîmurg da aşk ile elde edilen tecelli sırlarını sembolize eder. Bu nedenle “*‘İşk Kâf’ına konmayan Sîmurg nicedür, añlamaz*” denilmiş olmalıdır. Sîmurg’u görüp bilmenin yolu nasıl Kafdağı’na ulaşmakla ilgiliyse ve bu da mümkün değilse, âşık olmayan kimse de âşıkların vâkıf olduğu manevî sırlara erişemez.

1.13. ARŞ (bkz. Gökyüzü)

1.14. ARÛS (bkz. Gelin)

1.15. ASKER (Cünûd, Leşker, Ser-leşker, Sipâh, Talî’a)

Askerler orduyu oluşturan unsurlar olarak genellikle çokluğun ve gücün sembolüdür.

1.15.1. ← Aşk ve Muhabbet

Aşk ve muhabbetin askere benzetilmesi baskın bir güç olarak gönüle girdiğinde diğer duyguları oradan sürüp hâkimiyeti kendi eline alması nedeniyle olmalıdır. Askerler nasıl karşı kuvvetleri mağlup ederek bir ülkeyi veya şehri ele geçiriyorlarsa aşk da gönül şehrini aynı şekilde ele geçirerek başka duyguların, orada barınmasına izin vermez. Hz. Âdem’e na’t kısmında onun dünyaya gelmesiyle birlikte muhabbet temelini sağlam edip ruhlar âlemine ve bütün âleme gulgule saldı, her taraftan düşmanlar belirmediği ve muhabbet leşkerinin bayrağının çekildiği vs. belirtilir.

Mahabbet leşkeriniñ ‘alemi ve ‘ışk sultânınuñ hadem ü haşemi zâhir olup...
(236/4)

Bir beyitte asker gödermek anlamında “leşker çekmek” tabiri yer alır. Aşk şehsüvarının leşker çektiğinde akıl ve fikri yanına köle diye alıp onları esir ettiği belirtilir.

Şeh-süvâr-ı ‘ışk çün leşker çeker

‘Akl u fikri yanına çâker çeker (198/b.17)

1.15.2. ← Ay ve Güneş

Güneş ve ay Allah’ın hikmeti nurları ziyâsından iki öncü asker şeklinde hayal edilir. Güneş ve ay biri gündüz diğeri de gece olmak üzere âdetâ gökyüzünde nöbet tutan askerler durumundadır. Her ikisi de diğerk gök cisimleri arasında daha belirgin, ışıık bakımından daha güçlü olmaları nedeniyle öncü askeri olarak düşünölmüş olmalıdır.

Hikmetüñ envârı ziyâsından iki talî’a şems ü kamer. (68/2)

1.15.3. ← Celâl ve İzzet

Allah’ın izzeti, celâli v.b. sıfatları çokluğu ve sonsuzluğu itibarıyla askere benzetilmiştir. Allah’ın izzet ve celâli askerlerinin sayılarının rakamlarına hesap yapanların hayal defterlerinin uzunluğu ve genişliği kifayet etmez.

Tûl ü ‘arz-ı defter-i hayâl-i muhâsibân erkâm-ı a’dâd-ı ecnâd-ı celâl-i ‘izzetüñe vefâ itmez. (48/3)

1.15.4. ← Gece ve Güneş

145’te gece ve güneşin yüzünün askere benzetildiği bir tasvir yer alır. Gündüzün yerini geceye bırakmasının tasvir edildiği cümlede devranın her akşam ayna renkli/ayna gibi parlak güneşi karanlık örtüsüyle örttüğü ve yüzünün öncü

askerini gecenin Hintli askerlerine mağlup ettiği belirtilir. Hintli askerlerin derilerinin esmerliğiyle gecenin karanlığı arasında ilgi kurulmuş ve gecenin karanlığıyla her yeri kaplaması Hintli askerlerin istilâsı gibi düşünülmüştür. Güneş ise önce güzel bir yüz şeklinde ifade edilerek ardından bu yüz öncü askere benzetilmiştir. Güneşin yuvarlıklığı ve parlaklığı sebebiyle yüze benzetildiği malumdur. Güneş yüzünün öncü askere benetlenmesi de gündüz vakti ışıqlıyla gökyüzüne hâkim olan tek gök cismi olmasıyla ilgilidir. Gece gelince güneş askeri gecenin Hintli askerlerine mağlup olur, ortalığı karanlık kaplar. Asker anlamına gelen sipâh kelimesinin yüz ile birlikte kullanılması sipâhın aynı zamanda “güzel” anlamına gelmesiyle ilgili olmalıdır.⁴⁵

Devrân-ı gerdûn, her şâm, hûrşîd-i âyîne-gûnı hicâb-ı zalâm ile mütevârî vü mestûr ider ve talî‘a-i sipâh-ı tal‘atini leşker-i hindû-yı şebe makhûr ider. (145/22)

1.15.5. ← Göz

İnsan uzuvlarının çeşitli benzetmelere konu edildiği bir kısımda göz parlak bir öncü askere benzetilir. (bkz. İnsan) Gözün öncü askeri olarak hayal edilmesi insan yüzünde ilk dikkati çeken unsur olması ve âdeta nöbet tutan bir asker gibi görünmesiyle ilgili olsa gerektir. İfadede geçen garrâ kelimesi beyaz, parlak v.b. anlamlarına gelmekle birlikte gözün bayazlığı ve parlaklığına işaret etmek üzere kullanılmış olmalıdır.

Dîdeyi talî‘a-i garrâ...(124/7)

⁴⁵ Yüz ve sipah kelimesinin bir arada kullanıldığı diğer bir örnek de 243’tedir: “Rûy-ı sipâh-ı erbâb-ı devlet ü dîn...” (243/20) Güzellik, yüz ve sipâh kavramlarının bir arada geçtiği farklı divanlardan seçilmiş iki örnek de aşağıdadır:

Mülk-i cemâle şâhsın ey dil-rübâ hatuñ

İklîm-i hüsnî çevre kuşatmış sipâhdur (Emrî, **Emrî Divanı**, Haz. M. A. Yekta Saraç, İstanbul, Eren, 2002, g. 83/4)

Gül-gûn ruhuñ sipâhîsi Şeb-dîz zülf-ile

Meydân-ı hüsnî geldi ikişer koşa koşa (Betül Sinan, “Bâlî Çelebi Divanı (2b-35a) İnceleme-Metin”, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, Boğaziçi Üniversitesi, 2004, g. 3/2.)

1.15.6. ← Günah (Tugyân), Vesvese, Vehim

Günah, vesvese ve vehim şeytanın sebep olduğu durumlar olarak mücadele edilmesi gereken şeylerdir. Bu mücadele düşüncesinden hareketle kalbi istilâ eden bu duygular askerlere benzetilmiştir. Bu mücadelede başı çeken kişiler kâmil kimselerdir. Dolayısıyla bu tür tasvirler Hz. Ali ve evliya ve şeyhlerin büyüklerine na‘t kısmında yer alır:

Râfi‘ân-ı a‘lâm-ı îmân ve dâfi‘ân-ı leşker-i tugyân. (265/20)

Vesâvis-i nefsâniyye leşkerini kıbtî-vâr ve evhâm-ı Şeytâniyye ‘askerini matrûd u hâr fenâ bahrinde gark ve ‘adem deñizinde müstagrak kılup... (287/31)

1.15.7. ← Ruh

T’de birçok yerde ruhun askere benzetildiği görülür. Ruh, içinde bulundurduğu his ve kuvvetlerle bir bölük asker çağrışımı uyandırır. Ayrıca ruhun askere benzetilmesinin temelde ruh ve nefis çatışmasıyla ilgili olduğu düşünülmektedir. Ruh asker olarak düşünüldüğünde akıl vezir durumundadır. (bkz. Akıl) Aşk bütün duyguları yöneten baskın bir ruh hâli olması nedeniyle ruh askerlerinin önderidir. Evliya ve şeyhlerin büyükleri ise ruh olgunluğu bakımından diğer insanlardan üstün olmaları sebebiyle bir bölük kalabalık askeri anımsatan insan ruhlarının öncü askerleri durumundadır.

‘Işk cân leşkeriniñ mihteridür. (187/31)

Rûh ‘askerleriniñ ser-leşkerleri. (286/26)

Vezîr it ‘aklı bini mîr-i ‘asker

Kuvâ-yı rûhı bize cümle leşker (95/b.6)

1.15.8. ← Rüzgâr

Askere benzetilen unsurlardan biri de rüzgârdır. Önde giden cihan rüzgârı Allah'ın askeri şeklinde hayal edilmiştir. Rüzgârın askere benzetilmesi savaşır gibi önüne çıkan her şeyi savurup ilerlemesi sebebiyle olmalıdır.⁴⁶

Halka-be-gûşıdur mâh-ı nev
Leşkeridür bâd-ı cihân pîş-rev (35/b.5)

1.15.9. ← Velilik

Velilik (vilâyet) Allah dostluğudur. Allah dostları görünüm itibarıyla bir bölük asker gurubunu anumsatması ve nefis mücadelesinde başı çekmeleri sebebiyle asker olarak düşünülmüşlerdir. Bu asker topluluğunun ferman vericisi ise Allah'ın sevgilisi olan Hz. Muhammed'dir.

Ol hâkim-i kîşver-i risâlet
Fermân-dih-i leşker-i vilâyet (256/b.2)

1.16. ÂSÜMÂN (bkz. Gökyüzü)

1.17. AŞÇI (bkz. Sofracı)

1.18. ATTÂR (bkz. Buhurcu)

⁴⁶ Önde giden manasında metinde geçen kelime “pîş-rev”dir. Pîş-rev aynı zamanda ucunda demir yerine kemik bulunan bir çeşit okun ismidir. Bu ok rüzgâra karşı atılırdı. Pîş-rev kelimesinin rüzgârla birlikte kullanılması bu çağrışımı da beraberinde getirmektedir. (bkz. Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, C. II, İstanbul, MEB, 1971, s. 774.)

1.19. AY (Bedr, Hilâl, Kamer, Mâh,⁴⁷ Mâhitâb, Meh)

Ay genellikle diğer kozmik unsurlar gibi Allah'ı övmek ve yüceltmek için ele alınır. Çoğunlukla feleklerle ilgili tasavvurlarda geçmekle birlikte çeşitli tasvir ve benzetmelerle farklı konular içinde yer aldığı da görülür. Ay ve güneşin bütün ihtişam ve parlaklığıyla gökyüzünde nöbet değişimi yapması ve devasa cisimleriyle gökyüzünde asılı hâlde bulunmaları insanları hayrete gark eden bir durumdur. Bu münasebetle Allah ay ve güneşi yaratıp ortaya çıkaran ve onları gökyüzünde taşıyan yaratıcı olarak övülür.

Çihre-nümâ-yı meh-i hûrşîd-rûy
Gâliye-sây-ı şeb-i zencîr-mûy (34/b.12)

İy berârende-i meh ü hûrşîd
Nakş-bend-i cihân-ı bîm ü ümîd (45/b.1)

Gam u şâdî nigâr ü bîm ü ümmîd
Şeb ü rûz-âferîn ü mâh u hûrşîd (68/b.2)

Yukarıdaki birinci beyitte ayın yüze benzetildiği görülür. “Çihre-nümâ” ressam, suret yapıcı anlamındadır. Çihre-nümâ olarak vasıflandırılan Allah güneş yüzlü ayın yüzünü çizen, ona suret veren bir ressam gibi hayal edilmiştir. İkinci ve üçüncü beytin ikinci dizelerinde “bîm” ve “ümîd” kavramlarının yer alması ay ve güneşe karşılık kullanıldıkları izlenimi uyandırmaktadır. Ayın yumuşak ışığının karanlık gece içinde belirmesi ümidi (ümîd), güneşin göz kamaştırıcı ve yakıcı ışığının gün içinde parıldamasının da korkuyu (bîm) anımsattığı düşünülebilir. Yahut

⁴⁷ Mâh kelimesinin farklı bir kullanımla geçtiği bir beyti de ilginç olması bakımından burada zikretmekte fayda vardır. Cihanın bir sofraya benzetildiği kısımda yer alan beyitte cihan bir padişah sofrası olarak tasvir edilmiş ve ortasında “mâh” ve “mâhî” bulunduğu belirtilmiştir. Mâh kelimesinin su anlamına gelmesi, hattâ mâhî'nin kelimenin bu anlamından türetildiği (bkz. Ali Ekber Dihhudâ, **Lügat-nâme**, C. XXIV-A, Tahran, Dânişgâh-ı Tahran, 1352 [1973], s. 156.) bilgisine dayanılarak buradaki mâh kelimesinin su anlamına geldiği söylenebilir.

Veyâ-hod bir düzülmiş hân-ı şâhî
Döşenmiştir miyânı mâh u mâhî (133/b17)

gece-ay ve gündüz-güneş ilişkisine bağılı olarak gündüz aydınlığı bakımından güneş ümitle gece karanlığı bakımından ay korkuyla özdeşleştirilmiş olabilir.

Ay yaratılan bütün varlıklar gibi Allah'ın cömertliği ve hikmetinin bir eseridir:

Mâh u mihr ü encüm ü levh ü kalem

Bahr u berr ü huşk ü ter ve zîr ü bem

Cümlesi cûdından anuñ bir eser

Âferîniş her ne varsa ser-be-ser (37/b.10-b.11)

Ayın ışığını güneşten alması arşın nurunun ayın gıdası olduğı şeklinde yorumlanır:

Mâhitâbuñdur gıdâsı nûr-ı 'arş

Mâr u mâhîniñ hemîşe dûd-ı ferş (87/b.6)

Ay büyüklüğü, parlaklığı ve gökyüzünde ulaşılabilir bir konumda olması nedeniyle yüceliğin sembolüdür. Bu nedenle insanlığın ruhen en olgunları olan peygamberler ve Hak âşıkları “can göğünün mâhı”, Hz. Muhammed “seyyidlik göğünün mâhı” olarak nitelendirilir.

Mâh-ı felek-i siyâdat. (243/15)

Her biri cân vilâyatınuñ şâhı ve göñül göginüñ mâhı... (234/3)

Lîki şunlar kim göñüller şâhidur

'Işk ilinde cân göginüñ mâhidur (39/b.13)

Peygamberlere na't kısmının girişinde onların her biri için “*Ma‘rifet çiçeklerinin mâhitâbı*” (234/7) denilmiştir. Hz. Musa’ya na't kısmında ise onun getirmiş olduğu dinî hükümler için mehtap benzetmesi yapılmış ve bu mehtabın yıllar boyu şariat gülistanlarını hikmet çiçekleriyle nurlandırdığı belirtilmiştir:

Cihâna bir mâhitâb bıraktı ki sâlehâ şerî‘at gülüstânlarını hikmet çiçekleri-y-ile münevver itti. (241/14)

Yukarıdaki her iki örnekte mehtabın çiçeklerle birlikte kullanıldığı dikkati çekmektedir. Ay ışığının bilhassa dolunay zamanı ekinler ve bitkilerin büyümelerini hızlandırıcı yönde etkisi⁴⁸ nedeniyle mehtabın hikmet çiçeklerini münevver ettiği ifade edilmiş olmalıdır.

Kâinattaki her şeyin “küçük kâinat” olarak nitelendirilen insanda mevcut olması düşüncesinden hareketle ay ve güneş de insanın içinde bulunur. Ancak can göğünün baharı ve hazanının, bulutu ve yağmurunun zahirî olanlardan tamamen farklı olması gibi ayı ve güneşi de zahirî ay ve güneşten tamamen farklıdır. Meselâ, bahar yağmuru can ve gönül sahrasının yeşermesi anlamına gelirken hazanın ermesi nefis ve hevânın galip gelmesiyle ilgilidir. Ay ve güneş hâli hakkında net bir şey söylenmese de yukarıda korku ve ümitle güneş ve ay arasında kurulan ilginin de çağrışımıyla kişinin korku ve ümit hâllerinin gönül göğündeki mehtap ve güneşe benzetildiği düşünülebilir. Aynı şekilde neşe, hüzn, kabz, bast v.b. hâller için de insanın kendi içindeki güneşler ve mehtaplar yorumu geliştirmek mümkündür.

*Arş u kürsî yirde gökte her ne var
Cümlesini şöyle bil kim sende var*

*Toludur eflâk-ile iklim-i cân
Her biri gerdân-ı gerdûn-ı cihân*

*Cân gögünü ebr ü âbı özgedür
Mâhitâb ü âfitâbı özgedür*

⁴⁸ Al-Qazwini, a.g.e., s. 51.

Her gehî ki_andan yaga ebr-i behâr

Cân ü dil sahrâsı olur sebzezâr

Her gehî ki_andan hazân ire saña

Gâlib ola sende bil nefis ü hevâ (161/b.3-b.7)

Ay muhtemelen feleğin ata teşbihi düşüncesinden hareketle felek atına binmiş bir süvari gibi düşünülmüş ve “sür’atlılık”le vasıflandırılmıştır. Feleğin kâtibi olan Utarid’in ilim ve akli temsil etmesi nedeniyle “fitnat”la, feleğin kadısı olarak vasıflandırılan Müşteri’nin “Sa’d-ı Ekber” (büyük uğurlu) olarak adlandırılması nedeniyle “sa’âdet”le irtibatlandırılması gibi ay da felek atına binmiş bir süvari olarak, belki sürekli şekil değiştirmesinin de etkisiyle hareketliliği çağrıştırması bakımından, “sür’at”le irtibatlandırılmıştır. Na’t kısmında Hz. Ali yüceltilmek üzere “Müşterî-sa’âdet, ‘Utârid-fitnat ve Kamer-sür’at” (273/13) olarak nitelendirilmiştir.

1.19.1. ← Alın ve Yüz

Ay ile alın ve yüz arasındaki yaygın benzetme şekil ve parlaklık itibarıyladır. Dolunay edebiyatta yüz güzelliğinin sembolüdür. İnsanın yaratılışı bahsinde alını bedr olmuş aya benzetilir:

Bir alındur ki, bedr olmuş aya dönmiş. (52/6)

Sâkî ve Leyla tasvirlerinde de yüz-ay benzetmesi yapıldığı görülür:

Gel iy sâkî-yı meh-rûy-ı gül-endâm

Getür câmu gide dilden ser-encâm (219/b.2)

Komamış mâha revnak rûyî anuñ

Sımış müşküñ behâsın mûyî anuñ (92/15)

Yüz ve ay benzetmesinden hareketle geliştirilen tasvirlerden bir kısmını dünyanın faniliğinden söz edilen kısımda ayın bazen dolunay olup bütün güzelliğiyle parıldaması, bazen de hilâl şekline girmesi, hatta tamamen yok olması arasında kurulan ilgiyle insanların aya benzetilen yüzlerinin, güzelliklerinin, parlaklıklarının da aynı şekilde solacağını, sönüp gideceğini ifade etmek üzere zikredilmiştir. Yapılan tasvirler yüzeyde çeşitli tabiat unsurlarından söz ediyor gibi görünmekle beraber bu unsurlar arka planda insana işaret etmek üzere kullanılmıştır.

Kankı ‘ârız-ı gül-i ra‘nâdur ki ‘izâr-ı meh-i tâbânı hâr u hâşâk-i cihâna karışup gitmemiştir. (120/29)

Niçe hilâl-i dırahşân olur ki henûz bedr olmadın husûf bulur. (122/8)

Kankı sûret-i mâh-sîmâdur ki, tareyân-ı mevâni‘-i nekebât-ı sıfliyye-y-ile revnak u ziyâsı tegayyür ü intikâl bulmamıştır. (120/31)

1.19.2. → Asker (Talî‘a)

Yıldızların çokluğu nedeniyle bir ordu gibi düşünülmesinden olmalı ay ve güneş bu ordunun başındaki iki öncü asker olarak hayal edilmiştir. Ay ve güneşin öncü askeri olarak hayal edilmesi birinin gündüz diğerinin gece gökyüzünde en parlak gök cismi olarak dikkat çekmeleriyle de ilgilidir.

Hikmetüñ envârı ziyâsından iki talî‘a şems ü kamer. (68/2)

1.19.3. → Bilezik (Sivâr)

Ay hilâlden dolunay şekline girip tekrar hilâle dönmesi ve bunu sürekli tekrarlaması nedeniyle girdiği her farklı şekil için bir benzetmeye konu edilir. Bunlardan biri ayın Zühre’nin kolundaki bilezik olarak tasviridir. Benzetme şekil ve renk itibarıyla yapılmıştır. Zühre’nin kolundaki bilezik olarak hayal edilmesi feleğin

çalgıcısı olan Zühre'nin eski minyatürlerde kollarında bilezikler olan bir kız şeklinde resmedilmesiyle ilgilidir.

Gâh zînet için sâ'id-i Zühre'ye sivâr idersin. (48/12)

1.19.4. → Çevgân ve Top (Gûy)

Ayın hilâlden bedr hâline dönmesi parlak bir top ve gümüş çevgân benzetmesine yol açmıştır. Doğal olarak hilâl hâli çevgâna, dolunay hâli de topa benzetilmiştir. Benzetmeler renk ve şekil itibarıyla. Bu benzetmelere bağlı olarak gökyüzü de ayın topa teşbihiyle çevgân oyununun oynandığı meydan ve çavgâna teşbihiyle elinde çevgân sopasını tutan bir şahıs durumundadır. Top benzetmesiyle birlikte gökyüzünün kubbe şeklinde tasviri kubbelerdeki kandillerin arasına süs ve muhtemelen ışığı daha iyi yansıtması itibarıyla parlak topların asılması geleneğini hatırlatmaktadır.

Gâh mâhı meydân-ı fezâ-yı tâk-ı felek-i a'lâda bir gûy-ı rahşân idersin, ve gâh gine anı dest-i sipihr-i gerdûn-ı mu'allâda bir sîmîn çevgân idersin. (48/5)

1.19.5. → Ekmek (Nân)

Ay Allah'ın ihsan yemeğinin firuze renkli sofrasında bir somun ekmek gibi düşünülmüştür. Ayın ekmeğe benzetilmesi renk ve şekil itibarıyla. Gökyüzü de rengi itibarıyla firuze bir sofraya benzetilmiştir. Tasvirde geçen "hân" kelimesi ziyafet veya yemek, "süfre" ise yemeğin üzerine konulduğu tabla yerine kullanılmış görünmektedir.

Gâh bu süfre-i pîrûze-i hân-ı ihsânuñda bir kût'a-i nân idersin. (48/9)

1.19.6. → Eyer (Zink), Süvâri

Sürekli dönmesi sebebiyle gökyüzünün ata benzetilmesi ayın onun üzerine vurulmuş bir eyer olduğu tasavvuruna yol açmıştır. Muhtemelen yarım ay şekline işaret etmek üzere yapılan benzetme şekil yönüyledir. Aynı tasvirde eyer benzetmesinden hareketle ay aynı zamanda eyerlenmiş atın üzerine binen süvari olarak da düşünülmüştür.

Gâh zîn urup hink-i gerdûna süvâr idersin. (48/11)

Benzer şekilde ay Hz. Muhammed için sıralanan beyitlerde onun çevik atının eyeri olarak tasvir edilmiştir. Buradaki tasvirin benzetme yönü de yukarıdaki gibidir. “Semend-i tîz-kâm” ibaresi de feleğe işaret ediyor görünmektedir. Aynı beyitte feleğin en üst katmanında yer aldığından feleğin gözcüsü olarak nitelendirilen Zuhâl onun damının gözcüsü şeklinde hayal edilmiştir. Çûbek-zen esas anlamı itibarıyla davulcu demektir. Ancak pâşban başına, yani baş gözcü veya bekçiye de çûbek-zen denir. Bu, eskiden kim padişah olursa pâşbân başının onun ismini söyleyip davul çalması âdetiyle ilgilidir.⁴⁹ Her seyyareye bir renk atfedilmesi sonucu Zuhâl’in renginin siyah olarak kabul edilmesi nedeniyle Zuhâl Hindû bir pâşbân olarak tasavvur edilmiştir.

Zuhâl çûbek-zen-i hindû-yı bâmuñ

Kamer zîn-i semend-i tîz-kâmuñ (247/b.6)

1.19.7. → Kandil, Mum

Gökyüzünde asılı gibi durması ve geceleri ışık vermesi bakımından ay kandile benzetilir. Yüce felek kemerinde yanan ışıkla dolu süslü kandil Allah’ın hayret verici hikmeti nurlarının bir ışığı olarak tasvir edilir. Mihrap kemerlerine

⁴⁹ bkz. Dihhudâ, a.g.e., C. X-B, Tahran 1343 [1964], s. 374.

kandil asıldığı malumdur. “Murassa” kelimesi ise o dönemde kimi kandillerin değerli taşlarla süslü olduğunu göstermektedir.

Kandîl-i murassa‘-ı pür-ziyâ -ki tâk-ı mihrâb-ı pîrûze-i felek-i mu‘allâda yanar- şu‘le-i envâr-ı hikmet-i garîbüñdür. (46/21)

Ay ışık verme özelliği nedeniyle mum olarak da düşünülür. Güneş ve ay Allah’ın kudreti hizmetçilerinin insanoğlu halife çocuklarının dünyaya gelişi şerefine tertiplenmiş bir huzur meclisi için yakmış oldukları iki mum olarak hayal edilmiştir:

Îlâhî! Mihr ü mâh iki şem‘dür ki ferrâşân-ı kudretüñ halîfe-zâdegân-ı "İnnî câ‘ilün fi‘l-arzı halîfe"nüñ meclis-i huzûrları-y-içün yakmışlardır. (48/13)

Ayın kandil olarak tasvir edildiği bir başka beyitte dolunayın güzel bir kandil olduğu ancak ayın son üç gecesinde nasıl eriyip bittiği ifade edilir. “Mühâk” her Arabî ayın son üç gecesine verilen isimdir. Ay bu günlerde neredeyse silinip yok olacak kadar incelir. Dünyanın güzelliği ve baharına aldanmamak gerektiğini öğütleyen kısımda yer alan beyit bahardan sonra hazanın geldiği, güneşin parlaklığına da gurub vakti zeval erdiği belirtilerek ardından zikredilir. Ayın, evrelerine göre bazen dolunay, bazen hilâl olarak aldığı şekille dünyanın güzelliği ve geçiciliği arasında ilgi kurulmuştur.

*Bedr gerçi hôş çirâg-ı çâr tâk
Lîki n’olur gör anı vakt-ı mühâk (165/b.3)*

1.19.8. ← Kaş (Ebrû)

Kaş şekli itibarıyla yaygın olarak hilâle benzetilir. Beden ve ruh arasındaki diyalogun Leyla ve Mecnun hikâyesiyle dile getirildiği kısımda Leyla’nın güzelliğinden dolayı kendinden utanan ay, hilâl hâline dönüşmüş ve onun kemer kaşları gibi olmuştur. Kaşın yine şekil itibarıyla kubbe kemerine benzetildiği malumdur.

Hayâsından mehüñ şekli hilâlî

Hilâl ol tâk-ı ebrûnuñ misâli (93/b.3)

1.19.9. → Köle (Halka-be-gûş)

Yeni ay Allah'ın kapısında bir köle şeklinde hayal edilir. Kulağı halkalı anlamına gelen “Halka-be-gûş” kelimesi kölelerin kulaklarına halka takılması âdetinden hareketle köle anlamında kullanılır. Yeni ay şekil itibarıyla küpeye benzediğinden böyle bir hayal geliştirilmiş olmalıdır.

Halka-be-gûş-ı deridür mâh-ı nev

Leşkeridür bâd-ı cihân pîş-rev (35/b.5)

1.19.10. → Na‘l

Hz. Muhammed’e na‘t kısmında gökyüzü onun atı, ay ise o atın nalı olarak Hz. Muhammed yüceltilmiştir. Gökyüzü sürekli dönüşü ve hareketi itibarıyla ata benzetilirken ay da şekil itibarıyla nala benzetilmiştir.

Tevsen-i çarh u cirm-i kamer na‘l-i rikâbuñ. (253/21)

1.19.11. → Nûn

Gökyüzü bir sayfa olarak hayal edildiğinde ay, şekil ve renk itibarıyla göğün mavi sayfasına altın ile yazılmış parlak bir nun harfi gibi düşünülür:

Gâh bu evrâk-ı nîlî-yi âsümânda altun-ile yazılmış bir nûn-ı tâbân idersin.
(48/8)

1.19.12. → Tâc

Hz. Muhammed yüceliğine övgü amacıyla “ay taçlı ve felek tahtlı” olarak tasvir edilir. Ayın şekil itibarıyla taca benzetildiği düşünülmektedir. Ayrıca ayın parlaklığıyla taçlardaki parlak taşlar ve süslemeler arasında ilgi kurulmuş olmalıdır.

Kamer-tâc u felek-taht. (246/1)

1.19.13. → Toka (Gîsû-bend)

Parlak yeni ay Allah'ın güzellik puthanesinde karanlık gecenin saçındaki bir toka gibi hayal edilmiştir. Gecenin karanlığından dolayı saç ile özdeşleştirildiği malumdur. Ay da renginin parlaklığı ve şekli itibarıyla gecenin saçındaki gümüş bir tokaya benzetilmiştir. Ay ve gümüş arasındaki ilgi ayın toprağı terbiye etmesiyle gümüş oluştuğuna dair inançtan kaynaklanır.

Mâh-ı münîr-i nev nigâristân-ı hüsnüñde bir gîsû-bend-i sîmîn-i zülf-i şeb-i târdur. (48/17)

1.20. BAHAR (Nev-bahâr, Nev-rûz)

Bahar cihanın uykuda olduğu kış mevsiminden sonra çimenlerin yeşermesi, çiçeklerin açması, bülbüllerin ve kuşların ötmeye başlamasıyla tabiatın tam anlamıyla canlılık kazandığı zamanı temsil eder. Tabiattaki bu değişiklik Allah'ın kudreti karşısında hayretlere gark olmayı gerektirir. Canlı-cansız bütün varlıklar baharda kendi hâl dilleriyle Allah'ı zikredip hikmeti ve kudretini överler. Bülbüller ağaç minberlerinde Allah'ın kudretini övmek için şakır, güller onun hikmeti karşısında hayrete düştüklerinden tebessüm eder, yani açılırlar.

Terennüm-i bülbülân-ı bustân menâbir-i eşcârda senâ-yı kudretüñ-içün; tebessüm-i gülünân-ı gülüstân fasl-ı bahârda ta'accüb-i hikmetüñ-içün. (45/6)

Bahar tasvirlerinde ön planda olan rüzgâr ve bahar bulutudur. Bahar rüzgârlarının özelliği güzel kokuları beraberinde getirmesidir. Yapılan tasvirlerde amaç bahar rüzgârına bu kokuları veren Allah'ı övmek ve yüceltmektir. Bu münasebetle Allah koku tertip etmeyle ilgili “micmere-gerdân”, “abîr-âmîz” gibi çeşitli vasıflarla anılır. Allah bahar rüzgârının buhur dolaştırıcısı ve bahar

meltemlerine abir karıştırıcıdır. Bahar rüzgârının güzel kokuyla birlikte zikredilmesi baharda açan çiçeklerle birlikte etrafa güzel kokuların yayılması sebebiyledir.

Micmere-gerdân-ı nesîm-i bahâr

Lahlaha-suz-ı çemen-i gül-izâr (34/b.10)

‘Abîr-âmîz-ı enfâs-ı bahârî

Zebûr-âmûz-ı kebk-i kûhsârî (68/b.4)

Baharda yağmurun çok yağması sebebiyle olmalı bahar tasvirlerinde bahar bulutu, yağmur ve buna bağlı olarak inci elde etmeyle ilgili hayallere sıkça yer verilir. Bahar bulutu coşkun denizlerin derinliklerinden parlak inci gerdanlıklarını çıkarıp gül bahçesi çimeni pazarına arz eden bir dalgıca benzetilir. (bkz. Bulut, Dalgıç) Bahar bulutunun inci çıkaran bir dalgıca benzetilmesi Nisan ayında yağın yağmur tanelerinin istiridyenin ağzına düşerek inci oluştuğu inancıyla ilgilidir.

*Gavvâs-ı ebr-i behâr ‘ukûd-ı mürvârîd-i âbdârı ka‘r-ı bihâr-ı zehhârdan
getürüp bâzâr-ı çemen-i gülzâra ‘arz ittügi senüñ tedbîrûñ-ile. (45/14)*

Yine yağmurun bol olması ve yağmur tanelerinin inciye benzetilmesi sebebiyle yapılan bir diğer tasvirde Allah’ın rahmeti hazine görevlisine, zemin de süslü bir ölçeğe benzetilerek baharda çeşit çeşit inci ve mücevherle bu ölçeğin doldurulup âleme kısmet edilip ulaştırıldığı belirtilir. Yağmurun rahmet olması, ekin ve bitkilerin su ihtiyacını karşılayarak yetişmelerini sağlaması bakımından yağmur incileri âleme nimet olarak nitelendirilmiştir.

*Müvekkilân-ı mekâlîd-i rahmetüñ ve vekîlân-ı hazâyin-i ni‘metüñ sâ‘-ı
murassa‘-ı zemîni fasl-ı behârda envâ‘-ı dürr ü güherle ve zemân-ı hazânda sunûf-ı
sîm ü zerle toldurup cihâna ni‘met için ‘âleme kısmet idüp ulaşıdururlar. (51/3)*

Bahar aynı zamanda manevî canlılık ve tazelik mevsimidir. Tasavvufî manada bahar müridin vecd ve istiğrak hâlinde ruhanî âlemlere dalarak, manaları

idrak etmesi ve ruhaniyetin zuhur etmesi demektir.⁵⁰ Bu nedenle T'de baharla ilgili tasvirler genellikle tasavvufî bir arka plana sahiptir. Kâinatta olup biten her şeyin insanda bir örneğinin mevcut olması zahirî mevsimler, gök cisimleri ve tabiat unsurlarının insanın kendi ruhunda da var olması anlamındadır. Baharda yağmurun tabiatı canlandırıp yeşertmesi gibi, boyutları çok farklı olsa da, can göğünde bahar bulutunun yağması da ruh ve gönül sahrasının yemyeşil olmasını sağlar. Can ve gönül sahrasının yeşermesi vecd ve coşkunluk hâlinin artması ve kişinin ilâhî sırlara vâkıf olması anlamındadır.

Cân göginüñ ebr ü âbı özgedür

Mâhitâb u âfitâbı özgedür

Her gehî ki_andan yaga ebr-i behâr

Cân ü dil sahrâsı olur sebzezâr (161/b.5-b.6)

Bahar sevgiliye kavuşma ve şarap mevsimi olduğu için manevî alanda kişinin ilâhî aşk şarabıyla kendinden geçerek gerçek sevgiliye yöneldiği zamanı temsil eder. Gönülde yaşanan bu baharda ilâhî bir hüviyet taşıyan sâkînin sunduğu cana can katan şarap verdiği sarhoşlukla âşığın bütün maddî bağlardan sıyrılıp dünyayı tamamen arkasına atmasını sağlar. Bahçeleri sesiyle süsleyen bir kuş olması nedeniyle baharla ayrı düşünilemeyen ve âşığı sembolize eden bülbül bu ilâhî şarabın özlemini taşıyan Hak âşığını temsil eder. Bülbülün baharı özlemle beklemesi gibi Hak âşığı da manevî baharların özlemiyle yaşar. Sunulan ilâhî şarabın etkisiyle girdiği vecd ve istiğrak hâllerinde Hak ile daha bir yakınlaşır. Cana can katan kadehin sunularak bülbüle bahar müjdesinin verilmesi âşığın özlemini çektiği bu anlara kavuşma sevincini yakalaması anlamındadır. Hatta burada can can kadehin sunulması tek başına bu özlenen baharı müjdeleyen bir durumdur.

Sâkiyâ gel câm-ı cân-efrûz vir

Bülbüle sen müjde-i nev-rûz vir (220/b.10)

⁵⁰ Cebecioğlu, a.g.e., s. 78.

Bahar ayrıca gül mevsimidir. Güllerin açılmasından kinaye olan “gül-i handân” tabiri bast hâlinde olan gönül yerine kullanılmıştır. Gül-i handân olarak adlandırılan gönüle seslenilerek bahar rüzgârı ve bahar bulutunun erdiği, artık lâle gibi onun da açılması gerektiği ifade edilir. Bast tutukluk hâli olan kabzın zıddı olan açılma hâlidir. Bast hâlinde sûfî her şeyi kuşatır ve her şeyde tesir ederken, hiçbir şey ona tesir etmez. İbn Arabî bast hâlini sûfînin eşyayı kuşattığı, eşyanın sûfîyi kuşatamadığı bir hâl olarak görür.⁵¹ Kimi sûfîler bast hâlini Allah’ın cemal sıfatıyla, kabz hâlini de celâl sıfatıyla tecelli etmesi şeklinde yorumlarlar.⁵² Bahar rüzgârıyla gülün açılmasının istenmesi, güllerin rüzgârın esişiyle açıldığına dair eskilerde bulunan kanaatle ilgilidir. Gül-i handânın sözü edilen manasına karşılık bahar rüzgârı da ilâhî inayet yönünden esen rüzgâr olmalıdır; yani rahmanî soluk, kesintisiz rahmet ve ilâhî cemalin tecelli edişini karşılamaktadır.

İy gül-i handân açılğıl lâle-vâr

Bâd-ı nev-rûz irdi ebr-i nev-behâr (221/b.12)

Kabz ve bast hâlleri bir değişim ve hâlden hâle intikal durumudur. Fenafillâha ulaşır Hakk’ın sıfatlarında süreklilik kazanmış kişilerde kabz ve bast olayı görülmez. Âşığın baharsız ve hazansız daima taze ve yeşil olması bu anlamda olmalıdır. O bu hâliyle gam ve neşe duygularıyla meşgul olanlardan daha üstündür.

Şol ki ‘âşıktur bulardan ber-ter ol

Bî-behâr u bî-hazân sebz ü ter ol (163/b.3)

Gönüldeki bast hâlinin, diğer bir deyişle cemal sıfatının tecellisinin yukarıda baharla ve açılmış bir gülle ifade edilişi gibi zahîrî bahar mevsimi de başlı başına Allah’ın cemali ve lütfunun tecellisi olarak görülür. Buna karşılık hazan, kahır ve celâl sıfatının göstergesidir.

⁵¹ a.e., s. 86.

⁵² a.e., s. 333.

*Lutf u cemâl senüñdür ki bir girişme-y-ile ‘âlemi tâze behâr-ı handân idersin;
kahr u celâl senüñdür ki bir gamze-y-ile cihân bâgını pejmürde-i hazân idersin.*
(129/9)

Yukarıda kullanılan “gül-i handân” terkbine benzer şekilde burada da lütuf ve cemali simgeleyen baharın tazelik ve güzelliği “bahar-ı handân” terkihiyle, kahr ve celâle özdeşleştirilen hazanın solgunluğu ve köhneliği de “pejmürde” sıfatıyla ifade edilmiştir. Aşağıdaki örneklerde de aynı durum söz konusudur:

‘Âlem-i pejmürdeyi yiñi nev-behâr itti. (242/23)

İy cilve-kün-i behâr-ı handân

Bînâ-kün-i çeşm-i hûşmendân (154/b.8)

Yukarıdaki beyitte (154/b.8) Allah’a “gülen baharı cilveye getiren” şeklinde hitap edildiği görülür. Baharın cilveye gelmesi tabiatın canlanması, tazelik ve güzellik kazanmasıdır. Beytin ikinci dizesinde “akıl sahiplerinin gözünü açan” ifadesiyle de baharın cilveye gelmesi, kupkuru dalların, ağaçların v.b. hayat bulması, yeşermesi, çiçeklenmesi konusunda akıl sahiplerinin gözlerinin açılması, yani bu inanılmaz hadiseleri gözlemleyerek bunların nasıl gerçekleştirildiği üzerinde düşünceleri ve ibret almaları kastediliyor olmalıdır.

Baharın cilveye gelişinin, ölü durumdaki tabiatın baharda canlanışının ibret verici hâlinin anlatıldığı tasvirlerden birine de 85’te rastlanır. Burada kış mevsiminde dikenlerle dolu ve gönlü kederlendirici bir görünüme sahip çimenliklerin ve gül bahçelerinin bahar geldiğinde nasıl güzel bir çehreye büründüğü tasvir edilir. Bu tasvir Allah katında dış görünüşün değil de gönlün önemli olduğunu, bazen kötü görüntülerin altından hiç beklenmedik derecede mükemmel güzelliklerin çıkabileceğini belirten kısımda yer alır. Kış mevsiminin kupkuru görüntüsünün ardından baharın bütün tazelik ve canlılığıyla ortaya çıkması değersiz kıyafetler içindeki divane görünümlü dervişin ahiret gününde bütün cihan padişahlarının kendi kölesi durumunda olduğu ihtişamlı bir sultan hâline geleceğini belirtmek üzere bir örnek olarak zikredilmiştir.

İy niçe hûb gülüstânlar ve latîf bustânlar ki kış faslında bir kesîf hâr ve bir saht dil-âzâr gözügür; ammâ bahâr cilveye ve gonca handeye geldiği vakit zâhir olur kim ol hâr ne hûb harîr ü dîbâ ve ol murgızâr ne güzel reşk-i hezâr-ı çehre-i zîbâ ve ol dil-âzâr ne hôş gam-güsâr-ı ‘âsikân-ı nâ-şikîbâ-yimiş. (85/12)

252’de geçen bir tasvir yine bahar mevsiminde tabiatta gerçekleşen değişimi bir hokkabaz benzetmesiyle anlatması bakımından dikkat çekmektedir. Bu tasvirde zaman hokkabaza benzetilerek tabiatın kış mevsiminde kupkuru ve ölü hâlde bulunmasının ardından baharda birdenbire canlanması bu hokkabazın el çabukluğu ve göz bağcılıkla değişik şekiller ortaya koyması, değişik kılıklara girerek seyircileri şaşkın bir hâle sokması şeklinde hayal edilmiştir. Zaman hokkabazı bahar mevsiminde seyirciler karşısında çimen kızları gelinleri şekilleriyle cihan bağıni süslemiştir. Çimen ve çimendeki çeşitli çiçek ve bitkilerin görünümü süslü, bezekli gelinleri andırması bakımından çimen geline benzetilmiştir. Çimen gelinleriyle cihan bağıniin süslenmesi ifadesine bakılarak zaman hokkabazının, mukallidinin gelin kılığına girerek cihanı süslediği anlamı çıkmaktadır. Bu, “heyâkil” kavramından da anlaşılabilceği üzere zaman hokkabazın taklit şekillerinden biri olmalıdır.⁵³ Süs anlamına gelen ve bu yönüyle gelin kavramıyla uyum sağılayan “ârâyîş” kelimesinin, hokkabazın değişik kılıklara girmesine işaret etmek üzere, “hile” anlamıyla kullanıldığı da düşünölebilir. Bilindiği üzere hokkabaz da aynı zamanda hilekâr manasındadır.

Ne müş‘abid-i zemân encümen-i fasl-ı behârda heyâkil-i ‘arâyis-i muhadderât-ı çemen-ile hengâme-i bâg-ı cihâna ârâyîş itmişti. (252/3)

Bahar bütün güzelliklerine rağmen çabuk gelip geçtiğinden aldatıcılığın ve geçiciliğın sembolüdür. İnsan cihan baharına aldanmaması konusunda ikaz edilir. Çünkü baharın ardından hazan gelecektir. Cihan baharının geçici olması dünyanın ve onun sunduğı rahatlık ve güzelliğın faniliğinden kinayedir.

⁵³ Sahne sanatlarının en eskilerinden olan hokkabazlığı diğcr canbazlık v.b. diğcr sanatlardan ayıran en önemli özellik dramatik özelliğidir. Hokkabazlık el çabukluğu, göz bağcılığı gibi bir hüner gösterisi olmanın yanında usta ile soytarı kılıklı yardımcısı arasında uzun, güldürücü söyleşmeleriyle Karagöz, Ortaoyunu gibi sözlü oyunlara benzer. Ayrıca hokkabaz ustasına Ortaoyunundaki gibi Pişekâr denildiği de belirtilmektedir. (bkz. Metin And, **Osmanlı Şenliklerinde Türk Sanatları**, Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1982, s. 155-156.)

Aldamasun sini nevrûz-ı cihân

Pey-rev olmuştur behârına hazân (165/b.1)

Burada bahsedilen daha ziyade madde âleminde yaşanan bahardır. Manevî iklimler söz konusu olduğunda kutlu kimselerin karar kıldıkları gülşenlerin tazelik ve yeşilliğinin son bulmadığı, baharının değişmez ve daimî olduğu görülür.

Bir gülşende karâr ider ki nazreti bâ-tegayyür ü zevâl ve behârı bâ-tebeddül ü intikâl. (125/20)

Gelip geçicilik bahar kokusuyla da ifade edilir. Aşkın gelip geçici kaynaklardan beslenmemesi gerektiğini ifade etmek üzere “Aşk bahar kokusundan olursa bahar gidince değeri kalmaz” denir. Aşk gibi ulvî bir duygunun gelip geçici varlıklara karşı hissedilmesi bu sonlu varlıklar zevale erdiğinde bir anlam ifade etmez. Ebedî olana duyulan iştihak aşkı ulvîleştirip yücelterek hak ettiği değeri bulmasını sağlar.

‘İşk ki bûy-ı behârdan ola, behâr gidicek bâ-behâ olur. (203/3)

Bahar manevî anlamda dirilişin sembolü olduğundan peygamberlerin getirmiş olduğu din de insanlığı uyarıp diriltici bir özellik taşıdığından baharla özdeşleştirilmiştir. Buna bağlı olarak Hz. Muhammed’in varlığının şerefiyle şariat ve ilim devrinin bahar olduğu belirtilir; Hz. İsanın gelişi de solmuş âlemi nevbahar etmesi şeklinde yorumlanır.

Rûzigâr-ı ‘ilm ü şer’at vücûduñ şerefi-y-ile nev-behâr oldı. (254/1)

‘Âlem-i pejmürdeyi yîni nev-behâr itti. (242/23)

Peygamberlerin gönderilişi insanlık için bir nimet, ilâhî bir yardım anlamı taşıdığından onların her biri için “tevfik baharınun nevri” (234/6) ifadesi kullanılır. Hz. Muhammed ruhlar arasında en seçkin yere sahip olduğundan olmalı “şükûfe-i

bahârî cân”, (243/17) yani can baharının çiçeği olarak nitelendirilir. Şeyh Ebu’l-Vefâ ise kendisine intisab eden gönülleri aydınlatması bakımından “*göñül behârınuñ nevri*” (290/34) dir.

1.20.1. ← Ezel

Bahar sevgiliyle birlikte olunan zaman olması ve işret mevsimi olarak anılmasından hareketle ruhların mutlak sevgiliyle birlikte oldukları zamanı temsil eder. (bkz. Ezel) Sevgili ile birlikte olunan her an baharı temsil ettiği için ezel baharla özdeşleştirilmiş ve ezelde ruhlarla Allah arasında geçen konuşmaya gönderme yapmak üzere sohbet ve işret meclisi tasviri yapılmıştır:

Hâşâ senüñ kerem-i ‘amîm ve hulk-ı kerîmüñden ki, ezel behârı ve kıdem murgızârında, güliüstân-ı kudîs ve bustân-ı üns içinde, elest sohbet-gâhı ve vahdet bârigâhında, celîsân-ı bisât-ı kurbet ve hem-nişînân-ı hengâm-ı ‘işret ittügüñ kullarını hazretüñden bi’l-küllîyye matrûd ve rahmetüñi anlardan mesdûd ve visâlüñ kûyından temâm dûr ve cemâlüñ tecellîsinden ebedî mehcûr idüp cehennem âteşinde harîk ve heyûlâ deñizinde garîk koyasın. (158/3)

1.21. BAHR (bkz. Deniz)

1.22. BÂTIN (bkz. Gönül)

1.23. BEDR (bkz. Ay)

1.24. BİLEZİK (Sivâr)

Bilezik anlamındaki sivâr kelimesi T’de iki yerde geçer. Bunlardan biri aşk bahsinde her aşk davası edenin âşık olamayacağı belirtildikten sonra bununla ilgili benzetmelerin yapıldığı kısımda yer alır. Buna göre her elin yed-i beyzâ olmayacağı,

şeker demekle ağzın şeker olmayacağı gibi kolda olan her halka da bilezik olmaz. Diğerinde ise ay bileziğe benzetilmiştir.

Her halka ki kolda ola, sivâr olmaz. (196/7)

1.24.1. ← Ay

Ay zinet için Zühre'nin bileğindeki bileziğe benzetilmiştir. Benzetme şekil ve renk, parlaklık itibarıyla yapılmıştır. Zühre'nin kolundaki bilezik olarak hayal edilmesi feleğin çalgıcısı olan Zühre'nin eski minyatürlerde kollarında bilezikler olan bir kız şeklinde resmedilmesiyle ilgilidir.

Gâh zînet için sâ'id-i Zühre'ye sivâr idersin. (48/12)

1.25. BOYACI (Reng-rez)

Kelime anlamı itibarıyla boyacı anlamına gelen reng-rez elbise, kumaş, bez v.b. boyayanlara verilen isimdir.⁵⁴ **Evliya Çelebi Seyahatnâmesi**'nde esnaf guruplarından bahsedilirken boyacılar esnafının arabalar üzerinde dükkânlarında renkli bezler boyayıp iplere bezler serip geçtikleri söylenir.⁵⁵

T'de boyacı ile ilgili tasvir ve benzetmeler T'deki renk kavramıyla yakından ilgilidir. Boya ve renk kullanıma göre vahdeti, kesreti v.b. temsil eder; kimi zaman Allah'ın rengi ve boyasına işaret etmek üzere ayetten iktibas edilen “sıbgatu'llâh” ibaresiyle birlikte geçer. (bkz. Renk ve Boya) Renk, boya kavramının sözü edilen manalarıyla ilintili olarak boyacı da Allah'a atfedilen bir sıfat şeklinde kullanılmıştır. Kış ayları da her tarafı aynı renge büründürmesi bakımından boyacıyla özdeşleştirilmiştir. Burada da yine boyacı şeklinde tasavvur edilen kış ayları ve boyacı tasavvurunun derinliğine inildiğinde mevsimleri değiştiren ve karı yağdıran Yaratıcı imajı yer alır. Dolayısıyla her iki benzetmenin de aynı düşünceden hareketle geliştirildiği söylenebilir.

⁵⁴ Âferîn reng-rez-i dehre hum-ı nîlîde

Câme-i sebzini her bergüñ ider zerd hemân (Emrî, a.g.e., k. 1/5)

Ayrıca bkz. Tahsin Özcan, **Fetvalar Işığında Osmanlı Esnafı**, İstanbul, Kitabevi, 2003, s. 125.

⁵⁵ Evliya Çelebi, **Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnâmesi: İstanbul**, Haz. Seyit Ali Kahraman - Yücel Dağlı, C. I, 2. Kitap, 2. bs., İstanbul, YKY, 2004, s. 621.

1.25.1. ← Allah

Allah için güneşe kırmızı rengini veren boyacı denilmiştir. Kırmızının aslı kırmız⁵⁶ olup kırmız böceğinden elde edilen bir renktir. Güneşin bilhassa doğarken ve batarken büründüğü kırmızı renkten dolayı bu rengi ona veren Allah bir boyacı gibi düşünülmüştür. Renk ve koku kavramları genellikle bir arada geçtiğinden beytin ikinci dizesinde de kokuyla ilgili bir tasvir yer alır. “Saf miskin rayihasının torbasını açıcı” şeklinde bu sefer koku açıcılık Allah’a atfedilmiştir. Bilindiği üzere misk ceylanın göbeğinden elde edilen güzel kokulu bir maddedir. Nâfe ceylanın göbeği, misk torbası anlamına gelir. Nefes kelimesi de burada koku, rayiha v.b. manasında olmalıdır. Nâfe aynı zamanda saç yerine kullanılır. Misk sürülmüş saç hem kokusu hem renginin siyahlığı itibarıyla miskle özdeşleştirilir. Saç ve siyahlığın yaptığı çağrışım ve yukarıdaki dizede güneşten bahsedilmesi burada aynı zamanda geceden söz edildiğini düşündürmektedir.

Reng-rez-i kırmızı-yı âfâtâb

Nâfe-güşâ-yı nefes-i müşk-i nâb (34/b.11)

1.25.2. ← Kış Ayları (Kânûn-ı Âharîn)

T’de boya ve renk ile kastedilen genellikle Allah’ın rengi ve boyasıdır. Bu nedenle Kur’an ayetinde geçen Allah’ın boyası anlamındaki “sıbgatu’llâh”⁵⁷ ibaresi kullanılır. Kânûn kış mevsiminin ilk iki ayı olan Aralık ve Ocak aylarına verilen isimdir. Bu aylar karın yağdığı ve her yerin beyaza büründüğü aylardır. Bu yönüyle âdetâ yeryüzünü tek renge boyayan bir boyacı gibi düşünülmüştür. Sıbgatullah

⁵⁶ Kırmız aynı zamanda eskiden soğuk algınlığı neticesindeki kırıklığı gidermek ve gelecek bir hastalığı önlemek maksadıyla içilmesi için hazırlanan bir tür bitkisel ilaçtır. İsmail Baykal’ın kırmız elde edilişine dair yazmış olduğu makalede yer alan bilgilere göre önce bir midye çömleği içine gülsuyu konup kaynatılır. Kaynarken içine bir miktar lotur ve çağan tohumu konup ikisi bir süre kaynatıldıktan sonra kırmız eklenir. Ateşten alındıktan sonra sekiz saat bekletilip soğutulur ve içine rengi güzel oluncaya kadar sarısandak, buhurumeryem, hasılbend ve ödağacı konur ve kırmız bu şekilde elde edilir. (İsmail Baykal, “Buhur Suyu ve Kırmız İmalı Hakkında”, **Türk Tıp Tarihi Arkivi**, C. V, S. 19-20, Mart-Haziran 1942, s. 23-24.)

⁵⁷ Kur’an, 2/138’den ıktıbastr. “Allah’ın (verdiği) renğiyle boyandık. Allah’tan daha güzel rengi kim verebilir? Biz ancak ona kulluk ederiz (deyin).” Müfessirlere göre Allah’ın boyası İslâm fıtratı, İslâm ve iman temizliğidir.

ifadesi göz önünde bulundurulunca “yek-reng” kavramı da birlik ve vahdeti çağrıştırmaktadır. (bkz. Renk ve Boya) Hz. Muhammed’e na’t kısmında yer alan bu tasvirde onun peygamberliğinin henüz Kânûn ayları yeryüzünü tek renk etmek için boya küpünün kapağını açmadan var olduğu belirtilmektedir. O mevsimlerin, dolayısıyla kâinatın yaratılmadığı ezelî başlangıçtan beri peygamberdir. Tasvirin devamında bu sefer Teşrîn-i evveller bir kuyumcuya benzetilmiş ve Hz. Muhammed ile ilgili aynı düşünceyi ifade etmek için “Teşrîn-i evvel kuyumcusu altın ve zînet efsânelerini çimen avlusuna henüz saçmadan” denilmiştir. Teşrîn Ekim ve Kasım aylarına verilen isimdir. Sonbaharda yaprakların, çimenlerin ve bütün yeşilliklerin sararması altın ve mücevher çağrışımı yapmış; sonbahar ayları bu altın ve zinet eşyalarını sergileyen bir kuyumcu şeklinde hayal edilmiştir. Altın ve zineti tanımlamak üzere “efsâne” kelimesinin kullanıldığı görülür. Efsanenin buradaki anlamı büyüleyen, baştan çıkaran olmalıdır. Zira efsane T’de altın haricinde nefis, gurur ve şarap söz konusu olduğunda kullanılmıştır.⁵⁸ Altın en değerli maden olarak kıymeti ve güzelliğiyle, nefis ve gurur insanı baştan çıkarması ve ayartmasıyla, şarap ise sarhoş edip akli baştan almasıyla büyüleyici ve baştan çıkarıcı, efsane niteliğindedir.

*Ne reng-rez-i Kânûn-ı âharîn zemîn yüzini yek-reng itmek-içün ser-i humm-ı
“sıbgatu’llâh”ı açmıştı, ve ne zer-ger-i Teşrîn-i evvelîn efsâne-i zer ü zîveri sahn-ı
çemene saçmıştı. (251/18)*

1.26. BUHURCU (‘Attâr, Bûy-ber, Lahlah-sûz, Micmere-gerdân)

Buhur öd ağacı, amber, günlük gibi yakıldığı zaman güzel koku veren maddelere denir. Bu maddeleri tertip edip koku elde eden ve tütsü yakan kişiye de buhurcu denir. Buhur, buhurdan ya da micmer denen alet içinde yakılırdı. Buhur

⁵⁸ Bel’am ki seg oldı âhir-ı kâr
Efsâne-i nefse uydı yek-bâr (149/b15)
Şîve vü efsâne-i dâr-ı gurûr
Eyledi bîgâne-i Rabb-i Gafûr (167/b11)
Sâkiyâ mey vir ki bu efsânedür
Her ki sözde kaldı ol bîgânedür (222/16)

dolaştırmak eski devirlerde gülsuyu ve kahve ikram etmek gibi misafir ağırlamanın en önemli şartlarından biriydi.

1.26.1. ← Allah

Klâsik edebiyatta bahar rüzgârı taşıdığı çiçek kokuları sebebiyle buhur yakan biri gibi düşünülür. T’de rüzgârın bu özelliğı Allah’a atfedilerek Allah bahar rüzgârının micmer dolaştırıcısı anlamında “*Micmere-gerdân-ı nesîm-i behâr*” (34/b.10) şeklinde övülmüştür. Aynı beytin ikinci dizesinde benzer bir şekilde gl yanaklı çimenin lahlaha yakıcısı anlamında “*Lahlaha-sz-ı çemen-i gül-‘izâr*” ifadesinin kullanıldığı görülür. Lahlaha d, amber, misk ve kâfurdan tertip edilen tütsü nevinden güzel bir kokudur. Beyitte “gl yanaklı çemen” ifadesine bakılarak burada bir gelin mazmunun varlığı dikkati çeker. Baharda çimenin gller ve çiçeklerle bezenmiş rengârenk görünümü süslü bir gelini andırır. (bkz. Gelin) Çiçeklerin yaymış olduğı kokular da lahlaha yakıldığından çıkan kokular gibidir. Buhur yakma âdeti düğün merasimlerinin de vazgeçilmez şartları arasında olduğundan böyle bir tasvir yapılmış olmalıdır.

225’te Allah buhurcu, âşığın canı ise micmere şeklinde hayal edilmiştir. Âşığın can micmeresinde ttslendirilmesi istenen safa buhurudur. Safa buhurunun tütsülenmesi kalpteki ilâhî aşkın artması anlamındadır. Safa, güzel kokunun insan ruhu üzerinde oluşturduğı olumlu tesire işaret etmek üzere buhur ve koku kavramıyla birlikte sıkça kullanılır.

İlâhî! Safâ buhûrını cân micmeresinden sen ttzdir. (225/26)

1.26.2. ← Aşk

208’de baharda etrafın mis gibi çiçek kokularıyla dolmasından hareketle hava attâr dükkânına benzetilmiştir. Havayı attâr dükkânı hâline getiren ise aşktır. Kâinattaki her şeyin sebebinin aşk olarak görülmesi sonucu baharda tabiatta görülen değışim ve etrafa yayılan güzel kokular aşkın eseri olarak nitelendirilmiş ve aşk,

koku tertip edip onları tütsüleyerek ortalıkta dolaştıran bir buhurcu gibi hayal edilmiştir.

‘İştur havâyı külbe-i ‘attâr iden. (208/7)

1.26.3. ← Bahçe (Bustân)

Bahar mevsiminde yetişen çeşit çeşit çiçek ve bitkilerin etrafa yaydığı kokular bahçenin micmerde tütsü yakan attâra benzetilmesine sebep olmuştur. Bostan attârının micmeri ateş renkli lâlezâr, içinde yaktığı ise lalenin ortasındaki siyah noktalardan kinaye olarak amberdir. Bu tasvir Hz. Muhammed’e peygamberlik şerefine daha kâinat yaratılmadan önce verilmiş olduğu vurgulanırken yapılır. Henüz bostan attârı lâlezârın ateşten micmerinde amber buhuru kokuları safasıyla gönül ve can genzini rahatlatmamışken Allah Hz. Muhammed’i peygamberlik tahtı yaygısı üzerinde, yücelik sarayı kubbesinde yüceltmıştır. Kokunun dimağda bıraktığı etki âsâyîş (rahat, huzur) kelimesiyle ifade edilmiştir.

Ne ‘attâr-ı bustân micmer-i âteşin-i lâlezârda safâ-yı revâ-yih-i buhûr-ı ‘anberîn-ile meşâm-ı dil ü câna âsâyîş itmişti. (252/4)

1.26.4. ← Rüzgâr

Hz. Süleyman’dan bahsedilen kısımda rüzgârın çeşitli özellikleriyle bağlantılı olarak birçok benzetme yapılır. Rüzgârın koku taşıma özelliğiyle ilişkili olarak ise “attâr dükkânının koku getiricisi” anlamında “bûy-ber-i külbe-i ‘attâr” (122/29) ifadesinin yer aldığı görülür. Rüzgâr tabiatan aldığı kokuları estiği yerlere taşıma özelliğine sahiptir. Rüzgâr attârının dükkânı da bin bir çeşit renk ve kokuyu içinde barındıran hava veya tabiat olmalıdır.

1.27. BULUT (Ebr, Sehâb)

Bulut genellikle bahar, yağmur ve yağmurun çağrıştırdığı inci, deniz gibi unsurlarla birlikte zikredilir. Mecazen rahmet ihsan, lütuf gibi manalara gelen bulut kavramı tasavvufta çalışma ve çabalama yoluyla müşahedeye ermeye sebep olan perde anlamındadır.⁵⁹ Bulut genellikle “bahar bulutu” şeklinde geçer. Bahar ilim makamı demektir. İlim de perdedir. Ancak bahar tam tersi vecd hâli, perdenin açılması ve bast hâlini de temsil eder. (bkz. Bahar)

T'de bulut manevî hâl ve keyfiyetlerin yoğun olarak yaşanması hâlinin sembolü olarak kullanılır. Zira Sinan Paşa bir beyitte "*Cân göginüñ ebr ü âbı özgedür / Mâhitâb u âfitâbı özgedür*" (161/b.5) demektedir, ardından "*Her gehî ki_andan yaga ebr-i behâr / Cân u dil sahrâsı olur sebzêâr*" (161/b.6) beytini zikretmektedir. Can ve gönül sahrasının yeşermesi gönlün serpilip gelişmesi, kulun gönlünün ilâhî tecellilerin aksiyle nurlanması, hayat bulması anlamındadır. Bahar ve bahar bulutu tabiatı nasıl coşku, canlılık ve hareketliliğe neden oluyorsa, gönül âlemindeki bahar ve bulut da manevî canlanışı temsil eder. (bkz. Bahar) Can göğünden hazan ermesi durumu da tam tersi nefis ve hevânın ağır basması hâli olarak zikredilir.

Her gehî ki_andan hazân ire saña

Gâlib ola sende bil nefis ü hevâ (161/b.7)

Baharın geldiğine işaret eden bahar bulutu ve bahar rüzgârı birlikte zikredilerek çiçek ve güllerin açılmasını sağlaması bakımından ele alınır:

Î gül-i handân açılğıl lâle-vâr

Bâd-ı nev-rûz irdi ebr-i nev-behâr (221/b.12)

Bahar bulutunun yağdırdığı yağmurlarla çiçekleri sulayıp yetiştirmesi yanında eskiden çiçek yapraklarının rüzgâr esintisi yardımıyla açıldığına inanılıyordu. Ancak

⁵⁹ Uludağ, a.g.e., s. 161.

burada da bahar bulutu görünen anlamı dışında yukarıda söz edilen tasavvufî manaya işaret eder. İnsana varlık bendinden kurtulması için çeşitli öğütler verilen kısımda yer alan 221/b.12'deki tasvirle aslında gönlün manevî açıdan serpilip gelişmesi kastedilmektedir. Bahar bulutunun ve bahar rüzgârının erişmesi vecd ve coşku hâline uygun atmosferin oluşması olarak düşünülebilir. “Gül-i handân” tabiriyle kastedilen de Hak yolunda ilerlemeye çalışan insandır. (bkz. Bahar)

Yağmurun gözyaşına benzetilmesi nedeniyle bulut ağlayan bir şahıs gibi düşünülür. Bulut ağlamasa çimen gülmeyecek ve çimende yasemin açılmayacaktır. Çimenin gülmesi, yeşermesi ve üzerinde çiçekler açılmasından kinayedir. Bu beyit kâinatta meydana gelen birbirine zıt hâdiselerin hikmetine dikkat çekmek ve Allah'ın takdiri ve tedbirini örneklemeye çalışmak amacıyla zikredilmiştir.

Ebr girye kılmasa gülmez çemen

Hem çemende açılmaz yâsemen (74/b.10)

Yukarıda sözü edilen benzetme tarzından hareketle 262'de “eşk-i sehâb” tabiri geçer. Sinan Paşa eserini överken kaleminden sızan fikir mahsülünün ve söz denizi damlalarının temizlik ve letafette bulutun gözyaşını kışkandıracak nitelikte olduğunu söyler:

Bu reşehât-ı aklâm ve katarât-ı deryâ-yı kelâm-ile -ki pâklik ü letâfette reşk-i eşk-i sehâbdur... (262/9)

Yağmurun bulutun gözyaşı dökmesi gibi düşünülmesinden hareketle geliştirilen bir diğer tasvire göre ise bulutun işi Hz. Muhammed için ağlamaktır. Diğer bir deyişle bulut onun için ağlamakla görevlendirilmiştir:

İy tufeylî hande-gûñdur âfitâb

Giryeñ oldu kâr-fermâ-yı sehâb (260/b.8)

116'da tabiattaki varlıklara görünümlerine göre çeşitli sıfatların verildiği kısımda geçen bir beyitte bahar bulutuna hayâ verilmiş olduğundan söz edilir. Bahar

bulutu ile hayâ arasında ilgi kurulması bulutun güneşin önüne geçerek onun ışığını engellemesi veya gökyüzünü bir örtü gibi kaplaması yönüyle olmalıdır.

Ebr-i nevrûziye hayâ senden

Sebzeye fıstukî kabâ senden (116/b.2)

Dünyada gerçekleşen kimi hadiseler insanları üzüp neşelerine gölge düşürür. Bir anı bir anına denk olmayan ve kimi zaman bazı kötü olaylarla insanların üzülmeye sebep olan dünyanın faniliğinden söz edilen kısımda yer alan bir tasvirde her parlak gökyüzünün muhakkak bir gün kâinat hadiseleri bulutuyla renk ve parlaklığını yitireceği belirtilir. Burada gökyüzü olarak tasvir edilen insan gönlüdür. Bulut ise insanın karşılaştığı kederli ve sıkıntılı durumlarıdır. Sıkıntı ve keder içine düşen gönlün durumu gerçekten de kara bulutların hücumuyla bir anda kararan gökyüzüne benzer. Bulutlar anlamına gelen “gamâyim” kelimesi gam kelimesini de çağrıştırmaları bakımından özellikle seçilmiş olmalıdır.

Kankı âsümân-ı safâdur ki gamâyim-i hâdisât-ı kâinât-ı ‘ulviyye-yile reng ü rûvâsı küdüret ü zevâl bulmamıştır. (120/3)

Dünyanın gelip geçiciliğinden bahsedilen kısımda ise yaz bulutundan söz edilir. Dünyanın zevk ve sefası kadınların vefası ve yaz bulutu gibi “nâ-pâyidâr” (geçici, sürekli olmayan) dır. Yaz bulutu gökyüzünde fazla uzun kalmadan yerini güneşe bıraktığından faniliğin ve gelip geçiciliğin sembolü olarak kullanılmıştır.

Anuñ zevk u safâsı vefâ-yı zenân ve ebr-i tâbistân gibi nâ-pâyidârdur. (120/3)

1.27.1. ← Cömertlik (Cûd)

Allah bir padişah olarak övülürken lütfu hazinesi ve keremi deryasının sınırı olmadığı, cömertliğinin sarsılmaz bir bulut, feyzinin sürekli yağın bir yağmur olduğu belirtilir:

İlâhî! Sen ol pâdişâhsın ki lutfuñ hazînesi bî-pâyân; keremüñ deryâsı bî-kerân. Cûduñ sehâb-ı kâyim; feyzüñ bârân-ı dâyim. (81/2)

Bulutlar rüzgârın etkisiyle kolayca sürüklenip dağılan tabiat unsurları oldukları hâlde bu tasvirde bulut sarsılmazlığın, yerinde durma ve “kâyim” olmanın sembolüdür. Allah’ın cömertliğinin sürekliliği ve sınırsızlığı, bitmez tükenmez bir hazine olduğu vurgulanmak üzere böyle bir benzetme yapıldığı düşünülebilir. Cömertlik kavramının buluta benzetilmesi bulutun yağdırdığı yağmur tanelerinin sayısızlığıyla ilgili de olabilir. Nitekim 233/6’da peygamberlerin ruhlarına salât ve selâm gönderilirken “bi-‘adedi katarât-ı gamâm” (bulut damlaları adedince) ifadesi kullanılmakta ve bulut, yağmur taneleri sebebiyle bolluğu ve çokluğu simgelemektedir.

1.27.2. → Çadır (Hayme)

Dünyanın faniliği bahsinde ihtişamlı saltanatı ve rüzgârın kendisine râm olmasıyla bilinen Süleyman peygamberden söz edilerek dünyanın faniliğinden onun da nasibini aldığı ve sonunda toprağa karışıp gittiği belirtilir. Hz. Süleyman’ın saltanatının büyüklüğünü tasvir için rüzgâra birçok vasıf yüklenir. Bu vasıflardan biri de ferrâşlıktır. (bkz. Ferrâş) Rüzgâr, bulut çadırının ferrâşıdır. Bu tasvirde bulutun çadıra benzetildiği görülür. Bulutun çadıra benzetilmesi onun bir örtü gibi gökyüzünü kaplaması ve dünyayı gölgelendirmesi bakımından olmalıdır.

Ferrâş-ı hayme-i sehâb... (122/27)

1.27.3. → Dadı (Dâye), ← Meme (Pistân-ı En‘âm)

Allah’ın nimet vericilik vasfını tasvir etmek üzere insanların sütünden faydalandıkları hayvanların memeleri buluta benzetilmiştir. Bulutun yağdırdığı yağmurlar vasıtasıyla dünyayı sulaması gibi süt veren hayvanların memeleri bulutu da insanların bütün aç ve susuzlarına Allah’ın lütfu ve kereminden süt yağmurları

yağdırıp onları beslemektedir. Bu tasvirin devamında kelime oyunları yapılarak bu kez bulut dadıya benzetilmiş ve bulut dadısı memesinden yağmur sütlerinin bağ ve bahçe çocuklarının ağızlarına ikram edildiği hayal edilmiştir. Bağ ve bahçe çocukları olarak zikredilen çiçekler omalıdır. Gerçekten de çiçeklerin gökyüzünden yağın yağmura karşı pozisyonları ağızlarını açmış çocuklar görünümündedir. Bulutun dadıya benzetilmesi ise bağ ve bahçe çocuklarını yağdırdığı yağmurlarla sulayıp yetiştirmesi bakımındandır.

Bârân-ı şîr gamâm-ı pistân-ı en'âmdan teşnegân ü gürisnegân-ı cümle-i insâna lutf u in'âmuñdur; şîr-i bârân pistân-ı dâye-i gamâmdan dehân-ı tıflân-ı bâg u bustâna fazl u ikrâmuñdur. (45/10-12)

1.27.4. → Dalgıç (Gavvâs)

Yağmur tanelerinin inciye benzetilmesi sebebiyle bulut yeryüzüne gece gündüz inciler yağdırıyormuş gibi düşünülmüştür. Tasvirin devamında ise bahar bulutu denizlerin derinliklerinden parlak inci gerdanlıkları çıkarıp çimen pazarına sunan bir dalgıca benzetilmiştir. Bulutun dalgıca benzetilmesi yağmur tanelerinin istiridyenin ağzına düşerek inci olduğu inancıyla ilgilidir. Yağmur yağdıktan sonra yağmur tanelerinin çimende çiçekler ve yapraklar üzerindeki görünümü inci satılan bir sergiyi andırır. Bahar bulutu dalgıcı burada incileri denizden çıkarması yanında sergileyip satmasıyla dikkati çekmektedir. (bkz. Dalgıç)

Sehâyib-i dürer-bâr katarât-ı emtârı safahât-ı aktâr üzerine leyl ü nehâr yagdurduğı senüñ takdîrüñ-ile; ve gavvâs-ı ebr-i behâr 'ukûd-ı mürvârîd-ı âbdârı ka'r-ı bihâr-ı zehhârdan getirüp bâzâr-ı çemen-i gülzâra 'arz ittüğü senüñ tedbîrüñ-ile. (45/14-17)

1.27.5. → Derviş

Tevhid beyanı bahsinde bulutun şimşek çakıp gürültü çıkarmasına Allah'ın şevki sebep gösterilir. Gök gürültüsü de zaman zaman onun tesbihiyle coşmaktadır:

Ra‘de virür geh gehî tesbîhi cûş

Ebre şevki ittürür berk u hurûş (38/b.7)

Hak âşıklarının hâllerinin anlatıldığı kısımda yer alan bu beyitte bulut motifi altında ilâhi şevkle zikredip kendinden geçen bir derviş mazmunu göze çarpar. Bilindiği gibi tarikat mensupları zikir meclislerinde, bilhassa sesli zikir esnasında duydukları şevkle seslerini daha da yükselterek taşkın hareketler yapabilmektedirler.

1.27.6. ← El

Klâsik edebiyatta el cömertlikten kinaye olarak sıklıkla buluta benzetilir. T’de Hz. Muhammed’in eli aynı benzetme yönünden hareketle buluta benzetilmiştir. Bilindiği gibi siyer kitaplarında Hz. Muhammed'in cömertliği hakkında birçok hadise zikredilir. Bu benzetmenin yer aldığı beytin ikinci dizesinde bulut tasvirleriyle sürekli bir arada işlenen inci ve deniz motifi bulunduğu görülür.

Dilüñ dürr-i deryâ-yı rahmet-nişân

Kefüñdür senüñ ebr-i deryâ-fişân (257/b.6)

1.27.7. ← Gönül

Sinan Paşa eserini yazma sebebini söyleyerek sözlerini övdüğü kısımda sözle ilgili bazı tanımlamalar yapar. Ona göre söz yağmur ve gönül buluttur. Bulut nasıl yağmurun kaynağıysa gönül de sözün merkezi ve neş’et ettiği yer olması bakımından böyle bir benzetme yapılmış olmalıdır. Burada bahsedilen söz ilâhî ilhamla beslenmiş, dertli gönüllere manevî bir ilaç ve derman olacak sözdür. Bu tür sözler gönlün bulutlanması neticesinde saçılan rahmet yağmurlarına benzerler. Yukarıda değinildiği üzere gönlün bulutlanması manevî hâllerin yoğunluğunun artması durumudur. (bkz. 161/b.6)

Sehun bârân ü dil ebri matîrûñ

Sehun lûlû vü deryâsı zamîrûñ (263/b.18)

1.27.8. ← Göz

Gece ibadetinin fazileti vurgulanarak gece ibadet edenlerin hâlinin tasvir edildiği kısımda bu kimselerin gözleri kanlı gözyaşlarından kinaye olarak kan saçan buluta benzetilmiştir. Gece ibadet etmek üzere kalkan kimseler ağlayarak ahiret ve kıyamet günü için Allah'a dua ve niyazda bulunurlar. Gözyaşları yağmur gibi düşünüldüğünden gözleri de bu yağmuru yağdıran bulut olarak tasavvur edilmiştir.

Şehâb-ı dîde-i hûn-bârdan gülzâr-ı ruhsâr-ı şeb-i târ üzerine bârân-ı gam-ı âhireti ve girye-i rûz-ı kıyâmeti yagmur gibi turmayup yagdururlar. (103/15)

1.27.9. ← Hakikat

Hakikat Hakk'ın sâlikten vasıflarını alarak yerine kendi vasıflarını koymasıdır. Hakikat tasavvuf ilmine de işaret eder.⁶⁰ Yukarıda değinildiği üzere bulut manevî duygu ve hâllerin ortaya çıkmasının, yaşanmasının sembolüdür. Hakikat de gönülde ilâhî sırları yakînen müşahade etme durumu olduğundan ve ilâhî sevgiyi ortaya çıkarması bakımından buluta benzetilmiş olmalıdır. Sevgi ise gönül sahrasında hakikat bulutundan ortaya çıkıp parlayan bir şimşek olarak düşünülmüştür. Sahrada şimşeğin çakışı nasıl bir aydınlık ve parlaklık hâsıl ediyorsa gönül sahrasında hakikat bulutundan sevgi şimşeğinin çakması da aynı parlaklığa sebep olmaktadır.

Îlâhî! Dil sahrâsında meveddet berkini ebr-i hakikatten sen dırahşân eyle. (225/25)

⁶⁰ a.e., s. 216-217.

1.27.10. → Peçe

Güneşin önüne gelerek onun ışığını kesmesi nedeniyle bulut güneş güzelinin yüzünü örten bir peçeye benzetilmiştir. İman ve güneş kıyaslamasının yapıldığı kısımda yer alan benzetmeye göre gökyüzü güneşinin yüzüne bir parça bulut peçe olur; ancak iman güneşinin nuruna arş ve kürsî örtü olmaz:

Peyker-i âfitâb-ı âsümâna bir küt'a sehâb nikâb olur; nûr-ı âfitâb-ı îmâna 'arş u kürsî hicâb olmaz. (145/17)

1.27.11. ← Yaratma (Îcâd) ve Rahmet

İnsan ve kâinatın yaratılışı bahsinde “Gizli bir hazine idim, bilinmek istedim de yaratılmışları yarattım” kudsî hadisini oldukça edebî bir biçimde çeşitli tasvirlerle ele alan bir kısım yer alır. Allah ezeller ezelinde sıfatlarının örtüleri cilbabları ve zatının birliği örtüsü ile örtülmüş gizli bir hazine iken cömertlik ve nimetlendirme hazinesi açılıp, yaratma ve rahmet bulutu saçılmasını dilemiş ve kâinatı yaratmıştır. Yaratma ve rahmetin buluta benzetilmesi bulutun yağdırdığı yağmurlarla tabiatı canlandırması, varlıklar için hayat kaynağı olması ve bu yönüyle de rahmeti simgelemesi bakımından olmalıdır.

Hazîne-i in'âm u sehâ açılıp ve ebr-i îcâd ü rahmet saçılıp hûrşîd-i çarh-ı lem yezel maşrık-ı ezelden tâli' ve feyz-ı envâr-ı kıdem 'arsa-i ebedde lâmi'...(43/3)

1.28. BÜYBER (bkz. Attâr)

1.29. BÜLBÜL (‘Andelîb)

Ötüşünün güzelliğiyle bahçeleri şenlendiren bir kuş olan bülbül genellikle Allah’ı zikretmenin sembolü olarak kullanılır. Kâinattaki bütün varlıkların kendi hâl dilleriyle Allah’ı tesbih etmesi düşüncesiyle yapılan tasvirlerde bülbülün ötüşü

Allah'ın cemalini görmesine bağlanarak onu zikretmek, onun kudretini övmek olarak görülürken karaların her zerresi ve denizlerin her damlası da kendi lisan-ı hâlleriyle şakıyan bir bülbül olup Allah'ın varlığını ve birliğini tesbih ederler.

*'Anâdil ruhuñla terennüm-serây
Güli lutfuñ eyler tebessüm-nümây (36/b.2)*

Terennüm-i bülbülân-ı bustân menâbir-i eşcârda senâ-yı kudretüñ-içün.
(45/5)

*Bir Vâhid ü Ehad'sin ki tevhidüñ-içün her zerre-i ber ve her katre-i bahir
lisân-ı hâl ve delâlet-i ahvâl-ile bülbül-i gûyâ olup eydür ki: "Lâ ilâhe illâ'llâhu
vahdehû lâ şerîke leh, lehü'l-mülkü ve lehü'l-hamdü ve hüve 'alâ külli şey'in kadîr".⁶¹*
(36/15)

Benzer şekilde bülbülün lâle bahçesi Allah'ın rengini (bkz. Renk ve Boya) aldığından dolayı ona karşı ah edip inlemekte olduğu belirtilir:

*Almasaydı rengin anuñ lâlezâr
Bülbül itmezdi çemende âh u zâr (38/b.12)*

Allah'ın cemal ve celâl sıfatları kâinattaki bütün varlıklar üzerine tecelli etmektedir. Varlıklara verilen her güzel özellik veya nimet kimi zaman onlar için büyük bir külfet ve zorluk hâline gelebilir. Bülbülün güzel sesli olması onun için iyi bir özellik iken kimi zaman onun kafeste tutsak olmasına neden olur.⁶² Bülbülün güzel sesli yaratılması cemal sıfatının, kafese kapatılması ise celâl sıfatının tecellisine örnek olarak gösterilir.

⁶¹ "Allah'tan başka hiçbir tanrı yoktur, o birdir, ortağı yoktur, mülk onun hamd onundur, o her şeye hakkıyla kâdirdir."

⁶² Bülbülün ötüşünün güzelliği nedeniyle kafese kapatılmasından bahsedildikten sonra tütünün de fasih sözlü oluşunun kendisine tuzak olduğu belirtilir: Bir tûtiyi fasîh-kelâm idersin, gine ol kelâmı ana dâm idersin. (130/33) Bu ifadeler Mesnevî'deki "Tûti ve Bezirgân" hikâyesini hatırlatmaktadır. Bu hikâyede de Mevlânâ sesinin güzelliği nedeniyle kafese hapsedilen tûtî imajıyla güzelliklerin ve verilen nimetlerin zaman zaman tuzak niteliğinde olabileceğini vurgulamaktadır. (bkz. Abdülbâki Gölpınarlı, **Mesnevî Tercemesi ve Şerhi**, C. I, İstanbul, İnkılâp, 1990, s. 178-198.)

Gâh bir bûlbûli hôş-nefes idersin, ve gâh gine anı giriftâr-ı kafes idersin.
(130/31)

Bûlbûl edebiyatta güle olan aşkıyla bilinir. Onun terennümleri güle karşı, ona âşık oluşu nedeniyledir. Buna bağlı olarak baharda tabiattaki kimi varlıkların hâlinin tasvir edildiği kısımda bûlbûl açılmış goncaya karşı terennüm etmektedir. Bûlbûl bu yönüyle âşığı temsil eder ve ileride de ele alınacağı üzere birçok yerde âşık yerine veya âşık için benzetme unsuru olarak kullanılmıştır.

Dehânı goncanuñ ider tebessüm
İder bûlbûl aña karşı terennüm (133/b.2)

Gülün âşığı olması nedeniyle bûlbûl gülün hâlini en iyi bilendir. Viran yerlerde bulunması sebebiyle viranelerin hâlini baykuşa sormak gerekirken gülü bûlbûle sormalıdır:

‘Andelîb olan bilür gül hâlini
Bûma var sen kûşe-i vîrâne sor (188/b.6)

1.29.1. ← Âşık, İnsan

Yukarıda da belirtildiği gibi bûlbûl güle olan aşkı nedeniyle âşığı temsil eder. Bu nedenle âşıklar sıklıkla bûlbûl benzetmesiyle dile getirilir. Âşıkların sürekli sevgiliden bahsetmeleri, gönüllerinde ve dillerinde daima sevgilinin adı bulunması düşünülecek olursa bûlbûl benzetmesinin yönü daha iyi anlaşılacaktır. 116’da geçen bir beyitte Sinan Paşa Allah’ın kendisini şevk şarabının sarhoşu ve zevk bahçesinin bûlbûlü etmesini ister. Şevk şarabının sarhoşu ve zevk bahçesinin bûlbûlü olmak ilâhî aşkla dolup taşmayı ifade eder. Bûlbûl burada zevk bahçesinde ilâhî tecellilerin neşvesi ve lezzetiyle terennüm eden Hak âşığıdır.

Mest-i câm-ı şerâb-ı şevk eyle
Bûlbûl-i bûsûtân-ı zevk eyle (116/b.9)

Aşk bahsinde geçen bir cümlede de aşk kadehinden veya şarabından sarhoş olmayan bülbüllerin naralarıyla hem-dest olmaz, onlar gibi haykırıp kendinden geçemez denmiştir. Burada geçen “bûlbûlân” âşıklar yerine kullanılmıştır. Bülbülün ötüşü ile aşk sarhoşlarının haykırıışları arasında ilgi kurulmuştur.

Her kim bûlbûle-i ‘ışktan ser-mest olmaz; na‘ra-yı bûlbûlân-ile hem-dest olmaz. (199/18)

Bir beyitte de insana “mukaddes bahçenin bülbülü” şeklinde hitap edildiği görülür. İnsanın mukaddes bahçenin bülbülü olması yücelere erişebilecek kabiliyette yaratılmış bir varlık olması, bu hâliyle kudsî âlemlerde yol alıp kudsî mekânlarda terennüm etmesi sebebiyle olmalıdır.

İy bûlbûl-i ravza-i mukaddes

Murdâr yiyüben olma kerkes (151/b.11)

1.29.2. ← Aşk

Aşk her nefeste binlerce uzun hikâye anlatan fasih dilli bir bülbüle benzetilmiştir. Aşkın her nefeste binlerce destan düzen bir bülbüle benzetilmesi hissettirdiği derin manalar itibarıyladır. Aşk sonu olmayan bir okyanus gibidir. İnsana yalnızca küçük bir an için hissettirdikleri, yaşattıkları ve öğrettikleri anlatmakla bitmez; yazılsa ciltler dolusu kitaba sığmaz. “Fasih dilli” ibaresi bülbülün hiç durmadan şakımasına ve aşkın anlatacağı hikâyelerin ardı arası gelmeyeceğine işaret eder. Tasvirde “binlerce” kavramını karşılayan “hezâr” kelimesi aynı zamanda bülbül anlamına gelmekle birlikte özellikle seçilmiştir.

‘İşk bir ‘andelîb-ı fasîh-zübândur ki her nefeste hezâr destânı var. (197/11)

1.29.3. → Dil (Zübân)

İnsanın yaratılışının mükemmelliğinden bahsedilen kısımda dilini övmek üzere bülbül nitelendirmesi yapılır. Başından beri tekrar edildiği üzere bülbül ötüşü nedeniyle fasihlik ve konuşmanın sembolüdür:

Bir dildir ki, söylese bülbüle benzer. (52/1)

42’de bülbül-dil benzetmesiyle ilgil güzel bir tasvir yer alır. Bu tasvirde insan bir fidana, dili de bu fidan üzerinde şakımakta olan bir bülbüle benzetilir. Ardından “bülbül-i zübân” terkibi ters çevrilerek bülbülün dilinin (zübân-ı bülbül) bostan güllüğü fidanında Allah’ın aşkı nevasına terennüm ettiği belirtilir.

Sen ol mahbûbsın ki, bülbül-i zübân, gülbün-i nihâl-i insanda şevkun nevâsına nagme-sâz u hoş-âvâlık ider ve sen ol ma’şûksın ki, zübân-ı bülbül nihâl-i gülbün-i bustânda ‘ışkuñ hevâsına terennüm-gûy u destân-sirâlık ider. (42/8-11)

Bülbülün dile benzetilmesi yuvasından çıkışının âdeta ağızdan çıkan dili anımsatması sebebiyledir. Tasvirde nevâ, nağme-sâz, hoş-âvâ, terennüm-gûy, destân-sirâ kelimeleri musikî ile ilgili terimler olarak ile tenasüp içinde kullanılmıştır.

1.29.4. ← Gönül ve Can

Gönül Allah’ı zikretmesi, içinde Allah sevgisini barındırması sebebiyle bülbüle benzetilmiş olmalıdır. 35’te geçen bir beyitte gönül tûtisinin Allah’ın bahçesi bülbülü olduğu belirtilir. Bülbül burada aynı zamanda bir şeyi en güzel ifade etme ve söylemenin sembolüdür. Gönül tûtisi Allah’ın bahçesinde, yani kâinattaki hikmetli güzellikler karşısında tefekkür edip her baktığı yerde onu gören ve ona olan övgü ve hayranlığını dile getiren bir bülbül niteliğindedir.

Hüdhüd-i cân murg-ı Süleymân'idur
Tûti-yı dil bülbül-i bustânıdur (35/b.4)

Aynı şekilde gönlün ve canın bülbüle benzetildiği başka örnekler de mevcuttur. 220'de geçen bir sâkinâmede sâkîden cana can katan kadeh istenerek bu şekilde bülbüle baharı müjdelemesi istenir. Bu şarap gönül bağının tûtisini hayran, ruh bülbülünü sergerdân edecek niteliktedir:

Tûti-yi bâg-ı dili hayrân kıl
'Andelîb-i cânı ser-gerdân kıl (220/b.11)

112'de bülbüle benzetilen canın kimi zaman uçucu olduğu belirtilir. Canın uçması coşku ve vecd hâinden kinâye olmalıdır. Zira beytin ikinci dizesinde gönlün bazen güldüğü, bazen yine ağladığı belirtilir. Bülbülün uçmasıyla ruhun ilâhî neşveyle kıpır kıpır olması arasında ilgi kurulmuştur.

Bülbül-i cân gâh geh perrân olur
Geh güler dil geh yine giryân olur (112/b.11)

Nefis ve ruh çatışmasının konu edildiği bir yerde geçen tasvirde can ve gönül bülbüle benzetilerek hikmet kafesinde nefis vesvesesi kargasının şerrinden koruması için Allah'a yalvarılır. Burada can ve gönül makbul bir kuş olması sebebiyle bülbüle benzetilirken nefis de edebiyatta uğursuzluğu ve rakibi sembolize eden kargayla özdeşleştirilmiştir. Ruh ve gönül fitrat itibarıyla Allah'a âşıktır. Nitekim ruhların ezelde ilâhî aşkı tattıkları ve bu dünyada da o aşkın ve o ezeli sevgilinin arayışı içinde olduklarına inanılır. Nefis de ruh ve gönlü vesveseleriyle sürekli ezeli sevgiliden ayrı düşürmeye çalışan bir özellik arz eder. (bkz. İnsan) Dolayısıyla nefis ruh ve can bülbüllerini/âşıklarını gerçek sevgiliden ayrı düşürmeye çalışan bir rakip gibi düşünülebilir. Tasvirde ruh ve canın bülbüle, nefsin de kargaya benzetilmesinin sebebi bu olsa gerektir.

Bu dil ü cân bûlbûllerini hikmet kafesinde zâg-ı vesvâs-ı nefis şerrinden sen sakla. (87/5)

1.29.5. ← Hz. Muhammed

Hz. Muhammed “‘*andelîb-i fasîh-zübân*” (248/5) ve “*bûlbûl-i hoş-nevâ*” (56/18) olarak nitelendirilir. Hz. Muhammed’in bûlbûle benzetilmesi ilâhî vahyi insanlara ulaştırma ve tebliğ etmekle görevli olması bakımındandır.

Hz. Muhammed’in peygamberliğinin ezelî oluşu da yine bûlbûl benzetmesiyle dile getirilmeye çalışılır. Bu tasvire göre o henüz mülk ve melekût âlemi tesbihçileri yokluk uykusundan baş kaldırmadan evvel o gayb gülzârı içinde “kul hüva’llâhu ehad” okuyup temcid eden bir bûlbûldür. Burada da bûlbûlün zikretme sembolü olarak kullanıldığı görülür.

Sen ol ‘andelîb-i sehun-serâsın ki gayb gülzârı içinde ezel sehergâhında "Kul hüva’llâhu ehad" okuyup temcîd iderken müsebbihân-ı ‘âlem-i mülk ü melekût henûz hâb-ı ‘ademden baş kaldurmayup sâkitler-idi. (252/12)

1.29.6. ← Şair

Söyleyip yazdıklarını ruha gıda ve ilâhî remizler olarak gören Sinan Paşa kendisini de bûlbûle benzetir. Söyledikleri kendi eseri değildir; zira kendisini şiirden nasipsiz olarak nitelendirir. O ancak ilâhî bir güç tarafından konuşturulan bir bûlbûl durumundadır. Söyleyene değil söyletene bakmalıdır. Bûlbûlün bahçelerde güle karşı ötmesi gibi o da ol gülşeninde şakıyan bir bûlbûldür; ağzından bal akan şeker sözlü bir tûtidir. “Ol gülşeni”yle kastedilen kâinattır. Kâinat Allah’ın her an mükemmel nitelikte ve düzende yeni bir yaratılış sergilediği, her yaratılışın sonsuz hikmetler taşıdığı bir bahçe niteliğindedir. Bakmasını bilen gözler bu akıl almaz hikmet ve kudret manzaraları karşısında onun yüceliği ve büyüklüğünü öven bir bûlbûl kesilir. Paşa’nın kendisini ol gülşeninin bûlbûlü olarak nitelendirmesi, Allah’ın hikmeti ve kudretini övmek, kâinatta olup biten hadiselerle ilgili düşünüp insanları uyarmak ve

kendisinin de belirttiği gibi Hak yolunun taliplilerini şevklendirip harekete geçirmek amacıyla eserini yazması yönüyledir.

*Şi‘rden gerçi bî-nevâyem ben
Bülbül-i nagz u hôş-nevâyem ben*

*Benven ol ‘andelîb-i gülşen-i kün
Tûti-yi şehd-gû vü kand-sehun (66/b.13-b.14)*

1.30. CÜNÛD (bkz. Asker)

1.31. ÇARH (bkz. Gökyüzü)

1.32. ÇÂŞNİGÎR (bkz. Sofracı)

1.33. ÇİRÂĞ (bkz. Kandil)

II. BÖLÜM

BENZETME UNSURLARI VE EDEBÎ TASVİRLER

(D-H)

2.1. DALGIÇ (Gavvâs)

Dalgıç inci çıkarmak için denizin derinliklerine dalan kimseye denir. T'de inci erişilmesi zor marifet sırlarını sembolize ettiğinden dalgıç da manevî sır incilerine vâkıf olan kişileri, yani ârif, sûfî, velî ya da peygamberi sembolize eder. Bunlar dışında dalgıç aşk, bulut ve Sinan Paşa'nın sözleri için benzetme unsuru olarak kullanılmıştır.

2.1.1. ← Ârif

Ârif manevî ve ilâhî hakikatleri yaşayarak, tecrübe yoluyla elde eden irfan sahibi kimsedir. Âriflerin gönül gözüyle müşahade ettikleri ve sıradan insanlara nasip olmayan bu tecrübî bilgiler çok değerli inciler durumundadır. İncinin denizin dibinden çıkarılması o dönemin şartlarına göre nasıl zor ve meşakkatli bir işse, ârifin bu hakikatleri elde etmesi de çeşitli meşakkatler çekilerek aşılman manevî mertebelerle mümkündür. Dalgıç ârif, inci mârifet sırları olunca deniz de vahdet, kudret, varlık veya mana denizi olmaktadır.

Marifet bahsi 42/b.4'te marifetin deniz, ârifin de marifet denizine gark olan kişi durumunda olduğu ve nuru görenin nura gark olacağı belirtilir. Bir sonraki beyitte ise kim derya incisinin dalgıcı olursa onun ebediyet ülkesinin padişahı olacağı ifade edilir:

Kim ki gavvâs-ı dür-i deryâ olur

Pâdişâh-ı milk-i lâ-yüfnâ olur (42/b.5)

Burada dalgıç ile kastedilen ârifdir. Ârif varlığıyla maddî âlemde yaşıyor gibi görünse de ruhu ve gönlüyle manevî iklimlerde yol alır. Manevî ve ruhanî âlemler sonu olmayan birer derya, burada müşahade edilen hakikatler ve edinilen bilgiler herkesin sahip olamadığı değerli inciler olarak düşünülünce ârif de bu sonu olmayan okyanusa dalıp sonsuzluğa ermiş biri olarak hayal edilmiştir. Böyle bir noktaya gelen kişi için maddî varlık hiçbir önem taşımadığından artık o ölümsüzlüğe ermiş, bir

anlamda manevî âlemleri hükmü altına almış, yani sonsuzluk ülkesinin padişahı olmuş demektir.

İlim iki şekilde ele alınır. Biri yalnızca kuru, kitabî bilgiden ibaret olan zahirî ilim, diğeri de tecrübe edilerek öğrenilen, gönüle yerleştirilerek içselleştirilen mana ilmidir. Ârif mana ilmine sahiptir. Ancak mana ilmine sahip olmadan evvel zahirî ilimleri de çok iyi sindirmiş olmak gerekir. Zahirî ilim bakımından olgunluğa eren kişi bununla yetinmeyerek ilmin daha ileri bir aşamasına ulaşmaya çalışır. İşte bu noktadan sonra irfan devreye girer. Bununla ilgili olarak ilim bahsinde cehaletin insanı öldüreceği, ilmin can ve gönlü diri tutacağı ifade edilerek önce ilmin önemi vurgulanmıştır. Ancak ilmin ıstılahlardan ibaret olmadığı, bunların “kîl ü kâl” olduğu ve kîl ü kâlde kalanların Hak yolundan sapacağı belirtilir. “Kîl ü kâl” hadis v.b. metinlerin Arapça’da dedi anlamına gelen “kâle” kelimesiyle başlaması nedeniyle medrese bilgi ve görüşlerini, dolayısıyla zahirî ilmi sembolize eder. Zahirî ilimde kesinlikle önder olmak gerekir; zira çocuğun gıdası başlangıçta süttür. Zaten zahirî ilim elde etmeyenin gönlü ilim zevkinden mahrum kalmış demektir. Fakat bunda kalmayıp daha ileri geçmek gerekir. Yoksa ne zamana kadar süt emen bir çocuk olarak kalınacaktır. Bundan sonra kudret denizine dalgıç olmak, yani keşfedilmemiş sınırları keşfetmek, ulaşılması zor hakikatlere ermek gerekir. Görüldüğü üzere dalgıçlık burada da mana ilmine vâkıf olma, yani âriflik yerine kullanılmıştır.

‘İlm sen şol ıstılâhı sanmagıl

‘İlm okudum diyü aña kanmagıl

Kîl u kâl-ile bulunmaz râh-ı Hak

Kâle kalanlar olur güm-râh-ı Hak

‘İlm-i zâhurde belî olgıl emîr

Kim gıdâ-yı tıfl olur evvelde şîr

‘İlm-i kesbî olmaz-ise hâsılûñ

‘İlm zevki hâsıl itmez hem dilüñ (110/b.12-b.15)

Lîki kalma anda geçgil ilerü

Niçe bir tıfl olasın sen şîr-cû

Var bihâr-ı kudrete gavvâs ol

Var künûz-ı hikmet içre hâs ol (111/b.1-b.2)

Aynı şekilde dalgıcın ârif yerine kullanıldığı başka bir beyit 151’de geçer. Burada insana "*Gevher ara vü sadeş-şiken ol / Gavvâs-ı muhît-i hîşten ol*" (151/b.17) şeklinde seslenilir. “Hîşten” Farsça kendi anlamındaki dönüşlülük zamiridir. Sinan Paşa burada kendi olma, kendilik denizinin dalgıcı olmayı öğütlemektedir. İnsan ruh ve gönül itibarıyla ucu bucağı olmayan bir derya durumundadır. Dolayısıyla aradığı şeyi kendi dışında veya uzakta araması boştur. Bütün ilgi ve dikkatiyle kendi iç dünyasına yönelerek keşfedilmemiş nice sırlara, başka şekilde ulaşamayacak nice hakikatlere vâkıf olabilecektir. Hak yoluna giren kimselerin riyazete çekilip dış dünyayla tamamen bağlantıyı kesmeleri bununla ilgilidir. Riyazet ve kendi iç dünyasına yönelme ârif açısından bakıldığında bir çeşit dalgıcılıktır. Dolayısıyla dalgıç ile kastedilen bu bağlantıyı kurabilen ârif insan tipidir. Gevher aramak ve sedef kırıcı olmak da maddî bağ ve alâkalardan koparak içe yönelme eylemi olmalıdır.

Âşıklar nur denizine dalanlar olarak nitelendirilir. “Gûta-hâr” suya dalan anlamındadır:

Pâdişâhân-ı taht-ı rûhânî

Gûta-hôrân-ı bahr-i nûrânî (206/b.2)

Aynı benzetme yönüyle evliya ve şeyhlerin büyükleri için de “*vahdet deñiziniñ gavvâsları*” (287/8) ifadesi kullanılır.

2.1.2. ← Aşk

Aşkın dalgıca benzetilmesi manevî anlamda birçok hakikate aşkla ulaşılması yönüyledir. Aşk insanı manevî bakımdan en mükemmel şekilde terbiye edip

yetiştiren bir duygudur. Tecelli sırları, ilâhî hakikatler sıradan insanların değil gönlünde aşk besleyen insanların vâkıf olabileceği bilgilerdir. Aşk bu anlamda bu tür ilâhî, manevî sır ve hakikatleri bulup ortaya çıkaran bir dalgıç gibi düşünülebilir.

‘Işk gavvâs-ı kulzüm-i deryâ

‘Işk cûyâ-yı lûlû-yi lâlâ (197/b.1)

Beyitte geçen “kulzüm” deniz anlamına gelmekle birlikte genellikle Kızıldeniz yerine kullanılır. Kızıldeniz’e kıyısı olan ülkelerde incinin bolca çıkarıldığı ve bu bölgenin incileriyle meşhur olduğu bilinmektedir. Aşkın kulzüm denizinin dalgıcı olarak hayal edilmesi aşkın ortaya çıkardığı hakikatlerin ve insanı sürüklediğı hâllerin Kızıldeniz’den çıkarılan inciler gibi çok ve yoğun olması yönüyledir. Beytin ikinci dizesinde dalgıç motifi devam ediyor görünmekle birlikte aşkın “parlak inciye arayan” olduğu söylenir. Dolayısıyla aşk hem bol inciler çıkaran bir dalgıç, hem de en parlak olanını arayan mükemmeliyetçi bir hüviyet arz eder. Bu ifade aşkın daldıkça daha derinlere dalıp en güzel ve en parlak incileri bulmaya çalışan dalgıç gibi insanı kemale erdirerek en uç noktalara ve en ulaşılmaz sırlara eriştirebileceğine işaret ediyor olmalıdır.

197/b.3’te aşk “varlık denizinin gavvâsı” olarak geçer. Tasavvufta varlık denizi kudî ve ilâhî tecelliler anlamındadır.¹ Aşkın varlık denizinin dalgıcı olması varlık denizinden tecelli incileri toplaması yönüyledir.

2.1.3. ← Bulut

Bahar bulutu dalgıca benzetilmiştir. Baharda yağmurların bol olması ve yağmur tanelerinin istirdiyenin ağzına düşmesiyle inci oluştuğı inancından hareketle böyle bir benzetme yapıldığı söylenebilir. (bkz. Bulut) Bahar bulutu dalgıcının parlak inci gerdanlıklarını coşkun denizlerin derinliklerinden çıkarıp çimen pazarına sunması, bulutların denizden aldıkları inci gibi yağmur tanelerini yeryüzüne

¹ Uludağ, a.g.e., s. 83.

serpmesinden kinayedir. Bu tasvirle o devirde dalgıçların denizden çıkardıkları incileri aynı zamanda pazarda sattıkları anlaşılmaktadır.

*Gavvâs-ı ebr-i behâr 'ukûd-ı mürvârîd-i âb-dârı ka'r-ı bihâr-ı zehhârdan
getürüp, bâzâr-ı çemen-i gülzâra 'arz ittügi senüñ tedbîrûñ-ile. (45/15)*

2.1.4. ← Hz. Muhammed

Hz. Muhammed için “*gavvâs-ı bahr-i ma'ânî*” (248/2) (mana denizinin dalgıcı) ifadesi kullanılır. Dalgıç tasvirlerini tamamlayıcı olarak deniz ve inci kavramları muhakkak yer alır. Hz. Muhammed için de önce “ikbal sedefi incisi” benzetmesi yapılarak arkasından “mana denizinin dalgıcı” denmiştir. Bilindiği üzere Hz. Muhammed her konuda olduğu gibi irfan bakımından da insanların en üstünüdür. Peygamber olarak vahye muhatap olması, bilhassa Miraç hadisesinde ilâhî hakikatlere arada hiçbir perde olmaksızın vâkıf olması ve benzeri birçok yönü bakımından o mana denizinin dalgıcı olarak düşünülmüştür.

2.1.5. ← Sahabeler

Hz. Muhammed'in ashabı için “*Cümle gavvâsân-ı erbâb-ı safâ / Bülbülân-ı bâg-ı şer'-i Mustafâ*” (266/b.1) beyti geçer. “Erbâb-ı safâ” iman sahibi, gönül ehli kimseler anlamında kullanılmış olmalıdır. Dolayısıyla beytin birinci dizesini “gönül ehlinin dalgıçları” olarak çevirmek mümkündür. Sahabelerin dalgıç olması onların her birinin mana âleminde bir makam ve derece elde etmiş olmasıyla ilgilidir. Dalgıç hakikat ehlini ve mana ilmine sahip olmayı simgelerken, ikinci dizede hakikatin tersine şeriattan söz edilmesi ve bülbül benzetmesi dikkati çeker. (bkz. Bülbül) Bu, Sinan Paşa'nın daha evvel bahsedildiği gibi, zahir ilmiyle bâtın ilminin birbirinden ayıramayacağı, bâtın ilmine sahip olan kişilerin öncelikle zahirî ilimleri tam manasıyla öğrenip tatbik ettikten sonra bu aşamada kalmayarak mana âlemlerine doğru yol almaları gerektiği görüşünü destekleyici mahiyettedir.

2.1.6. ← Söz

Sinan Paşa T'nin sonlarına doğru eseri kaleme alışının sebebini söyler ve sözlerini çeşitli benzetmelerle över. Burada yapılan benzetmelerden biri de dalgıç benzetmesidir. Paşa eserini manalar denizinin dalgıcı olarak görür. T'nin dalgıca benzetilmesi dalgıcın denizin dibinden çıkardığı incileri insanlara sunması gibi, onun içindeki sözlerin okuyan veya dinleyen kişilere her defasında birbirinden değerli mana incileri sunması yönüyle olmalıdır.

Me'ânî bahrine gavvâs oluptur

Dil ehli bezmine rakkâs oluptur (263/b.9)

2.2. DEHÂN (bkz. Ağız)

2.3. DEHEN (bkz. Ağız)

2.4. DENİZ (Bahr, Deryâ)

Deniz genişliğin, sonsuzluğun, çokluğun, kapsayışın, içine gark oluşun sembolüdür. Sınırsız, tanımlanması mümkün olmayan kavramlar büyüklük, çokluk ve bollukları ifade edilmek üzere deniz benzetmesiyle ifade edilir. Allah'ın nimeti, keremi, cömertliği, hikmeti, mağfireti... v.b. hemen hemen bütün sıfatları için sayılamayacak kadar çok kere benzetme unsuru olarak kullanılmıştır. Bunlardan birkaçı aşağıdadır:

Cihân müstagrak-ı deryâ-yı cûduñ

Dü 'âlem sûret ü ma'nî vüçûduñ (227/b.2)

Cûduñ deñizinden dü 'âlem bir katre. (81/3)

Sen ol pâdişâhsın ki lutfuñ hazînesi bî-pâyân; keremüñ deryâsı bî-kerân.
(81/1)

*İlâhî! Rahmetüñ hûd bir deñizdür, aña cünbüş ü hurûş gerek; günâhkârlar
olmasa nereye taşar dökülürdi.* (169/24)

İnsanların hataları ve günahkârların günahları ne kadar sayısız ve sınırsız olursa olsun onun mağfireti denizinden bir damla bile eksilmez:

*Sen ol Gafûr'sın ki, 'afv-ı cemî'-i cerâyim-i bendegân ve mahv-ı cümle-i
taksîrât-ı günâhkârân her ne kadar ki bî-'ad ü bî-intihâ ve ne mikdâr ki lâ-yu'ad ve
lâ-yuhsâ ola, mağfiretüñ bahrinden bir katreye noksân getürmez.* (42/21)

Marifet, safa v.b. gibi tanımlanması mümkün olmayan kavramlar da denize benzetilir:

Ma'rifet deryâ vü 'ârif gark olur
Nûrı gören nûra müstagrak olur (42/b.4)

2.4.1. ← Aşk

Aşk tanımlanamaması, insanı içine alıp her yandan kuşatan bir duygu olması, bilhassa ilâhî aşk sınırsız olması bakımından denize benzetilir. Buna göre aşk dibi ezel, sahili ebed, suyu ve kenarı sonsuzluk olan bir denizdir. Başka bir yerde aşkın kaynağının sınırları olmayan bir deniz olduğu belirtilir.

'Işk oldur ki menba'ı deryâ-yı bî-pâyân ola. (203/5)

*'Işk bir bahirdür ki, ka'rı ezeldür, sâhili ebed; 'ışk bir deryâdur ki lüccesi vü
kenârı sermed.* (204/9)

187’de aşkın marifet denizinden gönüle şevk ve aydınlık veren bir inci olduğu belirtilir:

‘İşk ma‘rifet deñizinden bir gevherdür ki dile şevk ü ziyâ virür. (187/25)

2.4.2. ← Gökyüzü

Gökyüzü rengi ve sınırsızlığı itibarıyla denize benzetilir. Allah’ın hikmetinin yüceliği ifade edilmek istendiğinde büyüklüğü ve rengi itibarıyla okyanusa benzetilen gökyüzünün köşelerine çizilmiş nakışların her noktasına Allah’ın hikmeti muhitinin şamil olduğu belirtilir. Allah’ın hikmeti de sonsuzluğu ve her şeyi kapsayışı itibarıyla okyanus gibi düşünülmüştür:

Her nakış ki zevâyâ-yı muhît-i eflâkte merkûm ola; her zerresi dâyre-i ‘ilmüñde dâhil, ve her noktasına muhît-i hikmetüñ şâmil. (47/8)

71’de geçen bir tasvirde de gökyüzü ters çevrilmiş bir deniz şeklinde tasavvur edilmiştir. Eskilerin anlayışına göre gökyüzü bir deniz, içindeki gök cisimleri de gökyüzünde yüzen balık, kayık v.b. olarak tasavvur ediliyordu.² Bu tasvirde de aynı anlayışın eseri olarak gökyüzü “deryâ-yı muallak” olarak nitelendirilmiş ve gök cisimleri de kayık ve balık şeklinde düşünülmüştür:

Dest-i kudretüñ-ile iki mâhî-yi deryâ-yı mu‘allakı ve iki zevrak-ı bahr-ı erzakı bir yemm-i gevher-nümâ ve deryâ-yı dürr-i "innemâ"da halk u inşâ ettin ki, "ve ca‘ale fihâ sirâcen ve kameren münîrâ". (71/10)

² Gökyüzünün deniz olarak tasavvuru çok eski uygarlıklara kadar uzanmaktadır. Meselâ Babil’de insanlar ayın denizler üzerinde yüzen gümüş bir sandal olduğuna inanırlarmış. (bkz. Ahmet Atillâ Şentürk, “Osmanlı Edebiyatında Felekler, Seyyare ve Sabiteler (Burçlar)”, **Türk Dünyası Araştırmaları**, S. 90, Haziran 1994, s. 142.)

2.4.3. ← Gönül

Gönül en sınırsız duygulardan biri olan aşkı ve daha nice sır, duygu ve bilgileri içine alması, kaplaması bakımından sonsuz bir deniz niteliğindedir. Gönlün deniz olması içine dalan kimsenin mana incileri dermesi yönüyledir:

Her ki dil deryâsına talup girür

Sad hezârân dürr-i ma'nî çıkarur (217/b.1)

Hiz. Muhammed'in gönlü için de dalgalı bir deniz benzetmesi yapılır. Gönlün marifet sırları ve ilâhî tecellilerle coşup taşması dalgalı bir deniz şeklinde düşünölmüştür.

Dil-i pür-cûşdur deryâ-yı mevvâc

Ruh-ı rahşendesî hûrşîd-i vehhâc (244/b.10)

İnsan fiziksel olarak küçük bir varlık gibi görünse de içinde bütün dünyayı barındıran küçük bir kâinattır. Dışarıda arayıp bulmaya çalıştığı her şey aslında kendi içindedir. Bu nedenle kendisine ırmak olarak seslenilen insana kendi ırmağının suyunda yedi denizin gizli olduğı belirtilir.

İy cûy dime ki kanı deryâ

Cûyuñda yidi deñiz hüveydâ (151/b.15)

2.4.4. ← Hiz. Muhammed

Hiz. Muhammed zatı ve varlığı itibarıyla bir denize benzetilir. O, çeşitli ırmakların kendisinden sızdığı bir hakikat denizidir. Hakikat ilminin Hiz. Muhammed'de toplanması nedeniyle böyle bir benzetme yapıldığı düşünölebilir.

Sen ol bahr-i hakîkatsın ki her meşrebde görünen muhtelif ırmaklar senden sızar. (257/11)

2.4.5. ← Pîr

Tarikat geleneğine göre bir pîre intisab eden mürid kendi iradesinden geçerek kendisini onun ellerine teslim eder. Bu gerçekten hareketle pîr denize, mürid de onun üzerinde sürüklenen bir saman çöpüne benzetilir. Saman çöpü nasıl denizin dalgalarının götürdüğü yere doğru sürüklenip gidiyorsa mürid de pîrinin bütün tavsiyelerine uyarak, hiçbirini sorgulamadan kemalat yolunda ilerleyecektir.

Pîr deryâ vü mürîdi has olur

‘Âkile bundan işâret bes olur (77/b.11)

2.5. DERÛN (bkz. Gönül)

2.6. DERYÂ (bkz. Deniz)

2.7. DEVHA (bkz. Ağaç)

2.8. DİL (bkz. Gönül)

2.9. DÜRC (bkz. Hokka)

2.10. EBR (bkz. Bulut)

2.11. ECNÂD (bkz. Asker)

2.12. EFLÂK (bkz. Gökyüzü)

2.13. ELEST (bkz. Ezel)

2.14. EZEL (Elest, Kıdem)

Ezel başlangıçsız zaman, zihnen başlangıcı düşünilemeyen süre, varlığın geçmişte sonsuzca devam etmesi³ gibi anlamlara gelen bir kavramdır. Ezelden bahsedilirken “elest günü”, “elest meclisi”, “belî ahdi” gibi ifadeler de kullanılır.

Ezel varlıkların yaratılıp ruh bahşedildiği ve olmuş olacak her şeyin belirlendiği yer ve zaman olarak bilinir. Ezelde Allah’ın ruhlara “Elestü birabbiküm” (Ben sizin Rabbiniz değil miyim) şeklinde hitap ettiği, onların da evet anlamında “belî” dedikleri inancı mevcuttur.⁴ Klâsik edebiyatta ezel ruhların ilk ve gerçek aşkı tattıkları yer olarak geçer. Kendilerine sunulan ilâhî hitap karşısında mest olan ruhlar, bu mestliğin sonsuza kadar sürmesini isterler. Hakikî aşkın tadıldığı yer olması bakımından ezel aynı zamanda mutlak sevgilinin bulunduğu yer ve vuslat mekânıdır; ruhların aslî vatanıdır. Maddî âleme gönderildikten sonra asıl vatanlarından ve sevgiliden ayrı kalan ruhlar bu ayrılığın ıstırabını çeker (bkz. İnsan) ve daima ezeldeki o meclisi hatırlayarak onun hayaliyle yaşarlar. T’de ezelden bahsedilen yerlerin çoğunda buna dair örnekler mevcuttur. Bunlar ezelin benzetmelere konu edildiği yerlerde açılan ara başlıklar altında sırasıyla ele alınacaktır. Ancak sözü edilen temenninin sade ve açık bir şekilde dile getirildiği iki örnek de aşağıdadır:

İlâhî! Elest mestliğini müdâm it. İlâhî! "Belî" 'ahdini ber-devâm it. (155/4)

Şol şarâb-ı ezelî ki elest gününde içirdüñ, ebedî eksük eyleme. (82/3)

Ezel herkesin nasibinin dağıtıldığı yerdir. Olmuş ve olacak her şey orada belirlenmiştir. Orada takdir edilenler zamanı geldiğinde bir bir gerçekleşir. Kimin nasıl bir insan olacağı, hangi zümre veya taifeye katılacağı, başına gelecek tüm hadiseler ezelde belirlenir. İyi amel sahibi nice kimse ezelde yoldan sapıtmışlar zümresine yazılmışken, nice puta tapıcılar da ömürlerinin sonlarında kurtulmuşlardan

³ Ahmet Saim Kılavuz, “Ezel”, **DİA**, C. XII, İstanbul, TDV., 1995, s. 49.

⁴ “Ben sizin Rabbiniz değil miyim? (Onlar da), Evet (buna) şahit olduk, dediler.” (Kur’an, 7/172)

olurlar. Herkes ezelde belirlenen sona doğru gitmektedir ve bu sondan kaçmak veya bunu değiştirmek mümkün değildir.

‘Âlem-i ma‘nîde var-idi ezel

Olmış u olacak içre her ‘amel (74/b.12)

Îlâhî! Seyyidî ve Mevlâyî! Ben yog-iken ne olacagum bilür-idüñ ve beni yaratmadın ne idecegüm bilür-idüñ. Ben ne kulpa yapışacagum başuma yazmış-idüñ ve ben ne yola gidecegüm ezelde bilmiş-idüñ. (138/7)

Sâbika-i ezelde ne yazduñsa ol olur; hâtime-i ‘ömürde ne koduñsa ol gelür. Niçeler ashâb-ı riyâzat ü ‘amel, sâbika-i ezelde eşkıyâdan ve niçeler mu‘tekif-i Lât ü Hübel, hâtime-i ‘ömürde su‘adâdan. (139/15)

Her kimseye ki kârgâh-ı kıdemden sâbika-i hüsnâ karîn-i hâl ve ‘inâyet-i ezeli muvaffık-ı ahvâl kılınmış ola, Âdem-i merhûm u sa‘îd gibi, biñ âfet-i ‘isyân u şerr-ile derecât-ı kemâl-i istikâmetten bir dereceye noksân gelmez, ve her kişiye ki dîvân-ı ezelde vâlî-yi mahabbet şahne-i vilâyet-i cân ve kulavuz-ı hidâyet bedrika-i râh-ı îmân olmamış ola, şeytân-ı mel‘ûn-ı tarîd gibi, bir hâtıra-i te‘hîr ile altı yüz biñ yıllık ‘ibâdetten bir zerre kadar fâyide görmez. (138/18)

Yukarıdaki iki örnekte geçen “sâbika” kelime anlamı itibarıyla geçmiş şey, geçmiş hâl ve vak’a demektir. Tasavvufta ise “İnananlara Rableri katında yüksek payeler olduğunu müjdele.” (Kur’ân, 12/2) mealindeki ayetle işaret edilen ezeli inayet; mukadder nimet ve lütuf anlamındadır.⁵ Son örnekte sâbika kelimesinden sonra eş anlamlı olarak kullanılan “inâyet” kelimesi sâbika kelimesinin bu anlamını belirginleştiren bir kavram olarak göze çarpar.

Allah için “musavvir-i ezel”, “nakş-bend-i ezel” gibi onun yaratıcı vasfını ön plana çıkaran bazı sıfatlar kullanılır. Bunlar aynı zamanda yaratma eyleminin ezelle bağdaştırıldığı, ezelde gerçekleştirildiğinin işaretidir. Bunun dışında yine Allah

⁵ Uludağ, a.g.e., s.445.

için ezelle bağlantılı olarak “sultân-ı ezel”, “hatîb-i ezel”, “mahbûb-ı ezel” gibi sıfatların kullanıldığı görülür. Bunlar da yine ezelde hükmedenin, olmuş ve olacak her şeyi belirleyenin, ruhlara sunulan hitabın sahibi olması ve ezelde tadılan ilâhî aşkla mest olan ruhların sevgilisi olmasıyla ilgilidir. Ezel sevgilisinden canı, ruhu ayrı düşüren hileci, düzenbaz varlık ise ruh ve canın ezelî düşmanı olan nefistir.⁶ Ruhun ezel sevgilisinden ayrı düşmesi asıl kaynağını, nereden geldiğini ve varoluş amacını unutmasıdır. (bkz. İnsan)

Sen ol musavvir-i ezelsin ki bir katre müteharrik âb üzerinde, rahm ü şikem-i teng ü târîkte bir sûret-i âdem tasvîr ittün... (52/16)

*Nakşınıñ misli nakş-bend-i ezel
Hiç sûret yaratmadı evvel (57/b.3)*

*Ol Hudâ-yı hakk u sultân-ı ezel
Fâ'il-i mutlak Hakîm-i lem-yezel (38/b.16)*

Meşşâta-i kudretüñ bir katre âbdan bir 'arûs bezeyüp on sekiz biñ 'âleme cilve ittürdi ki anuñ hakkında hatîb-i ezel member-i ibdâ'da bir hutbe-i hamd itti... (51/21)

*Âh kim bu nefis-i mahcûb-ı degal
İtti câna hacb-i mahbûb-ı ezel (167/b.12)*

34/b.1'de yine Allah için “Sâbika-sâlâr-ı cihân-ı kadem / Mürsele-peyvend-i gelû-yı kalem”⁷ beyti geçer. Sâbika-sâlâr kervanbaşı, öncü asker gibi manalara gelir. Cihan bir kafile gibi düşünüldüğünde cihanın kervanbaşı, lideri Allah'tır.

⁶ Sinan Paşa birçok yerde nefsine uymaması gerektiği konusunda insana öğütler verir. Nefsine uyan ruhuna zarar verir; uymayan ise değer ve yücelikte göklerden daha üstte olur:
Uymaz isen dîve olasın sen melegî
Kadr ü rifatte giçesin felegi (58/b13)

⁷ Bu beyit Nizami'den iktibas edilmiştir. (bkz. Dihhudâ, **a.g.e.**, C. XVII-A, Tahran 1339 [1960], s. 16; beytin çevrilmiş hâli için bkz. Nizamî, **Mahzen-i Esrâr**, Çev. M. Nuri Gençosman, İstanbul, MEB, 1993, s. 11.)

Kervanbaşının kafileye yön vermesi, onlara sahip çıkması veya bir öncü askerin orduya düzen vermesi, askerlere liderlik yapması gibi Allah da bütün varlıkların sorumlusu ve sahibi olarak yarattıklarını belli bir düzen içinde, sırasıyla varlık âlemine göndermiş ve kâinata nizam vermiştir. Yukarıda söz edildiği üzere sâbika kelimesinin ezelle bağlantısı da göz önünde bulundurulduğunda beyitte geçen sâbika-sâlâr ve kadem kelimeleri arasındaki uyum belirginleşecektir.

Beytin devamında ise kalemin boğazına zinet bağlayıcı anlamında “*Mürsele-peyvend-i gelû-yı kalem*” ifadesi yer alır. Mürsele-peyvend birinci dizedeki sâbika-sâlâr gibi Allah için kullanılan bir sıfattır. Mürsele gönderilmiş şey, mektup ve gerdanlık anlamlarına gelir. Mürsele-peyvend için lügatlerde kalemde kinaye olduğu belirtilir.⁸ Kalem yaratılmışlara dair tafsîlî ilimdir.⁹ Sûfilerce kalem, mutlak varlık olan, her türlü kayıt ve vasıftan, hatta mutlak oluştan da yüce ve münezzeh bulunan Tanrı’nın, bilgisinde sabit olan şeyleri, imkân âlemine izhar eden zatî iktizâsıdır ki bu da zuhûra olan meyli, diğer deyimle yaratışıdır.¹⁰ Bu ifadeyle Allah’ın ezeli ilme sahip oluşu, olmuş olacak her şeyi kudret kalemıyla belirleyip varlık sahasına gönderişi, yaratışı ve düzen verişine işaret ediliyor olmalıdır. Gerdanlık dizisindeki boncukların bir düzen ve uyum içinde birbirine bağlanması gibi Allah’ın ilminde var olanlar da bir uyum, düzen ve belirlenen zaman içinde gerçekleşir ve varlık sahasında yerini alır. İfade somutlaştırılarak basit bir kalem olarak düşünüldüğünde ise kalemin boğazına gerdanlık bağlanması onun harfleri birbirine raptederek kelimeler oluşturması ve yazı yazması akla gelecektir. Klâsik edebiyatta sözün inci olması hatırlanacak olursa mesele daha iyi anlaşılabilir. Ayrıca mürsele kelimesinin mektup anlamı taşıdığı da hatırlanmalıdır. Burada yukarıda sâbika-sâlâr ve kıdem kelimeleri arasında görülen uyum gibi mürsele-peyvend ve kalem arasındaki ilişki de dikkati çeker. Mürsele-peyvend’in aynı zamanda kalemde kinaye olması ve dizinin sonunda kalem kelimesinin yer alması bunu göstermektedir.

Hız. Muhammed ve ezel arasında da sıkı bir bağlantı söz konusudur. Zira o ezelde bütün ruhlardan önce yaratılmış olan ruh ve ilk peygamberdir. O zahîrî olarak

⁸ bkz. Mütercim Âsım Efendi, **Burhân-ı Katı**, Haz. Mürsel Öztürk - Derya Örs, Ankara, TDK, 2000, s. 532; Dihhudâ, **a.g.e.**, C. XXV-A, Tahran 1352 [1973], s. 167.

⁹ Abdürrezzak Kâşânî, **a.g.e.**, s. 456.

¹⁰ Gölpınarlı, **Gülşen-i Râz Şerhi**, s. 16.

son peygamber olsa da mana itibarıyla ilk peygamberdir. T’de onun peygamberliğinin ezelî oluşu çeşitli tasvirlerle sürekli işlenen konulardandır. Bu münasebetle na’t kısmında yer alan bir tasvirde “Sen elest gününde birlik şarabından mest iken ne ayık ne de sarhoş vardı.” anlamında “*Sen elest gününde vahdet şerâbından mest iken ne hüşyâr var-idi ne mest.*” (252/21) denilmiştir.

2.14.1. → Anne

Hz. Muhammed’e na’t kısmında yer alan tasvirlerden birinde ezel anneye benzetilmiştir. Buna göre Hz. Muhammed cin cenini henüz ezel annesinin rahminden gelmeden vardı ve peygamberdi. Bütün ruhların ezelde yaratılmış olması, varlıkların yokluk sahasından varlık sahasına ezelden geldiğine inanılması ezelin çocuk dünyaya getiren bir anne gibi düşünülmesine sebep olmuştur. İnsan cin ve melek gibi ruhanî varlıklar yaratıldıktan sonra var edildi. Ancak Hz. Muhammed’in varlığı ve peygamberliği ezelî olduğundan bu şekilde tasvir edilmiştir. İfadenin cin ve cenin kelimeleri arasında dikkati çeken şibhi iştikak sebebiyle de sarf edilmiş olduğu düşünülebilir.

Sen ol nebîsin ki...henûz cenîn-i cin rahm-i mâder-i kıdemden gelmemişti.
(251/13)

2.14.2. → Bahar, Çimenlik (Murgızâr), Sohbetgâh

Ezel ruhların anavatanlarında mutlak sevgiliyle birlikte oldukları yeri ve zamanı sembolize eder. Klâsik edebiyatta sevgiliyle birlikte olma anı daima bahar mevsimiyle ifade edilir. Dolayısıyla ruhların ezelde mutlak sevgiliyle birlikte oldukları zaman ve yeri tasvir etmek üzere de yaygın olarak bahar ve bağ-bahçe tasvirleri geliştirilir. Bahar, çimenlik ve bahçe kavramlarının bir arada olması, sohbet ve işret meclisi tasvirlerini de beraberinde getirir. Buna bağlı olarak 158/1’den itibaren başlayan tasvirde ezel bahar mevsimi, murgızâr ve sohbetgâh olarak nitelendirilmiştir. Bu bağlamda insanlar da ezel baharındaki çimenlik ve sohbet

meclisinde kudsiyet gülistanı ve üns bostanı içinde bu sohbet, halvet ve işret anını unutamayan yakınlık yaygısı oturanları ve işret zamanı arkadaşları olarak nitelendirilirler:

İlâhî! Halkuñ kerîmleri hukûk-ı sohbet-i üns ü vahdeti unutmazlar ve dünyâ musâhibleri harîfân-ı meclis-i ‘îş ü halveti ferâmûş itmezler. Hâşâ senüñ kerem-i ‘amîm ve hulk-ı kerîmüñden ki, ezel behârı ve kıdem murgızârında, gülüstân-ı kudüs ve bustân-ı üns içinde, elest sohbet-gâhı ve vahdet bârigâhında, celîsân-ı bisât-ı kurbet ve hem-nişînân-ı hengâm-ı ‘işret ittügüñ kullarını hazretüñden bi'l-küllîyye matrûd ve rahmetüñi anlardan mesdûd ve visâlüñ kûyından temâm dûr ve cemâlüñ tecellîsinden ebedî mehcûr idüp cehennem âteşinde harîk ve heyûlâ deñizinde garîk koyasın. (158/1)

2.14.3. → Çöl (Beydâ)

Peygamberlere na‘t kısmında yer alan bir benzetmede ezel için çöl, sahra benzetmesi yapılarak peygamberler için “sâlikân-ı beydâ-yı kıdem” denilmiştir. Hayatlarını ezeldeki hakikate varmaya adanmış olan peygamberler ezel yolunun yolcuları ve kerem denizinin içicileridir. Ezel kavramının sahra olarak düşünülmesi ezel kelimesinin başlangıcı belli olmayan sınırsızlık anlamıyla çöl, sahra gibi coğrafî mekânların uçsuz bucaksız görünümü arasındaki ilgi nedeniyle olmalıdır. Çöl benzetmesinin ardından bu kavramla yakın bir çağrışım içinde olan deniz ve içme imajı dikkati çeker. Çölde yol alanların en büyük ihtiyacının su olduğu malumdur. Dolayısıyla ezele giden çölde yol alan yolcular şeklinde tasvir edilen peygamberlerin susuzluğunu da kerem denizi gidermektedir. Diğer bir deyişle sözü edilen tasvir, bu yolda karşılaşılan güçlüklerin yine Allah’ın keremi ve inayetiyle aşılmakta olduğu mesajını verir görünmektedir.

Sâlikân-ı beydâ-yı kıdem ve nûş-künân-ı deryâ-yı kerem. (233/21)

2.14.4. ← Derinlik, Dip (Aşk Denizinin Derinliği)

Aşk denize benzetilirken derinliği, dibi ezel gibi düşünülür. Bu benzetmenin temelinde aşkın başlı başına derinliği çağrıştıran bir duygu olması ve âşığı tümüyle içine alıp kuşatmasının yanı sıra aşkın ezelle daha evvel de belirtilen bağlantısı yer alır. Bilindiği üzere ezel ruhların gerçek aşkı ilk tattıkları yeri ve zamanı temsil eder. Denize benzetilen aşkın derinliğinin ezel olması, onun ezel kadar sınırsız bir duygu olması ve kaynağının ezel olması, başlangıcının ezele dayanması anlamındadır.

‘İşk bir bahirdür ki, ka‘rı ezeldür, sâhili ebed. (204/9)

2.14.5. → Dikim Evi (Hıyâtat-hâne)

Ezel insan yaratılıp dünyaya gönderilmeden evvel kendisiyle ilgili şeylerin belirlendiği, nasıl bir insan olup nasıl davranacağı, hangi zümre veya taifeye katılacağı, kısacası insanın kaderinin belirlendiği bir yer olarak bilinir. Huy, mizaç ve insan yazgısı hep ezelde takdir olunmuştur. Talihin iyi mi kötü mü olacağı ezel takdiri defterinde yazılmış; insanın giydiği her giysi ezel dikim evinde biçilmiştir. İnsanın giydiği elbiseden kasıt nasıl bir huy ve yaradılışa sahip olacağıyla, hayat boyu bürüneceği rolle ilgili olmalıdır. İnsan ezelde kendisi için biçilen elbiseyi dünyaya geldiğinde giyecek ve o şekilde varlık sahasında yerini alacaktır. Dikim evinin insanlara sunulmak üzere elbise ve kıyafetlerin biçilip dikildiği bir yer olması gibi ezel de insanlara uygun kader ve talihin belirlendiği ve ona göre bir rol tayin edildiği yer olması bakımından aralarında ilgi kurulmuş olmalıdır.

Îlâhî! Sirişt sirişt-i ezeldür. Îlâhî! Nübüşt nübüşt-i evveldür. Her nîg-bahtlık ve bed-bahtlık cerâyid-i takdîr-i kîdemde yazılmıştır, ve her hil‘at ki insân giyer, hıyâtat-hâne-i ezelde biçilmiştir. (138/17)

2.14.6. → Doğu (Maşrık)

İnsanın yaratılış amacının tasvir edildiği kısımda yer alan bir benzetmede ezel, güneşin doğduğu doğu yönüne benzetilmiştir. İlâhî nur ve feyiz ezelî olduğundan ezel ilâhî nur ve feyizden söz edilirken sıkça kullanılan bir kavramdır. Allah gizli bir hazine iken bilinmeyi istemiş ve insanı yaratmıştır. (bkz. İnsan) İnsanın yaratılması ilâhî nur ve feyizin ortaya çıkması ve bilinmesine neden olacağından bu durum ebediyet çarhı güneşinin ezel doğusundan doğması olarak nitelendirilir. Ezel kavramının doğu yönüne benzetilmesi, ilâhî nur ve feyizlerin güneş olarak düşünülmesi ve buna bağlı olarak bu güneşin başlangıcı belli olmayan bir hüviyet arz etmesiyle ilgilidir.

İlâhî! Sen ol Kâdir-i kadîm ve Sâni'-i hakîm'sin ki, ezel-i âzâlde celâbîb-i estâr-ı sıfât ve hucüb-i ehadiyyet-i zât-ile mestûr olmuş bir kenz-i mahfî iken, dilediñ ki hazîne-i in'âm ü sehâ açılup ve ebr-i îcâd ü rahmet saçılup hûrşîd-i çarh-ı lem yezel, maşrık-ı ezelden tâli' ve feyz-i envâr-ı kıdem 'arsa-i ebedde lâmi'; eşi'a-i levâmi'-i zât, derîçe-i serây-ı vücûddan ve şa'sa'a-i 'ukûs-i işrâkât-ı sıfât, sath-ı derya-yı cûddan 'adem iklîminüñ içinde münbasıt u lâyah ve yoklık âyinesiniñ yüzinde celî vü vâzıh ola. (43/4)

2.14.7. → Bezm

Ezelin bezm olarak düşünülmesi öncelikle bütün ruhların ezelde bir arada bulunması ve bunun zihinde bir topluluk çağrışımı yapması nedeniyledir. Yine bezm denilince sevgili ve şarabın akla gelmesi gibi ezelde de mutlak sevgiliyle bir arada bulunulması ve ruhları sarhoş edici etkisiyle şaraba benzetilen ilâhî hitap ile mest olunması v.b. sebeplerle ezel ve bezm arasında ilgi kurulmuştur. Bezmde sevgili ve şarap insanı nasıl sarhoş ediyorsa ezelde de ruhlar ilâhî hitap karşısında sarhoş olmuşlar ve bu sarhoşlukla varlıklarını devam ettirmektedirler. 139/27'de insanın ezeldeki ilâhî hitap karşısında mest oluşunu dile getirmek amacıyla ezel, şarap ve bezm konusu etrafında geliştirilen tasvir dikkat çekicidir:

Şevkuñ şerâbından -ki bülbüle-gerdân-ı mahabbet ve gulgule-endâz-ı meveddettür- ezel güninde her kime içürdüñ-ise, şimdi ol ser-hôştur, ve mahabbetüñ bâdesinden -ki hayrân-kün-i âdem ve âvâre-sâz-ı ‘âlemdür- elest meclisinde her kime tadurduñ-ise, şimdi ol bî-hûştur. (139/27)

Tasvirde Allah’ın şevki şarabını, yani ilâhî hitabı, ilâhî aşk şarabını tanımlamak üzere “muhabbet bülbüle-gerdânı” ve “meveddet gulgule-endâzı” denilmiştir. Bülbüle şarap ve kadeh, şarap testisi anlamlarına gelen bir kelimedir. Gerdân ise dönen, dönücü anlamındadır. Buna göre bülbüle-gerdân kelimesinden dönen kadeh veya şarap gibi bir anlam çıkmaktadır. Gulgule ise ses, gürültü, şamata v.b. anlamlarının yanında ağzı dar bir kaptan akan suyun çıkardığı sesi tanımlamak üzere, bilhassa şarabın kadehe dökülürken çıkardığı ses için kullanılan bir kelimedir. Gulgule-endâz ses çıkaran, akseden, çınlayan anlamındadır. Bilindiği üzere iştret meclislerinde halka şeklinde oturulması ve kadehin döndürülerek halkada bulunan kişilerce yudumlayarak içilmesi geleneği mevcuttur. Bülbüle-gerdân kelimesindeki “gerdân” sözcüğü bu devretme eylemini çağrıştırması bakımından özellikle seçilmiş olmalıdır. Tasvirdeki şarap ve sarhoşlukla ilgili çağrışımların daha iyi anlaşılabilmesi için sarhoş kimselerin kendilerini bilmeden söyledikleri ve başkalarının da anlamadığı yüksek sesli bağrışmalarına gulgule dendiği de hatırlatılmalıdır.¹¹ Tasvirin devamında muhabbet şarabını tanımlamak üzere geçen “hayrân-kün-i âdem” ve “âvâre-sâz-ı âlem” ifadelerindeki hayrân ve âvâre kelimeleri de mest olmuş kişinin hâlini ifade eden kavramlardır. Âvâre ayrıca şarap üzerindeki kabarcık, habâb anlamına gelir.¹² Görüldüğü üzere ilâhî ve ezeli aşkı şarap benzetmesiyle dile getiren bu tasvirde kullanılan bütün kelimeler şarap ve mestlik kavramlarıyla yakından alâkalı özenle seçilmiş kelimelerdir.

¹¹ T’de 220’deki sâkinâmede geçen bir beyit gulgulenin söz edilen manasıyla, bülbülenin de şarap anlamında bir arada kullanıldığı güzel bir örnektir:

Tâ olavuz cümle mest-i bülbüle

Arş ü ferşe birağavuz gulgule (220/b.13)

¹² Bâdeye düşmüş hevâyî bir bölük âvâreyüz

Biz de bir kaç lâübâlîyüz cihândan fâriğuz (Hayretî, **Dîvan**, Haz. Mehmed Çavuşoğlu - M. Ali Tanyeri, İstanbul, İÜEF, 1981, mst. 15/IV-2)

Düşeli ‘ışk ayağına âvâre gönlümüz

Şol bir habâba döndi ki ol câm-ı Cem’dedür (a.e., g. 92/4)

Lebüñe beñzemese bâde-i nâb

Anuñ âvâresi olmazdı habâb (Emrî, a.g.e., mk. 24/1)

Oldugıyçün sâgar-ı lebüñ âvâresi

Bâd kabrinde habâbuñ türbedâr olmuş-durur (a.e., ms. II/4)

Yoğun bir bezm tasviri içermese de 288/b.5'te geçen evliya ve şeyhlerin büyükleri hakkındaki beyti de zikretmekte fayda vardır. Burada da bezm ve terennüm kelimeleri arasındaki bağ dikkati çeker. Bezm aynı zamanda şiirli, sazlı sohbet meclisidir. Bezmin içinde sevgili, kadeh, şarap v.b. unsurların yanında terennüm etme, şiir söyleme, musiki icra etme gibi eylemler de yer alır. Ayrıca terennüm bezmle yakından alâkalı olan bülbülü -işret meclislerinin baharda kurulması ve baharda bülbül v.b. kuşların bağ ve bahçelerde ötüşmesinden dolayı- ve bülbül çağrışımından hareketle âşığı çağrıştırır. Bülbülün gül için terennümleri, âşığın da sevgili için âh edip inlemeleri düşünüldüğünde tasvirin keyfiyeti daha iyi anlaşılacaktır. Bu tasvirde terennüm evliya, şeyh gibi yüce ruhlu, Hak âşığı, kâmil kimselerin sürekli ezel bezmini ve orada tattıkları aşk lezzetini zikretmeleri ve yaşarken daima o ana olan özlemlerini dile getirmeleri ifade ediliyor olmalıdır. Zira beytin birinci dizesinde “yokluk yolunun menzillerini bilenler” anlamına gelen ifadeden de anlaşılacağı üzere bu kimseler Allah için fenâ olma yolunda ilerleyen kimselerdir. Fenâfillâha erip ezelde tattıkları lezzeti tekrar yaşama dileğini içlerinde taşımaktadırlar. Terennüm kelimesi ezelde ruhların Allah ile konuşması ve ilâhî hitaba cevap vermeleri hadisesini de çağrıştırmaktadır.

Menâzil-şinâsân-ı râh-ı ‘adem

Terennüm-nüvâzân-ı bezm-i kudem (288/b.5)

2.14.8. → Kadeh, Şarap, Meyhane

Kadeh, şarap ve meyhane benzetmeleri de ezelde ruhların ilâhî aşktan dolayı mest oldukları düşüncesinden hareketle geliştirilmiştir. Bunların hepsinde kadehten içilen şarabın insanı sarhoş etmesi gibi ezel kadehinden sunulan veya ezel meyhanesinde içilen ilâhî şarabın da ruhları sarhoş etmesi söz konusudur. Bu tasvirlerin genelinde ezel meyhanesinde ezel kadehinden sunulan ve aklı baştan alıp götüren ezel şarabının sarhoşluğunun ebediyyen devam etmesi ortak temennidir. Bu öyle bir şaraptır ki aklı baştan aldığı gibi iki cihandan el etek çekmeye de sebep olmaktadır. Yani ilâhî aşk şarabını bir kez yudumlayan için ne dünyanın ne de ahiretin önemi kalır. Onun tek amacı mutlak sevgiliye ulaşmak ve ilâhî aşk şarabını yudumladığı o kudsî ana geri dönmektir.

‘İşktur elest şerâbından ser-hôř iden; ‘ışktur ezel kadehinden bî-hûş iden.
(211/5)

‘İşk ezel kadehinden bî-hûşlıktur.(192/6)

Hûş virdüñ, elest câmindan bî-hûş it. (140/27)

Elâ iy sâkî sun câm-ı elesti

Yuyavuz dü cihândan tâ ki desti (220/b.4)

şol şarâb-ı ezelî ki elest güninde içirdüñ, ebedî eksüg eyleme. (82/3)

‘İşktur kıdem mey-hânesinden mest iden; ‘ışktur bunda dahı mey-perest iden.
(211/6)

Ezel ve şarap ilişkisi içinde ele alınabilecek başka bir örnek büyük evliya ve şeyhlere na‘t bölümünde yer alan “*Sabûhî-künân-ı şarâb-ı elest / Emîrân-ı me’mûr u hûşyâr-ı mest*” (289/b.2) beytidir. Sabûh sabah içkisi, sabaha kalan ve sabah içilen içki anlamına gelir. Sabûh kelimesi genellikle Farsça “rânden, zeden, kerden ve keşiden” fiilleriyle veya Türkçe “eylemek” fiiliyle birlikte kullanılır.¹³ Buradaki “künân” kelimesi de yapmak, etmek anlamındaki “kerden” fiilinin ism-i fâilidir. Bu durumda “elest şarabının sabuh eyleyenleri” şeklinde bir mana çıkmaktadır. Bilindiğı üzere şarap içenler sarhoşluktan kaynaklanan ve humâr olarak adlandırılan baş ağrısını atmak için sabahleyin tekrar içerler. Burada elest şarabından mest olan evliya ve şeyhler sarhoş bir şekilde sabahlayıp tekrar sabûh içenlere benzetilmişlerdir. Bu ise onların ezelde tattıkları sarhoşluğun geçmesini istememeleri ve o anı sürekli yaşamak istemelerine bağılı olarak şarap içenlerin kalan şarabı humarı def etmek üzere sabahleyin içmeleri gibi, onların da ezeldaki sarhoşluklarının süreklilik arz ettiğıne, bu âlemde de sürdüğüne ve o sarhoşluğu hayat boyu devam ettirdiklerine işaret eder. Yine 286’da büyük evliya ve şeyhler hakkında konuyla ilgili olarak geçen “*elest řerâbınuñ mestleri, nîstlik ‘âleminüñ hestleri*” (286/29) ifadesi de burada zikredilmelidir.

¹³ Goncayı kan tuttu eylerken sabûhu bâgda

Aldı kanın nîşter oldu zebânı bûlbûlün (Hayâlî, **Hayâlî Divanı**, Haz. Ali Nihat Tarlan, Ankara, Akçağ, 1992, g. 281/3)

2.14.9. → Kafdağı

Kafdağı T’de yüceliği ve erişilemezliği sembolize eder. (bkz. Kafdağı) Mahiyeti ve nerede olduğu bilinmeyen efsanevî bir nitelik arz etmesi nedeniyle mahiyeti tam olarak bilinmeyen ancak kudsî bir zamanı temsil eden ezel kavramıyla özdeşleştirilmiş olmalıdır. 209. sayfada geçen beytin birinci dizesinde aşk benzer nedenle efsanevî kuş Sîmurg’a (bkz. Ankâ) benzetilmiş ve aşk Sîmurg’unun nişansız, işaretli olduğu belirtilmiştir. İkinci dizide ise aşk Sîmurg’unun yuvasının ezel Kâf’ı olduğu ifade edilmiştir. Aşkın yuvasının ezel Kâf’ı olması ruhların ilk aşkı ezelde tatmış olmaları ve aşkın kaynağının ezel olmasıyla ilgilidir.

Sîmurg-ı ‘ışk ki bî-nişândur

Kâf-ı kıdem aña âşiyândur (209/b.8)

2.14.10. → Küp (Hum)

218’de geçen bir tasvirde ezel “hum” olarak düşünülmüştür. Hum şarap küpü anlamındadır. Ezelin şarap küpü olarak düşünülmesi yine kadeh ve şarap tasvirlerinde olduğu gibi ezeldeki ilâhî hitabın sarhoş edici etkisi nedeniyle. Tasvirde Allah’ın huzuruna talip ve vuslatına meyilli kimselere aşk meyhanesinden bir köşede makam ve ezel küpünden bir yudum mey-i ham nasib etmesi istenir. Edebiyatta mey-i aşkı semolize ettiği malumdur. Yıllanmamış şarap olan mey-i ham ise aşkın en düşük mertebesidir. Sinan Paşa Hakk’a kavuşmayı isteyen kullar için aşkın en düşük derecesinin bile yeterli olduğunu, bu derecesine bile razı olduklarını dile getirmektedir. Aşkın bu kertesinin bile onları mest edip perişan edeceğini, coşturmaya yeteceğini, bu kadarıyla bile gece gündüz o devletin eşliğinde ve o izzet haremde ziyaretçi ve mücâvir olacaklarını ifade etmektedir. Mücâvir bir mâbed veya tekke yakınlarına çekilip oturan ve yurdunu terk ederek zamanını Hâremeyn-i Şerîfeyn’de ibadetle geçiren kimseye denir. Görüldüğü gibi burada mücâvir kelimesiyle harîm kelimesi bilinçli olarak bir arada kullanılmıştır.

Hazretüñe tâlib ve visâlüñe râgıb olan kullaruña ‘ışk meykedesinden bir kûşede makâm ve ezel humından bir cür'a mey-i hâm nasîb eyle kim, ta‘ayyün cübesin çıkarup ve teşahhus destârın giderip izzet yakasın çâk ve seng-i melâmetten bî-bâk, mest ü lâ-übâlî-vâr ve âşık-ı bî-karâr olup gice gündüz ol âsitâne-i devlete zâyir ve leyl ü nehâr ol harîm-i izzette mücâvir olalar. (218/16)

2.14.11. → Mektep, Şekeristan

Ruhların ezelde tattıkları lezzeti sürekli hatırlamayı ve orada elde ettikleri sarhoşluğun daima sürmesini istediklerine evvelce de değinilmişti. Buradan hareketle geliştirilen tasvirde ezel bir mektebe benzetilmiş ve orada verilen dersin gönül çocuğuna sürekli ezber ettirilmesi istenmiştir. Ezelin mektebe benzetilmesi ruhlara sunulan hitabın ve onun karşılığında ruhların verdiği cevabın âdeta ders tekrarını anımsatması nedeniyle olmalıdır. Ayrıca ezel yaratılmışlar ve olmuş olacak her şey hakkında Allah’ın ezeli ilminin kaynağını gösterir. Varlık âlemine ait bütün bilgiler orada takdir edilmiştir. Ezel ve ilim arasındaki bu münasebetin de mektep benzetmesinde etkili olduğu düşünülebilir. Bahsedilen tasvirin hemen arkasından gelen cümlede “kuds şekeristanından tattırdığın şeker kereminden mükerrer ettir” denilerek bu sefer şekeristan benzetmesi yapılmıştır. Şekeristan benzetmesinde ezel ifadesi kullanılmasa da kuds kavramı ve bir önceki cümlede ezel kelimesinin geçmesinden hareketle burada da ezelden bahsedildiği rahatlıkla söylenebilir. Ezelin şekeristana benzetilmesi şekerin insan damağında bıraktığı güzel tad gibi orada yaşanan güzel anların da unutulmaması ve ruhlara şeker gibi tatlı gelmesi nedeniyle. Cümlede geçen mükerrer kelimesi tekrar anlamında olup kand-i mükerrer adıyla bilinen ve şeker kamışının üç defa kaynatılması sonucu elde edilen bir tür şeker¹⁴ çağrışım yapması bakımından metinde şeker kelimesiyle bir arada kullanılmıştır. Tûtî ve şeker arasındaki münasebet de tûtinin şekerle beslenmesi bakımındandır.

¹⁴ Ahmet Talât Onay, **Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar**, Haz. Cemâl Kurnaz, İstanbul, MEB, 1996, s. 303.

Dil tıflına ezel mekteb-hânesinde virdigüñ sebakı dâyimâ ezber ittür ve cân tûtisine kuds şekeristânında tadırdıgüñ şekeri keremüñden mükerrer ittür. (155/1)

2.14.12. → Mutfak

Evliya ve şeyhlerin büyükleri hakkında varlık ilinin yağmacıları, ezel mutfağının aşçıları anlamında “*vücûd iliniñ târâşçıları ve ezel matbahınıñ aşçıları*” (287/24) denilmiştir. “Târâş” yağma, talan, bozma anlamına gelir. Varlık ilinin târâşçısı olmak maddî varlığı hiçe sayıp bütün kayıtlardan sıyrılarak mutlak varlığa ulaşmak, yani fenâfillahtır. İfadede “târâşçıları” ve “aşçıları” kelimeleri arasındaki ses uyumu dikkati çeker. Aşçı ve mutfak kavramlarının çağrışımıyla ziyafet ve büyük ziyafetlerin ardından gerçekleştirilen yağma hadiseleri zihinde canlanmaktadır. Ezelin mutfak olarak düşünülmesi söz edilen kelimeler arasındaki ses uyumu ve çağrışımlarındaki kompozisyon bütünlüğü bakımından olsa gerektir. Öte yandan mutfak bir işin hakikatini, arka planını, aslını, esasını bilmekle bağlantılıdır. Bir işin ehli olan kimse için günümüzde “o işin mutfağında yetişmiş” ifadesinin kullanılması mutfak kavramının insan zihnindeki tasavvurunu göstermesi bakımından önemlidir. Ezel bütün ruhların koptuğu asıl vatan olmakla insanın ve var oluşun hakikatidir. Yaratıcı’nın ve insanın kendi hakikatinin iyi anlaşılabilmesi ezele, ezelde yaşanan ana yaklaşımla doğru orantılıdır. Ezel evliya ve şeyh gibi bu hakikatten uzaklaşmadan hayat süren kâmil insanlar için onların yetiştiği ve maharetlerini sergiledikleri bir mutfak niteliğindedir. Aşçının mutfak için en fazla söz sahibi olan kimse olması, bir anlamda mutfağın ondan sorulması ve orada hazırladığı yemekleri insanlara sunması gibi, bu kimseler de ezel hakikatini, oraya ait sırları insanlara anlatıp onların da bu lezzetten nasiplerini almalarını sağlamaktadırlar.

2.14.13. → Otağ

Ezel ruhların Allah’ın huzurunda bulunduğu, varoluş ve yaratılanlar hakkında önemli kararların alındığı kudsî bir yer ve zamandır. Dolayısıyla yüceliği temsil eder.

Bu münasebetle otağla aralarında ilgi kurulmuş olmalıdır. Otağ nasıl padişah v.b. yüksek mevkideki kimselerin mekânıysa ezel de mutlak sevgilinin mekânı ve onunla birlikte olunan yerdir. Hz. Muhammed için “*Ol tercümân-ı bârigâh-ı kîdem*” (249/1), yani ezel otağının tercümanı denilmiştir. Hz. Muhammed’in ezel otağının tercümanı olması onun ilâhî vahye muhatap olması, getirdiği dinle insan ve kâinatın varoluş amacını, Allah’ın emir ve yasaklarını, kulluğun gereklerini tüm insanlığa öğreten ve açıklayan kişi olması nedeniyledir. O bu anlamda ilâhî vahyin, yücelik otağındaki bilginin tercümanıdır. Ayrıca Hz. Muhammed akl-ı evvel (ilk akıl) olarak isimlendirilir. Tasavvufta akl-ı evvel varlığı Rabbinden kabul eden ilk cevherdir. Bu nedenle akıl diye isimlendirilmiştir. Çünkü o, Rabbini ilk bilen ve varlık feyzini ilk kabul eden şeydir.¹⁵ T’de de birçok kez tekrar edildiği üzere Hz. Muhammed’in peygamberliği yaratılmış her şeyden önce vardı ve sabitti. Ezelde ruhlara yöneltilen “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” hitabına ilk cevap verenin onun ruhu olduğu kabul edilir. Bu anlamda da o ezel otağının tercümanı gibi düşünülebilir.

2.14.14. → Sehergâh

Seher gecenin sona erip sabaha dönüşmeye başladığı an, tan yeri ağarmadan biraz önceki vakittir. Ezelin sehergâh olarak düşünülmesi başlangıcı olmayan bir başlangıç anlamı taşısa da başlangıcı, en evveli temsil etmesi nedeniyledir. Gün nasıl seher vaktiyle başlıyorsa varlığın başlangıcı da ezele dayanır. Ayrıca seher vaktinin kutlu bir zaman dilimi olması ve genellikle ibadet için en makbul zamanlardan biri olarak görülmesi gibi ezel de mutlak sevgiliyle birlikte olunan kutlu ve mübarek bir zamanı temsil eder. Hz. Muhammed’e na’t kısmında onun peygamberliğinin ezelî oluşu, ezel sehergâhında terennüm eden bülbül benzetmesiyle dile getirilir. Hz. Muhammed gayb gül bahçesi içinde ezel sehergâhında “Kul hüvallahu ehad” okuyup temcid ederken melekût âlemi tesbihçileri henüz yokluk uykusundan baş kaldırmamışlardır.

¹⁵ Abdürrezzak Kâşânî, a.g.e., s.396.

*Sen ol ‘andelîb-i sehun-serâsın ki gayb gülzârı içinde ezel seher-gâhında
"Kul hüva'llâhu ehad" okuyup temcîd iderken müsebbihân-ı ‘âlem-i mülk ü melekût
henûz hâb-ı ‘ademden baş kaldurmayup sâkitler-idi. (252/12)*

Aynı şekilde 169. sayfada geçen bir tasvirde de ezelin sehergâha benzetildiği görülür:

*Ezel sehergâhında biz henûz hâb-ı ‘ademden baş kaldırmadın bize lütuflar
idüp hitâb iderdüñ ki:"Yâ ‘ibâdî"¹⁶, ve vücûd bahçesinde henûz nihâl-i za‘îfumuz
zuhûr bulmadın bizim-içün İblîs'e hitâb idüp eydürdüñ ki:"İnne ‘ibâdî".¹⁷*

2.14.15. → Tekke (Hânekâh)

Tekke dervişlerin bulunduğu ve ibadet ettikleri yerdir. Bu tür yerler zikir, dua ve ibadetlerle Hakk’ın yanında olunan, ona teveccüh edilen yerlerdir. Ezel de mutlak sevgiliyle birlikte olma ve onun huzurunda bulunma meclisidir. Bu nedenle aralarında bir ilgi kurulmuş olmalıdır:

Cân-fürûşân-ı bârigâh-ı ‘adem

Hırka-pûşân-ı hânekâh-ı kadem (206/b.4)

Âşıkları tasvir eden beyitlerden biri olan yukarıdaki beyitte onlar için ezel tekkesinin hırka giyicileri denilmiştir. Hırka giyenler anlamına gelen “hırka-pûşan” dervişler demektir. Dervişle kastedilen Hak âşığıdır. Bilindiği üzere dervişler ve tarikat mensupları üzeri renkli yamalardan oluşan ve hırka adı verilen bir çeşit giysi giyerlerdi. Beytin birinci dizesinde de yokluk otağının can satıcıları denildiği görülür. Derviş v.b. Hak âşığı kimselerden söz edilirken onların varlık ilini yağmalayan, varlığını Hak yolunda feda eden kimseler oldukları tekrarlanır. Beyitte

¹⁶ “Ey kullarım”. Kur’an, 29/56’dan iktibastır. “Ey iman eden kullarım! Şüphesiz, benim arzım geniştir. O hâlde (nerede güven içinde olacaksınız orada) yalnız bana kulluk edin.”

¹⁷ “Benim kullarım”. Kur’an, 15/42 ve 27/65’ten iktibastır. “Şüphesiz kullarım üzerinde senin bir hâkimiyetin yoktur. Ancak azgınlardan sana uyanlar müstesna.” “Şurası muhakkak ki, benim (ihlâslı) kullarım üzerinde senin hiçbir ağırlığın olmayacaktır. (Onları) koruyucu olarak Rabbin yeter.”

de yokluk otağının can satıcıları denilerek buna işaret edilmektedir. Ayrıca burada geçen “bârigâh-ı adem” (yokluk otağı) ibaresinde de ezel çağrışımı vardır. Ezelin otağa benzetilmesi meselesine yukarıda değinilmişti. Ezelde her insanın nasıl biri olacağı, hangi zümre veya taifeye katılacağı belirlendiğinden bu kimselerin de ezel otağında âşıklardan olacakları ve canlarını aşk yolunda feda edecekleri takdir edilmiştir. Buna dayanarak yokluk otağının can satıcıları ifadesiyle Hak âşıklarının ta ezelde canlarını Allah yolunda satmış oldukları gibi bir anlam çıkarılabilir.

2.14.16. → Ülke (İklîm, Milk)

Ezelin iklim ve milk olarak düşünülmesi farklı bir boyutu, her yönüyle başka bir âlemi temsil etmesi sebebiyledir.

Sen ol Kâzî-yı ezel ve Hâkim-i Lâ-yezâlsin ki kıdem iklîminde henûz bir mahlûk peydâ degül-iken ve kazâñ mahkemesinde henûz bir mümkün hüveydâ degül-iken... (43/22)

245'te Hz. Muhammed için geçen ve arka plânda bir kuş motifi içeren beyit dikkat çekicidir:

Hudûs¹⁸ şehrinden almış âb ü dâne

Kıdem milkinde düzmiş âşiyâne (245/b.1)

Hudûs sonradan var etme anlamına gelen Arapça “hds” kökünden gelir. Hudûs mülkü sonradan var edilen mülk, yani dünya anlamındadır. Anlam bakımından beytin kinci dizesinde geçen kıdem kelimesinin zıddıdır. Burada su ve tane alıp yuva kuran bir kuş motifi söz konusudur. Ancak bu öyle bir kuştur ki yuva düzmek için taşıdığı âb ü dânesi¹⁹ hudûs mülkünden, yani maddî âlemden, yuvası ise ezelî ve ebedî âlemedir. Bu kuşla kastedilen yukarıda da belirtildiği gibi Hz.

¹⁸ Bu kelime metinde “kudûs” şeklinde geçmektedir. Ancak beyte bu şekilde bir anlam verilemediğinden kelimenin “hudûs” olarak okunması uygun görülmüştür.

¹⁹ Âb ü dânenin kanaate remz olan “bir hırka, bir lokma” tabirini ifade ettiği, herkesin nasibine düşen su ve ekmeğe de âb ü dâne denildiği belirtilir. (bkz. Cebecioğlu, **a.g.e.**, s. 30-31.)

Muhammed'dir. Bilindiği üzere kuşlar bir yere yuva kurmak istediklerinde gagalarıyla oraya çer-çöp, yem v.b. yuva kuracak ve beslenecek birtakım malzemeler taşıyıp dururlar. Ebediyet arzusu içinde olan insan da azığını bu dünyadan alıp ebedî âlemlere yolculuk edecektir. Manevî bakımdan olgunlaşmış kimseler varlık olarak bu dünyada gibi görünseler de yaptıkları her işin, maddî dünyaya ait gibi görünen her eylemlerinin bir de manevî boyutu söz konusudur. İnsanlığın önderi ve kemalatın doruk noktası Hz. Muhammed de bedenî olarak bu âlemde yaşayan ve dünya nimetlerinden faydalanan bir insandı. Ancak kemalata ermiş bütün insanlar gibi yaptığı her iş ve eylem ebedî âlemlerdeki yuvasını hazırlamaya yönelikti. Bu dünyadan aldığı azıkla ebedî âlemlerde yuvasını kurdu ve ebediyete ulaştı.

287'de evliya ve şeyhlerin büyükleri için “*Kıdem iklîminüñ seyyârları, ve hudûs mülkiniñ tayyârları*” (287/9) ifadesi geçer. Seyyâr yürüyen, tayyâr ise uçan anlamındadır. Kâmil insanlar asıl varlığa maddî bağlardan sıyrılarak, kendi varlıklarını yok ederek ulaşırlar. Onların varlıkları yokluktur, yok olmaktır. Bu insanlar maddî âlemde bulunuyorlarmış gibi görünseler de ruh ve gönülleriyle ebedî âlemlerde yol alırlar. Bu durum onların hudûs mülkünde uçmaları gibi düşünülmüş olmalıdır. Aynı şekilde onların asıl vatanları, bulundukları asıl mekân ebedî ve ezelî âlem olduğundan mevcudiyetleriyle orada bulunan ve orada yol alan anlamında “seyyâr” yani yürüyen kelimesi kullanılmış olmalıdır.

2.15. FELEK (bkz. Gökyüzü)

2.16. FERRÂŞ

Ferrâş “yaymak, döşemek” anlamına gelen Arapça “ferş”ten türetilmiş bir kelimedir. Halife ve sultanların yatak ve halılarını seren, çadırlarını kuran; cami, medrese gibi vakıf eserlerinin temizlik işleriyle uğraşan görevliye ferrâş adı verilir.²⁰

²⁰ Tahsin Yazıcı - Mehmet İpşirli, “Ferrâş”, *DİA*, C. XII, İstanbul, TDV, 1995, s. 408.

2.16.1. ← Allah

111’de ferrâş yeryüzünü yaratıp eşi görülmemiş bir biçimde döşeyen Allah için benzetme unsuru olarak kullanılmıştır. İlim bahsinde mana ve suret ilmi arasında kıyaslamamanın yapıldığı kısımda görülen bu benzetmeyle “ferrâşı görmek” manayı temsil eder. İnsana surete takılmaması gerektiği konusunda öğütler verilerek sanatı veya yaratılanı değil, onu yaratıp ortaya koyanı görmek gerektiği söylenir. Nakış surettir; nakşı bırakıp nakkaşı, ferşi bırakıp ferrâşı görmelidir. Ferşi bırakıp ferrâşı görmek sureti aşip mana ilmine sahip olmanın gereğidir.

Nakş sûrettur ko sen nakkâşi gör

‘Âlemüñ ferşin ko sen ferrâşi gör (111/b.7)

2.16.2. ← Hikmet

Allah’ın hikmeti de ferrâşa benzetilen unsurlardandır. Hikmet ferrâşa benzetilirken kudret de kayyıma (bkz. Kayyım) benzetilmiş ve hikmet ferrâşlarıyla kudret kayyımlarının yeryüzünde oturan insanların ibadetleri ve namazları için yeryüzü mescidine seccade serdikleri tasavvur edilmiştir. Tasvirde gökyüzü firuze renkli bir mihrap kemeri ve kubbe, çimen de yeryüzünün insanoğluna mescid kılınmış olması özelliğinden hareketle toprak mescidi üzerine serilen bir seccade şeklinde hayal edilmiştir. Girişte de belirtildiği gibi ferrâş cami, mescit gibi kurumların temizliğini yapan ve halı, kilim v.b. mefruşatını yayma hizmetiyle görevli olanlar hakkında kullanılır bir tabirdir. Bu tasvirde de hikmet aynı şekilde yeryüzü mescidine seccade seren bir ferrâş şeklinde ele alınmıştır. Çimenlerin yeşerip toprağın üzerini kaplaması yere serilip yayılan bir çeşit seccade çağrışımı yapmıştır. Gökyüzünün rengi ve şekli, çimenlerin yeşermesi Allah’ın hikmetiyle gerçekleşmiş hadiseler olması bakımından hikmet ferrâşa benzetilmiştir.

Ferrâşân-ı hikmetüñ ve kayyimân-ı kudretüñ ‘ibâdât-ı ‘âbidân-ı sükkân-ı ‘arazîn ve salevât-ı mu‘tekifân-ı rûy-ı zemîn içün zîr-i tâk-ı mihrâb-ı pîrûze-i gerdûn

*ve derûn-ı fezâ-yı kubbe-i çarh-ı nîl-gûnda seccâde-i sebz-i pâki rûy-i mescid-i hâk
üzerine bast idüp döşerler. (50/15)*

2.16.3. ← Kudret

Gökyüzü ve gökyüzündeki unsurların çeşitli benzetmelerle tasvir edildiği kısımda ay ve güneş iki muma benzetilmiş (bkz. Ay, Güneş), Allah'ın kudreti ise güneş ve ay mumlarını yeryüzüne halife olarak gönderilen insanların huzur meclisleri için yakan bir ferrâşa benzetilmiştir. Huzur meclisi geliş meclisi, karşılama meclisi anlamında kullanılmış olmalıdır. "Halîfe-zâdegân" olarak nitelendirilen insanoğlunun yaratılıp dünyaya gönderilmesi, ay ve güneş gibi unsurların onun gelişi için yakılan bir mum olduğunu tahayyül ettirmiş ve yeryüzü halife çocuklarını karşılamak üzere onlara yaraşır biçimde hazırlanan bir meclis olarak düşünülmüştür. Kudretin ferrâşa benzetilmesi kâinattaki bütün varlıkların ve kurulan düzenin Allah'ın kudretiyle tertip edilmesi ve varlığını sürdürmesi yönüyledir. Ayrıca bu tasvirden hareketle ferrâşların mekânları aydınlatma işiyle görevli olduğu sonucuna varılabilir.²¹

*Mihr ü mâh iki şem'dür ki ferrâşân-ı kudretüñ halîfe-zâdegân-ı "İnnî câ'ilün
fi'l-arzı halîfe"nüñ meclis-i huzûrları-y-içün yakmışlardır. (48/13)*

2.16.4. ← Rüzgâr

Dünyanın faniliğine yönelik tasvirlerin yapıldığı kısımda Hz. Süleyman'ın saltanatının büyüklüğüne göndermeler yapılarak onun da fanilikten nasibini aldığı belirtilmiştir. Hz. Süleyman rüzgâra hükmeden bir peygamber olarak bilindiğinden bu kısımda rüzgârın özelliklerinin çeşitli benzetmelere konu edilerek peş peşe

²¹ Ferrâşın görevi hizmet ettiği kuruma ve şartlarına göre değişebiliyordu. Sultan II. Beyazıd vakfından bir deftere göre İstanbul'daki imarette görevli dört ferrâş misafirleri odalarına yerleştirir, yemek getirir, odaları süpürür temizler, mumları yakar, odaların kapılarını açar, icabında kaparlar. (bkz. Nil Sarı, " Osmanlı Darüşşifalarına Tayin Edilecek Görevlilerde Aranan Nitelikler", *Yeni Tıp Tarihi Araştırmaları*, İstanbul 1995, s. 52.) Görüldüğü üzere yukarıdaki tasvirde de geçtiği gibi ferrâşlar mumları yakmakla da görevliydi.

sıralanmış olduğu görülür. Rüzgârın özelliklerinden biri de “*ferrâş-ı hayme-i sehâb*” (122/27), yani bulut otağının ferrâşı olmasıdır. Eskiden ferrâşların başında “ferrâşbaşı” veya “mihter-i ferrâşân” denilen görevli bulunurdu. Mihter-i ferrâşânın emrinde “firâşî” adı verilen çok sayıda gulâm çalışırdı; bunlar çadırları kurmak ve sökmekle görevliydi.²² Rüzgârın bulut otağının ferrâşı olarak düşünülmesi çadırları kurup kaldırmakla görevli kişilerin belirtildiği gibi ferrâş olarak adlandırılmasıyla ilgilidir. Rüzgâr, bulutları sürükleyerek şekilden şekle sokması ve bulutların yeryüzünü örten bir çadırı anımsatması yönüyle çadır kuran bir ferrâşa benzetilmiştir.

252’de sabâ rüzgârının ferrâşa benzetildiği görülür. Hz. Muhammed’in peygamberliğinin henüz kâinat yaratılmadan ilan edilmiş olduğu vurgulanırken sabâ rüzgârının yeryüzü avlusu üzerine zümrüt renkli yaygıyı döşemeden onun peygamber olduğu söylenir:

*Henûz ferrâşân-ı nesîm-i sabâ sahn-ı zemîn üzre ferş-i zümürüdîn
döşemedin...(252/27)*

Zümrüt renkli yaygının döşenmesi çimenlerin yeşermesinden kinayedir. Sabâ rüzgârı hafif esen bir rüzgâr olması münasebetiyle çiçeklerin açılmasına yardım eden ve tabiata canlılık veren bir özelliğe sahiptir. Sabânın ferrâşa benzetilmesi taşıdığı çiçek tozlarıyla ağaç ve çiçeklerin döllenmesini sağlayarak çimenlerin yeşermesini, kısacası tabiatın serpilip güzelleşmesini sağlaması yönüyle olmalıdır.

2.16.5. ← Dâfi‘a

İnsan vücudundaki çeşitli organların ve insana ait kuvvetlerin benzetmelere konu edildiği kısımda dâfi‘anın ferrâşa benzetildiği görülür. Dâfi‘a insanda kuvâ-yı bâtına olarak adlandırılan iç kuvvetlerden biridir. (bkz. İnsan) İtici, defedici kuvvet manalarına gelir. İnsan vücudundaki fazlalıkların atılmasına yardımcı olur.²³ Ferrâşların mekânları temizleme ve tertipleme işiyle meşgul olmaları gibi, dâfi‘a da

²² a.m., s. 408.

²³ Al-Qazwini, a.g.e., s. 375-376.

vücuda faydalı olmayan maddelerin atılmasına yardım ederek bir nevi temizlik vazifesi gördüğünden ferrâşa benzetilmiş olmalıdır.

Dâfi ‘ayı ferrâş-ı şerîf... (124/10)

2.17. GAVVÂS (bkz. Dalgıç)

2.18. GELİN (‘Arûs)

T’de gelin mahremiyetin, gizliliğin, erişilmez sırların, maddî, manevî ve ilâhî olmak üzere başlı başına güzelliğin sembolüdür. Bu münasebetle çeşitli varlık ve kavramlar için benzetme unsuru olarak kullanılmıştır.

2.18.1. ← Aşk

Aşk ve güzellik geline benzetilen kavramların başında gelir. Aşk ve güzelliğin geline benzetilmesi bu kavramlar arasındaki sıkı münasebetten ileri gelir. Gelin güzelliğe ve aşka sahip olmakla güzellik ve aşk kavramlarını bir arada tutar. Aşkın geline benzetilmesi durumunda aşk, üzerine ne giydirilse yakışacak bir gelin şeklinde hayal edilir.

‘İşk bir ‘arûstur ki her ne geydürseñ yaraşur. (213/12)

Aşk insanı varlığından geçirip mecnun eden bir duygudur. Maddî varlığın, güzelin veya çirkinin aşk nezdinde değeri yoktur. Âşık aşk sarhoşluğuyla kendinden geçmiş bir divane görünümündedir. Giyim-kuşam, hareket, söz ve tavır açısından diğer insanlardan farklı ve onların anlam veremeyeceği bir yapıda olabilir. Âşığın her türlü hareket ve tavrı aşk sayesinde kabul görüp hoş karşılanır. Bilhassa Allah katında dış güzelliğin hiçbir anlam ifade etmeyip gönül güzelliğinin itibar gördüğü malumdur. Bu münasebetle aşktan kaynaklanan coşkunluk ve cünûn hâllerinin Allah katında birtakım değerli elbiseler hükmünde olduğu düşünülebilir. Zira âşık gönlünde zuhur eden ilâhî nur ve tecellilerin aksiyle bu tür davranışlar

sergilemektedir. Dolayısıyla aşk âşık için en güzel süs durumundadır. Aşkın kendi güzelliği zahirdeki bütün kabalık ve çirkinlikleri örtmeye kâfi olup manevî bakımdan giydiği her elbise kendisine yakışan güzel bir gelin hükmündedir.

2.18.2. ← Çimen

Çimenin geline benzetilmesi, üzerindeki rengârenk çiçekleriyle süslü bir gelini andırması yönüyledir. Çiçeklerin üzerinde bulunan sarı renkteki çiçek tozları da gelinlerin altın zinetleri ya da başlarına taktıkları altın teller gibi düşünülebilir. 208’de çimen gelinlerine süs ve altın verenin aşk olduğu belirtilir. Kâinatın aşkla yaratılmış olduğu düşünülecek olursa aşkın çimen gelinlerini süslemesinin ne demek olduğu daha iyi anlaşılabilir. Ağaçlar, çiçekler, çimenler ve kâinatta akla gelebilecek her şey aşkın eseridir.

‘İşktur ‘arûsân-ı çemene zer ü zîver viren. (208/10)

Aynı benzetme yönüyle 252’de de baharda (bkz. Bahar) çimenin geline benzetildiği görülür.

Ne müş‘abid-i zemân encümen-i fasl-ı behârda heyâkil-i ‘arâyis-i muhadderât-ı çemen-ile hengâme-i bâg-ı cihâna ârâyiş itmişti. (252/3)

34’te geçen bir beyitte de çimen kavramı altında bir gelin mazmunu varlığını hissettirir. Allah’a “gül yanaklı çemenin lahlaha yakıcısı” anlamında “*Lahlaha-sûz-ı çemen-i gül-‘izâr*” (34/b.10) şeklinde hitap edildiği görülür. Burada “çemen-i gül-‘izâr” ifadesinden yola çıkılarak kendisi için buhur yakılan bir gelin imajı yer aldığı söylenebilir. Lahlaha öd, amber, misk ve kâfurdan tertip edilen tütsü nevinden güzel bir kokudur. Bilindiği üzere buhur ve tütsü yakmak düğün merasimlerinin vazgeçilmez âdetlerinden biridir.

2.18.3. ← Güzellik (Hüsn)

Güzellik kavramının geline benzetilmesi durumunda ise güzellik, aşkı görmeyince kimseye duvağını açmayan güzel bir gelin şeklinde tahayyül edilir:

Hüsn bir ‘arûs-ı zîbâdur ki ‘ışkı görmeyince kimseye nikâbın açmaz. (194/22)

Gelin kavramı burada mahremiyetin ve gizliliğin sembolüdür. Herkesin ulaşamayacağı değerli bir şeye erişebilmek için onu hak edecek özelliklere sahip olmak, ehil olmak gerekir. Güzellik gelininin aşkı gördüğünde kendini göstermesi, geline nasıl herkes vâkıf olamıyorsa, aşk ehli olmayanın da güzelliği göremeyeceği anlamındadır. Güzellik gelini kavramının burada ilâhî tecelliler ve manevî sırlara işaret ettiği söylenebilir. Aşk olmayınca tecelli ve marifet sırları kendini göstermez. Ancak aşk gönüle yerleştğinde perdeler ve peçeler açılarak tecelli gelinleri bütün güzelliğiyle kendini gösterecektir.

2.18.4. ← Hz. Ali

Hz. Ali’yi övmek için “*Mir’ât-ı nakş-ı gayb u ‘arûs-ı cemâl-i Hak*” (274/b.4) tabiri kullanılır. Hz. Ali gayb nakışları aynası ve Hak cemali gelinidir. Sahabenin büyüklerinden ve dört büyük halifeden biri olan Hz. Ali bütün Allah dostları gibi kendisine bakıldığında Allah’ı hatırlatan biridir. Onun Allah dostu oluşu Hakk’ın cemali gelini olması şeklinde düşünülmüş olmalıdır. Gelin benzetmesi onun fiziksel ve manevî güzelliğine işaret etmek üzere kullanılmıştır. Tasvirde geçen “gayb” kelimesi Hz. Ali’nin gayb ilmi konusundaki üstünlüğünü hatıra getirmektedir. Bilindiği üzere bilhassa tasavvuf ehli arasındaki yaygın görüşe göre gayb ilmi Hz. Muhammed tarafından Hz. Ali’ye aktarılmıştır.

2.18.5. ← İnsan

Yaratılış itibarıyla en özel olan ve bütün mükemmellikleri bünyesinde barındıran insan da geline benzetilen unsurlardandır. İnsanın geline benzetilmesi baştan başa bütün uzuvlarının güzellik timsali olmasıyla ilişkilidir. İnsan gelin olarak hayal edildiğinde gelinle bir arada düşünülecek meşşata, hatip, hutbe, müezzin gibi kavramlar etrafında geliştirilen bir düğün tasviri yapıldığı görülür. Düğün merasimi insanın yaratılıp dünyaya gönderilmesi hadisesidir. On sekiz bin âleme karşı gerçekleştirilen bu düğün merasiminde Allah'ın kudreti gelini süsleyen meşşata, Allah hamd hutbesini okuyan hatip, “mu‘arrif-i ‘ukûl” olarak zikredilen Cebrail de müezzindir. Bu tasvirle eski devirlerde düğünlerde hutbe okunması geleneğine de işaret vardır:

Meşşâta-i kudretüñ bir katre âbdan bir ‘arûs bezeyüp on sekiz biñ ‘âleme cilve ittürdi ki anuñ hakkında hatîb-ı ezel menber-i ibdâ‘da bir hutbe-i hamd itti ki: "Fe-tebârek'Allâhu ahsenü'l-hâlikîn", ve mu‘arrif-ı ‘ukûl mahfil-i Kerûbîn'de bu faslı okıdı ki: "Le-kad halakne'l-insâne fî ahseni takvîm". (51/20)

2.18.6. ← Söz

Sinan Paşa kendi sözlerini de geline benzetir. Ona göre sözleri mana bakımından zengin olmakla birlikte sade ve süsten uzak olduğu için güzel ama sade ve süssüz bir gelin gibidir. Tasvirde geçen “bî-reng ü nigâr” gelinin makyajsız, kinasız ve süssüz olması anlamındadır. “Nigâr” kelimesinin kına anlamı mevcuttur.

Bir cihândur ma‘nide bu sad hezâr

Bir ‘arûs-ı hûb-ı bî-reng ü nigâr (166/b.6)

2.18.7. ← Tecelli

Gelin mahremiyeti, erişilmesi kolay olmayan sırları sembolize etmesi münasebetiyle yalnızca Hak âşığı, ârif kimseler tarafından erişilebilen çok özel hâl ve sırları ifade eden tecelli için benzetme unsuru olarak kullanılmıştır. Geline nasıl mahremi dışında kimse vâkıf olamıyor ve erişemiyorsa tecelli yeni gelinleri de marifet sırlarına erişen ârifler dışında kimseye yüzünü göstermez. Vahdet hazinesine sahip ve tecellinin yeni gelinlerine mahrem olan ârif bu hâliyle gerçek bir sultan olur. Ârifin tecelliye mahrem olması aşkı içinde taşımasıyla ilgilidir. Zira tecelli aşk ve marifet ölçüsünde olmakla aşkla doğrudan ilişkilidir. İlâhî tecellilerin geline benzetilmesi bu sırlara erişmenin herkese nasip olmaması yanında, kalbe gelen bu tür duygu ve hâllerin sahipleri tarafından riya olmaması amacıyla anlatılmaması ve gizli tutulmasıyla da ilgili olsa gerektir. Ayrıca burada “tecelli yeni gelinleri” ifadesiyle tecellilerin her an yenilenen ve asla tekrarlanmayan özelliklerine gönderme yapıldığı düşünülmektedir. Zira tecellide tekerrür yoktur ve Allah bir surette iki kere tecelli etmeyeceği gibi bir surette iki şahsa dahi tecelli etmez.²⁴ Birinci dizede geçen “vahdet hazinesi” ifadesi de tecellideki bu zenginliğe işaret ediyor görünmektedir. Ârif her an yenilenen ve artan bir tecelli hazinesi ve yepyeni tecelli gelinleriyle baş başa kalmış kutlu bir sultan niteliğindedir.

Şâh olur kim genc-i vahdet hem-demi

Nev-‘arûsân-ı tecellî mahremi (42/b.6)

254’te benzer şekilde tarikat bilgileri de geline benzetilmiştir. Buna göre Hz. Muhammed’in gelişi ve onun sözleriyle tarikat bilgileri, marifetleri güzellikle doldu ve süslendi. Hz. Muhammed getirdiği son dinî öğretiyile insanların manevî hayatlarına dair söylenecek en mükemmel sözleri söyleyip bütün gerekli bilgileri vermiştir. İnsanlığın varoluşundan beri yeryüzüne teşrif eden bütün peygamberlerin sözleri marifetin tekâmül etmesine yardım etmiş ve Hz. Muhammed’in gelişiyle varabileceği en kâmil noktaya varmıştır. Bu şekilde düşünülecek olursa geline

²⁴ bkz. Fahrüddin Irakî, **Lemaât: Parıltılar**, Çev. Saffet Yetkin, İstanbul, MEB, 1992.

benzetilen manevî bilgilerin onun gelişi ve sözleriyle nasıl süslenip güzelliğinin doruk noktasına ulaştığı daha iyi anlaşılabilir.

‘Arûsân-ı ma‘ârif-i tarîkat sözüñ zîveri ile pür-hüsn ü nigâr oldu. (254/1)

Son olarak gelin kavramının açıkça geçmediği ancak böyle bir mazmunun varlığını hissettirdiği iki örnekle konuyu bitirmekte fayda vardır. Bunlardan ilki 68’de geçen gece ve gök cisimleri tasviridir. Burada “*Güher-bahşende-i leyl-i tütuk-bend*” (68/b.5) yani “örtü bağlayan gecenin inci bahşedicisi” ifadesinin geçtiği görülür. Gecenin örtü bağlaması gökyüzünün ve gece karanlığının bir örtü gibi düşünülmesinden kaynaklanmalıdır. Gece karanlığı etrafın görülmesine engel olan bir örtü gibidir. Bu karanlık içinde görülebilen yalnızca inci taneleri gibi serpilmiş parlak yıldızlardır. Bu durumda gece, üzeri incilerle süslü bir örtü gibi de düşünülebilir. Bu tasvir “tütuk bağlayan gece” ve “güher bahsetme” ifadeleriyle eski düğün merasimleri ve bu merasimlerde gerçekleştirilen bir geleneği hatıra getirmektedir. Bilindiği üzere tütuk peçe ve gelinin üzerine örtülen cibnlik gibi manalara gelir. Bu şekilde bakıldığında gece tütuk bağlamış bir gelin, yıldızlar da bu gelin için saçılan saçı olarak düşünülebilir. Eski düğün merasimlerinde gelinler tütuk denen örtüye bürünmüş olarak gelir ve güveyi tarafından üzerine para, inci, altın v.b. saçılırdı. Tütuk bağlayan gece gelininin “güher-bahşende”si (inci bahşedicisi, saçı saçıcısı) ise yıldız incilerini yaratıp gökyüzüne serpen Allah’tır.

Gelin mazmunun kullanıldığı diğer tasvirde de Yaratıcı’yı övmek için parlak gök cisimlerinin yanağını parlatıcı anlamında “*İzâr-efrûz-ı ecrâm-ı sevâkib*” (68/b.3) ifadesinin kullanıldığı görülür. Gök cisimleri şekil ve parlaklık itibarıyla klâsik edebiyatta yüz güzelliğinin sembolü olduğundan parlak bir yanak gibi düşünülmüştür. Dolayısıyla tasvir meşşâta tarafından süslenen bir gelini çağrıştırmaktadır. Bu durumda Yaratıcı da gök cisimleri gelinlerini süsleyen meşşâta durumundadır.

Başka bir tasvirde gelinlerin altın takması ve altınla süslenmesi hadisesine işaret vardır. Güneşin (bkz. Güneş) hor ve hakir olan toprağı terbiye edip aziz ve değerli altın hâline getirmesiyle altın sultanların başına taç gelinlere de süs ve bezek olur.

Ol âfitâb-ı zâhir ile hâk-i hõra terbiyet virüp zer-i ‘azîz ü şerîf idersin ki mahbûb-ı ‘âlemiyân ve matlûb-ı âdemiyân olup şâhlara tâc-ı ser ve ‘arûslara pîrâye vü zîver olur. (146/29)

2.19. GERDÛN (bkz. Gökyüzü)

2.20. GÖKYÜZÜ (‘Arş, Âsümân, Çarh, Eflâk, Felek, Gerdûn, Semâ, Sipihr)

T’de gökyüzü genellikle yüksekliği ve yüceliği bakımından ele alınarak, Allah’ın yüceliğini ve varlık âlemine ait bütün unsurlar gibi yaratıcı kudretin büyüklüğünü ve tezahürünü temsil eder. Bu münasebetle en çok “bâlâ”, “berîn”, “muallâ”, “ûlâ” v.b. kelimelerle geçer.

Gökyüzü için kullanılan “yedi kat semâvât”, “heft semâ”, “dokuz felek”, “heft soffâ” gibi ifadelerle bakılarak feleklere ait telâkkilerin eski astronomi inancına uygun olduğu görülmektedir. Buna karşılık kader üzerindeki etkilerin feleklere isnadı ve özellikle dokuzuncu feleğin (felekü’l-eflâk) diğer feleklerin batıdan doğuya olan dönüşlerini kendi dönüşüyle doğudan batıya çevirmesi inancına bağlı olarak insan talihi üzerindeki olumsuzlukların müsebbibi sayılması görüşüyle ilgili “*Kısmet emrîle olur çün bîş ü kem / Gerdiş-i eflâk n’içün mütehhem*” (37/b.17) beytinin zikredildiği göze çarpar.

Gökyüzü rengi itibarıyla ise genellikle “pîrûze”, “nîlgûn”, “mînâ” gibi sözcüklerle birlikte anılır.

Medrese mensubu bir din âlimi olan Sinan Paşa’nın gökyüzü hakkındaki tasavvurları büyük ölçüde Kur’an ayetlerine dayanmaktadır. Gökyüzü Allah’ın nuru ile aydınlanmıştır; göklerde ve yerde bulunan bütün varlıklar Allah’ı tesbih ve takdis ederler. Buna bağlı olarak gökyüzü münasebetiyle övülen ve yüceltilen sevgili Allah’tır. O, felekler henüz ortada yokken vardır ve onların yaratıcısıdır; felekler onun için dönmektedir:

*‘Akl-ı kâr üftâde cân dil-dâdesi
Âsumân gerdân zemîn istâdesi (37/b.14)*

Yer ve gök katmanları hikmetinin eşsiz güzellikleri ve kudretinin sanatlı güzellikleriyle dolmuştur:

*Tabakât-ı âsümân ü zemîn bedâyi‘-i hikmet ve sanâyi‘-i kudretüñ-ile meşhûn.
(50/2)*

O öyle bir padişahdır ki izzeti sarayı avlusunda arş ve semâvât bir kubbe niteliğindedir:

Bir pâdişâhtur ki sahn-ı serây-ı ‘izzetinde ‘arş u semâvât bir kubbe. (31/9)

Gökyüzü ve yeryüzü toprağının bir avuç arazi parçalarıdır:

*‘Arş ü ferş aktâ‘-ı müşt-ı hâkidür
Cüz vü küîl bürhân-ı zât-ı pâkidür (50/b.2)*

Onun rübûbiyeti gökyüzüne benzetildiğinde, insan gönlü (bkz. Gönül) düşünce ve hayal vasıtasıyla istediği her yere ulaşabilmesi nedeniyle her vakit yüce ve değersiz varlıklar gagası ve pençesinin avı olan “nesr-i tâyir”(uçan kerkenez)e benzetilir ve bu kuş bir nefes bile bu gökte kanat açıp uçamaz. Yani Allah’ın rübûbiyeti insan gönlü tarafından asla anlaşılamayacak bir keyfiyettir.

Nesr-i tâyir-i hâtır-ı insânî -ki her vakit mevcûdât-ı ‘ulvî vü süflî şikâr-ı mihleb u minkâridur-bir nefes rübûbiyeti hevâsında per açup uçamaz. (31/14)

Allah’ın ilmi yüceltilirken feleklerin iç içe girmiş “der-hem” şeklindeki tasavvuru onun ilmi kütüphanesinden bir noktanın elde edilmesine bağlanır.

Sen ol ‘Alîm’sin ki ‘ilmüñ kitâb-hânesinden bir noktanuñ ihrâzı-y-içün tokuz felek bir araya bükülüp der-hem olmuştur. (49/17)

2.20.1. → At (Hink), Binek Hayvanı

Gökyüzünün binek hayvanlarına benzetilmesi hızla dönmesi ve sürekli hareket hâlinde olmasından kaynaklanmaktadır. “Merâkib-i eflâk” şeklinde çoğul kullanılması da feleğin katmanlardan oluştuğu inancına bağlıdır. Felekler binek hayvanına benzetildiğinde parlak yıldızlar ve akan yıldızlar da bu hayvanların omuz başlarındaki süvarilerdir.

Sevâkıb-i nücûm ve kevâkıb-i rücûm -ki menâkıb-i merâkıb-i eflâke süvâr olmuşlardır- şevket ü ‘azameti nat’ında bir kaç hor u za‘îfçe piyâdelerdür. (31/28)

Felek bir ata benzetildiğinde de ay, eyer vurulmuş bu atın süvarisidir. Tasvirde ay hem şekli itibarıyla eyere benzetilmiş, hem de feleklerin üzerinde bulunması bakımından süvari gibi düşünülmüştür.

Gâh zîn urup hink-i gerdûna süvâr idersin. (48/11)

253’te felek ata benzetilirken bu kez ay (bkz. Ay) şekil itibarıyla onun nalı olarak tahayyül edilmiştir:

Tevsen-i çarh u cirm-i kamer na‘l-i rikâbuñ. (253/21)

2.20.2. → Çadır, Hokkabaz (Şa‘bede-bâz)

Dünyanın faniliğinden söz ettiği kısımda Sinan Paşa bir cihan padişahı olan Fatih Sultan Mehmet’in saltanatının faniliğini de manidar bir örnek olarak zikreder. Bunun üzerine sarf ettiği beyitte felekleri hokkabaza (bkz. Hokkabaz) benzeterek felekler hokkabazının bu çadırdan bize biraz oyun gösterdiğini belirtir. Feleklerin hokkabaza benzetilmesi insan kaderine tesir ettiği inancına dayanır. Hokkabazın el çabukluğu ve göz bağcılıkla insanları şaşırtan hileler yapması gibi felekler de akıl almaz ihtişam ve saltanatına rağmen koskoca bir padişahın bir anda yok olduğunu

göstermiştir. Bu arada, felekler yeryüzünü örtmesi nedeniyle klâsik edebiyattaki yaygın çadır benzetmesinden hareketle aynı zamanda hokkabaz gösterisinin sergilendiği bir çadır olarak hayal edilmiştir. Buradan hokkabaz gösterilerinin Karagöz v.b. birçok gösteri sanatı gibi çadırdan sergilendiği anlaşılmaktadır.

Felekler şa‘bede-bâzı niçe gün

Bu çâdırdan birez gösterdi oyun (119/b.5)

2.20.3. ← Defter, Sayfa (Evrâk-ı Nîlî)

Gökyüzü parlak, düz, pürüzsüz görünümü ve rengi itibarıyla mavi renkli bir sayfaya benzetilmiştir. Ay, bu mavi renkli sayfanın üzerine altın ile yazılmış parlak renkli bir nun harfi niteliğindedir.

Gâh bu evrak-ı nîlî-yi asümanda altun-ile yazılmış bir nûn-ı taban idersin.

(48/8)

Benzer şekilde gökyüzü 81’de deftere benzetilmiştir. Gökyüzünün deftere benzetilmesi felek katmanlarının zihinde defter sayfaları çağrışımı yapması nedeniyledir.

İlâhî! Eger halk-ı evvelîn ü âhurîn cem‘ olup etbâk-ı âsümânı evrâk-ı defâtir itseler, bir demde ittügüñ eltâf u in‘âmuñ yüz biñde birinüñ hisâbını göremeyeler.

(81/5)

2.20.4. → Değirmen (Âsiyâ), Dolab

Gökyüzünün değirmene benzetilmesi sürekli dönmesi sebebiyledir. Değirmenin dönerken çıkarmış olduğu ses bir iniltiye benzetilmiş ve bu durum çarh değirmeninin Allah’ın şevki derdinden inlemesi şeklinde yorumlanarak hüsnütalil yapılmıştır:

Bir mahbûbdur ki şevki derdinden dün ü gün âsiyâ-yı çarh iñiler. (32/7)

Gökyüzünün dolaba benzetilmesi ise yuvarlak şekli ve dönüşüyle birlikte yeşillikleri, bağ ve bahçeleri yağdırdığı yağmurlar vasıtasıyla bir dolap gibi sulaması bakımındandır. Felek dolaba benzetilirken bu dolabın altın ve gümüşten kûzeleri de yıldızlardır. Felek dolabı dönüşüyle birlikte yıldız kûzelerini ters ve baş aşağı çevirerek kâinatın belli bir nizam içinde varlığını sürdürmesini sağlayıp bitki, hayvan ve bütün varlıkların her mevsimde o mevsimin gerektirdiği ölçüler içinde, o mevsime uyum sağlamasını mümkün kılar.

Çarh-ı dölâb-ı felegi kemâl-i kudretüñ-ile rûz u şeb gerdân idersin, ve kûzehâ-yı zerrîn ü sîmîn-i kevâkibi ol çarhuñ perlerinde mu'allak u ser-gerdân idersin; tâ ol harekâtuñ garâyib-i evzâ' u hâlâtı ve ol evzâ'uñ 'acâyib-i irtibâtâtı vâsıtası-y-ile cery-i 'âdet-i mahlûkât ve kânûn-ı nizâm-ı mümkünât üzerine cihân bâğında kâyinât-ı envâ'-ı nebâtât u hayvânât ve 'âlem-i kevn ü fasâdda esnâf-ı müteceddidât-ı mevcûdât her fasılda ol mizâca mutâbık ve her vakitte aña muvâfık eksüg olmayup, dâyimâ ol bâğ-ı zîb ü zînetten ve ol gülüstân-ı hüsn ü behcetten hâlî olmaya. (45/18)

2.20.5. → Deniz, Okyanus (Muhît)

Gökyüzünün deniz olarak tasavvurunun kökeni çok eski uygarlıklara kadar uzanır. (bkz. Deniz) Benzetme temelde renk ve her yeri kaplama yönüyledir. T'de gökyüzü okyanusunun köşelerinde çizilmiş her nakşın Allah'ın ilmi dairesine dâhil olduğu belirtilir. Gökyüzünde çizilmiş nakışlar ifadesiyle yıldız ve gök cisimlerinin birbirlerine karşı açıları ve buna bağlı olarak oluşturdıkları şekiller kastedilmektedir.

Her nakış ki zevâyâ-yı muhît-i eflâkte merkûm ola; her zerresi dâyire-i 'ilmüñde dâhil, ve her noktasına muhît-i hikmetüñ şâmil. (47/8)

71’de gökyüzüyle ilgili yoğun tasvirler içeren bir kısımda yine deniz benzetmesinin yer aldığı görülür. Burada gökyüzü yukarıda bulunması nedeniyle ters çevrilmiş bir denize benzetilerek gök cisimleri bu deniz üzerindeki balıklar ve kayıklar olarak hayal edilmiştir. “İki mâhî” ve “iki zevrak”la gökyüzündeki en parlak ve en ışıklık gök cisimleri olan güneş ve ay kastediliyor olmalıdır. Denize benzetilen gökyüzünde gök cisimleri ve yıldızların parıldaması deniz içindeki inci çağrışımı yaptığından “yemm-i gevher-nümâ”, yani inci gösteren deniz ifadesi kullanılmıştır.

*Dest-i kudretüñ-ile iki mâhî-yi deryâ-yı mu‘allakı ve iki zevrak-ı bahr-ı erzakı
bir yemm-i gevher-nümâ ve deryâ-yı dürr-i "innemâ"da halk u inşâ ettin ki, "ve
ca‘ale fihâ sirâcen ve kameren münîrâ".²⁵ (71/10)*

2.20.6. → Gülistan

Gökyüzünün gülistana benzetilmesi bilhassa sabah vakitlerinde güneş doğarken görülen manzaranın renk zenginliği itibarıyla gülistanı anımsatması bakımından olmalıdır. Yedi kat olarak düşünülmesi nedeniyle “heft soffâ-i gülistân-ı ulviyyât” olarak zikredilen gökyüzü, Allah’ın rahmeti tesirleriyle gülşen olmuştur.

*Heft soffâ-i gülistân-ı ulviyyât ve çehâr kûşe-i bustân-ı sıfliyyât, rahmetün
âsârîle gülşen olmuştur. (46/25)*

2.20.7. → Kubbe, Mihrâb, Revak, Tâk

Gökyüzünün kubbe, mihrab, revak, tâk gibi mimarî unsurlar şeklinde düşünülmesi yüksek ve kavisli yapısından kaynaklanmaktadır. Bu unsurlardan söz edilirken “tâk-ı felek-i a’lâ”, “revâk-ı sipîhr”, “târim-i bâlâ” gibi ifadeler kullanılır. Yedi kat gökyüzü Allah’ın hikmeti mimarları tarafından şehzadelere benzetilen

²⁵ bkz. II/32. dipnot. Burada bir kısmı zikredilen ayetin tamamının anlamı sözü edilen dipnotta yer almaktadır.

insanoğullarının içinde güzel vakit geçirmeleri için yapılmış sarayın kubbesi niteliğindedir:

Yidi kat semâvât bir kubbedür ki, sâni‘ân-ı hikmetüñ ol şeh-zâdeleriñ serây-ı sürûrları-y-içün yapmışlardur.(48/15)

Işıkla dolu süslü bir kandil olan ay ise feleğin firuze renkli mihrabı kemerinde yanmaktadır.

Kandîl-i murassa‘-ı pür-ziyâ -ki tâk-ı mihrâb-ı pîrûze-i felek-i mu‘allâda yanar- şu‘le-i envâr-ı hikmet-i garîbüñdür. (46/22)

Allah’ın hikmeti ferraşları ve kudreti kayyımları yeryüzünde oturan âbidlerin ibadetleri ve yeryüzünde ibadetle meşgul olanların namazları için feleğin firuze renkli mihrabı kemeri altında ve mavi renkli çarh kubbesi fezasının içinde toprak mescidi üzerine temiz yeşil seccadeyi yayıp döşemektedirler. Bu tasvirde gökyüzü kubbesi ve mihrabıyla bir cami gibi düşünülmüştür.

Ferrâşân-ı hikmetüñ ve kayyimân-ı kudretüñ ‘ibâdât-ı ‘âbidân-ı sükkân-ı ‘arazîn ve salevât-ı mu‘tekifân-ı rûy-ı zemîn içün zîr-i tâk-ı mihrâb-ı pîrûze-i gerdûn ve derûn-ı fezâ-yı kubbe-i çarh-ı nîl-gûnda seccâde-i sebz-i pâki rûy-i mescid-i hâk üzerine bast idüp döşerler. (50/17)

2.20.8. → Küpe (Halka-i Zerrîn)

Gökyüzü iç içe geçmiş halkalar şeklinde düşünülmesi bakımından şekil itibarıyla küpeye benzetilmiş olmalıdır. Feleğin yüce çarhı Allah’ın aşkı puthanesinde tatar heykellerinin kulağındaki bir altın küpe olarak hayal edilmiştir.

Çarh-ı berîn-i felek büt-hâne-i ‘ışkuñda bir halka-i zerrîn-i gûş-ı bütân-ı tâtârdur. (48/18)

2.20.9. → Mavi Örtü (Nîl Tütük)

Gökyüzü rengi ve her yeri kaplaması nedeniyle mavi bir örtü gibi düşünülmüştür. Bu durumda yıldızlar ve gök cisimleri de bu örtü üzerindeki nakışlar niteliğindedir.

Nakş-nigârende-i nîl-tütük

Horde-fişânende-i zerrîn-ufuk (34/b.13)

2.20.10. → Meydan

Gökyüzü çevgân oyununun oynandığı bir meydana benzetilmiştir. Ay ise şekil ve parlaklık bakımından parlak bir top şeklinde hayal edilmiştir. Gökyüzünün meydana benzetilmesi genişliği sebebiyledir.

Gâh mâhı, meydân-ı fezâ-yı tâk-ı felek-i a'lâda bir gûy-ı rahşan idersin.(48/5)

Çevgân oyunu tasviri içinde gökyüzü gümüş renkli bir çevgân olarak düşünülen hilâli elinde tutan bir şahıs olarak da düşünülmüştür.

Gâh gine anı, dest-i sipihr-i gerdûn-ı mu'allâda bir sîmîn çevgân idersin.
(48/6)

2.20.11. → Merdiven (Me'âric, Merâkî)

Gökyüzünün merdiven basamakları şeklinde düşünülmesi felek katmanlarının basamaklar gibi üst üste olduğu kanaatinden kaynaklanmaktadır. Yüce felek basamakları ve yüksek kubbede yıldızlara benzetilen melekler dalga dalga ve bölük bölük durarak Allah'ı tesbih etmektedirler. (36/11)

Bir Subbûh u Kuddûs'sın ki tesbîhüñ-içün hezârân hezâr cevâhir-i zevâhir-i ervâh-ı mücerrede me'âric-i 'ulvî vü târim-i bâlâ ve merâkî-yi semâvât-ı 'ulâda mevc

mevc ve fevc fevc turup, bahr-i tesbîhte sâbih ve cihân-ı takdîste sâiyh olup sabûhları "Nahnu nüsebbihu bi-hamdik", gabûkları "ve nukaddisü lek".²⁶

2.20.12. → Minare

Gökyüzünün minareye benzetilmesindeki temel sebep kavisli yapısı itibarıyla kubbe olarak düşünülmesi neticesinde gök katmanlarının da minare şerefeleri şeklinde tasavvur edilmesidir. Allah'ın nahlbende benzetilen kudreti gök kubbesi minareleri şerefelerinde parlak yıldızların ışıklı lambaları ve yıldız cisimlerinin asılı kandilleriyle her an hayret verici bir duruş ve nakış ortaya çıkarmaktadır. (bkz. Kandil) Tasvirde aynı zamanda minare şerefelerinin kandillerle süslenmesi geleneğine işaret vardır. Ayrıca müneccim ve muvakkitlerin vakitleri tayin edip yıldızların birbirlerine karşı konumlarına bakarak gelecekle ilgili çeşitli tahminlerde bulunmalarına da işaret edilmektedir.

Sen ol Kâdir'sin ki, nahl-bend-i kudretüñ, tertîb-i nizâm-ı mevcûdât ve tevlîd-i mevâlîd-i kâyinât ve ihyâ-yı şeb-i rûze-dârân-ı devrân ve i'lân-ı a'lâm-ı seher-hîzân-ı cihân için, kanâdîl-i mu'allaka-i ecrâm-ı kevâkib ve mesâbîh-i münevvere-i nücâm-ı sevâkib ile, şerefât-ı menâre-i kubbe-i eflâk ve derecât-ı tâk-ı serây-ı emlâkte, her demde bir vaz'-ı garîb peydâ ve her sâ'atte bir nakş-ı 'acîb hüveydâ ider ki, müneccimân-ı 'âlem, ol evzâ'uñ irtibâtâtı hükminde hayrân ve muvakkitân-ı benî-âdem, ol derecâtüñ dekâyıkı idrâkinde ser-gerdânlardur. (50/11)

2.20.13. → Rakkas

Gökyüzünün rakkas olarak tasavvur edilmesi dönmesi sebebiyledir. Gökyüzünün dönüşü Allah'a karşı duyduğu aşk ve şevke bağlanır. "Hevâ" kelimesi burada hem gökyüzü hem de bir müzik parçası anlamını çağrıştıracak biçimde kullanılmıştır.

²⁶ "Biz seni hamdinle tesbih ve takdis ederiz" (Kur'an, 2/30)

Bir ma‘şûktur ki ‘ışkî hevâsında tokuz felek çarha giriüp oynar. (32/6)

2.20.14. → Sebâ Ülkesi, Sırça Köşk

Gökyüzü Hz. Süleyman ve Belkıs kıssası münasebetiyle Sebâ ülkesi gibi düşünülmüştür. Klâsik edebiyatta güneşin hükümdara sıkça benzetilmesinden hareketle sema Sebâsı’nın Belkıs’ı güneştir ve sema Sebâsı’nın Belkıs’ı olan güneş Allah’ın eşsiz kudreti dergâhının kölesidir. Yine aynı hayal çerçevesi içinde “çarh-ı mümerred-i kavârîr-i kasr-ı mînâ” şeklinde ifade edilen gökyüzü “Bu, zemini camla döşenmiş bir saraydır” (Kur’an, 27/44) ayetinde geçen sırça köşke benzetilmiştir. Gökyüzünün sırça köşke benzetilmesi rengi ve şeffaflığı itibarıyla cama benzemesi yönüyledir.

Belkıs-ı Sebâ-yı semâ -ki çarh-ı mümerred-i kavârîr-ı kasr-ı mînâda turur-bende-i dergâh-ı kudret-i ‘acîbüñdür, ve kandîl-i murassa‘-ı pür-ziyâ -ki tâk-ı mihrâb-ı pîrûze-i felek-i mu‘allâda yanar- şu‘le-i envâr-ı hikmet-i garîbüñdür. (46/20)

2.20.15. → Sofra

Gökyüzünün sofraya benzetilmesi, eskiden sofrayı kurmak için yuvarlak siniler kullanılması bakımından, şekil itibarıyladır. Gökyüzü için rengi de göz önünde bulundurularak “sofra-i pîrûze” tabiri kullanılmıştır. Allah’ın ihsanı bir yemeğe, ziyafete benzetilerek ay da bu ihsan yemeğinin firuze sofrasında bir somun ekmek olarak düşünülmüştür. Tasvirde sofranın anlamında iki kelimenin geçmesi (hân ve süfre) birincisinin yemek veya ziyafet, ikincisinin ise sini anlamında kullanılmış olduğu izlenimi uyandırmaktadır.

Gâh bu süfre-i pîrûze-i hân-ı ihsânuñda bir kıt‘a-i nân idersin. (48/9)

2.20.16. → Takvim, Safha, Usturlâp

71’de gökyüzünün birtakım astronomi aletlerine benzetildiği görülür. Gökyüzü parlak yıldızlı görünümüyle altın süslemeli bir takvime, feleklerin yuvarlak şekli bakımından pergelsiz ve işli bir safhaya ve yine şeklinin yuvarlaklığı bakımından usturlâba benzetilmiştir. Takvim her yıl yıldızların ve gök cisimlerinin birbirlerine karşı konumlarının, uzaklaşıp yaklaşmalarının, tûl, arz, meyil ve metâli’lerinin cetveller halinde çıkarılıp yazıldığı defterdir.²⁷ Gökyüzünün yıldızlı görünümünden kinaye olarak takvimin altın süslemeli olarak tasvir edilmesi eskiden kimi takvimlerin üzerinde ince, zarif tezhip ve işlemelerin bulunmasından kaynaklansa gerektir.²⁸ Devreden, dönen safha anlamındaki “safha-i devâyir”in de astronomi sahasında kullanılan bir alet olabileceği veya bu sahada kullanılan tahtadan levhaların geneline çağrışım yapmak üzere kullanılmış olabileceği düşünülmektedir.²⁹ Safhanın “pür-kâr” olarak nitelendirilmesi ise bu levhaların üzerlerinin ince hesaplamalarla oluşturulmuş çeşitli şekillerle dolu olması nedeniyledir. Bu arada pergel de rasat aletlerinden biridir.³⁰ Gökyüzünün pergelsiz bir safhaya benzetilmesi feleklerin yerin üzerinde hiçbir dayanak olmadan durması ve devretmesi yönüyledir. Usturlâp, bilindiği üzere, yıldızların hareketlerini belirlemek ve hesaplamak için kullanılan yuvarlak ve genellikle tahtadan mamul, üzerinde yıldız ve gök cisimlerinin bir nevi haritasının bulunduğu astronomik bir alettir. Feleklerin yuvarlak levhalar şeklinde düşünülmesi usturlâp ile aralarında ilgi kurulmasına sebep olmuştur.³¹

²⁷ bkz. Tehânevî, **A Dictionary of the Technical Terms Used in the Sciences of the Musalmans: Kitâb-ı Keşşâf-ı Istılahat-ı Funûn**, C. II, Ed. by Mawlawies Mohammad Wajih, Abd Al-Hakk, Gholam Kadir, Kalkûta, The Asiatic Society of Bengal, 1862, s. 1224.

²⁸ bkz. Pakalın **a.g.e.**, C. III, s. 389.

²⁹ Safha kelimesiyle aynı kökten gelen “safîha” astronomide kullanılan bir alettir. (bkz. Tehânevî, **a.g.e.**, C. I, s. 820.) Ayrıca Süheyl Ünver İstanbul Rasathanesi’ni kuran Takiyyüddin Râsîd’ın âletlerinden bahsederken “bengâm rasadı” adında bir aletten söz eder. Bengâm rasadının şeklini tarif ederken önce halka-i muhit-i rasad diye adlandırılan bir halka-i müdevver tertip olunduğu ve o dairenin her kısmının bir dakikaya karşılık gelmek üzere altmış kısma bölündüğü ve bu kısımların da altmışar saniye bölümlerine ayrıldığını belirtir. (bkz. Süheyl Ünver, **İstanbul Rasathanesi**, Ankara, TTK, 1969, s. 23.) Buradan anlaşıldığı kadarıyla halka-i müdevver rasat için kullanılan yuvarlak tahtaları tarif etmek üzere ifade edilen genel bir terimdir. Buradaki halka-i müdevver ifadesi T’de geçen “safha-i devâyir”i çağrıştırmaktadır. Muhtemelen Sinan Paşa da genel olarak rasat aletlerine işaret etmek üzere bu kavramı kullanmıştır.

³⁰ bkz. **a.e.**, rs. 24.

³¹ Aşkın usturlâba ve feleklerin de aşk usturlâbı levhaları şeklinde tasvir edildiği bir örnek aşağıdadır:

Kemâl-i sun'ũ-ile bir takvîm-i eflâk-i zer-nigâr ve bir safha-i devâyir-i pür-kâr-ı bî-pergâr ve bir üsturlâb-ı semâvât-ı nücûmdâr idüp anda on iki bürci peydâ ve her bürcde altmış derece eczâ, ve her derecede niçe şeb-çerâğ u lûlû-yı lâlâ izhâr u ibdâ' ittüñ ki: "Tebâreke'llezî ce'ale fî's-semâ'i burûcâ".³² (71/6-10)

2.21. GÖNÜL (Bâtın, Dil, Derûn, Hâtır, Kalb, Sîne)

Gönül insanın manevî yönünü temsil eden ve mahiyeti tam olarak bilinmeyen bir unsurdur. His, düşünce ve niyetlerin ilk belirdiği yer olma özelliği taşır. Genellikle ruhla birlikte zikredilir ve kimi zaman ruhla gönlün birbirinden net olarak ayırlamadığı görülür. Gönül beden ve ruhtan müteşekkil bir varlık olan ve bu vesileyle her iki âlemden de nasibini alan insanın manevî âlemlerle irtibat kurmasını sağlar.

İki 'âlemden dahı nasîb u hıssası var, ve iki tâyife-y-ile dahı hikâyet ü kıssası var. Birine vâsıtası cân ü dilidür, ve birinüñ âleti âb u gilidür. (54/21)

Beden yalnızca suret, gönül ise manadır. İnsanın aslî, esas yönü olmakla gönül insanı insan yapan bir unsurdur. Aslında o başlı başına insan demektir; suret insanı tanımlayacak bir şey değildir. Bu nedenle Allah katında insana değer biçilmesi için suretine değil gönlüne bakılır:

İnsân didikleri dildür, bir avuç gil degüldür; âdem didikleri gönüldür, bunu añlamayan küldür. (216/6)

İ'tibâr hükm-i diledür; binye-i gile degüldür. Nazar bâtın-ı sâlihâdur; zâhir-i cevâriha degüldür. (85/34)

Âftâb-ı feyzi bize sor ki olmuştur bize

Cümle etbâk-ı felek elvâh-ı üsturlâb-ı 'ışk (Azmî-zâde Hâletî, **Azmî-zâde Hâletî Dîvânı Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri ve Dîvânının Tenkidli Metni**, Haz. Bayram Ali Kaya, [Harvard], Harvard Üniversitesi, 2003, g. 373/2)

³² "Gökte burçlar yaratan, onların içinde bir چراغ (güneş) ve nurlu bir ay barındıran (Allah) ın şanı ne yücedir. (Kur'an, 25/61)

İnsanın mahiyeti ve en üstün varlık olduğundan bahsedilen kısımlarda gönülle ilgili yoğun tanımlamalar yer alır. Buna göre gönül iman ve küfrün hissedildiği yer olması bakımından iman ve din nakşının mazhardır. Kin v.b. duyguların gönülde hissedilmesi nedeniyle kin harfinin üzerinde yazıldığı bir tahta gibi düşünülmüştür. Aynı şekilde gam ve neşenin durduğu yerdir. Vahiy ilhamının gönülde hissedilmesi bakımından peygamberlik ışığını almaya kabildir; buna bağlı olarak şeriat ve sünnetin saklandığı bir levh-i mahfuz hükmündedir.

Mazhar-ı nakş-ı küfr ü dîn oldur

Tahta-i kahr-ı harf-i kîn oldur

Söylenen dilde câm-ı Cem dildür

Müstekarr-ı nişât u gam dildür

Kâbil-i tâbiş-i nübüvvet odur

Levh-i mahfûz u şer‘ ü sünnet odur (64/b.7-b.9)

Akıl insanın marifet yolunda ilerlemesi için gerekli ilk unsur olması bakımından marifet nurunun aksettiği yer olan gönülle aralarında yakın bir ilişki bulunur. (bkz. Akıl) Akıl ve gönül arasındaki bu yakın ilişki aklın gece gündüz onun hayır işlerinde çalışan bir veziri olarak düşünülmesine yol açmıştır. İnsanın alacağı kararlar ve kendisi için tespit edeceği yön itibarıyla akla danıştığı düşünülecek olursa aklın gönüle vezir olmasının ifade ettiği anlam daha iyi anlaşılabilir.

‘Akl anuñ bir vezîr-i kâmilidür

Rûz u şeb hayr işinde ‘âmilidür (64/11)

Ruhun kemale ermesine yardım eden yegâne unsur olması münasebetiyle gönül ruh için inayet, nefis için de hidayet bineğidir. Ruh onun vasıtasıyla olgunlaşırken nefis de onun yardımıyla kötü alışkanlıklarından vazgeçecek ve hidayete erecektir.

Rûh için merkeb-i 'inâyet odur

Nefs için merkeb-i hidâyet odur (64/10)

Benzer şekilde gönül ruh için bir arkadaş olarak nitelendirilir. Ruhun ezelf sevgiliden ayrılarak dünyaya gelmesinin tasvir edildiği kısımda ruh annesinden ayrı kalarak ağlayan bir çocuğa benzetilmiştir. (bkz. İnsan) Ruh çaresiz bir biçimde beden kafesine hapsolunca akıl ve gönlü kendisine arkadaş edinir. Ayrıca gönül ruh için mamur bir mesken niteliğindedir. Yani ruhun serpilip gelişmesi, olgunluğa ermesi için konaklayıp barınacağı yerdir. Çocuğun büyümek için kendisine yardım edecek birilerine ve barınacak bir yuvaya ihtiyaç duyması gibi ruh da arkadaşı gönül yardımıyla kemale erecek ve gönül evinde barınıp yetişecektir. Diğer taraftan gönül, ruh nurları aksinin aydınlığını almaya kabildir; Rabbânî sırların mahzeni, Sübhânî nurların mazharıdır. Onu viran etmek ruhu mahvetmek, ruha zarar vermek demektir.

Kaldı çün nâ-çâr-ı habs-i âb ü gil

Oldı oldukça enîs-i 'akl u dil (80/b.12)

Dil dahi bir hâne-i ma'mûr-ı rûh

Kâbil-i işrâk-ı 'aks-ı nûr-ı rûh

Mahzen-i esrâr-ı Rabbânî dilüñ

Mazhar-ı envâr-ı Sübhânî dilüñ

Vay saña vîrân iderseñ sen anı

Nice_olur miskîn rûhuñ meskeni

Dil harâb ü 'aklı maglûb idesin

Bilmezem kim rûhuña sen n'idesin (81/b.3-b.6)

Gönül mahiyeti itibarıyla bilinmeyen, kendisine şekil atfedilemeyen ve sınırlandırılmayan bir unsurdur. 64'te yer alan bir beyitte kâinatın başlangıcının onun cevheri olduğu belirtilir. Kâinatın yaratılmasıyla gönlün var edildiği ve gönlün

kâinatın özü olması nedeniyle böyle söylendiği düşünülebilir. Gönül başlangıcı olmayan sonsuzlukta, yani ezelde var edilmiştir. Onun kaynağı ezelî ve ebedîdir. İnsanın ebediyete iştîyak duyması da gönül sahibi olmasıyla ve gönlün bu yönüyle açıklanabilir. Yaratılışı kâinatın başlangıcına, ezele dayanan gönlün ülkesi, ruhun döneceği yerdir. İnsanın manevî yönünü temsil eden ruh ve gönül gibi unsurlar için tam olarak bir yer belirlemek mümkün olmasa da bir mekândan söz etmek gerektiğinde onların manevî âlemlere ait olduğu söylenebilir. Bu nedenle ruhun rücu edeceği yer gönlün ülkesi olarak nitelendirilmiş olmalıdır.

Mebde’-i kâyinât cevheridür

Merci’-i rûh-ı pâk kişveridür (64/b.13)

Yukarıdaki beyitten gönlün yaratılışının kâinatın başlangıcına dayandığı sonucuna varılabilir. Benzer şekilde gönlün var ediliş ve başlangıç zamanıyla ilgili olarak 215’te yer alan bir tasvirde de varlık dairesinde ortaya konan ilk noktanın ve sonradan yaratılma (hudûs) sahrasında yürüyen ilk habercinin sadık âşığın kalbi ve insan-ı kâmilin gönlü olduğu belirtilir. Yani gönül sürekli devreden ve ardı arkası gelmeyen varlık dairesinin devretmeye başladığı ilk nokta, başlangıç noktası; sonradan meydana gelme sahrasının, madde âleminin ilk habercisidir. Kısacası varlık döngüsünün başlangıcı ve varlıktan ilk haber veren âşığın/kâmil insanın gönlüdür. Bu durumda gönül apaçık bir şekilde varlık sahasına ilk konan, ilk yaratılan şey olmaktadır. Ayrıca bu ifadelerde gönlün tek ve bütün bir mefhum olarak ele alındığı görülür. Gönül ve ruh her insanda bulunan ayrı ayrı unsurlar olarak değil hepsinin toplamı olan tek bir güç şeklinde kabul edilir.

Evvel nokta ki dâyire-i vücûdda zâhir olur, ve evvel berîd ki sahrâ-yı hudûste sâyir olur, dil-i ‘âşık-ı sâdık ve kalb-ı insân-ı kâmil olur. (215/17)

Gönül ve ilâhî kalem arasında da ilgi kurulduğu görülür. 64’te gönül hakkında sıralanan beyitlerde önce gönlün emir kaleminin yazı tahtası olduğu belirtilir. Gönül insana ve kâinata ait bütün sırları içinde taşıyan bir unsurdur. İçinde sakladığı bu sır ve bilgilerin tahta üzerine nakşedilmiş yazıları anımsatması yönüyle

tahtaya benzetimiştir. (bkz. → Tahta) Ayrıca bu ifade gönlün Allah'ın emri ve iradesi altında olduğunu, onun izin verdiği dairenin dışına çıkamadığını vurgulamaktadır.

Tahta-i nakş-ı kıl-k-i emr oldur

Dâye-i nefis-i Zeyd ü 'Amr oldur (64/b.12)

Yukarıdaki beytin arkasından gönül bilginin, öğrenmenin, his, düşünce ve sözün çıkış yeri, doğuş ve ilhamların mekânı olmasıyla biliş hareketinin kalemi ve harfler âleminin kaynağı olarak nitelendirilir. Bir sonraki beyitte de gönül nefis levhine olmuş ve olacak her şeyi yazan akl-ı küll olarak isimlendirilir. Akl-ı küll Allah'ın kudretinden ilk önce ortaya çıkan akıldır. Yukarıda varlık sahasına konan ilk şeyin gönül olduğuna dair tasvirler içeren bazı örnekler verilmişti. Gönlün akl-ı küllle özdeşleştirilmesi yaratılan ilk varlık olmasıyla ilgili olsa gerektir. Akl-ı küll kâinatta olmuş ve olacak bütün bilgilerin kaynağı ve özü olduğundan gönül nefis levhine gelmiş geçmiş bütün bilgileri yazan bir kalem gibi düşünülmüştür. Bilindiği üzere kalem tafsilî ilim, kelimelerin şekillerini çıkarmaya vasıta olan ruh demektir. Kalem ilâhî tafsilî bilginin varlıklara taalluku göz önünde tutulmak suretiyle benzetme yapılarak kullanılır.³³ Gönül ve kalem arasındaki ilgi buradan kaynaklanmalıdır. Ayrıca gönüller “İnsan kalbi Rahman'ın iki parmağı arasındadır, onu istediği gibi döndürür.” hadisine dayanılarak Allah'ın onunla bazen neşe, bazen keder v.b. çizdiği bir kalem gibi düşünülebilir.³⁴ Bununla beraber gönül kaleminin yazısı öyle bir yazıdır ki ne karalaması ne de mürekkebi vardır. Yüzler, binler gibi sayısal bir değeri, harf ve madde gibi zahmet ve kesiflikleri yoktur. Yani işlevleri ve ortaya koyduklarıyla tamamen mücerret ve tarifi imkânsız bir varlığa sahiptir. Bizdeki yazının mürekkebinden dolayı siyah görünümlü olduğu, zaç ve mazudan³⁵

³³ Cebecioğlu, a.g.e., s. 342-343.

³⁴ Gönül-kalem benzetmesine Mevlânâ'nın şiirlerinde de rastlanır: Bir kalem gibidir kalbim sevgilinin elinde / Bu gece Z harfi, yarın R harfi yazar / Ve yazı çeşitleri için o sıvıdır kalemi / Kalem der ki: Sana uyudum, sen tanırsın beni.” / Bazen onun yüzünü gözünü boyar, kalemi saçla siler / Bazen yatık tutar ve yazmağa devam eder. (Annemarie Schimmel, Ben **Rüzgârım Sen Ateş: Mevlânâ Celâleddin Rûmî**, Çev. Senail Özkan, İstanbul, Ötüken, 2003, s. 76; metnin Farsçası için bkz. Mevlânâ Celâleddin, **Külliyât-ı Şemsi: Divan-ı Kebîr**, Haz. Bediüzzaman Fîruzanfer, Tahran, Dânişgâh-ı Tahran, 1336 [1957], g. 2530.)

³⁵ Osmanlı mürekkebi imalinde mürekkebin rengini güzelleştirmek için içine mazı suyu ve zaç ilave edilirdi. (bkz. Şentürk, **XVI. Asra Kadar Anadolu Sahası Mesnevilerinde Edebî Tasvirler**, s. 160.)

mamul olduğu belirtilerek gönöl kalem ve yazısının bizim anlayabileceğimiz ve zihnimizde canlandırabileceğimiz mahiyette olmadığı belirtilir.

Kalem-i cünbiş-i vukûf oldur

Menşe’-i ‘âlem-i hurûf oldur

‘Akl-ı küldür ki levh-i nefse yazar

Olmış u olacakta her ne ki var (64/b.17-18)

Nakşı bir nakştur yog anda sevâd

Hattı bir hat durur yog anda midâd

Anda yok kısmet-i mi’ât ü ülûf

Anda yok zahmet-ı hudûs ü hurûf

Bizdeki hat belî siyeh-rûdur

Eser-i reng-i zâc ü mâzûdur (65/b.1-b.3)

Beyitlerin devamında, yukarıda da birkaç örnekle bahsedildiği gibi, gönlün her şeyin başlangıcında ve öncesinde yaratıldığına dair sözler sarf edilir. Bu beyitlere göre gönöl ezelî neticenin başlangıcı ve yokluk sabahının güneşidir. Başlangıcı olmayan sonsuzluğun neticesinde ortaya çıkan ilk şey gönöldür. Yani var edilenler arasında ilk ortaya çıkan, başlangıçsızlığın neticesinin evveli, sonradan var edilenlerin ilkidir. Bunun gibi o, aynı zamanda yokluk sabahının gelişini ilk müjdeleyen güneş gibidir. Yer ve toprağın yaratılışının başlangıcı, “Hükmü arşı istilâ etmiştir”³⁶ın mazharıdır. Yeryüzü insan için yaratılmıştır; dolayısıyla gönöl yeryüzünün mebdei olmaktadır. Bununla birlikte Allah’ın hükmünün arşı istilâ etmesinin zuhurudur. İnsanın dünyaya Allah’ın halifesi olarak gönderilmesi, yeryüzünde onun emir ve yasaklarının uygulanması ve bu noktada gönlün üstlendiği rol Allah’ın hükmünün arşı istilâ etmesi olarak düşünülebilir. Zira gönöl bir beyitte

³⁶ Kur’an, 7/54.

“*Mahkûm-ı evâmir ü nevâhî*” (217/b.11) yani “emir ve yasakların mahkûmu” olarak nitelendirilmiştir. Emir ve yasaklar noktasında en büyük sorumluluğun gönüle ait olduğu malumdur. Tek başına yaratma hadisesi, insan ve ona gönül gibi büyük bir cevherin bahşedilmesi Allah’ın hükmünün arşı istilâ etmesi olarak da düşünülebilir. Mahiyeti hakkında bu derece sınırsız bir tablo çizilen gönlün ülkesi veya sahip oldukları ve sınırları da sonsuz ve tükenmez olacaktır. Hemen ardından gelen beyitte de bu gerçek ifade edilir ve ona ilâhî kalem ismi verildiği görülür. İlâhî kalem olması daha evvel de değinildiği gibi ilim ve ilâhî bilginin kaynağı olması, Hakk’ın sırları mahzeni olması ve Allah’ın onunla istediği şekli çizmesi, istediği yazıyı yazmasıyla ilgilidir. Gönül nutku veren ve fermanı yazandır. Emredilenin yaratıcısı, emrin başlangıcıdır. Emredilenin yaratıcısı olması yaptıkları ve ortaya koyduklarının yaratıcısı ve sorumlusu olması şeklinde düşünülebilir. Emrin başlangıcı olması da “ol” emrinin, yani yaratılışın başlangıcı olmasıyla ilgili olsa gerektir. Dikkat edilecek olursa derinlik taşıyan bir mefhum olan gönlü ifade edebilmek için aynı anlama gelen tanımlamaların sürekli farklı ifadelerle dile getirilmeye çalışıldığı görülür. Son olarak akılla ilgili beyitler sıralanmaya başlamadan akıl ve gönül arasındaki ilgiye bir beyitle değinilerek akla geçiş yapılır. Cüz’î akıl bu akla, akl-ı külle, yani gönüle ışıktır ve daima Hak yolunun yolcusudur. Bilindiği üzere akıl ve gönül birbirinin gelişimine yardımcı olan, birbirini besleyen unsurlardır. (bkz. Akıl) Burada da akıl gönüle ışık tutup Hak yolunda ilerlemesine yardımcı olan bir kuvvet olarak zikredilir.

İbtidâ-yı nefîce-i kıdem ol

Âfitâb-ı sipîde-i ‘adem ol

Mebde’-i bu serâ vü bu ferş o

Mazhar-ı "İstevâ ‘ale’l-‘Arş" o

Milki bî-hadd ü bî-tenâhîdür

Nâmı_anuñ hâme-i İlâhî’dür

Vâhib-i nutk kâtib-i menşûr

Mebde’-i emr ü mübdi’-i me’mûr

Akl-ı cüz’üñ o akla pertevdür

Râh-ı Hakk’a hemîşe reh-revdür (65/b.4-b.8)

Gönül ilâhî sevginin neşv ü nema ettiği yerdir. İlâhî sevginin gönülde yer edebilmesi ve Hak ile dost olabilmek için gönüldeki çer çöpün temizlenmesi gerekir. Çer çöp Allah’tan başka her şey, bilhassa maddî sevgi, bağ ve ilgilerdir. Hakk’ı kendine dost edinmek isteyen ilk önce kendi varlık çöpünden kurtulmalı ve gönlündeki dünya sevgisi çöpünü temizlemelidir.³⁷ Böylece gönülde hikmet gelişir. Hikmet amel ve bilgi bütünleşmesinden meydana gelen ilim; insanın, gücü oranında, dış âlemdeki nesnelerin hakikatini olduğu gibi bilip ona göre hareket etmesi anlamına gelir.³⁸ Maddî ilgi ve alâkalardan temizlenen gönüle ilâhî bilgi ve hikmet yerleşir. Bu nedenle hikmet istenirse gönül levhasına bakmak gerektiği belirtilmiştir.

Gider iy dil ünsini hâr u hasûñ

Cehd id aña kim Hak ola mûnisüñ (165/13)

Hikmet isterseñ gönül levhine bak

Tâ ki saña ‘akl-ı küñ vire sebak (160/14)

Ruhun serpilip gelişmesine yardım eden gönlün kendisi de tabiatına uygun birtakım gıdalarla beslenip gelişen bir özellik arz eder. Gönlün gıdası ilâhî nurdur; hayvanî gıdalar ona yaramaz. Ancak gönül hastalanınca gece gündüz gıdası “âb ü gil” olur. Gönlün gıdasının âb ü gil olması asıl kaynağını unutması, maddî engeller içine hapsolmasıdır. Hasta olan, yani asıl kaynağını ve nereden geldiğini unutan gönül, hastaların kendilerine yarayacak gıdaları istememesi gibi kendine yarayacak

³⁷ Konuyla ilgili olarak Gülşen-i Râz’da geçen birkaç beyti de meseleyi aydınlatması bakımından burada zikretmekte fayda vardır: 395. Senin varlığın dikenden, çerden çöpten ibarettir. Bunların hepsini gönlünden at. 396. Yürü gönül evini süpür, sevgiliye hazırla, güzel bir konak hâline getir. (bkz. Gölpınarlı, **Gülşen-i Râz Şerhi**, s. 118.)

³⁸ Cebecioğlu, **a.g.e.**, s. 276.

manevî gıdalar yerine “gil” ister. Yani geldiği kaynağı unutan gönül Hak’tan ve onun nurundan iyice uzaklaşarak dünya sevgisi ve ilgisiyle dolar.³⁹ Bu da onu iyileştirecek manevî gıdalar yerine durumunun daha fazla kötüleşmesine neden olacak gıdaları iyiymiş gibi vehmetmesine sebep olacaktır. Öte yandan gönlün serpilip gelişmesini sağlayan ilâhî gıdalar ile hayvanî gıdalar arasındaki fark ilâhî gıdaların hayvanî gıdalar gibi ağız ve tabağa, boğaz ve herhangi bir alete ihtiyaç duyulmadan yenecek türde olmasıdır. (bkz. İnsan)

*Kût-ı aslî-yı beşer nûr-ı Hudâ
Kût-ı hayvânî degül aña sezâ*

*Lîki ma‘lûl oldu çün miskîn dil
Rûz u şeb oldu gıdâsı âb u gil*

*Haste olur gönli anuñ gil diler
Hastelikte ne gerekse dil diler*

*Şol gıdâ kim yarar ola istemez
Şol yimek kim yi diyeler yiyemez*

*Çün mizâcuñ fâsid ola eyle olur
Pes mizâc-ı fâsıduñ kûtı n'olur*

*Mâhitâbuñdur gıdâsı nûr-ı ‘Arş
Mâr ü mâhînüñ hemîşe dûd-ı ferş*

*"Yürzekûn"dan oldu câna kût-ı Hak
Ol ta‘âma ne dehân ü ne tabak*

³⁹ Bu durum insandaki kötüye meylin kalbi gittikçe daha fazla karartıp hakikatlerden uzaklaştıracağını ifade eden şu hadisi hatırlatmaktadır: “Kul bir günah işlediği zaman kalbinde siyah bir nokta meydana gelir. Eğer kul tevbe edip bu günahı vazgeçerse kalbi yine parlar. Ancak döner tekrar günah işlerse o lekeler artar, nihayet kalbi ele geçirir ve böylece kalp kararıp katılaşır.”

Ol gıdâdur rızk-ı sâhib-devlet ol

Ol gıdâdur bî-gulû vü âlet ol (87/b.1-b.8)

İnsanı kemale erdirip ebedîleştirmeye çalışan gönlün önündeki en büyük engel ve düşman nefistir. Nefis gönlün kemalat yönünde attığı adımlara karşı vesvese ve fitneleriyle engel olmaya çalışır. Nefsin fitne ve fesatları bir uykunun binlerce şekilde tabir edilmesi ve bir harfin binlerce şekilde tefsir edilmesi şeklinde yorumlanır. Nefis insana fısıldadığı karışık fikir ve düşüncelerle onun aklını çelmeye ve doğru yoldan alıkoymaya çalışır. Bu nedenle insan nefse uymaması ve can ile arasına onu koymaması konusunda uyarılır.

Fi'l-cümle belâ-yı 'âlem oldur

Ser-fitne-i hâk-i âdem oldur

Bir hâb u hezâr dürlü ta'bîr

Bir harf u biñ ola anda tefsîr

İy dil aña gel berü sen uyma

Cân-ile anı araña koyma (150/b.1-b.3)

Mahiyeti tam olarak bilinemeyen gönül ancak gönül ehli tarafından bilinebilir. Gönülü bilmek de Hakk'ı bilmek demektir. Sıradan kimselerin gönül hakkında düşündükleri henüz olgunlaşmamış bir kuyumcunun yakutu mermer taşı zannetmesine benzetilir:

Dil nedür, gine ehli bilür; anı bilen Hakk'ı bilür. Cevher-şinâs ki henûz hâmdur, yâkûtı sanur ki seng-i ruhâmdur. (217/1)

Yukarıdaki cümlelerin ardından sıralanan beyitlerde gönlün toprakta saklı bir tane olduğu, fakat bunu cihan tanelerinden bir tane gibi düşünmemek gerektiği belirtilir. Gönül toprakta, yani insan bedeninde saklıdır. Bu yönüyle zahîrî bakımdan toprakta gizlenen diğer tanelere benzetilebilir; ancak o bu tanelerden çok farklı bir

mahiyet taşır. Zira maddî dünya toprağındaki taneler çiçek, ağaç, meyve bitirirken o marifet, tecelli ve hikmet parıltıları saçacaktır.

Dil-dâne ki gildedür nihânî
Zann itme ki dâne-i cihânî (217/b.10)

Gönül vahdetin sembolüdür. Gönülün vahdetin sembolü olması başlangıçta soyut ve maddeden arınmış, latif bir varlık taşımasından kaynaklanır. Kesif madde ve cisim daima kesretin sembolü olmuştur. Ayrıca uygun şartlar sağlandığında ve ona yarayan gıdalar verildiğinde insanı olgunlaştırarak vahdete ermesine sebep olan bir cevherdir. Bu doğrultuda bir beyitte “*Tevhîd degüldür âb ü hâküñ / Oldur dil-i sâf u cân-ı pâküñ*” (71/b.1) denildiği görülür. Vahdete eren gönül ise renkten ve kokudan arınmış demektir. (bkz. Renk ve Boya) Renkten ve kokudan arınmış olması dünyevî bağlardan kurtulması ve yalnızca sevgilinin cemaliyle birlikte olması anlamındadır:

Dil ki_olur müstagra-kı dîdâr-ı dîst
Olmaz anda bûy-ı magz u reng-i pôst (221/b.4)

Vahdet nasıl gönülde tam bir dinginlik, huzur ve birlik sağlıyorsa kesret de tefrika ve ayrılık gayrılığın çıkmasına zemin hazırlar. Tefrikanın ortaya çıkması da kavga ve karmaşanın başlaması demektir. Bu nedenle gönülün kesret içinde olması gönül pazarının kavga ile dolması şeklinde tasvir edilir:

Tefrika ol yirde bil peydâ olur
K'anda dil bâzârı pür-gavgâ olur (221/b.5)

Son olarak gönül hakkında önemli tanımlamaların yapıldığı art arda sıralanan birkaç beyti daha burada zikredip gönülün benzetildiği unsurlara geçmekte fayda vardır. Gönülün mahiyeti, nerede ve nasıl olduğu konusunda kesin bir bilgi olmadığı sürekli tekrarlanan bir meseledir. Ancak 216’da yer alan beyitlerde gönülün nefis ve can/ruh arasında olduğu belirtilir. Nefis ve can/ruh onun için anne ve baba durumundadır. Ruh letafetinden dolayı su, nefis de kesafeti temsil ettiğinden toprakla

özdeşleştirilmiş ve gönlün âdeta bu iki varlıktan doğmuş temiz bir çocuk olduğu ifade edilmiştir. Gönlün ruh ve nefis arası bir varlık olması onun bazen iyiliklere, olumlu işlere; bazen de kötülüğe, olumsuzluklara meyletmesi bakımındandır. İyiliklere meyletmesi, ruhun su olarak nitelendirilmesi bakımından, suya meyletme; kötülükler meyletmesi, nefsin toprakla özdeşleştirilmesi bakımından, toprağa meyletme olarak nitelendirilir. Suyu, yani ruhanî şeylere yöneldiğinde lâtif, toprağa, yani nefsanî şeylere yöneldiğinde ise kesif olur. Onun bu hâli gece gündüz kararsız ve huzursuz bir biçimde dönmesi olarak görülür ve gönüle “kalb” denmesinin sebebi olarak gösterilir. “Kalb” Arapça dönen, değişen anlamındadır. Gönlün ruh-nefis, iyi-kötü arasındaki gidiş gelişleri ve değişkenliği kalb olarak isimlendirilmesine neden olmuştur. Bu değişkenlik ve değişim süreci içinde o bazen alışı, uyum sağlar; bazen yakınlaşır; bazen tıpatıp ve aynısı kesilir. Felek gibi Allah’ın iki parmağı⁴⁰ arasında dönüp durmaktadır.

Nefs-ile cân arası aña makar

Birisi mâder olur biri peder

Gûyâ olmuş rûh âb ü nefis hâk

Bu ikiden toğmuş ol ferzend-i pâk

Gâh âba meyl idüp eltaf olur

Hâk ucından geh kesâfetler bulur

Rûz u şeb gerdân u bî-ârâm olur

Kalb lafzı ol sebebdan nâm olur

Gâh üns ü gâh kurb u gâh ‘ayn

Çarh-veş gerdende beyne'l-isba‘ayn (216/b.6-b.10)

⁴⁰ Beyitte yer alan “beyne’l-isba‘ayn” (iki parmak arasında) kavramı “Mü’minin kalbi Rahman olan Allah’ın iki kudret parmakları arasındadır.” manasındaki hadisten iktibastır.

2.21.1. → Altın (Zer), Demir (Âhen)

Âşık gönlüyle sıradan insanların gönlü arasında kıyaslamaların yapıldığı kısımda geçen bir tasvirde halkın gönlü demire, âşığın gönlü ise tam ayar altına benzetilmiştir. Halkın gönlü et ve kan arasındaki kalptir, âşığın ise “iki parmak arasında”dır. Aşk ve ilâhî tecelliler gönlün değerini yücelten unsurlar olduğundan âşığın gönlü tam ayar altın, sıradan insanların gönlü bu duygulardan yoksun olduğundan altın yanında bir değer taşımayan demir olarak nitelendirilmiştir. Cümlelerin devamında âşığın gönlünü ifade etmek üzere kullanılan “beyne’l-isba’ayn” (iki parmak arasında) ibaresi “Mü’minin kalbi Rahman olan Allah’ın iki kudret parmakları arasındadır.” manasındaki hadisten alıntıdır. Bu ifade âşığın gönlünün aşktan kaynaklanan değişkenliği ve bir hâlden diğerine intikal edişine işaret etmektedir. Âşığın kalbi mücadele gayreti, kabz ve bast hâlleriyle sürekli değişim hâlindeyken halkın gönlü sabit bir et parçası ve cisim hâlindeyken.

Dil-i halk âhen olur, dil-i ‘âşık zer-i ‘ayn; ol et-ile kan arasında, bu beyne’l-isba’ayn. (215/11)

2.21.2. → Arş, Kâbe, Şehir

Gönlün arşa benzetilmesi temelde “Mü’minin kalbi Allah’ın arşıdır.” manasındaki kudsî hadise dayanır.⁴¹ Arş benzetmesi âşığın gönlünün Hak ile dolu olduğunu ve zahirde yerde görünmekle birlikte yüceliğini ifade eder. Hak ile dolan âşık gönül bu hâliyle aynı zamanda âlemin etrafını tavaf ettiği Kâbe niteliğindedir. Şehir olarak düşünüldüğünde ise “pür-letâyif” bir şehirdir. Lâtif kelimesi gönül, ruh gibi soyut unsurlarla yakından ilişkili bir kavramdır; genellikle bu unsurları ifade etmek üzere kullanılır. Buradaki “pür-letâyif” ile kastedilen de gönülde hissedilen ve anlatılması mümkün olmayan his ve güzellikler olmalıdır.

⁴¹ T’de geçen ve insan gönlünün Allah’ın arşı olduğunu ifade eden bir tasviri sırası gelmişken burada zikretmekte fayda vardır: “İlâhî! Senüñ ‘arş-gâhuñ gönül gülîstânıdır, cennet bustânı degül. İlâhî! Senüñ serâyüñ dil hânesidir, behîşt eyvânı degül.” (225/28)

*‘Âşık gönli bir şehir olur, içi pür-letâyif; belki bir ka‘be olur, ‘âlem anı tâyif.
‘Âşık gönli ‘arş olur, zâhirde yirde ise; Hak isteyen anda bulur, her kanda ise.
(215/14-16)*

2.21.3. → Ayna

Gönül ilâhî zat ve sıfatların nuru aksini alan veya almaya kabiliyeti olan bir tecelligâhtır. Kâmil insanın gönlü Allah’ın zat, sıfat ve fiillerine mazhar olması bakımından yaygın olarak aynaya benzetilir. Bu nedenle 217’de “gönül padişahın cemali aynasıdır” denilmiştir.

*Dil âyîne-i cemâl-i şâhî
Mahkûm-ı evâmîr ü nevâhî (217/b.11)*

Gönül Hakk’ın sırları mahzenidir ve Hakk’ın cemali aynasıdır. Gönül aynasının pası temizlenirse şüphesiz ezel sırları ortaya çıkacaktır. Pas ile kastedilen gönlün lâtifliğini yitirmesi, maddî bağların kısıkcı altında kesif bir çehreye bürünmesidir. Pasın temizlenmesi, varlıktan geçme ve maddî bağlardan sıyrılmayla mümkündür.

*Bil ki dildür mahzen-i esrâr-ı Hak
Ol durur âyîne-i dîdâr-ı Hak*

*Jengini ger pâk iderseñ bî-gümân
‘Aks-i envâr-ı ezel olur ‘ayân (216/b.2-b.3)*

Tabii olarak dünyaya meyiletme ve maddeye değer verme gönül aynasının paslanmasına neden olur:

Cihân rengine gönül viren gönül jengin açamaz. (123/12)

2.21.4. → Bekçi (Pâsübân)

Gönül aşk hazinesinin bekçisi olarak nitelendirilir. Gönül aşkın hissedildiği yerdir ve aşkın meskenidir. Aşka barınak sağlaması bakımından aynı zamanda aşkı koruyup gözetken bir unsur olduğu söylenebilir. Bu nedenle aşk hazinesinin bekçisi olarak düşünülmüş olmalıdır. Gönül bekçi olurken kanla dolu göz de muhabbet kalesinin gözcüsü durumundadır. Göz insan vücudunun en üst tarafında bulunması, yüzde ilk dikkati çeken unsur olması ve işlevi itibarıyla etrafı kolaçan eder bir görünüm arz etmesinden dolayı sıklıkla gözcüye benzetilir.

Sîne-i tâb-dâr ‘ışk gencinüñ pâsübânıdur; dîde-i hûn-bâr mahabbet kal’asınüñ dîde-bânıdur.

(200/4)

Gönülden söz edilen başka bir beyitte ise akl-ı küllün onun bekçisi olduğu ifade edilir. Kutsal ruh da onun arkadaşısıdır:

Rûh-ı kudsî hem-nişînidür anuñ

‘Akl-ı küllî pâsübânıdur anuñ (216/b.5)

2.21.5. → Bülbül

Gönül Allah’ı zikretmesi ve onun âşığı olması nedeniyle âşığın ve zikretmenin sembolü olan bülbülle aralarında ilgi kurulmuştur. (bkz. Bülbül) Gönülün ezeli düşmanı olan nefis ise uğursuzluğu ve rakibi temsil eden kargaya benzetilir. Rakibin çeşitli hilelerle âşığı sevgiliden ayrı düşürmeye çalışması gibi nefis de vesveseleriyle gönlü Hak’tan ayrı düşürmeye çalışan bir özellik arz eder. Hikmetin gönülde yeşerip olgunlaşması bakımından gönül ve hikmet arasında sıkı bir ilgi olduğuna yukarıda değinilmişti. Sözü edilen tasvirde de gönül ve can bülbüllerini hikmet kafesinde nefis kargasının şerrinden saklaması için Allah’a dua edildiği görülür. Burada hikmetin insan gönlünü koruyan bir unsur olarak ele alındığı

görülür. Riyazet ve nefis terbiyesiyle gönüle yerleşen hikmet onun etrafını çepeçevre saran ve bu şekilde nefis vesveselerinin içeri sızmasını ve ona ulaşip zarar vermesini engelleyen bir kafes olarak hayal edilmiştir.

Bu dil ü cân bülbüllerini hikmet kafesinde zâg-ı vesvâs-ı nefis şerrinden sen sakla. (87/5)

2.21.6. → Çocuk

Gönül yukarıda da belirtildiği gibi kendine göre gıdası olan, bununla beslenen, serpilip gelişen yönü olan bir varlıktır. Bu nedenle çocukla aralarında ilgi kurulmuş olmalıdır. Şehvet gıdası ve sütü ile beden kafesine hapsolan gönül çocuğunun Allah'ın rahmetine ulaştığı vakit yakınlık sarayına yuva yapması dileğinde bulunulur. Gönülün şehvet gıdası ve sütü ile beslenen bir çocuk olarak hayal edilmesi çocuğun yalnızca yeme-içme v.b. maddî ihtiyaçlarını karşılama arzusunda olması gibi maddî bağlar kısılcacında kalarak kendine yarayacak asıl gıdayı bulmakta zorluk çekmesi ve gerçek kaynağından uzak kalması nedeniyledir. Gönülün asıl kaynağı daha evvel de değinildiği üzere (bkz. 64/b.13) başlangıcı olmayan bir sonsuzluk, yani ezeldir; ezeli aşk ve ezeli sevgilidir.

İlâhî! Çün cân kuşını dâm u dâne-i mahsûsât-ile ten kafesinde mahbûs eyledüñ, ve dil tıflını şîr ü gıdâ-yı şehvât-ile bu hâne-i hâkîye me'nûs eyledüñ; gine âhir ol tûfî bu kafesten uçup, ve ol müsâfır bu hânedan geçüp civâr-ı rahmetüñe vâsıl olduğu vakit hevâ-yı kudüste pervâz ve harîm-i serây-ı ünste âşiyâne-sâz kıl. (80/7)

2.21.7. → Dadı

Nefis insanın menfi yönünü temsil eden ve onu sürekli kötülüğe meylettirmeye çalışan bir unsurdur. İnsan nefsin fitne ve vesveselerine karşı gönülle mücadele eder. Bu bakımdan gönül nefsi terbiye edip yetiştiren bir dadıya

benzetilmiştir. Beytin birinci dizesinde de gönlün emir kaleminin yazı tahtasına benzetildiği görülür. (bkz. → Tahta)

Tahta-i nakş-ı kıl-k-i emr oldur

Dâye-i nefis-i Zeyd ü ‘Amr oldur (64/b.12)

2.21.8. → Define

140’ta geçen bir tasvirde “İlâhî! Sır virdüñ, gencüñe hazîne it. İlâhî! Sîne virdüñ, sırruña defîne it.” (140/11) denilmektedir. “Sır” kelimesinin bir manası gönüldür. Burada Allah’tan verdiği gönlü sırlar hazinesine çevirmesi istenmektedir. Gönlün sırlar hazinesi olması herkesin erişemeyeceği ilâhî bilgi ve marifete sahip olması anlamındadır. Dikkat edilirse ikinci cümlede de kelimelerle oynanarak aynı temenni farklı bir şekilde dile getirilmiştir.

2.21.9. → Deniz

Gönül genişliği ve sonsuzluğu itibarıyla sıklıkla denize benzetilir. Gönlün denize bezetilmesi aynı zamanda ilâhî bilgi ve tecellilerin değerli inciler olarak düşünülmesi ve ârifin gönül denizi içinden mana incileri dermesi yönüyledir. Bu nedenle kim gönül denizine dalıp girerse onun yüz binlerce mana incileri çıkaracağı belirtilir. Gönül manası kimde hâsıl olursa o zaman onun göğsünde bir gönüle sahip olduğu düşünülebilir; yani gönlün manasını anlayamayana gönül sahibi denemez. İnsanda gönül manasının hâsıl olması ise gönlün gerekli lâtifliği ve parlaklığı kazanarak tecelli sırlarının mahzeni hâline gelmesi ve ilâhî zat ve sıfatları yansıtmaya işlevini üstlenebilmesidir.

Her ki dil deryâsına talup girür

Sad hezârân dürr-i ma‘nî çıkarur

Her ki_aña dil ma‘nîsı hâsıl olur

Ol zemân sadrında anuñ dil olur (217/b.1-b.2)

2.21.10. → Ev, Sofa

Gönlün eve benzetilmesi temelde “Yer ve göğüme sığmadım. Lâkin mü’min kulumun kalbine sığdım” kudsî hadisine dayanır. Yani gönlün marifet nurlarının tecelligâhı olmasıyla ilgilidir. Buna bağlı olarak her ârifin gönül evinde Allah’ın cemali nurlarının parıltısından bir mum yanmakta olduğu ifade edilir. Bir evde mum yanması o evin aydınlık ve şenlik olduğunun işaretidir. Tıpkı bunun gibi gönül evinde mumun yanması gönlün ilâhî nurlarla aydınlanıp şenlenmesi ve her gönüle nasip olmayan birtakım sırları idrak etmesi demektir.

İlâhî! Her ‘ârifüñ hâne-i dilinde senüñ cemâlüñ sübühâtı işrâkâtından bir çirâğ var. (153/21)

Gönül evinin gerçek sevgiliyi ağarlayabilmesi ve ilâhî tecellilere mazhar olacak bir hâle gelmesi için temizlenmesi gerekir. Gönlün temizlenmesi Allah’tan başka her şeyden arınması, bütün maddî bağ ve alâkalardan sıyrılmasıdır. Gönül evi aşk süpürgesiyle süpürülür. Yani gönlün temizlenip ilâhî tecellilere uygun hâle gelmesi gönülde sevgiliden başka bir düşünceye yer vermeyen aşkla mümkündür.

‘Işk bir cârûb-ı Sübhânî’dur, gönül evini Allâh için süpürür. (215/9)

Gönül evi temiz tutulduğunda Rahman’ın Kâbe’si, temiz tutulmazsa şeytanın evi olacaktır. Gönlün temiz tutulması nefsin tezkiye edilmesi, kişinin istikamet üzere olması ve dünya sevgisinden arınmasıyla mümkündür.

Eger pâk tutarsañ, ka‘be-i Rahmân olur; ve eger bâ-pâk olursañ, hâne-i Şeytân olur.” (216/3)

Aynı şekilde gönlün manasını anlamaktan gafil olan kimsenin gönlünün şeytanın evi olacağı belirtilir. Gönlün manasını anlayanlar için ise gönül evi doğruluk ve safa madeni, Allah’ın zatı nurlarının ortaya çıktığı yerdir. Gönlün manasını

anlamak, daha evvel de ifade edildiği gibi, ilahî zat ve sıfatların yansımasına engel olan pası gidermekle mümkündür.

Şol ki dil fehvâsını nâ-dân olur

Dil degül ol hâne-i Şeytân olur

Hâne-i dil ma‘den-i sıdk u safâ

Mazhar-ı envâr-ı zât-ı Kibriyâ (217/b.3-b.4)

Hz. Muhammed’e na‘t kısmında gönül sofalarının onun şeriatı safasının genişliği yaygısıyla süslenmiş olduğu ve gönül hanelerinin onun tarikatı çırağının ışığının parıltısıyla aydınlandığı belirtilir. Hz. Muhammed ve onun getirdiği dini yüceltmek üzere yapılan bu tasvirde gönlün sofaya ve eve benzetildiği görülür. Burada da gönlün bir tecelligâh olması ve imanın yeşerip geliştiği yer olması bakımından bu tür ifadeler sarf edilmiştir. Zira Hz. Muhammed’in getirdiği din iman iksiriyle birçok ölü gönüle hayat verip onları diriltmeye vesile olmuştur. Ayrıca tasvirin başında geçen “soffa” kelimesinin bir anlamının da tecelligâh olduğu hatırlatılmalıdır.

Sîneler soffaları şerî‘atı safâsınuñ bastı bisâtlarıyla müzeyyen ve gönülleri hâneleri tarîkatı çirâginuñ delîlleri eşi‘‘asıyla rûşen olup... (258/29)

2.21.11. → Gemi (Keştî)

Gönül vahdete ermeye vesile olan, hatta varlık olarak başlı başına vahdeti simgeleyen (bkz. 71/b.1) bir unsurdur. Vahdetin sonsuzluk itibarıyla bir denize benzetilmesi gönlün de vahdet denizinde yol alan bir gemi gibi düşünülmesine yol açmıştır. Burada gönlün vahdet denizinden dışarı çıkarılmasının istenmemesi kesrete ve dolayısıyla kesifliğe bulaşmasının arzu edilmemesi nedeniyledir. Zira kesrete bulaşan gönül esas gıdasını ve asıl kaynağını unutarak manevî hastalıkların ortaya çıkmasına sebep olacaktır. Geminin deniz dışında yol alamaması gibi vahdet

denizinden dışarı çıkan gönül gemisi de olduğu yerde kalacak ve inkişaf edemeyecektir.

Dil keşfisini vahdetüñ bahrinden taşra salma. (113/2)

2.21.12. → Gül Bahçesi (Gülşen)

Aşktan bahsedilen kısımda aşkın gönül gülşenine parlaklık kazandırdığı belirtilir. Gönülün gül bahçesine benzetilmesi onun açılma hâlini ifade etmek içindir. Zira tasavvufta gül bahçesi mutlak olarak kalbin fethi, kişinin gönlünün marifet ve irfana açılmasıdır.⁴² Gönül gül bahçesi hâline getirip ona canlılık ve parlaklık katan da hissettirdiği derin ve manevî duygularla gönül fetheden aşktır.

İşktur dil gülşenine nevr viren. (209/4)

2.21.13. → Hü mâ

Kâmil insanın gönül akıl dairesi dışında mutlak gayb âleminin mukaddes fezasında uçuşları olan arşı yuva edinmiş Hü mâ'ya benzetilmiştir. Hü mâ yükseklerde uçmasıyla bilinen bir kuştur. Kâmil insanların gönlünün diğer gönüllerin ulaşamadığı kadar yüksek derecelere ulaşabilmesi ve diğer gönüllerin bilmediği âlemleri idrak etmesi nedeniyle böyle bir benzetme yapılmış olmalıdır.

Hü mâ-yı dil-i 'arş-âşiyânlarınun dâyre-i 'akıldan hâric, fezâ-yı mukaddes-i 'âlem-i gayb-ı mutlakta tayerânları olur. (55/22)

2.21.14. → Irmak (Cûy)

Yukarıda gönlün varlık dairesinin başlangıcı ve yaratılan ilk varlık olduğuna değinilmişti. Gönül canlılık taşıması ve varlık devinimini sürdürmesi bakımından

⁴² Uludağ, **a.g.e.**, s. 209.

akan bir ırmak gibi düşünölmüş olmalıdır. İrmağın suyunun aralıksız akıp gitmesi gibi gönöl de kendisine bahşedilen can, ruh veya hayat sürme özelliğıyle akıp gider. Beyitte geçen “âb-ı revân” akan su anlamında olup revân aynı zamanda ruh anlamındadır. Gönölün ırmağa benzetilmesi onun meyletme özelliğıyle de ilgilidir.

Cây-ı dile âb-ı revân ol virür

Dürc-i tene gevher-i cân ol virür (35/b.8)

2.21.15. → Nesr-i Tâyir

Nesr-i tâyir akbaba, kerkes ya da kerkenez şeklinde adlandırılan avcı bir kuştur. Oldukça iyi uçucu ve kanatları çok kuvvetlidir. Yırtıcı kuşlar arasında cüssesi en büyük olanıdır. “Ebu’t-tayr” olarak da adlandırılır.⁴³ Her vakit ulvî ve süflî varlıklar gagası ve pençesinin avı olan insan gönölü nesr-i tâyiri bir an bile Allah’ın rübûbiyyeti göğünde kanat açıp uçamaz. Burada avdan kasıt gönölün idrak etme özelliğı olmalıdır. Ulvî ve süflî varlıkların mahiyetini anlayabilen, düşünce ve hayal âleminde istediğı gibi kanat çırpabilen ve her istediğini elde edebilen gönöl, yüceliğı ve sonsuzluğu itibarıyla gökyüzüne benzetilen rübubiyyetin mahiyetini idrak etmekten âcizdir.

Nesr-i tâyir-i hâtır-ı insânî -ki her vakit mevcûdât-ı ‘ulvî vü süflî şikâr-ı mihleb ü minkârıdur-bir nefes rübûbiyyeti hevâsında per açup uçamaz. (31/14)

2.21.16. → Pazar

Pazar tasavvufta ilâhî nurların ortaya çıktığı yerdir. Kesret ve tefrika mertebesini de temsil eder. 39’da geçen bir beyitte gönöl pazarının onun kavgasıyla dolu olduğu belirtilir. Burada gönöl pazarıyla kastedilen, pazarın ilâhî nurların ortaya çıktığı yer anlamı taşımasından hareketle, gönölün ilâhî nur ve tecellilerle dolması,

⁴³ Kemaleddin Muhammed Demîrî, **Hayâtü’l-hayevân**, C. II, Çev. Abdurrahman b. İbrahim, y.y., 1272 [1855], s. 233.

tecellilerin getirdiği coşkunlukla dolup taşması olarak düşünülebilir. Dikkat edilecek olursa beytin ikinci dizesinde de gönlün işinin hayret ve sevda olduğu belirtilmektedir. Yani gönül tecellilerle birlikte hissettiği yoğun manevî atmosferle hayretten hayrete düşmekte ve sevda içine gark olmaktadır. Bilindiği üzere hayret kalbe gelen tecelli sebebiyle kişinin düşünemez ve muhakeme edemez hâle gelmesidir.⁴⁴ Pazar kavramı burada kesreti ve Hak yoluna ulaşmaya çalışılırken çekilen sıkıntı ve çileleri de anımsatıyor görünmektedir. Ayrıca beyitte geçen “sevda” aynı zamanda kalbin ortasında bulunduğu inanılan ve kalbin özü olduğu düşünülen siyah nokta anlamına gelir.

Gerçi pür gavgâsı-la bâzâr-ı dil

Hayret ü sevdâdur ammâ kâr-ı dil (39/b.10)

İnsanın bütün bağlardan sıyrılıp sevgiliye kavuşması gerektiğinden söz edilen kısımda tefrika olan yerde gönül pazarının kavgayla dolacağı belirtilir. Gönül pazarının tefrikayla dolması gönlün birden fazla maksat için uğraşması, binlerce arzu ve hevesle dolu olması, yani kesrette olması anlamındadır. Kavgayla dolu pazar tasviriyle anlatılmak istenen gönlün kesret içindeki karmaşık durumudur. Vahdete erince gönül tek renk (bkz. Renk ve Boya) olacak ve içindeki bütün karmaşalar da sona erecektir.

Tefrika ol yirde bil peydâ olur

K'anda dil bâzârı pür-gavgâ olur (221/b.5)

2.21.17. → Saman Çöpü (Kâh)

Saman çöpü maddî varlığı temsil eder. Varlığın saman çöpü olmasından hareketle gönül de bir saman çöpü olarak nitelendirilmiştir. Mürşid ve mürid ilişkisinden bahsedilen kısımda yer alan tasvirde mürşid kehribarını ortaya çıkardığında gönül varlığı çöpünü şeyda kıldığı belirtilir. Kehribar burada cezbe ve

⁴⁴ Uludağ, **a.g.e.**, s. 231.

nazar anlamına geliyor olmalıdır. Bilindiği üzere bir mürşidin terbiyesi altına giren kişiyi mürşid nazarıyla, yani manevi bakışıyla olgunluğa erdirmeye çalışır. Nazar feyzin akması ve intikalini sağlar; kısa bir zamanda bu bakış müridi yetiştirir ve olgunlaştırır. Burada mürşidin kehribarını ortaya çıkarması müride nazar etmesi olarak düşünülebilir. Bu nazarın cezbesiyle müridin kendinden geçmesi, gönlünün kehribarın çekim gücüne kapılan bir saman çöpü olarak tasavvur edilmesine sebep olmuştur. Kehribarın cisimleri çekme özelliğine sahip olduğu malumdur. Kehribarın ortaya çıkması gönlü kendinden geçirirken, gizlenmesi gönlün günah ve azgınlıkla dolmasına sebep olur. Gönlün mürşidin nazarıyla kendinden geçmesi, cezbeye gelmesi ve ilâhî iştiaqla dolması; nazarın kesilmesi, yani müridin mürşidi bırakması ise gönülde sapma ve kişinin Hakk'a ulaşmada yolunu kaybetmesi anlamındadır.

Keh-rübâsın çün-ki ol peydâ kılur

Kâh-ı hestî-yi dili şeydâ kılur

Keh-rübâsı çün anuñ penhân olur

Gönlüñ içi toptolu tугyân olur (78/b.8-b.9)

2.21.18. → Sofra (Hân)

Hayvanî ruh ve nefsanî ruh gönül sofrasının fazlasının dilencisi olarak tasavvur edilmiştir. Hayvanî ruh (kuvvet) hayatın çeşitli fonksiyonlarını yerine getirebilecek, duyu ve hareket faaliyetini üstlenebilecek kuvvettir. Nefsanî ruh (kuvvet) ise idrak kabiliyeti ve hareketle igilidir. Nefsanî kuvvet hayvanî kuvveti etkiler ve organlar hayvanî kuvvetten sonra nefsanî kuvvet kazanırlar. Meselâ paraliz olan bir organın hareket kabiliyetini ve duyarlılığını kaybetmesi nefsanî kuvvetini yitirmesi anlamındadır. Ancak aynı organ yine de yaşamaya devam eder; hastalık süreci kaybolduğunda da duyarlılık ve hareketi yeniden iade olur. Bu, onda bulunan hayvanî ruhla mümkündür.⁴⁵ Hayvanî ruh ve nefsanî ruh gönül sayesinde işlev kazanan kuvvetlerdir. Bütün organlar ve kuvvetler birer asker olarak düşünülürse

⁴⁵ İbn-i Sînâ, **El-Kânûn Fi't-Tıbb: Birinci Kitap**, Çev. Esin Kâhya, Ankara, AKM, 1995, s. 95-97.

gönül onların padişahı durumundadır. Gönül insanın maddî-manevî bütün kuvvetlerini kontrol altında tutan ve yöneten bir güçtür. Bu nedenle diğer kuvvetlerin o olmaksızın var olabilmeleri ve işlevlerini yerine getirebilmeleri mümkün değildir.⁴⁶ Gönlün sofraya benzetilmesi ve hayvanî ruhla nefsanî ruhun bu sofranın dilencileri olması tasvirinin altında bir sultan imajı olduğu düşünülmektedir. Padişahların veya büyük kimselerin verdiği ziyafetlerde fakir kimselerin veya dilencilerin artan yemekleri yedikleri malumdur. Burada da gönül sofrası bir padişah sofrasıdır ve hayvanî ruhla nefsanî ruh bu sofranın çanak yalayıcıları durumundadır. Gönlün hayvanî ve nefsanî kuvvetler karşısındaki konumu böyle bir sofraya benzetmesiyle yüceltilerek ifade edilmiştir.

Rûh-ı hayvânî dil hânınuñ fazlasınuñ sâyilidir, ve rûh-ı nefsanî dahı ol hânun lokmasınuñ sâyilidir. (216/1)

2.21.19. → Sultan

Gönlün sultana benzetilmesi oldukça yaygındır. T'de de birçok yerde gönül varlık veya ruh iklimi içinde padişah olarak tasvir edilmiştir. Gönlün sultan/padişah olarak tahayyül edilmesi insanın bütün uzuv, duyu ve kuvvetlerinin gönlün emrinde olması yönüyledir. Gönül bütün azalarda dilediği gibi tasarruf eder, onlara istediği şekilde yön verir. Padişahın maiyetinin hiçbir emrinde ona karşı çıkamaması gibi azalar da gönlün emirlerine muhalefet etmeye güç yetiremezler.⁴⁷

⁴⁶ Sinan Paşa sözü edilen tasvirin devamında gönlün padişah, beden azalarının da onun emri altında bulunan görevliler olduğunu belirten cümlelere yer verir. Buna göre beden azalarının saltanatının rütbelerini bildiren ferman gönül adına yazılmış, beden sultanlığının kutlu berâtı gönül adına bildirilmiştir. Bütün azalar hayat kuvvetini ondan istemekte ve ruh kuvvetlerinin tamamına o yardım etmektedir. Beden azalarının dinlenmesi onun hareketiyle, insan ömrünün birkaç gün bekâsı onun bereketiyledir. Kısacası gönül bir padişah diğer azalar onun raiyetidir: “Menşûr-ı saltanat-ı a’zâ-yı ten dil nâmına tahrîr olunmuştur, ve berât-ı hümâyûn-ı pâdişâhî-yi beden anuñ adına takrîr olunmuştur. Cemî’-i a’zâ hayâtı andan istimdâd ider, ve cemî’-i kuvvâya ervâhı ol imdâd ider. İstirâhat-ı a’zâ-yı beden anuñ hareketi-y-iledür, ve bir kaç gün bekâ-yı insân anuñ bereketi-y-iledür. Dil bir pâdişâhtur, cevârih anuñ ra’iyyeti; gönül bir sultândur, cihân tolu milketi.” (216/8-14) Bu ifadeler gönlün insan bedenindeki bütün azaların yöneticisi ve insan için biricik hayat kaynağı olduğunu vurgulaması bakımından önemlidir.

⁴⁷ Gönlün sultana benzetilmesi meselesine açılım getirmesi bakımından şu bilgiyi zikretmekte de fayda vardır: İmam Gazâlî aza ve havassın kalbe itaat etmelerini meleklerin Allah’a itaat etmelerine benzetir. Meleklerin Allah’a muhalefet etmeye muktedir olmamaları gibi azalar da kalbe muhalefet edemezler. Ancak meleklerin Allah’a itaatının şuurulu olması, azaların kalbe

Milk-i rûh içre pâdişâh dilüñ

Varlıguñ şehri içre şâh dilüñ (64/b.6)

2.21.20. → Tahta

Gönül insana ve kâinata ait bütün sırları içinde sakladığından bu bilgi ve sırların bir yazıyı anımsatması yönüyle üzerinde yazı bulunan tahta veya levha şeklinde düşünülmüş olmalıdır. Buna bağlı olarak 216'da gönül tahtasının ağyar nakşından temizlenmesi durumunda bütün müşküllerin onda keşf edileceği belirtilir. Gönülde sevgili dışındaki düşünce ve ilgilere işaret eden ağyar yazısı gönül tahtasında sevgili ve aşka ait sırları örten, onların üzerini çizen bir karalama gibi düşünülmüştür. Bunlar silinip temizlendiğinde çözilemeyen bütün zor işler çözülecek ve bütün sırlar açığa kavuşacaktır.⁴⁸ Zira kâinata ait bütün sırlar gönülde yer aldığından insan dışarıda aradığı hakikatleri ancak kendi içine yönelerek bulabilir.

Nakş-ı agyârdan eger pâk ola tahta-i dil, keşf olur elbette anda her müşkil.
(216/4)

Başka bir beyitte gönlün emir kaleminin yazı tahtası olduğu belirtilir. Gönlün emir kaleminin yazı tahtası olarak düşünülmesi Allah'ın emri altında olması, onun emir ve yasaklarını uygulamakla görevli olması ve onun istediği biçimde şekil alması yönüyle olmalıdır. Hatırlanacak olursa bir hadiste “Mü'minin kalbi Rahman'ın iki parmağı arasındadır” buyrulmaktadır. Yani mahiyeti ve fonksiyonu üzerinde tam bir malumata sahip olunamayan gönül Allah'ın yön verdiği biçimde varlığını sürdürmektedir; onun iradesinin etkisi altındadır.⁴⁹ İleride “gönül-top” benzetmesi

itaatinin şuursuz olması noktasında ayrılırlar. Ayrıca sultan olan kalbin emri altındaki aza ve havas kuvvetlerine ihtiyacı yolculuk için lüzumlu olan binit ve azığı olmaları bakımındandır. Kalbin bu yolculuğu Allah'adır; mesafeleri aşarak ona ulaşması içindir. (bkz. İmam Gazâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, s. 14.)

⁴⁸ Benzer şekilde başka bir beyitte gönül perdesini kaldıran kişinin yüzbinlerce müşkülü çözeceği belirtilir:

Her kim açar-ise perde-i dil

Peydâ ola sad hezâr müşkil (217/b12)

⁴⁹ Ayrıca bkz. gönül-kalem arasında ilgi kurulması ve II/34. dipnot

içinde ele alınacak olan bir beyitte de aynı gerçek farklı bir biçimde ifade edilmiştir. Buna göre küfür ve iman Allah'ın meydanı, gönüller de onun çevgânının öteye beriye yuvarladığı birer top durumundadır. Çevgânın Allah'ın iradesini temsil etmesiyle, tıpkı gönlün onun emir kaleminin tahtası olması gibi, gönüllerin onun iradesiyle yol aldıkları ifade edilmektedir. (bkz. → Top)

Tahta-i nakş-ı kıl-k-i emr oldur

Dâye-i nefis-i Zeyd ü 'Amr oldur (64/b.12)

2.21.21. → Tarla (Kıştızâr, Mezra'a)

Sevgi, aşk, iman gibi duygu ve inançlar gönülde hissedilip neşv ü nema bulur. Bu nedenle gönül muhabbet ve imanı içinde yeşertip yetiştirmesi bakımından muhabbet tohumunun ekildiği bir tarla olarak tasavvur edilmiştir:

Her demde dil kıştızârında mahabbetüñ tohumundan gayrı nesne ekme. (113/1)

Îlâhî! Îmân tohumunu ki kalb mezra'asında kendü lutfuñ-ile ektüñ ve İslâm nihâlini ki gönül ravzasında kemâl-i keremüñden diktüñ, dâyimâ bârân-ı rahmet ve nesîm-i 'âtıfetüñ-ile sen neşv ü nevâ vir. (112/5)

Gözyaşı ve gönlün yakıcı harareti aşk tohumunun gönül tarlasında yeşerip gelişmesini sağlayan unsurlardır.

'Işk tohumu gerçi dil kıştızârında ekilir, ve mahabbet nihâli egerçi gönül gülîstânında dikilir; ammâ âb-ı çeşm-i nemnâk ve harâret-i derûn-ı sûzinâk ile neşv ü nemâ bulur. (200/1)

2.21.22. → Top (Gûy)

Gönül gûy u çevgân olarak adlandırılan oyundaki topa benzetilir. Gönül top olarak hayal edildiğinde bu topu yuvarlayan çevgân sopası da Allah'ın iradesi ve takdiridir. Bilindiği üzere çevgân oyunu geniş bir meydanda oynanan bir oyundur. Tasvirde küfür ve iman da bu oyunun oynandığı arsa ve meydan olarak tasvir edilmiştir. Beyte göre gönüller Allah'ın çevgânına top olmuş, küfür ve iman meydanında sürüklenip durmaktadırlar. Gerçekten mukadderat karşısında gönlün durumu değnek önünde sürüklenen bir topu andırır. Küfür ve iman Allah'ın takdiriyle nasip olan şeylerdir. Bu nedenle küfür veya iman içinde yoğrulan gönüllerin durumu oyun meydanında çevgân sopasıyla öteye beriye sürüklenen bir topa benzetilmiştir.

Küfr ü îmân 'arsa-ı meydânıdur

Dilleri tûp eyleyen çevgânıdur (39/b.7)

Yine gönül-top benzetmesi içinde ele alınabilecek başka bir beyitte gönül toplarının tamamının Allah için başı dönmüş ve perişan bir hâlde olduğundan söz edilir. Topun yerde yuvarlanmasıyla gönlün Allah'a ulaşma yolunda çektiği meşakkat ve sıkıntılar, heyecan ve coşkunluklar arasında bir ilgi kurulduğu görülür.

Bu cihân-ı 'akl u cân hayrânıdur

Gûy-ı diller cümle ser-gerdânıdur (50/b.5)

2.21.23. → Tûti

Gönlün tûtiye benzetilmesi Allah'ı zikretmesi yönüyle olmalıdır. 35'teki beyte göre gönül tûtisi Allah'ın bahçesinin bülbülüdür. Bülbülün Allah'ı zikretmenin sembolü olarak kullanıldığına değinilmişti. (bkz. Bülbül) Burada da gönül konuşmayı sembolize eden tûtiye benzetilerek bu tütünün Allah'ın bahçesinin bülbülü olduğu ifade edilmiştir. Bülbül aynı zamanda bir şeyi en güzel şekilde ifade etmenin

sembolüdür. Gönlün Allah'ı zikretmesi ve onun âşığı olması konuşmayı sembolize eden tütünün, sesinin güzelliği ve edebiyattaki âşık imajıyla daha makbul bir kuş olan bülbülle özdeşleştirilerek sunulması şeklinde yerini bulmuştur. Başka bir deyişle gönül tûtisi Allah'ın bahçesindeki hikmetle dolu güzellikler karşısında hiç durmadan hayret ve sarhoşlukla şakıyan ve aşkını dile getiren bir bülbül kesilmiştir. Tûti imajı aynı zamanda gönlün “nefs-i nâtika” olarak adlandırılmasıyla da ilgili olmalıdır. Allah'ın bahçesinden kasıt ise bin bir türlü eşsiz ve hikmet dolu güzelliğe sahip olan kâinattır.

Hüdhüd-i cân murg-ı Süleymân'idur
Tûti-yi dil bülbül-i bustânıdur (35/b.4)

2.22. GÜNEŞ (Âfitâb, Hûrşîd, Mihr, Şems)

Güneş gök cisimleri arasında büyüklüğü, parlaklığı ve canlılara hayat bahşedici özelliği itibarıyla en yüce olanıdır. Güzelliğin, parlaklığın ve sultanlığın sembolü olan güneş Allah'ın sanatı ve yüceliğini övmek üzere sık sık zikredilir. Buna bağlı olarak Allah'ın cömertlik, lütuf v.b. birçok sıfatı defalarca güneşe benzetilir. Konuyla ilgili örnekler sayısız olduğundan hepsini zikretmek mümkün değildir. Ancak 84'te yer alan ve Allah'ın nurunun güneşe, diğer varlıkların gölgeye benzetildiği ve güneşle gölge hakkında yorumların yapıldığı kısmı, önemli olması bakımından, burada zikretmekte fayda vardır. Buna göre güneş vacib olanı yani Allah'ın nurunu, gölge de mümküni temsil etmektedir. Güneşin ortaya çıkmasıyla gölgenin yok olması gibi kişi de Hakk'ı isterse varlığını gidermelidir. Gölgenin olduğu yerde güneşten söz edilemez. Tıpkı bunun gibi, kim varlık gölgesini ortadan kaldırmazsa Hakk'ın nurunu göremez. Hz. Muhammed'in gölgesinin yere düşmemesi mucizesi de güneş-gölge arasındaki bu zıtlık ve Hakk'ın nurunun varlık gölgesini kabul etmeyişine bağlanır. Onun kendi gölgesi yoktur ama bütün dünya onun gölgesinde rahat bulmuştur. Burada kastedilen gölge mana gölgesi, himaye ve yol göstericiliktir. Gölge olacaksa tıpkı bunun gibi mana gölgesi olmalıdır, suret gölgesinden bir fayda gelmez.

*Nûr-ı Hak hûrşîd ü mümkün zıllıdur
Zıl güneşte mahv idügi bellidür*

*Âfitâb oldukça zâhir zıl gider
Hak gerekse varlığını al gider*

*Kim yog itmezse vücûd zıllını
Görmeyiserdür Hak'ı ol nûrını*

*Ol sebebdan Hazret-i Peygamber'ün
Düşmedi zıllı yire ol serverün*

*Sâyesi yog-idi gerçi kim anuñ
Sâyesinde râhat oldu dünya_anuñ*

*Sâye-i ma'nî gerektür sâyede
Çok sûret sâyesi bî-fâyide (84/b.1-b.6)*

Güneş-gölge zıtlığıyla ilgili olarak 63'te Allah'ın şehadet âlemindeki güneşin nurunun yayıcısı ve varlık uzunluğu gölgesinin daraltıcısı olduğu belirtilir. Burada da güneş ışığının yayılmasıyla gölgenin kısılması gerçeğinden hareketle bunu gerçekleştiren Yaratıcı'nın övüldüğü görülür.

*Bâsit-i nûr-ı âfitâb-ı şühûd
Kâbız-ı zıll-ı imtidâd-ı vücûd (63/b.11)*

147'de Hakk'ın nuru güneş ışığına benzetilerek gökyüzünde güneş belirmediğinde âmâ gözlerin bunu göremeyeceği belirtilir. Görmeyen gözün Hakk'ı görememesi Hakk'ın uzak olduğu anlamına gelmez. O, insana kendisinden daha yakındır; ancak bu gerçeğe inanabilecek ve bunu idrak edebilecek olanlar yakîn sahibi kimselerdir.

*Çün semâda âfitâb olur ‘ayân
Çesm-i a‘mî görmez-ise ne ziyân*

*Göremezsın sen gözüñ bî-nûrdur
Böyle sanma Hak kulından dûrdur*

*Ol bize bizden durur gâyet yakın
İnanur buña şu kim buldı yakîn (147/b.1-b.3)*

Benzer şekilde güneş ışığını yarasaların görememesi gerçeğinden hareketle güneş ışığına benzetilen Hakk’ın nurunu yarasa gözlerinin göremeyeceği belirtilir. Yarasa gözler, basiret gözünden mahrum gönüllerdur. Yarasa gözler görmese de güneş ışığı cihanı kaplamıştır; gönül gözü görmeyenler idrak edemese de Hakk’ın nuru cihanda en belirgin olan şeydir.

*Nûr-ı hûrşîddür cihânda fâş
Gerçi görmezse dâde-i haffâş (64/b.5)*

Peygamberler, dört büyük halife, evliya gibi büyük insanların varlığı ve yüzü de sıkça güneşe benzetilir. Güneşin dünyayı aydınlatıp canlılara hayat verme özelliğiyle bu kişilerin dünyayı aydınlatması, insanların gönüllerine hayat vermesi arasında ilgi kurulduğundan bu tür benzetmeler yapılmıştır. Ayrıca güneşin yüz güzelliğini temsil etmesinden hareketle bu insanların güzelliğine de vurgu yapılır. Hz. Muhammed’in parlak yanağının ışıltılı, pasparlak bir güneşe benzetildiği beyit konuya örnek olarak verilebilir.

*Dil-i pür-cûşıdur deryâ-yı mevvâc
Ruh-ı rahşendesı hûrşîd-i vehhâc (244/b.10)*

Hz. Muhammed’in zatının güneşe benzetildiği bir örnek de 252’de geçer. Burada kader bir ressama benzetilerek kader nakkaşı lacivert resmi, yani gökyüzünü yıldız suretleriyle resmedip ortaya çıkarmadan onun güneşinin gayb âleminde ruh doğusundan doğmuş olduğu belirtilir.

Sen ol güneşsin ki henûz nakkâş-ı kader bu nakş-ı lâjiverdi nukûş-ı suver-i kevâkib-ile tasvîr ü hüveydâ itmedin,... gayb ‘âleminde rûh maşrıkından tâli‘ idüñ ve kudüs gülzârında cân matla‘ından lâmi‘ idüñ. (252/24)

Marifet, iman, tevhid, peygamberlerin getirdiği din, v.b. unsurlar da insan gönlünü ve dünyayı manevî anlamda aydınlatması bakımından güneşe benzetilir. Marifetin güneşe benzetildiği bir beyitte can da zerreye benzetilmiştir. Zerre en küçük varlıktır ve yalnızca güneşte görülebilir. Zerrenin varlığını güneşe borçlu olması gibi can veya ruh da marifet güneşi olmaksızın hayat bulamayan, var olamayan unsurlardır. Marifet burada ruha canlılık ve anlam katan bir mefhum olarak belirmektedir.

*Ma‘rifet şems-i münîr ü zerre cân
Hiç güneşten zerre virür mi nişân (41/b.15)*

Diğer yandan başka bir beyitte gönül din güneşinin doğduğu yer olarak tasvir edilir:

*Dilümi matla‘-ı hûrşîd-i dîn it
Revânum kevkeb-i bürc-i yakîn it (230/b.2)*

Güneş sonsuz parlaklığı nedeniyle “neyyir-i a‘zam”, gökyüzünün yeşile çalan rengi arasında yeşillere bürünmüş gibi görünmesi nedeniyle “Hızır-kisvet”, dördüncü gökte bulunması nedeniyle “Mesîhâ-dem” gibi isimlerle anılır:

*Ya‘nî ol zât-ı neyyir-i a‘zam
Ol Hızır-kisvet ü Mesîhâ-dem (69/b.1)*

Güzelliğin ve yüzün sembolü olan güneş gök cisimleri arasında en güzeli olarak zikredilir:

Hüsnde sûret-i melîh oldur

Çarhta hem-dem-i Mesîh oldur (70/b.2)

Güneşin Koç burcuna girmesi baharın gelmesi ve tabiatta canlanmanın başlaması anlamına gelir. Bu vakitte güneş zamana ve gül bahçelerine güzellik ve süs verir. Çimenler taze ve yemyeşil olur; bahçeler renk ve kokuyla dolar. Lâlenin açılması lâle kadehinin şarapla dolması, erguvanların açılması erguvan yanağının boyanması, gonca ve yaseminin açılması ise peçelerini açmaları şeklinde tasvir edilir. Bu mevsimde tabiatta türlü türlü meyveler ve ekinler biter. Bunların ortaya çıkmasında ışıyla tabiatta hayat veren güneşin rolü büyüktür. Bu nedenle güneşe büyük bir yücelik atfedilerek âlemin yaratıcısının onu anıp adına yemin etmesinin ona övgü olarak yeterli olduğu belirtilir. Bu ifadeyle Kur’ân-ı Kerim’de “Şems” adını taşıyan surenin birinci ayetinde güneşe yemin edilmesi kastedilmektedir.

Menzili ola çün serây-ı hamel

Başlayısar hezâr dürlü ‘amel

Virür ol hüsn ü zîb devrâna

Nakş-ı zîbâ virür gülüstâna

Çemen ü sebze tâze-rûy olur

Bûsitân tolu reng ü bûy olur

Kadeh-i lâle pür-şerâb olur

‘Ârız-ı ergavân hizâb olur

Goncanuñ subh burka‘ı açılır

Çehre-i yâsemen dahı saçılır

Hem dahı niçe dürlü mîve irer

Bitürür yir yüzinde dahı neler (70/b.13-b.18)

Medh aña bes ki sâni‘-i âlem

Yâd idüp eyledi adına kasem (71/b.1)

2.22.1. ← Akıl

Adaletin gerekliliğinden bahsedilen kısımda zulmün kötülükleri ortaya konularak insana adil olması konusunda öğütler verilir. Bu arada zulmün akıl güneşini örten bir bulut olduğu belirtilerek aklın güneşe benzetildiği görülür. Aklın güneşe benzetilmesi insanı aydınlatan, ona yol gösteren bir özelliğe sahip olması yönüyledir. Akıl adaleti sağlamakla insanı ve insan nezdinde bütün dünyayı aydınlatan ve zulmü kahreden bir unsurdur. Zulüm kelimesi aynı zamanda karanlık anlamına geldiğinden beyitte güneşle birlikte tezat oluşturması dikkat çekmektedir. Bu anlamı göz önünde bulundurulduğunda karanlığın güneşi örten bir örtü şeklinde tasavvur edildiği de anlaşılabacaktır.

Zulm ider binâ-yı milki harâb

Zulm hûrşîd-i akla mîg ü hîcâb (60/b.11)

2.22.2. → Asker (Tali‘a)

Güneş ve ay Allah’ın hikmeti nurları ışığında iki öncü askeri olarak hayal edilmiştir. Çokluk bakımından yıldızların bir orduyu andırması tasavvurundan hareketle güneş ve ay onlara nispetle daha ön planda olduğundan böyle bir benzetme yapılmış olmalıdır.

Hikmetüñ envârı ziyâsından iki talî‘a şems ü kamer. (68/2)

2.22.3. ← Aşk

Aşk ve muhabbet güneşe benzetilen unsurlar arasındadır. Aşk ve muhabbetin güneşe benzetilmesi gönül şehrini aydınlatması ve parlatması yönüyledir. Gönülde parlayan aşk güneşi eşyanın her zerresi üzerine aksederek müşküllerin üzerindeki

perdelerin kalkmasını ve her şeyin ayan beyan ortaya çıkmasını sağlar. Aşk yoluyla insanın eşyayı ve kâinatı farklı bir gözle görmesi ve herkes tarafından görülemeyen hakikatleri görüp sezebilmesi aşkın karanlık üzerindeki örtüyü kaldırıp cihandaki her zerreyi aydınlatan güneş gibi düşünülmesine yol açmıştır.

‘Işk bir güneştür ki her zerrede ‘aks ü tâbı var. (213/18)

İlâhî! Göñül şehrinde mahabbet âfitâbın ufuk-ı a‘lâdan sen tâbân eyle.
(225/24)

2.22.4. → Ayna, İksir (Cevher)

Güneşin aynaya benzetilmesi şekil, renk ve parlaklık itibarıyladır. Aynanın ışığı yansıtmasından hareketle güneş dördüncü gökten âlemi aydınlatan bir ayna olarak düşünülmüştür. Eskiden kandillerin arasına ışığı daha iyi yansıtmaları için top aynalar yerleştirildiği de bilinmektedir.⁵⁰

Güneş-ayna benzetmesinin yer aldığı cümlelerin devamında güneşin iksire benzetildiği görülür. İksir madenleri altın yaptığına inanılan maddedir. Güneş-iksir benzetmesinin temeli güneşin toprağı terbiye ederek altın oluştuğu inancına dayanır. Burada güneşin ışığıyla cihana hayat vermesi ve tabiatı canlandırması onun etrafı bir anda gül bahçesi hâline döndüren bir iksir gibi düşünülmesine neden olmuştur. Cevher kelimesi burada iksir anlamındadır.

Bir âyine düzdüñ ki dördünci gökten ‘âlemi rûşen ider; ve bir cevher yarattuñ ki cihâna nazar ittükçe gülşen ider. (69/25-26)

⁵⁰ Güneş-ayna benzetmesiyle ilişkili olarak eski Mısır’da kadınların dinî törenler süresince ellerinde güneşin sembolü olarak ayna taşıdıkları hususunu da hatırlatmak gerekir. (bkz. Nermin Sinemoğlu, “Ayna”, **DİA**, C. IV, İstanbul, TDV, 1991, s. 260.)

2.22.5. → Doğan (Şah-bâz)

Güneş doğu yuvasından uçup ortaya çıkan altın kanatlı bir doğan kuşuna benzetilmiştir.⁵¹ Güneşin doğana benzetilmesi yükseklerde olması, doğup batma süreci içinde gökyüzünde hareket hâlinde olmasının etkisiyledir. Doğan kuşunun altın kanatlı olması güneşin altın renkli ışıklarından kinaye olmalıdır.

*Yıllar olmuştur ki bir şâh-bâz-ı zerrîn-bâli âşiyân-ı maşrıktan pervâz ittürüp
izhâr idersin, bir ehadiûn tâkati yok ki bir gün anı vekk-i magribden togura. (69/27)*

2.22.6. ← Gönül

Gönül yokluk sabahının güneşi olarak nitelendirilir. Gönülün yokluk sabahının güneşi olarak nitelendirilmesi güneşin sabahı müjdelemesi ve gün içinde ortaya çıkan ilk unsur olması gibi gönlün de yokluktan varlığa geçişte ilk yaratılan cevher olmasıyla ilgilidir. (bkz. Gönül)

*İbtidâ-yı nefîce-i kîdem ol
Âfitâb-ı sipîde-i ‘adem ol (65/b.4)*

2.22.7. → Güzel (Şâhid), Hz. Yusuf, ← Yanak (Ruh)

Güneş parlak ve aydınlık oluşu sebebiyle yüz güzelliğinin sembolüdür. Buna bağlı olarak güneş gül yüzlü bir güzele ve insan yanağı da güneşe benzetilmiştir. Allah yanak güneşinin parlaticısı ve güneşin gül yüzlü güzelinin cive vericisidir. Güneşin doğuşu bir güzelin ortaya çıkışı, salınışı gibi düşünülmüştür.

*Âfitâb-ı rûhî kim tâbân ider
Binyeyi âdemde ol penhân ider (37/b.18)*

⁵¹ Bu arada güneşin sembolik hayvanının kartal olduğunu ek bilgi olarak burada hatırlatmakta fayda vardır. (bkz. Ahmet Güç, “Güneş”, **DİA**, C. XIV, İstanbul, TDV, 1996, s. 290.)

Cilve-dih-i şâhid-i gül-rûy-ı mihr

Meş‘ale-efrûz-ı revâk-ı sipihr (34/b.15)

Güzelliği temsil etmesinden hareketle bir başka beyitte güneş Hz. Yusuf’a benzetilmiştir:

Yûsuf-ı mısır-ı âsümân oldur

Şâhid-i cümle-i cihân oldur (70/b.3)

2.22.8. ← İman, Marifet, Tevhid

İman güneşe benzetilerek gönüldeki iman güneşiyle gökteki güneş arasında yoğun kıyaslamalar yapıldığı görülür. Buna göre Allah, nurunun bir parçası ve ışığının bir şulesi ile zahirî âlemin her yanını aydınlatıp ışıkla dolduran mavi renkli kilisenin ve yüce kubbenin çatısında bulunan parlak güneşin altın kandilini, gökyüzü kubbesinin cam kandilliğinde yandırmıştır. Tıpkı bunun gibi nurlarının parlaklığı ve ışığının tesirleriyle iç âlemin her köşesini aydınlatıp safa ile dolduran imanın parlak güneşi çırağını insan varlık sarayı ve Rahmanî suretin mazharında mü’minlerin göğüsleri cam kandilliğinde yakmıştır. Zahirî güneş nasıl ışııyla âlemi aydınlatıyorsa iman güneşi de iç âlemi nuruyla parlatır. Güneşte her şeyin aydınlığa kavuşması, açığa çıkması gibi iman da insanın birçok hakikati keşfetmesini sağlar. Yine, güneşin canlılar için en büyük hayat kaynağı olması gibi, iman da insanı manevî bakımdan diriltten hayat kazandıran bir duygudur. İman gökyüzündeki güneş gibi bir güneştir; ancak o hakikat âleminin aydınlatıcısı, zahirî güneş ise suret âleminin aydınlatıcısıdır.

Nite ki bu bâm-ı deyr-i mînâ ve sakf-ı kubbe-i mu‘allâda misbâh-ı zerrîn-i âfitâb-ı tâbânı mişkât-ı zücâce-i günbed-i âsümânda yandurduñ ki nûrınıñ bir pertevi ve şu‘â‘ınıñ bir şu‘lesi ile aktâr-ı ‘âlem-i zâhirden her kutrı rûşen ü pür-ziyâ ider; hem-çünân bu serây-ı vücûd-ı insânî ve mazhar-ı sûret-i Rahmânîde çirâg-ı

hûrşîd-i rahşân-ı îmânı mişkât-ı âb-gîne-i sîne-i mü'minânda uyandurduñ ki tâbînun envârı ve ziyâsınuñ âsârı-y-ile zevâyâ-yı 'âlem-i bâtından her zâviyeyi münevver ü pür-safâ ider. Şöyle ki: Âfitâb-ı âsümân-ı şehâdeti çirâg-ı 'âlem-i zâhir-i sûret ittüñ; âfitâb-ı îmân ü şehâdeti dahı çirâg-ı 'âlem-i bâtın-ı hakikat eyledüñ. (145/10)

İman güneşiyle zahirî güneşin işlevleri bakımından kıyaslanmasından sonra büyüklük bakımından kıyaslandıkları görülür. Buna göre astronomi mühendisleri rasatla güneşin dünyadan yüz altmış üç kat kadar büyük olduğunu bulmuşlardır. Hakikat ehli uleması ise terazinin bir kefesine iman güneşi, diğer kefesine bütün yerler ve gökler konulsa imanın ağır geleceğini basiretle keşfetmişlerdir. İman maddî olarak insan için büyüklüğünün tahmin edilmesi güç olan zahirî güneşten daha büyük ve daha üstündür. Tasvirde “fuzalâ-yı mühendisîn”e karşılık “ulemâ-yı muhakkikîn”, “rasad”a karşılık “basiret”, “muhâsebe”ye karşılık “mükâşefe” kullanılmıştır. Zahirî ve müsbet ilmi temsil eden mühendisler rasat vasıtasıyla muhasebe ederek zahirî güneşin ölçüsünü bulurlarken irfanı ve gönül ilmini temsil eden hakikat ulemaları ise basiret yoluyla mükâşefe ederek iman güneşinin büyüklüğünü idrak etmişlerdir. Mükâşefe kalp gözünün açılması ve gayb âleminin görülmesini sağlayan hâldir.⁵²

Eger fuzalâ-yı mühendisîn rasad-ile muhâsebe idüp böyle buldılarsa ki âfitâb-ı semâ kürre-i hâk ü mâdan yüz altmış üç ol kadar ziyâdedür; 'ulemâ-yı muhakkikîn dahı basîret-ile mükâşefe idüp şöyle gördiler ki: Eger âfitâb-ı îmânı terâzûnuñ bir keffesine ve cemî'-i semâvât u 'arâzîni bir keffesine kosalar, îmân ağır gele. (145/11-15)

Diğer bir kıyaslamaya göre gökyüzündeki güneşin cismine bir parça bulut örtü olur; iman güneşinin nuruna arş ve kürsü hicab olmaz. Sözü edilen cümlede geçen peyker kelimesi yüz anlamında olup sonrasında bulutun güneşi örtmesini ifade etmek üzere kullanılan peçe anlamındaki nikâb kelimesiyle uyum içindedir. İman güneşine arş ve kürsünün hicab olmaması iman güneşinin maddî-manevî hiçbir engel tanımadan nurunu salacağı, gönüle bir kez yerleşti mi onun manevî nurunu örtmeye

⁵² Uludağ, **a.g.e.**, s. 383.

hiçbir varlığın yetmeyeceği anlamındadır. Oysa en güçlü ışığa ve parlaklığa sahip, birçok gök cisminin ışığını ondan aldığı güneş bir parça bulut tarafından gölgelenebilir. Aynı şekilde güneş yakınlık, uzaklık, yükseklik ve alçaklıkla birbirinden farklı durumlara girer. Bazen ortaya çıkar, bazen kaybolur; bazen doğar, bazen batar. Güneşin uzaklık, yakınlık, yükseklik ve alçaklıkla girdiği farklı durumlarla güneşin her mevsim aldığı konum kastedilmektedir.

Peyker-i âfitâb-ı âsümâna bir kıt'a sehâb nikâb olur; nûr-ı âfitâb-ı îmâna 'arş u kürsî hicâb olmaz. Âfitâb-ı âsümân kurb u bu'd u irtifâ' u inhitât ile mütefâvit olur; geh hâzır u geh zâyil olur; geh tâlî' ü geh âfil olur. (145/17-20)

Tasvirin devamında güneşin gün batımında karanlığa yenilgisi, yaz ve kış mevsimlerinde girdiği farklı durumlar çeşitli benzetmelerle anlatılır. Buna göre zaman her akşam parlak güneşi karanlık örtüsüyle gizler ve örter; güneş yüzünün öncü askerini gecenin Hintli askerlerine kahrettirir. Gece, karanlığı bakımından esmer tenli Hint askerlerine benzetilmiştir. Tasvirde geçen ve yüz güzelliği anlamına gelen tal'at kelimesi ise gecenin siyah rengi dolayısıyla Hintli askerlere benzetilmesine karşılık güneşin parlak ve aydınlık çehresine işaret etmek üzere kullanılmış olmalıdır. Tal'at ile birlikte kullanılan "sipâh" kelimesi de asker anlamı dışında "güzel" anlamı taşıması bakımından "tal'at" kelimesiyle uyum içindedir.

Devrân-ı gerdûn her şâm hûrşîd-i âyîne-gûnı hicâb-ı zalâm ile mütevârî vü mestûr ider, ve talî'a-i sipâh-ı tal'atını leşker-i hindû-yı şebe makhûr ider. (145/21)

Yaz boyu ışıyla etrafı yakan güneşin kış mevsiminde eğik gelen ve ısıtmayan ışıklarına işaret etmek üzere onun parlak ışığı hararetinin yokluk hazinesinde gizlendiği belirtilir. Kışın güneşin ufuktan yükselme noktasının çok az olması ışıklarının zayıf gelmesine sebeptir. Cümlede geçen "medâr" kelimesi yörünge anlamına gelen astronomik bir terim olmasıyla dikkati çekmektedir. Aynı şekilde kışın güneşin ışığının zayıflığı Hz. İbrahim'in yakmayan ateşi gibi soğuk ve yetimlerin yüzü gibi sarı olarak nitelendirilmiştir.

Fasl-ı zemistânda ufuktan irtifâ'-ı medârı gâyetle kem olur, ve harâret-i şu'â'-ı tâbdârı mektûm-ı hazîne-i 'adem olur. Şu'lesi âteş-i Halîlu'llâh gibi serd ve ziyâsı rüvâ-yı rûy-ı yetîm gibi zerd olur. (145/23-25)

Güneş yazın güzel yanırlı bir mum iken kışın âdetle zeytinyağı gibi ateşsiz olur. Onun kış mevsimindeki soluk rengi ve yakmayan sıcaklığı zeytinyağına benzetilir ve Nur suresinde geçen “Onun yağı kendisine bir ateş dokunmasa da, hemen hemen ışık verir” mealindeki ayete gönderme yapılarak tarif edilir. Sözü edilen ayetin başında Allah’ın nuru, içinde kandil bulunan oyuktan yayılan bir ışığa benzetilerek bu kandilin ışığının “Ne doğuya ne de batıya nispet edilen mübarek bir zeytin ağacından tutuşturulduğu” belirtilir. Tasvirde geçen zeytinyağı benzetmesinin ayetten esinlenerek yapılmış olduğu açıktır.

Yazın bir şem'-i hôş-sûz-iken kışın, -san ki rugan-ı zeytündür ki- bî-nâr, eser-i "Yekâdü zeytühâ yuzî'ü ve lev lem yemseshü nâr" âşîkâr olur. (145/27-28)

Güneş yukarıda da bahsedildiği gibi gece, gündüz, yaz ve kış farklı konumları itibarıyla bazen fazlalığa, bazen eksikliğe kabil olurken iman güneşi gece, gündüz, kış ve Temmuz aynıdır:⁵³

Pes âfitâb-ı âsümân ihtilâf-ı ahvâl-ile kâbil-i ziyâde vü noksân olur; ammâ âfitâb-ı îmân şeb ü rûz ve dey ü temmûz yeksân olur. (145/29-30)

Gökteki güneşle iman güneşi arasındaki farklardan biri de güneşin kıyamet gününde ışığı kesilip kararacakken iman çırağının o gün dahi parlak ve ışıklı olacak olmasıdır. Bu durum ayetlerden örnekler verilerek desteklenir.

⁵³ Ehl-i Sünnet itikadına göre iman artmaz ve eksilmez. Bu, inanılması gereken hususlar açısından böyledir. Zira inanılacak hususlar bellidir ve bunların bir tanesine dahi inanmamak küfre düşüreceğinden iman ne artar ne de eksilir. Ancak iman yakîn ve tasdik yönünden artar ve eksilir, amel itibarıyla farklılık gösterebilir. (bkz. Abdülvahap Öztürk, **İmam-ı Azam Ebu Hanife ve Eserleri**, İstanbul, Şamil Yayıncılık, 2004, s. 133.) Burada da Sinan Paşa bu gerçekten hareketle iman güneşinin artıp eksilmediğini söylemiş görünmektedir.

Çirâg-ı âfitâb rûz-ı kıyâmette bî-nûr u mükedder olur ki: "İze'-ş-şemsü küvviret"⁵⁴, ve çirâg-ı î mân ol gün dahi rûşen ü münevver olur ki: "Yevme tera'l-mü'minîne ve'l-mü'minâti yes'â nûrihim beyne eydîhim ve bi-eymânihim"⁵⁵. (145/31-33)

Güneş gökyüzü tahtında tutulup ışığı yok olur; iman güneşi insan vücudu göğünde bir kararda durup hâl değişimine uğramaz. “Küsûf” güneş tutulması anlamındadır.

Âfitâb-ı cihân serîr-i taht-ı âsümânda küsûf bulup nûrına zevâl olur; âfitâb-ı î mân felek-i vücûd-ı insânda bir karâra turup bî-tegayyür-i hâl olur. (146/1-3)

Yukarıda iman güneşinin kıyamet gününde dahi zahirî güneşin aksine pasparlak olacağı belirtilmişti. Zira iman kıyamette insanı kurtaracak olan bir haslettir. Tasvirin devamında da güneşin sonunda cehennemde yanacağı, ancak iman güneşinin sahibini cehennemden kurtaracağı ifade edilir:

Âfitâb-ı âsümân âhur cehenneme düşüp yansa gerek; âfitâb-ı î mân sâhibin cehennemden kurtarsa gerek. (146/4)

Güneş bazen fayda, bazen zarar sebebi olabilir. Fakat marifet güneşi her zaman fayda sebebidir. Meselâ güneş insan bedenine fazla tesir ettiğinde bir siyah beden hâline getirir, yani esmerleştirir. Oysaki iman ve tevhid parıltısı siyah gönüle tamamen yerleştiğinde parlak ve aydınlık eder. Siyah gönül günah ve manevî kirle kararmış olan gönüldür.⁵⁶

Âfitâb-ı felek gâh sebab-i menfa'at olur, gâh vesîlet-i mazarrat olur; ammâ hûrşîd-i ma'rîfet her vakit vâsıtâ-ı fevâiid-i tâ'ât ve mûcib-i 'avâiid-i 'ibâdât olur. Tâb-ı âfitâb-ı çarh-ı gerdân çün ten-i insâna ziyâde te'sîr ide, bir siyâh-beden ider;

⁵⁴ “Güneş dürülüp söndürüldüğü zaman” (Kur'an, 81/1)

⁵⁵ “O günde ki erkek mü'minlerle kadın mü'minleri, nurları önlerinden ve sağlarından koşar bir hâlde görürsün.” (Kur'an, 57/12)

⁵⁶ Kalbin kararmasıyla ilgili hadis için bkz. II/39. dipnot.

ammâ berîk-i envâr-ı tevhîd ü îmân çün dil-i siyâha temâm yir ide, berrâk u rûşen ider. (146/6-11)

Güneşin doğup batarken irtifa kazanıp kaybetmesiyle imanın insanı sürekli kemale erdirmesi bakımından iki unsur arasında kıyaslama yapmak üzere güneşin bazen tepeden alçağa indiği, bazen alçaktan zirveye çıktığı; fakat tevhid güneşinin daima yukarıya çıktığı belirtilir.

Şems-i semâ geh zirveden hazîze, geh hazîzden zirveye çıkar; ammâ tevhîd güneşi dâyimâ yukarıya ‘urûc ider. (146/12-14)

Güneş ışığı Hakk’ın yarattıklarının varlığının bilinmesi sebebi olurken iman güneşi “Hâlık-ı mutlak”ın varlığının bilgisi sebebi olur. İman insanı Allah’ın varlığından haberdar ettiğinden, güneş de ışığı ve aydınlığıyla âlemdeki varlıkların ortaya çıkmasını ve bilinmesini sağladığından böyle söylenmiş olmalıdır.

Nûr-ı âfitâb-ı âsümân sebab-i ma‘rifet-i vücûd-ı mahlûkât-ı Hak olur; nûr-ı âfitâb-ı îmân sebab-i ma‘rifet-i vücûd-ı Hâlık-ı mutlak olur. (146/15-16)

Zahirî güneşle iman güneşinin doğduğu yer arasındaki fark gökteki güneşin yeryüzünün doğu ufkundan doğması, iman güneşinin ise mukaddes ufkun doğusundan doğması şeklinde tarif edilir:

Âfitâb-ı âsümân ufk-ı maşrık-ı zemînden lâmi‘ olur; âfitâb-ı îmân maşrık-ı ufk-ı mukaddesten tâli‘ olur. (146/17)

Bütün bu deliller ve çıkarımlar gökteki güneşin nurunun iman güneşi nurundan daha eksik olduğunu ve içteki tevhid ışığının dıştaki güneşin parlaklığının tesirinden daha güçlü olduğunu gösterir. Bu nedenle Allah’tan gökteki güneşi nasıl doğu ışık penceresinden ortaya çıkarıp yedi iklimi onun nuruyla aydınlatıyorsa, marifet ve idrak güneşini de gönül göğünden ortaya çıkarıp göğüs sahrasını nurlandırarak bir gülbahçesi hâline döndürmesi istenir. Görüldüğü üzere önce iman

güneşi ve zahirî güneş kıyaslanarak iman güneşinin üstünlüğü ispat edilmiş; ardından gökteki güneşi bütün varlıklara bir nimet olarak sunması gibi iman güneşini de gönüllere bahşetmesi için Allah’a dua edilmiştir.

İlâhî! Çün bunca delâyil ü karâyin ve niçe hücec ü berâhîn ile bildürdüñ ki nûr-ı hûr-ı âsümân zav'-ı âfitâb-ı îmândan kem olur, ve bâtında eser-i tâb-ı tevhîd zâhirde eser-i tâbiş-i âfitâbdan muhkem olur; pes senüñ dest-i nûr-bahş-ı hidâyet ve dâmen-i ziyâ-güster-i 'inâyetüñden biz za'îf kullarınun me'mûl u müsted'âmuz oldur kim, nite ki âfitâb-ı eflâki derîçe-i maşrıktan peydâ idüp yidi iklîmi nûr-y-ile münevver ü rûşen idersin, âfitâb-ı ma'rifet ü idrâki dahı gönül göğinden hüveydâ idüp sîne sahrâsını şevkı-y-ile müstazî vü gülşen eyle. (146/19-26)

Tasvirin devamında güneşin toprağı terbiye ederek çeşitli madenlerin oluştuğu inancına işaret etmek üzere iman ve güneş arasında birtakım kıyaslamaların yapıldığı görülür. Zahir güneşiyle toprak terbiye olup kıymetli altın hâline dönüşür ve insanların beğenip değer verdiği bir şey hâline gelerek padişahların taçlarıyla gelinlere süs ve bezek olur. Aynı şekilde Allah'tan bâtın güneşiyle insan bedeni toprağını terbiye edip saf ve lâtif bir iksir hâline getirmesi istenir. Burada güneşin toprağı altın hâline getirmesiyle iman güneşinin insanı değerli hâle getirmesi ve toprakla insan bedeni arasında ilgi kurulduğu görülür. İman beden ve ruhtan müteşekkil insanın ruhanî, yani lâtif yönünü geliştiren ve kesafetini azaltan bir duygu olması bakımından böyle bir tasvir yapılmıştır. İnsanın maddî varlığından sıyrılıp ruhaniyete büründüğü ölçüde değerli hâle geleceği ve özüne yaklaşıcağı malumdur.

Nite ki ol âfitâb-ı zâhir ile hâk-i hôra terbiyet virüp zer-i 'azîz ü şerîf idersin ki ki mahbûb-ı 'âlemyân ve matlûb-ı âdemyân olup şâhlara tâc-ı ser ve 'arûslara pîrâye vü zîver olur; ümîdümüz oldur kim bu âfitâb-ı bâtın ile dahı bu kara topraklara terbiyet idüp iksîr-i sâfî vü latîf idesin ki menâzil-i ünste ve merâti'-i kudüste makbûl-i kudsiyân ve mergûb-ı rûhâniyân olalar. (146/27-32)

Aynı düşüceden hareketle güneşin himayeti gölgesiyle bir parça kara toprağı Bedahşan madeninde nasıl parlak bir la'1 taşı hâline getiriyorsa iman güneşinin

inayeti gölgesinde bir avuç pak olmayan toprağı, yani bedeni canlar madeninde bir cevher kaynağı hâline getirmesi için Allah'a yalvarılır. Bu tasvirde insan ruhunun bir maden ocağı olarak hayal edildiği görülür. İnsan ruhunun maden ocağı olması onun değerli olan yönünü temsil etmesi ve kötülüğe meyleden tarafını iyiye doğru yönlendirmeye çalışması nedeniyledir.

Çün ol âfitâb-ı ser-gerdânun sâye-i himâyetinde bir pâre tîre hâki kân-ı Bedahşân'da la'l-i rahşân idersin; n'ola ki bu âfitâb-ı tâbânuñ zıll-ı 'inâyetinde dahı bu bir avuç gubâr-ı nâ-pâki ma'din-i cinânda cevher-i kân idesin. (146/33-36)

2.22.9. → Kemer

Güneş, üzerinde yakut süslemeler bulunan bir kemere benzetilmiştir. Güneşin kemere benzetilmesi kemerlerin ön kısımlarında, parıldayan değerli taşlarla birlikte renk ve şekil olarak güneşi anımsatan tokaların bulunması yönüyledir. Bu arada yakut süslemeli güneş kemerinin süsleyicisi olan Allah "la'l-tırâz" sıfatıyla yüceltilir.

*La'l-tırâz-ı kemer-i âfitâb
Hulleger-i hâk ü hulî-bend-i âb⁵⁷ (34/b.2)*

2.22.10. → Mum (Şem')

Aydınlatma özelliği itibarıyla güneş muma benzetilmiştir. Ay ve güneş Allah'ın kudreti ferrâşları (bkz. Ferrâş) tarafından halife çocukları olan insanoğlu halifelerinin huzur meclisleri için yakılmış iki mum niteliğindedir:

Îlâhî! Mihr ü mâh iki şem'dür ki ferrâşân-ı kudretüñ halîfe-zâdegân-ı "İnnî câ'ilün fi'l-arzı halîfe"nüñ meclis-i huzûrları-y-içün yakmışlardur. (48/13)

⁵⁷ Bu beyit Nizamî'den iktibas edilmiştir.

2.22.11. → Mühre

Mühre genel olarak yuvarlak nesneler yerine kullanılır bir kavramdır. Yaygın anlamıyla kâğıt vs. cilâlamak için kullanılan billur topa mühre denir. T'de geçen tasvire göre güneş şekil ve renk itibarıyla her sabah doğu hokkasından çıkarılan parlak bir mühreye benzetilmiştir. Ancak tasvirdeki hokka kelimesinden hareketle buradaki mührenin hokkabaz mühresi olduğu anlaşılmaktadır. Zira hokkabazların hokkaları içine saklayıp kaybettikleri yuvarlak toplara da mühre denilmektedir. (bkz. Hokka, Mühre)

Devrânlar geçmiştir ki bir mühre-i mihr-i münîri her subhüdem hokka-i hâverden çıkarup âşikâr idersin; bir kimsenenüñ mecâli yok ki, bir sabâh anı cânib-i bâhterden getüre. (69/30)

2.22.12. → Su Kabarcığı

Hız. Muhammed'e na't bölümünde onun cömertliğini övmek üzere cömertliği bir gökyüzüne benzetilir. Bu, öyle bir gökyüzüdür ki oradaki her yıldız bir güneş gibidir. Arkasından cömertliği bir denize benzetilerek güneş bu denizdeki bir su kabarcığı şeklinde düşünülür. Güneşin su kabarcığına benzetilmesi öncelikle Hız. Muhammed'in cömertliğini mübalâğa yoluyla yüceltmek bakımındandır. Ayrıca su kabarcığının parlaklığıyla güneşin parlaklığı arasında ilgi kurulduğu düşünülebilir.

Sen ol âsümân-ı sehâsin ki her kevkeb ol âsümândan bir âfitâb, ve sen ol deryâ-yı cûdsın ki âfitâb ol deryâda bir habâb. (257/14-15)

2.22.13. → Sultan, Köle

Güneş dünyadan görünen en büyük ve en parlak gök cismi olması nedeniyle gök cisimleri arasında sultan olarak kabul edilir. Sultan telakkisinden hareketle dünya tarihine adı geçmiş padişah ve hükümdarlara benzetilir. Bunlardan biri Sebâ ülkesinin Belkıs'ıdır. Gökyüzü Sebâsı Belkıs'ı olan güneş Allah'ın hayret verici

kudreti dergâhının kölesidir. Sultan ve köle gibi zıtlık oluşturan kavramlara ait benzetmeler Allah'ı övmek ve yüceltmek için özellikle bir arada verilmiştir. Güneşin Belkıs gibi hanım bir sultana benzetilmesi ise güneşin dişi, ayın erkek olarak telekki edilmesiyle ilgili olmalıdır.⁵⁸ Bilindiği üzere kelimelere müzekkerlik-müenneslik atfedilen Arapça gramerde de kamer erkek, şems dişi olarak kabul edilmektedir.

*Belkîs-ı Sebâ-yı semâ -ki çarh-ı mümerred-i kavârîr-ı kasr-ı mînâda turur-
bende-i dergâh-ı kudret-i 'acîbüñdür. (46/20)*

70'te güneş hakkında art arda sıralanan beyitlerde de güneş meşhur hükümdarlara benzetilmiştir. Buna göre o yüce kıtaların Feridun'u, yüce yedi iklimin Hüsrev'i, yedi iklim ve doğu-batının yöneticisi, yıldız ülkelerinin padişahıdır. Yüce kıta ve ülkelerle kastedilen şüphesiz gökyüzüdür.

*Ol Ferîdûn-ı hutta-i a'lâ
Husrev-i heft-kışver-i bâlâ*

*Vâli-yi şark u garb u heft iklîm
Pâdişâh-ı memâlik-i tencîm (70/b.4-b.5)*

Bir diğer tasvire göre güneş öyle bir sultandır ki, sabahleyin ışığını gösterdiğinde gece Dahhâk'ının orduları mağlup olur. **Şehnâme** kahramanlarından biri olan Dahhâk Cemşid'i öldürerek saltanat tahtına oturan efsanevî İran hükümdarıdır. Zülmün, kötülüğün ve şerrin sembolüdür.⁵⁹ Bu nedenle geceyle özdeşleştirilmiştir. Gece Dahhâk'ının ordusu da gökyüzünde parlayan sayısız yıldız ve gök cisimleri olmalıdır. Güneş sabahleyin ışığını cihana saldıığında onun parlak

⁵⁸ Eski Türklerde Hunlar'dan itibaren kutsal sayılan güneş dişi, ay ise erkek olarak kabul edilir. (bkz. Ahmet Güç, **a.g.m.**, s. 290.)

⁵⁹ Efsaneye göre şeytan Dahhâk'ı kandırıp omuzlarından öpünce her iki omzundan birer yılan çıkar. Ne kadar uğraşılsa uğraşılsın bu yılanlar bir türlü yok edilemez. Çünkü yılanlar kesildikçe büyümektedirler. Şeytan bu kez hekim kılığında ona gelir ve her gün iki insan beyni yedirilirse yılanların etkisiz hele geleceğini söyler. Dahhâk'ın şeytanın bu tavsiyesine uymasıyla beraber atık yeryüzünü kötülükler bürür ve daha önce insanların emrinde olan ve tesirsiz hâle getirilen devler tekrar meydana çıkıp kötülükleri bütün cihanı kaplar. (Geniş bilgi için bkz. Dursun Ali Tökel, **Divan Şiirinde Mitolojik Unsurlar**, Ankara, Akçağ, 2000, s. 143.)

ışığı, bu güçlü ışık karşısında sönük kalan gecenin bütün ışıklarını etkisiz kılması yönüyle gece Dahhâk'ına karşı zafer kazanan bir hükümdar olarak hayal edilmiştir. Bir sonraki beyitte de aynı şekilde bu hükümdarın heybetinden yeşil görünümlü yedi gezegenin baştanbaşa görünemez oldukları belirtilir. Bütün sabiteler, yani burçlar onun yenilgisine uğrayanlar durumundadır; o âmir, geri kalanlar onun emri altında olanlardır.

*Göstere çün sabâh pertev-i nûr
Hayl-i Dahhâk-i şeb olur makhûr*

*Heybetinden görünemez yek-ser
Ahter-i seb'-manzar-ı ahzar*

*Cümle-i sâbitât makhûr
Ol emîr ü kalanı me'mûr (70/b.6-b.8)*

Devamında güneş hükümdarının yukarıda söz edildiği gibi heybetinden görünemez olan tebası bir bir sıralanır. Buna göre birinci kat gökte, yani bir nevi felekler sarayının girişinde bulunan Ay perdecisi, fesahat ve belâgatin sembolü olduğundan “Debîr-i Felek” olarak adlandırılarak defter ve kalemle sembolize edilen Utârid divan kâtibi, iştret ve eğlencenin sembolü olan ve eski minyatürlerde müzik âleti çalan bir kız şeklinde tasvir edilen Zühre çalgıcısı, savaşçılığı sembolize eden Merih gece gündüz onun için düşmanlarına kılıç tutan savaşçısı, “Sa'd-i Ekber” (Müşteri) bereket ve cömertliği temsil ettiğinden dolayı ayâlinin nimetlendiricisi, feleklerin en üstünde bulunması nedeniyle “Râhib-i Pir” yani Zuhâl kubbesinin gözcüsüdür.

*Mâh'tur perdedâr-ı eyvânı
Hem 'Utârid debîr-i dîvânı*

*Bezmi-çün oldu ya'nî hunyâger
Sîm kasr içre Zühre-i ezher*

*Gice gündüz turup urur Merrîh
Düşmeninüñ diline hançer ü mîh*

*Sa‘d-i ekber ‘ayâli in‘âmı
Râhib-i pîr hâris-i bâmu (70/b.9-b.12)*

2.22.14. → Şemse

Şemse kubbelerin iç süslemesinde kullanılan güneş şeklindeki işlemdir. Kubbeye benzetilen gökyüzünde bulunan güneş, şekil ve konumu itibarıyla şemseye benzetilmiştir. Beytin birinci dizesinde ise güneşe “gören gözün ılık bahşedicisi” denilmiştir. Bilindiği üzere görmeyele ilgili geliştirilen iki teori mevcuttur. Bunlardan biri gözden çıkan ışınların görme işlevini sağladığını, diğeri görmeyi temin eden ışınların gözden değil görülen eşyadan göze geldiğini savunur.⁶⁰ Beyitte görme nazariyesine bir gönderme yapıldığı düşünülmektedir.

*Rûşenî-bahş-ı dîde-i bînâ
Şemse-i sakf-ı günbed-i mînâ (70/b.1)*

Başka bir beyitte Hz. Muhammed’in yüzü/yanağı güneşe benzetilerek bu güneşin Beytü’l-Haram’ın şemsesi olduğu belirtilir:

*Mihr-i ruhu şemse-i beytü'l-harâm
Mâh-ı felek nûrıla oldı temâm (255/b.4)*

2.23. HALKA (bkz. Küpe)

2.24. HÂNSÂLÂR (bkz. Sofracı)

⁶⁰ İslâm bilginlerinden Kindî görmeyele ilgili birinci teoriyi savunurken İbn-i Sîna ve İbn-i Heysem ikinci teoriyi savunanlar arasındadır.

2.25. HÂTİR (bkz. Gönül)

2.26. HIRED (bkz. Akıl)

2.27. HİLÂL (bkz. Ay)

2.28. HOKKA (Dürc)

Hokka, içine inci, mücevher, mürekkep, macun, boya vs. konan yuvarlak kabın adıdır. Hokkabazların, içine bir şey koyup el çabukluğu ile kaybettikleri su kadehi şeklindeki yuvarlak kaba da hokka denir. T’de inci hokkası ve hokkabaz hokkası olarak iki farklı fonksiyondaki hokkadan söz edildiği görülür. Hokka ve inci tasvirlerinin yer aldığı beyitlerde genellikle burç ve yıldız tasvirlerinin bulunduğu görülür. Bu durum, gökyüzündeki yıldızların saçılmış inciler gibi düşünülmesiyle ilgilidir. Kimi zaman hokka anlamına gelen dürc kelimesinin burç kelimesiyle, gevher kelimesinin de yıldız anlamına gelen ahter kelimesiyle ses uyumu sağlaması bakımından kullanılmıştır. Ayrıca hokka ağız, beden v.b. unsurlar için klâsik benzetilen olmanın dışında genellikle değer atfedilmek istenen birtakım kavramların, içinde toplandığı unsur olarak hayal edilmiştir.

Sinan Paşa eserini yazma amacını belirttiği ve eseriyle ilgili çeşitli tanımlamalarda bulunduğu kısımda sözün padişahî bir hokkanın incisi olduğunu belirtir. Söz, ilâhî sırları aktarma aracı olması nedeniyle kudsiyeti ve değerine işaret edilmek üzere inciye benzetilmiş, değerini daha fazla vurgulamak amacıyla da padişahvarî bir hokkanın incisi olarak tasvir edilmiştir.

Sehun bir sırr-ı esrâr-ı İlâhî

Sehun bir dürr-i dürc-i pâdişâhî (264/b.2)

2.28.1. ← Ağz

Ağzın hokkaya benzetilmesi hokka gibi yuvarlak bir şekle sahip olup şekil ve renk itibarıyla dişlerin, değer itibarıyla da ağızdan çıkan sözlerin inciye benzetilmesi yönüyledir. İnsanın yaratılışından bahsedilen bölümde ağız, dudakların kırmızılığından dolayı yakut bir hokkaya benzetilmiştir. Devamında insanın söylediği sözün cana gıda ve besin kaynağı olduğunun söylenmesi, benzetmenin burada daha ziyade ağızdan çıkan sözlerin inci gibi düşünülmesi yönüyle yapıldığına işaret etmektedir.

Bir dehendür ki, hokka-i yâkût olmuş; bir sehundur ki, câna gıdâ vü kût olmuş.
(52/8)

2.28.2. ← Beden

Canın değer bakımından inciye benzetilmesi yönüyle, beden bu inciyi içinde saklayan bir hokka gibi düşünülür:

Cûy-ı dile âb-ı revân ol virür
Dürc-i tene gevher-i cân ol virür (35/b.8)

2.28.3. ← Bilgelik (Dânâyî)

Hız. Muhammed “dürr-i dürc-i dânâyî” (245/1), yani bilgelik hokkasının incisi olarak tasvir edilir. Hız. Muhammed bilgi ve marifet bakımından insanların en üstünü olduğundan böyle düşünülmüş olmalıdır. Ayrıca o, Hız. İbrahim’in soyundan gelen bir peygamber ve bütün peygamberler arasında en seçkini olması nedeniyle bir beyitte “Halil hokkası”nın incisi olarak tasvir edilmiştir:

Kilîd-i der-i genc-i Rebb-i celîl
İmâm-ı hüda dürr-i dürc-i Halîl (259/b.5)

2.28.4. ← Burçlar

Burç gökyüzündeki çeşitli yıldız topluluklarına verilen addır. Yıldızların parlaklıkları itibarıyla inci gibi düşünülmesinden dolayı burçlar inciyle dolu birer hokkaya benzetilmiştir:

İy bedîdârende-i diivâzde bürc-i dürc-i pür-dür! (114/22)

2.28.5. ← Doğu

Güneşin mühreye (bkz. Güneş, Mühre) benzetildiği bir tasvirde güneşin doğduğu yön bu mührenin içinden çıktığı hokkaya benzetilmiştir. Mühre burada hokkabazların hokkalarından çıkararak yahut hokkalarının içine saklayarak oyun yaptıkları yuvarlak nesnelerdir. Parlak güneş mühresinin her sabah vakti doğu hokkasından çıkıp aşikâr olması, güneşin doğmasından kinayedir. Güneş mühresini her sabah vakti doğu hokkasından çıkaran hokkabaz ise şüphesiz Allah'tır. (bkz. Hokkabaz)

Devrânlar geçmiştir ki bir mühre-i mihr-i münîri her subhudem hokka-i hâverden çıkarup âşikâr idersin; bir kimsenenün mecâli yok ki, bir sabâh anı cânib-i bâhterden getüre. (69/30)

2.28.6. ← Dünya

Tabiatın baharda yeniden canlanarak birbirinden farklı birçok tabiat unsurunun ortaya çıkıp sergilenmesi, cihanı hem gösteri yapan bir hokkabaz, hem de bu hokkabazın hokkası şeklinde tasavvur etmeye sebep olmuştur:

Cihân işi hemîn bir reng-sâzlık

Bu hokka içre ider hokka-bâzlık (137/b.1)

2.28.7. ← Gönül

Gönlün hokkaya benzetilmesi, içinde serpilip gelişen aşk ve muhabbet duygusunun değeri ve zor elde edilişi bakımından inciye benzemesi yönüyledir:

Mahabbet ahter-i bürc-i gönüldür

Mahabbet gevher-i dürc-i gönüldür (192/b.10)

Ruhtan ve ruhun üstünlüğünden söz edilirken gönül hokkasında ruh gibi eşsiz bir incinin daha bulunmadığı ifade edilir. Ruh için bedende bir yer belirlemek tam olarak mümkün olmasa da T'de gönül, ruhu içinde barındıran bir unsur olarak zikredilir.⁶¹ (bkz. İnsan, Gönül) Buradaki gönül-hokka ve ruh-inci benzetmesinde de ruh, gönül içinde yer alan bir unsur olarak göze çarpar. Ruh insanı insan yapan bir unsur olması nedeniyle kıymeti bakımından inciye benzetilirken gönül de bu değerli mücevhere lâyık bir kutu olmaktadır.

Ne dürc-i dilde sinüñ gibi gevher

Ne bürc-i tende mislüñ var ahter (88/b.12)

2.28.8. ← Göz

Gözyaşlarının şekil ve parlaklık itibarıyla inciye benzetilmesi nedeniyle göz de yaygın olarak içinde inciler bulunan bir hokkaya benzetilir. T'de gece ibadet etmek için kalkıp sabahlara kadar ağlayıp niyazda bulunan insanların gözleri dizin dizin inciler döken bir hokka gibi düşünülmüştür.

*Şol zenân-ı za'îf-dil ü nerm gönülleri gibi irtelere degin zâr u niyâz idüp,
hokka-i ceza'-ı dîdeden dizin dizin dürr-i nâbları ve pâre pâre la'l-i müzâbları göz
yaşı yirine seylâb idüp 'ale'd-devâm dökerler.* (103/13)

⁶¹ Gönül ruhun mekânıdır. Yukarıdaki ruh incisi-gönül hokkası tasviri dışında 81'de gönlün ruh için mamur bir ev olarak zikredildiği başka bir beyit de buna güzel bir örnektir.
Dil dahı bir hâne-i ma'mûr-ı rûh
Kâbil-i işrâk-ı 'aks-i nûr-ı rûh (81/b3)

2.28.9. ← Risâlet

Risâlet gelmiş geçmiş bütün peygamberleri ve onların öğretilerini içine alan bir kavram olarak hokkaya, Hz. Muhammed'in hadisleri de bu hokka içindeki en değerli mücevher olarak görüldüğünden inciye benzetilmiş olmalıdır.

Hadîsi gevher-i dürc-i risâlet

Cebîni ahter-i bürc-i celâlet (244/b.9)

2.29. HOKKABAZ (Müş'abid, Şa'bede-bâz)

Hokkabaz el çabukluğuyla yuvarlak tanelerle hokka oynayan, hüner gösteren santkâra verilen addır.⁶² Hokkabazlık göz bağcılığı, el çabukluğu gösterileri içinde en eskisi, en yaygınıdır. Oyunda tersine çevrilmiş üç kap ve küçük yuvarlaklar kullanılır. Oyun esnasında ya altı boş gösterilen hokkanın içinden top çıkarılır yahut içine seyircilerin top konulduğunu sandığı tersine çevrilmiş hokka açılınca boş gösterilir. Hokkabazlık el çabukluğu, göz bağcılığı gibi bir hüner gösterisi olmanın yanında usta ile yamağı arasında uzun, güldürücü söyleşmeleriyle Karagöz, Ortaoyunu gibi sözlü oyunlara benzer.⁶³

2.29.1. ← Allah

69'da Allah'ı yüceltmek üzere, onun her sabah vakti parlak güneş mühresini doğu hokkasından çıkarıp aşikâr ettiği belirtilir. Mühre ve hokka tabirleri burada bir hokkabaz mazmununun varlığını hissettirmektedir. Hokka hokkabazların oyunları esnasında mühre denen yuvarlak topları içine saklayıp çıkardıkları kaba denir. Güneş, şeklinin yuvarlaklığı itibarıyla hokkabaz mühresi (bkz. Mühre), güneşin doğduğu yön de hokka (bkz. Hokka) olarak düşünülmüştür. Parlak güneş mühresini insanları hayretler içine düşürür biçimde her sabah doğu hokkasından aşikâr eden hokkabaz ise Allah'tır.

⁶² Pakalın, **a.g.e.**, C. I, s. 845.

⁶³ And, **a.g.e.**, s. 155.

Devrânlar geçmiştir ki bir mühre-i mihr-i münîri her subhüdem hokka-i hâverden çıkarup âşikâr idersin; bir kimsenenüñ mecâli yok ki, bir sabâh anı cânib-i bâhterden getüre. (69/30)

2.29.2. ← Cihan

Tabiatın her mevsim ayrı bir çehreye bürünmesi ve bilhassa baharda türlü türlü çiçek ve bitkilerle bezenmesi cihanın hileci bir hokkabaza benzetilmesine sebep olmuştur. Bu benzetmenin yer aldığı beyti takip eden diğer beyitlerde tabiatta yetişen nergis, gül, sümbül, servi v.b. her türlü çiçek ve bitkinin aslında görünenden farklı bir çehresi olduğuna işaret edilir. Hakikat gözüyle bakıldığında nergisin gönül alan bir göz, gülün güzel bir yanak, sümbülün genç bir güzelin saç ve servinin sevgilinin boyu olduğu görülecektir. Bu durumda baharda tabiatta türlü türlü varlıkların ortaya çıkmasının hokkabazlık oyunu gibi düşünülmesi yanında, bunların zahirî ve hakikî bakımdan birbirinden farklı çehreler arz etmeleri de bir hokkabazlık eseri gibi düşünülmüş görünmektedir. Hokkabaz aynı zamanda hilekâr manasındadır. Beytin birinci dizesinde geçen “reng-sâzlık” ibaresi de rengin hile anlamından hareketle hilekârlık demektir.

Cihân işi hemîn bir reng-sâzlık

Bu hokka içre ider hokka-bâzlık (137/b.1)

2.29.3. ← Felekler

Sinan Paşa dünyanın faniliğinden bahsettiği kısımda tarihe nam salmış birçok hükümdarın adını zikrederek bunların fani dünyadan nasiplerini aldıklarını belirtir. Son olarak sıra Fatih Sultan Mehmet’e gelir. Fatih saltanatının özellikleri ve ihtişamını sıralayarak diğerlerinin gibi bunların da aynı şekilde bir hayal olduğunu, geldiğini ve gittiğini söyler. Sonunda ise “felekler hokkabazı birkaç gün müddetince bu çadırdan biraz oyun gösterdi” diyerek konuyu bağlar. İnsanoğlunun dünyada saltanatı, ihtişamı ve bütün varlığıyla bir var, bir yok olması çadır içinde el

çabukluğu ve göz bağcılıkla gösteriler yapan bir hokkabazın oyununa benzetilmiştir. Feleklerin hokkabaza benzetilmesi her insanın mensup olduğu yıldızın ay, gezegenler v.b. gök cisimleriyle olan durumuna göre kaderine tesir ettiği inancının etkisiyle olmalıdır. Hokkabaz nasıl elindeki nesneleri bir kaybedip bir ortaya çıkarıyorsa felekler de insan kaderine tesir ederek onların doğum, ölüm v.b. hadiselerle bir görünüp bir kaybolmalarına neden olmaktadır. Gökyüzünün klişeleşmiş olarak çadıra benzetilmesinden hareketle burada feleklerin aynı zamanda içinde gösteri sanatlarının yapıldığı bir çadıra benzetildiği görülür. (bkz. Gökyüzü)

Felekler şa‘bede-bâzı niçe gün

Bu çâdırdan birez gösterdi oyun (119/b.5)

2.29.4. ← Zaman

Zaman baharda tabiatıta gerçekleştirdiği hayret verici değişiklikler nedeniyle gösteri yapan bir hokkabaza benzetilmiştir. (bkz. Bahar) Buna göre zaman bahar mevsiminde seyirciler karşısında çimen kızları gelinleri şekilleriyle cihan bağına süsleyen bir hokkabazdır. Hokkabazlık yukarıda da söz edildiği gibi aynı zamanda Karagöz, Ortaoyunu gibi sözlü bir oyun niteliğindedir. Hokkabazların yanlarında soytarı kılıklı bir yardımcıları bulunmaktaydı. Bu soytarılar göz bağcılıktan korkup saklanıyor ve oyunun hilesini çözmeye çalışıyorlar, kısacası seyirciyi güldürmek için ne gerekirse yapıyorlardı.⁶⁴ Çimen gelinleriyle cihan bağına süslenmesi ifadesine bakılarak zaman hokkabazının, mukallidinin gelin kılığına girdiği anlamı çıkmaktadır. Burada “heyâkil” kavramının da etkisiyle kılık değiştiren bir hokkabaz tasviri yer aldığı düşünülmektedir. Bu arada çimen ve çimendeki çeşitli çiçek ve bitkilerin görünümü süslü, bezekli gelinleri andırması bakımından çimen geline benzetilmiştir. Ayrıca tasvirde geçen ve gelin kavramıyla uyum içinde olan “ârâyiş” kelimesi hile anlamıyla hokkabazın hilelerine de işaret etmektedir. Bu durumda “ârâyiş itmek” aynı zamanda göz bağcılık yapmak, çeşitli hilelerde bulunmak anlamında düşünülebilir.

⁶⁴ a.e., s. 156.

Ne müş'abid-i zemân encümen-i fasl-ı behârda heyâkil-i 'arâyis-i muhadderât-ı çemen-ile hengâme-i bâg-ı cihâna ârâyiş itmişti. (252/3)

2.30. HÛRŞÎD (bkz. Güneş)

2.31. HÛŞ (bkz. Akıl)

2.32. HÛMÂ

Hümâ hiçbir zaman yere inmeyip yükseklerde uçtuğuna, hatta havada yumurtlayıp yavrusunu havada çıkardığına inanılan efsanevî bir kuştur. Gölgesi kimin başına düşerse padişah veya zengin olacağına inanılır. Bu yönüyle Türk ve İran mitolojilerinde kuşların en asili olarak kabul edilir. Bazı ortak özellikleri dolayısıyla Sîmurg, Ankâ, Kaknus gibi diğer efsanevî kuşlarla karıştırılmıştır. Hümâ'yı diğerlerinden ayıran en önemli özellik cennet ve devlet kuşu olmasıdır.⁶⁵ T'de Hümâ genellikle insana ait akıl, gönül, ruh v.b. soyut unsurlar için benzetilen olarak kullanılmıştır.

Gece ibadetinin öneminden bahsedilen kısımda iki cihan efendiliği Hümâ'sının ikbal ve kurtuluş kanadını gece ibadet edenlerin üzerine saldığı belirtilir. Yukarıda belirtildiğı gibi Hümâ devlet kuşudur. Gölgesi kimin üzerine düşerse padişah veya zengin olacağına inanılır. Gece ibadeti de insanın manevî bakımdan yükselmesini sağlayarak onu öbür âlemde sultanlık payesine eriştireceğı için böyle bir benzetme yapılmıştır.

Hümâ-yı siyâdet-i dü cihânî bâl-i ikbâl ve cenâh-ı necâhı şeb-revânân üzerine salar. (102/28)

Dünyanın faniliğinden bahsedilen kısımda dünyaca meşhur birçok hükümdar zikredilerek bunların hepsinin ihtişamlı saltanatlarına rağmen fanilikten nasiplerini aldıkları belirtilir. Ashâb-ı Kehf kıssasında adı geçen ve putperestliğı kabul etmeyen

⁶⁵ Cemal Kurnaz, "Hümâ", *DİA*, C. XVIII, İstanbul, TDV, 1998, s. 478.

Hristiyanları işkencelerle katl eden zalim hükümdar Dakyânûs'tan da söz edilir. Dakyânûs'un saltanatının yüceliği otağının şemsesinin güneşe ermesi ve inmekte olan Hümâ'sının uçmakta olan Nesr'i geçmesi şeklinde ifade edilmiştir:

Kanı çetr-i Dakyânûs -ki şemsesi Şems'e ırmış-idi, ve hümâ-yı vâkı'i Nesr-i tâyir'i geçmiş-idi. (118/3)

Nesr-i tâyir avcı ve yırtıcı kuşlardan biridir. Aynı zamanda kuzey kutbu tarafında şekil itibarıyla bu kuşa benzeyen yıldız kümelerinden birinin adıdır. Uçmak için kanatlarını açan Nesr kuşuna benzediği için “tâyir” şeklinde vasıflandırılmıştır. Hümâ-yı vâkı' inmekte olan Hümâ anlamındadır. Nesr adındaki yıldız kümelerinden ikincisi olan Nesr-i vâkı' i çağrıştırmak üzere özellikle kullanıldığı düşünülmektedir. Nesr-i vâkı' de şekil itibarıyla inmek üzere kanatlarını kapatmış Nesr kuşuna benzediği için “vâkı'” olarak vasıflandırılmıştır. Tasvir cümlesi inmekte olan Hümâ'nın uçmakta olan Nesr'i geçmesi veya inmekte olan Hümâ'nın Nesr-i tâyir yıldızını dahi geçecek kadar yükseklerde uçtuğu şeklinde anlaşılabilir. Her iki şekilde de Dakyânûs'un saltanatının akıl almaz ihtişamı vurgulanmaktadır.

2.32.1. ← Akıl

İnsanı diğer varlıklardan ayıran en önemli özellik olan akıl, (bkz. Akıl) insan için sahip olduğu değer itibarıyla yüceliğin sembolü olan Hümâ'ya benzetilmiştir. 49'da geçen bir beyitte akıl Hümâ'sı Allah'ın tavkının kumrusu olarak tasvir edilir. Sahip olduğu idrak melekesiyle her şeyi anlayabilen akıl Allah'ı ve ona ait sıfatları tam olarak anlamada âcizdir. Bu konuda Allah'ın izin verdiği dairenin dışına çıkması mümkün değildir. Aklın üstün niteliğine karşılık Allah'ı ve bazı ilâhî, manevî meseleleri anlamadaki yetersizliği akıl Hümâ'sının Allah'ın iradesi karşısında kumru olarak nitelendirilmesine sebep olmuştur. Kumru, Hümâ'nın tersine ele geçirilmesi kolay bir kuş olması nedeniyle aklın sözü edilen meselelerdeki zapt edilmişliğini temsil etmek üzere kullanılmıştır. Boyuna takılan halka (kölelik halkası) anlamına gelen “tavk” da Allah'ın iradesini temsil eder. Tavk aynı zamanda kuşların boyunlarındaki renkli tüyden halka anlamına gelmekle kumru benzetmesiyle uyum içindedir.

Serây-ı cihân külbe-i şavkıdur

Hümâ-yı hıred kumrı-yı tavkıdur (49/b.3)

2.32.2. ← Gönül

Kâmil insanların gönlü arşı yuva edinen Hümâ'ya benzetilmiştir. İnsanın akıl mertebesinden geçip mücerredat makamına varamayacağına dair hükemâ görüşüne karşılık kâmil insanların gönlünün sıradan insanların anlayamayacağı ve akıl sınırlarının ulaşamayacağı sırlara erişebileceğini savunan Sina Paşa bunu Hümâ benzetmesiyle dile getirmiştir. Hümâ'nın yükseklerde uçması ve ele geçirilememesi gibi kâmil insanların gönlü de aklın ulaşamayacağı yerlerde gezinir.

Andan haberleri yok kim, bunlaruñ hümâ-yı dil-i 'arş-âşiyânlarınıñ dâyire-i 'akıldan hâriç, fezâ-yı mukaddes-i 'âlem-i gayb-ı mutlakta tayerânları olur. (55/22)

2.32.3. ← Himmet

Hız. İbrahim'in himmetinin yüceliğı Hümâ benzetmesiyle dile getirilmiştir. Ateşe atılma hadisesinde ateşin Hız. İbrahim'i yakmaması onun himmetinin yüceliğine bağlanmıştır:

Hazret-i İbrâhîm Halîlu'llâh -Salevâtu'llâhi 'aleyhi ve selâmuhû-, meşhûrdur ki hümâ-yı himmeti şol kadar 'âlî-kadir idi ki, tâvus-ı risâlet ü vahiy ve 'Ankâ-yı mugrib-i emr ü nehiy Hazret-i Cebre'îl -'Aleyhi's-selâm- âteş-i Nemrûd'a geldiğı vakit "İmmâ ileyke felâ"⁶⁶ didi. (55/4)

İnsanın manevî mertebelerinin hadsiz olduğunun belirtildiğı kısımda yer alan bir tasvirde kâmil insanın ruhanî himmetinin Hümâ'sının daha ileri geçemeyeceğı bir mertebenin olmadığı belirtilir. Hümâ'nın yükseklerde uçmasıyla kâmil insanın ruhanî himmetinin yüksek mertebelerde yol alması arasında ilgi kurulmuş olmalıdır.

⁶⁶ "Sana gelince hayır"

İnsân-ı kâmilüñ hümâ-yı himmet-i rûhâniyyesinde bir mertebe yoktur ki, andan añaru geçmeye. (56/6)

2.32.4. ← Hz. Muhammed

Hz. Muhammed peygamberlerin en seçkini ve insanların Allah’a en yakın olanı olması bakımından yüceliğini vurgulamak amacıyla “*hümâ-yı ‘Arş-âşiyân*” (243/27), yani arşı yuva edinmiş Hümâ olarak vasıflandırılır. Arş Allah’ın kudret ve azametinden kinaye olarak dokuzuncu kat semada bulunduğu tasavvur olunan tahttır.⁶⁷

Aynı şekilde başka bir yerde “*hümâ-yı râh-nümâ-yı âşiyân-ı siyâdet*” (256/4) şeklinde nitelendirilir. Bilindiği üzere Hz. Muhammed kâinatın efendisi olarak isimlendirilir. Efendilik yuvasının yol gösterici Hümâ’sı olarak zikredilmesi bununla ilgili olmalıdır.

2.32.5. ← Ruh

Ruh ve beden arasında bir diyalogun yer aldığı kısımda ruh Hümâ’ya benzetilir. Ruh insana hayat veren en önemli unsurdur ve insanın ulvî yönünü temsil eder. Hümâ’ya benzetilmesi yücelik bakımındandır. İnsanın yüce tarafını temsil eden ruh, değersiz bir topraktan ibaret beden içine hapsoldüğünden dolayı ansızın tuzağa düşmüş bir Hümâ misalidir. Ele geçirilmesi zor olan Hümâ’nın gölgesi kimin üzerine düşerse padişah veya zengin olacağı düşünüldüğünden Hümâ’nın tuzağa düşmesiyle başına bir hengâmenin üşüştüğü belirtilmiştir. Ruh açısından bakıldığında ruhun başına hengâme üşüşmesi, beden ve nefse ait unsurların ruhu kuşatması ve onu aslından uzaklaştırmaya çalışması şeklinde düşünülebilir.

*Hümâsın aînsuzın bir dâma düşmüş
İşidüp üstine hengâme üşmüş (88/b.8)*

⁶⁷ Cebecioğlu, a.g.e., s. 61.

III. BÖLÜM

BENZETME UNSURLARI VE EDEBÎ TASVİRLER (İ-T)

3.1. İNSAN

İnsan kelimesi Arapça “ins” kelimesinden türetilmiştir. Kelimenin aslının “unutmak” manasındaki “nesy”den “insiyân” olduğu da ileri sürülmüştür. Böyle düşünenler “İnsan ahdini unutmaması sebebiyle bu ismi almıştır” şeklindeki hadise dayanırlar. Bu kelime alışmak, uyum sağlamak anlamına gelen ve Türkçede “ünsiyet” olarak kullanılmakta olan “üns” mastarı ile de irtibatlandırılmıştır.¹

Tazarru‘-nâme Allah, insan ve yakarış eksenine üzerine kurulu bir eserdir. Dolayısıyla insan; yaratılışı, güzellik unsurları, dünyaya gönderiliş amacı ve kul olarak konumu itibarıyla eserin bel kemiğini oluşturan konulardan biridir.

T’de insan en kutsal ve en yüce varlık olarak yerini alır. İnsan hakkında bahsedilenler ayet ve hadislerle örtüşür ve yapılan tasvirler arasında sık sık ilgili ayet ve hadisler zikredilir. İnsan topraktan yaratılmış ve Allah ona kendi ruhundan üflemiştir; ona eşyanın isimlerini öğretmiş ve meleklerin ona secde etmelerini emretmiştir. Değersiz bir maddeden yaratılıp yaratılmışlar içinde “eşref-i mahlûkat” olarak nitelendirilip en üst sıraya konan ve halife kılınan insan, kendisine verilen akıl nimeti dolayısıyla kendi hakikatini kavrayıp bunun üzerinde tefekkür ederek kemalleme kabiliyetine sahiptir. O, bu özelliğiyle meleklerden dahi üstün bir seviyededir. Halife olma özelliğine karşılık insanın bir diğer vasfı da kul olmasıdır. Yaratılmışların en şerefli kılınan insan değersiz ve adı anılmayacak bir hâldeyken kendisini meleklerden dahi üstün kılan Allah’a kulluğunun bilincine vararak itaat etmeli ve vazifelerini yerine getirmelidir.

3.1.1. İnsanın Yaratılış Amacı ve Yaratılışı

Klâsik edebiyatta yaygın olarak geçtiği üzere Allah’ın insanı yaratması hadisesi kudsî hadis olduğu kabul edilen “Gizli bir hazine idim, bilinmek istedim de yaratılmışları yarattım” anlamındaki bir söze dayandırılmaktadır. T’de bu söz ve inanış etrafında geliştirilen tasvire göre insanın yaratılış amacı şöyle tasvir edilmiştir:

¹ İlhan Kutluer, “İnsan”, **DİA**, C. XXII, İstanbul, TDV., 2000, s. 320-321.

İlâhî! Sen ol Kâdir-i kadîm ve Sâni‘-i hakîm’sin ki, ezel-i âzâlde celâbîb-i estâr-ı sıfât ve hucüb-i ehadiyyet-i zât-ile mestûr olmuş bir kenz-i mahfî iken, diledüñ ki hazîne-i in‘âm ü sehâ açılup ve ebr-i îcâd ü rahmet saçılup hûrşîd-i çarh-ı lem yezel, maşrık-ı ezelden tâli‘ ve feyz-i envâr-ı kıdem ‘arsa-i ebedde lâmi‘; eşi‘‘a-i levâmi‘-i zât, derîçe-i serây-ı vücûddan ve şa‘şa‘a-i ‘ukûs-i işrâkât-ı sıfât, sath-ı derya-yı cûddan ‘adem iklîminüñ içinde münbasıt u lâyh ve yoklık âyinesiniñ yüzinde celî vü vâzıh ola. Ya‘nî diledüñ ki, cemâl-i bî-misâlüñ şâhidi zâhir ü mücellâ ve kemâl-i bî-nihâyetüñ şâhidi rûşen ü âşikârâ olmag-içün, cihân-ı sûret ü telvînde bir nakş-ı ‘acîb resm ve kâr-gâh-ı îcâd ü tekvînde bir garîb tılsım ibdâ‘ idesin ki: "Küntü kenzen mahfiyyen, fe-ahbebe en u‘rife, fe-halaktü'l-halka li-u‘rife". (43/1-12)

Yukarıdaki tasvirde Allah kudsî hadiste de belirtildiği gibi gizli bir hazineye benzetilmiştir. Bu hazine, onun birer örtüye benzetilen sıfatları ve zatının birliği perdeleri altına gizlenmiş bir şekilde tahayyül edilmiştir. Tasvire göre insanın yaratılış hikmetlerinden biri cömertlik ve nimet verme hazinesinin açılmasıyla rahmet ve yaratma bulutunun saçılmasının istenmesidir. “Îcâd” kavramının tek başına insanın yaratılıp varlık sahasına çıkarılmasını karşılaması yanında, insanın yaratılışıyla birlikte onun yaşayışını devam ettirebilmesi için nimet verme, cömertlik, rahmet ve merhamet gösterme özellikleri devreye gireceğinden böyle bir tasvir yapılmış olmalıdır. Aslında yalnızca yaratma hadisesi, suretlerin ortaya çıkarılışı dahi rahmet, cömertlik gibi kavramlara yakın bir kavram olan lütufla bağdaştırılır. Kahretme, yok etme, altını üstüne çevirme de tam tersi olarak kahr özelliğinin bir işaretidir:

Pertev-i lutfi bedîd ider suver

Savlet-i kahrı kılur zîr ü zeber (39/b.3)

Cömertlik ve nimetlendirme hazinesiyle rahmet ve yaratma bulutunun ortaya çıkışını dilemesi Allah’ın kendi varlık, sıfat ve nurlarını yokluk iklimi içinde ortaya çıkarmak istemesine bağlanır. Sonsuzluk çarhı güneşinin ezel doğusundan doğması, ezelî nurların feyzinin ebed arsasında parlaması, zatın ışığı nurlarının varlık sarayı küçük penceresinden ve sıfatların parlayışları akisleri ısıltılarının cömertlik denizi

yüzeyinden yokluk içinde açılması ve yokluk aynasının yüzünde aşikâr ve belli olmasıyla kastedilen budur. Bulutlu ve yağmurlu bir gökyüzünden sonra güneşin ortaya çıkması nasıl bir aydınlık ve göz kamaştırıcı bir parlaklık arz ediyorsa yaratma ve icad bulutunun serpilmesinden sonra Allah'ın zatı ve sıfatlarının nuru belirdiğinde de işte böyle bir parlaklık arz etmektedir. Aynı şekilde içerisi ışıkla dolu olan bir mekânın kapısı veya penceresi karanlığa açıldığında ortalık nasıl bir ışık seliyle kaplanıyorsa, denizin yüzeyindeki güneş ışıklarının akislerinin ışıltısı nasıl parlıyorsa yaratma hadisesine bağlı olarak varlık sarayının küçük kapısından, ışık penceresinden ve cömertlik denizi yüzeyinden sıfat ve zatın nurları bütün parlaklığıyla, ayna yüzüne vuran ışığın bakışları geri döndüren parıltısı gibi göz kamaştırıcı bir şekilde belirlemektedir.

Dikkat edilecek olursa yukarıda Allah'ın kendi sıfat ve nurlarının açığa çıkması için ebediyet çarhı güneşinin “maşrik-ı ezelden tâli” yani ezel doğusundan doğmasını dilediği geçmektedir. Tâli‘ kelimesi “doğan” anlamında olup aynı zamanda tasavvufta kulun huyları üzerine ilâhî ve kevnî isimlerden doğan şey² manasındadır. Tasvirin devamında “eşî‘a-i levâmi‘-i zât” ifadesi geçer. Levâmi‘ de temiz kalp sahibinin gözüyle gördüğü nurlardır. Bu nurlar Hakk’a yönelişiyle basiretinin keskinliği ve Hak’tan huşu eden ve tecellisini kabul eden kalp odacığı arasında gerçekleşen çarpımların eserlerinden ortaya çıkar. Bu tecelliyle kalbin etrafı aydınlanır; göz güneşlerin, ayların ve yıldızların ışıkları gibi parlak nurlar görür.³ Tasvir, her biri içerdiği mana itibarıyla derinlik arz eden kelimelerle insanın ilâhî nurların parıldaması, görünmesi ve ortaya çıkması amacıyla yaratılmış bir varlık olduğunu ifade etmesi yanında onun bu nur ve parıltıları görmeye ve almaya müsait bir varlık, bir tecelligâh olarak da yaratıldığını göstermektedir. Zira tâli‘ ve levâmi‘ kelimeleri doğan ve parlayan ışık veya nur anlamının dışında bunların kula aksetmesi ve onda belirmesi anlamını da içinde barındırmaktadır.

Allah eşsiz cemalinin güzeli zahir ve parlak, nihayetsiz kemalinin şâhidi aydınlık ve aşikâr olsun istemiş ve insanı yaratmıştır. Şâhid kalbi istilâ eden şey, kalbin meşgul olduğu düşünce veya gönlün alâka duyduğu kimse, sevgili anlamına

² Adürrezzak Kâşânî, **a.g.e.**, s. 345.

³ **a.e.**, s. 476.

gelir.⁴ Tasavvuf ehli arasında yaygın olan kanaate göre kâinat aşk ve muhabbetin eseridir. Buna dayanılarak insanın Allah'ın sevgilisi olmak üzere yaratıldığı düşünülebilir. Zira kâinatın kendisi için yaratıldığı ve insan-ı kâmilin en üst noktasını temsil eden Hz. Muhammed'e "habibullah" denilmiştir. Şâhid kelimesi "güzel" anlamında alınacak olursa, eşsiz cemali ve nihayetsiz kemali güzelinin bilinmesini istemesinden kasıt Allah'ın, bir hadiste de belirtildiği üzere, insanı kendi suretinden yaratmış olması, ona kendi ruhundan üflemesi ve insanın ilâhî sıfatları üzerinde taşıması, kısacası bir tecelligâh oluşuyla ilgili olmalıdır. Nitekim 55/28'de Sinan Paşa da bu gerçeği sözü edilen hadislerle birlikte dile getirmekte ve meleklerden dahi üstün oluşuna delil olarak meleklerin Allah'ın birkaç sıfatına mazhar olduğunu insanın ise bütün sıfatlara mazhar olduğunu belirtmektedir:

Anlar Hak te'âlâ hazretiniñ bir kaç sıfatına mazhar oldılar-ise, insân-ı kâmil cemî'-i Esmâ-yı İlâhiyyeye mazhardur ki: "İnna'llâhe haleka âdeme 'alâ sûretihî"⁵. (55/28-30)

Yukarıda insanın ilâhî sıfatların nurlarını görmek üzere ve buna uygun olarak yaratılmış olduğuna değinilmişti. Aslında insanın sözü edilen hadiste de belirtildiği gibi Allah'ın suretinde yaratılmış olması zaten onun tecelligâhı olmasını gerektirir. Başka bir deyişle, Allah insanı kendi bireysel varlığı içinde izhar edince insan Allah'ın bizzat tecelligâhı olur.⁶

Sözü edilen 43. sayfadaki tasvirde arka arkaya geçen iki şahit kelimesinden ikincisi "şahit olan, gören" manasında alınarak ifade "eşsiz cemali güzeli ve nihayetsiz kemalinin şahidi" şeklinde de düşünülebilir. Böyle düşünüldüğünde ilkindeki "cemâl" kavramı çağrışımından yola çıkılarak insanın Allah'ın sureti üzerine yaratılmış olması ve onun sıfatlarını üzerinde taşıması özelliğinin yanında, "kemâl" kavramı çağrışımına daha uygun olabilecek Allah'ın yarattığı eşsiz kâinat düzeni, bu düzenin hiç şaşmayan işleyişi, kısacası sonsuz mükemmelliği (kemâl-i bî-nihâyeti) karşısında bunları gören, izleyen bir şahit olarak da ele alındığı ortaya

⁴ Seyyid Abdülhakim, **er-Riyâzü't-tasavvufiyye**, y.y., Matbaa-i Hayriyye, 1923, s. 63; Cebecioğlu, **a.g.e.**, s. 592.

⁵ "Muhakkak Allah, âdemi kendi sureti üzere yaratmıştır." (Hadis)

⁶ İbn Arabî, **İlahî Aşk**, Çev. Mahmut Kanık, İstanbul, İnsan Yayınları, 1998, s. 111.

çıkarmak. Zira kâinatta olup biten hadiseler karşısında kendisine verilen akıl ve düşünme melekesi yardımıyla tefekkür edip ibret alabilecek tek varlık insandır.

Bütün bu çağrışımlara ek olarak Allah'ın gizli bir hazine olması ve bu hazinenin sıfatlar örtüleri ve zatın birliği perdeleri altında gizli olması eski dönemlerde mücevher v.b. kıymetli eşyaların bez ve örtülere sarılması geleneğini hatırlatmaktadır.

49'da ise Allah'ın sevgisi, şefkati hevâsının parıltısından bir zerresi ve varlığı güneşinin ışığından küçücük bir parçasıyla binlerce gönül alan sureti ve cana can katan çehreyi yokluk gizliliğinden varlık sahrasına getirdiği belirtilir:

İlâhî! Sen ol Mûcid'sin ki mihrüñ hevâsınuñ şu'â'ından bir zerresi-y-ile, vüçûduñ güneşiniñ pertevinden bir şemmesi-y-ile hezâr hezâr sûret-i dil-rübâ ve çehre-i cân-fizâyı ketm-i 'ademden sahrâ-yı vüçûda getürürsin. (49/1-4)

Yaratma hadisesi ve varlıklar Allah'ın sevgisi, şefkati hevasının ışığından bir zerre ve varlığı güneşinin ışığından çok küçük bir parçayla yokluktan varlık âlemine geçmiş, var olmuştur. Tasvirden edinilen genel çağrışım “mihrüñ hevâsının şu'â'ından bir zerresi ve varlığı güneşiniñ pertevinden bir şemmesi” ibarelerinden anlaşıldığı kadarıyla Allah'ın insana kendi ruhundan üflediği ve insanın onun sıfatlarını üzerinde taşıdığı inancıdır. Yaratma, bir şey ortaya koyma hadisesinin gerçekleşmesi yukarıda da söz edildiği gibi (39/b.3) sevgi, şefkat, lütuf gibi özelliklere dayandırılır. Tasvirde şefkat anlamına da gelen mihr kelimesinin kullanılmasının sebebi bu olarak düşünülebilir. Mihr kelimesinin yaptığı çağrışımlardan biri de aşk ve sevgi anlamından hareketle “Sen olmasaydın âlemleri yaratmazdım” hadisine dayanılarak varlık âleminin ve dolayısıyla insanın zuhuru sebebinin aşk olduğuna inanılmasıdır. Yine mihr kelimesinin kullanılmasının diğer bir sebebi ise aynı zamanda güneş anlamına gelmesi nedeniyle sonrasında geçen güneş kelimesiyle uyum teşkil etmesi içindir. Ayrıca burada insanın anne karnındayken her ay bir gök cismi tarafından etki altına alınması inancına işaret vardır. Bu inanca göre güneş dördüncü ayda etkisini gösterir. Bu dönem ise anne

rahmindeki ceninin kemik, damar ve sinirlerinin belirdiği ve hayatın başladığı dönem olarak kabul edilir.⁷

Yanak/yüz ve gül ilişkisinden hareketle yapılan iki tasvir de yine insanı ve onun yaratılış mükemmelliğini konu edinmesi bakımından burada zikredilebilir. Bu tasvirlerden 42. sayfada yer alanında insan yanağı/yüzü güle, rahim de gülü saran çanak yapraklara benzetilmiş ve devamında ifade ters çevrilerek bu sefer gülün çanak yaprakları, gül yanağının içinden çıktığı rahim gibi düşünülmüştür. Yanağı/yüzü güle benzetilen insanın anne rahminde saklanması gülün çanak yaprakları arasında kapalı bir şekilde bulunması gibi hayal edilmiştir. Tasvirde insan yanağı/yüzü gülünün rahim kapçıklarında gizlenmesi takdir ile, gül yanağının çiçek kapçıkları rahminden ortaya çıkması tedbir ile olan şeylerdir. Burada çizilen tabloda doğmamış, henüz anne karnında olan bir insan ile çiçek kapçıkları arasından çıkıp beliren bir gonca tasviri yer alır. Biri gizli, henüz varlık âlemine adım atmamış; diğeri ise ortaya çıkmış, var olmuş iki varlıktan söz edilirken birinin durumunun takdir ile diğerininkinin tedbir ile olduğunun zikredilmesi takdirin mana âlemine, tedbirin ise suret âlemine ait hadiselerle ilgili kullanılmasından kaynaklansa gerektir. Zira 74'te takdir ve tedbir kavramlarının açılımını veren bir beyitte Sinan Paşa “*Âlem-i ma'nûde ol takdîr-ile / Sûrete gelse olur tedbîr-ile*” (74/b.9) şeklinde bunu açıkça zikreder.

Sen ol Mûcid'sin ki gül-i ruhsârı ekmâm-ı erhâmda takdîrüñ-ile peydâ eylersin, ve Sen ol Mübdi' 'sin ki ruhsâr-ı güli erhâm-ı ekmâmda tedbîrüñ-ile hüveydâ eylersin. (42/1-4)

50'de yine yanak-gül ilişkisi çerçevesi içinde ve benzer şekilde ifadelerin ters çevrildiği bir tasvir yer alır. Burada gülün yanağındaki tazeliğin gönül gülünü safa ile doldurduğu, yanak gülünün görünüşündeki tazelik ve güzellikten de gülün gönlünün utanıp hayâ içine gark olduğu belirtilir. İnsan yaratılış itibarıyla güzellikler karşısında etkilenen bir yapı arz eder. Gülün taze görünümü karşısında insan gönlünün safa ile dolması insanın bu güzellikten haz alması, hoşlanması anlamına geldiği gibi gülün insan güzelliği karşısında hayâ içine gark olması da renginden

⁷ Azizüddin Neseî, **Tasavvufta İnsan Meselesi**, Çev. Mehmet Kanar, İstanbul, Dergâh Yayınları, 1990, s. 20.

kinaye olmalıdır. Gülün renginin pembeliği veya kırmızılığı hüsnütalil yoluyla insan yüzü güzelliği karşısında kendinden utanması olarak yorumlanmıştır.

İlâhî! Sen ol Kâdir-i Hakîm'sin ki ruhsâr-ı güle şol tarâveti virdüñ ki, anı gördükçe gül-i dil açılup pür-safâ olur, ve gül-i ruhsâra şol nezâreti virdüñ ki aña karşı dil-i gül utanup gark-ı hayâ olur. (50/4-6)

İnsanın yaratılış amacından sonra nasıl yaratıldığı tasvir edilir. Bu tasvire göre insan Allah'ın iradet kalemini eline alıp yaratma ve yoktan var etme tahtasında yokluk müsveddesinden varlık temizine geçirilen bir suret şeklinde yaratılmıştır. Bütün gelecek olanlar ve onları takip edenler öyle bir biçimde tasvir ve tahrir edilmiştir ki, yaratma anından ebediyete kadar her varlık o takdire ve her suret o misale uygundur. Varlık âlemine gelen her şey orada tasvir edildiği şekliyle ve orada yazıldığı sırayla gelir. Bu düzenin şaşması mümkün değildir.

Pes yed-i kudret-i kâhire ve yemîn-i hikmet-i bâhirene irâdet kalemin alup levh-i ibdâ' ve tahta-i ihtirâ'da cemî'-i mükevvenât-ı sâbika vü lâhikanuñ ve cümle-i mavcûdât-ı müte'âkıbe vü mütelâhikanuñ sevâd-ı 'ademden beyâz-ı vücûda gelecek sûret-i hâlini ve keyfiyyet-i ahvâlini bir üslûb-ile tasvîr ve bir misâl-ile tahrîr ittüñ ki, vakt-i îcâddan ebedü'l-âbâda degin her mevcûd ol takdîre mutâbık ve her sûret ol misâle muvâfık. (43/12-18)

Eskilerin anlayışına göre kâinattaki canlılar, bitkiler ve cansızlar gökyüzü ve yeryüzünün birleşiminden meydana geliyordu. Gökyüzüne yüce babalar anlamında “abâ-i kirâm”, yeryüzüne de süflî anneler anlamında “ümme-hât-ı izâm”, canlılar, bitkiler ve cansız varlıklara da üç çocuk anlamında “mevâlîd-i selâse” adı veriliyordu. 43/22’de bu anlayışın tesiriyle varlık âlemi ezel ikliminde kadı huzurunda mahkemede kıyılan bir nikâh merasimi sonucunda yokluk rahmi perdesinden mevâlîd-i selâsenin ortaya çıkması şeklinde tasvir edilir. Bütün bu varlıkların yaratılışının amacı her birinin kendi hâl diliyle Allah’ı tesbih etmesi ve yüceltmesidir.

Sen ol Kâzî-yi ezel ve Hâkim-i Lâ-yezâl'sin ki, kıdem iklîminde henüz bir mahlûk peydâ degül-iken ve kazâñ mahkemesinde henüz bir mümkün hüveydâ degül-iken, şevâhid-i 'ilmiyye ve beyyinât-ı hükmiyyeñ ile, ecrâm-ı esîriyye-i 'ulviyyeye 'anâsır-ı erba'a-i sıfliyyeyi tezvîc ü nikâh ittüñ ki takdîr-i Sübhânî ve tedbîr-i Rahmânî sebebi-y-ile cihân-ı sûrette ve 'âlem-i şehâdette ol âbâ'-i kirâmuñ bu ümmehât-ı 'izâm-ile izdivâcî vâsıtası-y-ile cery-i 'âdet-i Hak ve kânûn-ı nizâm-ı halk üzerine perde-i rahm-i 'ademden mevâlîd-i selâse zuhûra gele ki, her mevlûd kendü isti'dâdı lisânîle tesbîh ü temcîdde ve her mevcûd kendü hâli zübânîle takdîs ü tevhîdde ola. (43/22-31)

3.1.2. Kâinatın İnsan İçin Yaratılması

İnsandan murad kâmil insan ve ondan da murad hakkında “Sen olmasaydın âlemleri yaratmazdım” sözü söylenen Hz. Muhammed'dir. Kâinat ve bütün varlıklar onun için yaratılmıştır. Bütün âlemin yaratılmasındaki hikmet onun varlığı, bütün cihanın ibadetinden maksat onun secdesiydi. (bkz. 56/31) İnsan bu manada yücelerin yücesi bir varlık olmuş, yaratılan her şey onun için yaratılıp, hepsi onun hizmetine sunulmuş ve âdetâ kâinat onun gelişi için hazırlanan bir mesken olmuştur:

İlahi! Mihr ü mah iki şem'dür ki, ferrâşân-ı kudretün halife-zâdegân-ı "İnnî câ'ilün fi'l-arzı halîfe"⁸nüñ meclis-i huzûrları-y-içün yakmışlardır; ve yidi kat semâvât bir kubbedür ki, sâni'ân-ı hikmetüñ ol şeh-zâdelerüñ serây-ı sürûrları-y-içün yapmışlardır. (48/13-16)

Bilindiği üzere insan dünyaya bir halife olarak gönderilmiştir. Bu tasvirde de bu gerçeğe bağlantılı olarak insanlar halife çocukları ve şehzadeler olarak nitelendirilmişlerdir. Ay ve güneş, kudret ferrâşlarının yeryüzüne halife olarak gönderilmiş insanların huzur meclisleri için yaktığı iki mum niteliğindedir. Yedi kat gökyüzü ise hikmet sanatkârlarının o şehzadelerin sarây-ı sürûrları için yaptığı bir kubbedir. Ay, güneş ve gökyüzü gibi ulaşılmazlık, erişilmezlik ve yücelik sembolü

⁸ “Muhakkak ben yeryüzünde bir halife (bir insan) yaratacağım” (Kur'an, 2/30)

olan unsurlar insanın hizmetine sunulmuş olarak tasvir edilmiştir. Bu durum hem bu unsurları yaratan Yaratıcı'yı, hem de varlık olarak insanı yüceltmek amacıyla yapılmıştır. "Meclis-i huzûr" huzur meclisi, geliş ve karşılama meclisi anlamına geliyor olmalıdır. Şehzade veya halife gibi kimseler gelecek olduklarında nasıl ihtimam ve ihtişamla karşılanır ve ağırlanırsa halife çocukları olarak görülen insanlar da yeryüzünün halifesi olarak geliş meclislerinde kudret ferrâşının tertiplelediği ay ve güneş gibi iki mumla karşılanmaktadır. Ferrâş döşeyici, hizmetçi manasındadır. (bkz. Ferrâş) Allah'ın kudreti insan halifesi çocuklarının geliş meclislerini tertipleyip düzenleyen ve döşeyen bir ferrâş olarak hayal edilmiştir. Ferrâşların ay ve güneş mumunu yakması göreviyle tasvir edilmesi aynı zamanda sarayda aydınlatma işleriyle de ilgilendikleri sonucuna götürmektedir. (bkz. Ferrâş) Aynı şekilde yedi kat gökler de hikmet sanatkârlarının o şehzadelerin sarây-ı sürûrları için yaptığı bir kubbedir. "Sarây-ı sürûr" burada neşe, eğlenme meclisi, iyi, güzel ve mutlu vakit geçirilen yer anlamına geliyor olmalıdır.⁹ Sanatkâr anlamına gelen "sâni'ân" kelimesi ise kubbe inşa etme tasvirinden hareketle mimar olarak düşünülebilir. Bu durumda hikmet bir mimara benzetilmiştir. Sarayın şehzade gibi yönetici tabakadan insanların mekânı olması gibi felek sarayı kubbeleri de insanoğlu şehzadelerinin güzel vakit geçirmeleri ve yaşamaları için imar edilmiş bir saray niteliğindedir. Dikkat edilecek olursa birinci cümlede kudret ferrâş benzetmesiyle iç mekânın düzenlenip tertip edilmesi, ikinci cümlede hikmet mimarı benzetmesiyle dış binanın inşa edilmesi tasvir edilerek iç ve dış mekânın mükemmel bir şekilde plânlanıp tertiplenmesi, gerçekten bir halifeye yaraşır biçimde tam teşekküllü bir mekân ortaya konulması ve karşılama hazırlığında bulunulması söz konusudur. Burada dikkati çeken bir diğer husus kudretin daha çok güç kuvvet gerektiren bir meslek olması itibarıyla¹⁰ ferrâşa benzetilmesi, hikmetin ise hendese ve birtakım ince hesaplamaların söz konusu olduğu bir meslek olan mimarlıkla irtibatlandırılmasıdır.

⁹ Lügatlarda sarây-ı sürûr için cennet, ahiret açıklaması yapıldığı hâlde bu anlam buraya uygun olmadığından güzel ve neşeli vakit geçirilmesi için yapılan mekân olarak alınması uygun görüldü.

¹⁰ Kayyımların seçiminde vücutça sağlamlık ve bilirkışı raporu gerekliydi. Bu göreve ehil olmayanların tayin edilmesi uygun görülmediğinden herhangi bir yetersizliğin tespiti durumunda görev başkasına verilir. (bkz. İsmail Özmel, "Kayyım" **DİA**, C. XXV, Ankara, 2002, s. 107.) Aynı şeyin ferrâşların seçiminde de yapıldığı düşünülebilir. Ferrâş ve kayyımların benzer işlerde çalıştıkları, görev paylaşımı içinde bulundukları da bilinmektedir. Zira Fatih vakfiyesinde kayyım ve ferrâşlara ait hizmetlerin aynı kişiler tarafından görüldüğü belirtilmektedir. (Nil Sarı, **a.g.m.**, s. 45.)

57/b.8’de ise yeryüzü ve gökyüzünün insan için yaratılmış olduğu açıkça zikredilir. Elbette bu düşüncenin arkasında yatan sebep daha evvel de belirtildiği gibi “Sen olmasaydın âlemleri yaratmazdım” hadisi ve bu hitabın muhatabı olan Hz. Muhammed’dir.

Târim-i âsümân u rûy-ı zemîn

Anun-içün Hudâ yarattı hemîn (57/b.8)

57’de sıralanan beyitlerin tamamı, insanla ilgili olması ve T’de insana olan yaklaşımın bir özeti niteliği taşıması bakımından önemlidir. Bu beyitlerde diğer kısımlarda da sürekli vurgulandığı gibi insanın yaratılmışlar arasında en iyi, en seçkin varlık olduğu, görünüşte lâtif olduğu gibi, kemal bakımından da en şerefli olduğu belirtilir. İnsanın bir suret, resim olarak da ezel nakşibendi tarafından yaratılmış benzersiz bir nakış olduğu ifade edilir.

Bihter-i âferîde âdemdür

Mihter-i ber-güzîde âdemdür

Hem nazarda olup durur eltaf

Hem kemâlinde cümleden eşref

Nakşınıñ misli nakş-bend-i ezel

Hîç sûret yaratmadı evvel (57/1-3)

İnsan ilâhî sırlara vâkıf olabilecek kabiliyette ve bu noktada erişilmez payede olması sebebiyle marifet göğünün yıldızı, kâinatın tamamını kendinde taşıması ve bu yönüyle “küçük kâinat” olarak nitelendirilmesinden dolayı ise dört unsur ve altı cihetin özüdür. Mücâhede külfetinin taşıyıcısı, müşâhede lezzetini almaya kabiliyetli olandır. Mücâhede nefsi ezmek, etkisiz hâle getirmek, hatta ölmeden evvel öldürmek, çile çekmektir.¹¹ İnsanın mücâhede külfetinin taşıyıcısı olması nefis sahibi olan bir varlık olması ve en zor mücadele olan nefis mücadelesini üstlenerek

¹¹ Uludağ, **a.g.e.**, s. 382.

yaradılışına uygun olmak üzere kemalata ermekle yükümlü olması nedeniyledir. Müşâhede ise tasavvufta Hakk'ın gönüllerde hazır olması ve zatî tecelli manasına gelir.¹² İnsan marifete ve ilâhî sırlara vâkıf olabilecek bir özellikte yaratılmış bulunduğundan müşâhede lezzetinin kabili olarak vasıflandırılmıştır. İnsan kemalata istidatlı olduğu gibi, onun mayasına istidlâl de konulmuştur. İstidlâl bir delile dayanarak bir şeyden bir netice çıkarma, delil ile anlama demektir. Ayrıca istidlâl bir veya birden çok önermeden başka bir önerme çıkarma, akıl yürütme anlamında bir mantık terimidir.¹³ İnsan akıl ve düşünme yetisiyle donatılmış bir varlık olması hasebiyle akıl yürütme ve çıkarım yapabilme özelliğine sahiptir. Bu nedenle yaradılışında istidlâl olduğu söylenmiş olmalıdır.

Ahter-i âsümân-ı ma'rîfet ol

Zübde-i çâr tab'u şeş cihet ol

Hâmil-i külfet-i mücâhede ol

Kâbil-i lezzet-i müşâhede ol

Hilkati müste'idd-i istikmâl

Tînetinde konulmuş istidlâl (57/4-6)

Bütün bunlara ek olarak insan ezeldeki hitabın ve haşirdeki hesabın sebebidir. İnsan kendisine ezelde “Ben sizin Rabbiniz değil miyim” (Elestü birabbiküm) şeklinde yapılan hitap ve dünyaya gönderildikten sonra yaptıklarından sorumlu olması nedeniyle, ezeldeki hitap ve haşirdeki hesabın sebebidir. Gökyüzü ve yeryüzü onun için yaratılmıştır. Yukarıda bazı tasvirlerde de geçtiği üzere kâinat insan için yaratılmış bir mesken ve onun içindeki güneş, ay v.b. varlıklar da onun hayatını idame ettirebilmesi için birer fonksiyon taşıyan unsurlar niteliğindedir. Yeryüzü meydanı yaygısı, firuze renkli gökyüzü çevgânı topudur. Meydan kavramı çeşitli gösteri, yarış v.b. eylemlerin gerçekleştirildiği yerleri çağrıştırması bakımından yeryüzünün insanın meydanı yaygısı olması onun rol aldığı, koşuşturmalarını

¹² a.e., s. 391.

¹³ Abdülkuddüs Bingöl, “İstidlâl”, *DİA*, C. XXIII, İstanbul, TDV, 2001, s. 323.

sergilediği, kendince bir rekabet ve yarış içinde olduğu yer olması nedeniyledir. Gökyüzü ise şekli ve sürekli dönmesi itibarıyla topa benzediğinden eskiden maydanlarda sergilenen meşhur “gûy u çevgân” oyunu çağrışımı içinde onun çevgânı topudur. Çevgân yaygın olarak Allah’ın iradesini temsil ettiğinden burada insanın ilâhî irade karşısındaki durumu, âdeta bir top gibi öteye beriye yuvarlanması, kendi iradesi, aklı ve nefsiyle gerçekleştirdiği iş ve eylemlerle içine sürüklendiği durumlar kastediliyor olmalıdır. Burada feleklerin dönüşünün insan kaderine tesir etmesi şeklinde klâsik edebiyatta sıkça geçen inanış da tabii olarak hatıra gelmektedir. Konuyla ilgili olarak burada Sinan Paşa’nın bu meseleye dair görüşünü içeren ve mana itibarıyla az veya çok her şeyin Allah’ın kısmeti emriyle olduğu, bunun için feleklerin suçlanmaması gerektiğini dile getiren beyti de burada zikretmekte fayda vardır.

Kısmet emriyle olur çün bîş ü kem

Gerdiş-i eflâk n’içün müttehem (37/b.17)

İnsan akıl, zekâ, anlayış ve kavrayış kabiliyetine sahip olan bir varlık olduğu için hikmet, fıtnat¹⁴, kiyâset¹⁵ ve ilim sahibi olarak anılır. O yüce himmetlidir; mürüvvet, yani iyilik sahibi ve hilm sahibi, yani yumuşak huyludur. Her şey onda toplanmış ve hakkında “‘Alleme’l-esmâ”¹⁶ indirilmiştir. Kur’an’da geçen bu ifadeye göre Allah insana bütün isimlerin bilgisini öğretmiştir. Bütün isimlerin bilgisi mantıkî tanımlama ve kavramsal düşünme melekesine işaret eder.¹⁷ İnsana bütün isimlerin bilgisinin verilmesi yukarıda zikredilen hikmet, fıtnat, kiyâset v.b. özellikleriyle igilidir. Bu özellikler de temelde insanı insan yapan ve diğer varlıklardan ayıran akıl sahibi olma ve akletme özelliğinden kaynaklanmaktadır. Beyitlerde de önce insanın bu özelliklerine dikkat çekilerek ardından ona bütün isimlerin öğretildiği belirtilmiştir. Bütün yaratılmışlardan maksat onun varlığıdır. İnsan değersiz bir toprak iken Allah onu saygın bir konuma getirmiş ve halk içinde

¹⁴ Aklın her şeyi çabuk anlayışı, zihin açıklığı, zeyreklik.

¹⁵ Zeyreklik, uyanıklık, anlayışlılık.

¹⁶ “(Allah) Âdem’e bütün isimleri öğretmişti.” Kur’an, 2/31’den iktibastır.

¹⁷ Muhammed Esed, **Kur’an Mesajı**, Çev. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk, 2. bs. İstanbul, İşaret Yayınları, 2000, s. 9.

yüceltmiştir. Kâinatın yaratılış amacı o olduğundan bütün yaratılanlar ona köle kılınmış ve bütün mahlûkat onun emrine verilmiştir. En önemlisi onun kalbini Allah kendisine arş edinmiştir. Bu nedenle insan gönlü Kâbe niteliğindedir. Bu ifadenin temeli “Mü’minin kalbi Allah’ın arşıdır” hadisine dayanır. Bu ise insan gönlünün bir tecelligâh olması, ilâhî sır ve bilgilerin mekânı olmasıyla ilgilidir.

*Anuñ-ile durur ezelde hitâb
Anuñ-ile durur haşirde hisâb*

*Târim-i âsümân u rûy-ı zemîn
Anuñ-içün Hudâ yarattı hemîn*

*Ferş-i agber bisât-ı meydânı
Çarh-ı pîrûze gûy-ı çevgânı*

*Hikmet ü fitnat u kiyâset ü ‘ilm
Himmet-i ‘âlî vü mürüvvet ü hilm*

*Cem' idüp cümle anda kodı Hudâ
Hakkına geldi "‘Alleme'l-esmâ" (57/b.7-b.11)*

*Hâlik-i halk u İzid-i bî-çûn
Fâ‘il-i kârıgâh-ı "Kün fe-yekûn"*

*Her ne kim ol yarattı virdi vücûd
Cümleden eyledi seni maksûd*

*Hâk idüñ ol mükerrem itti seni
Halk içinde_ol mu‘azzam itti seni*

*Kâyinâtı gulâm kıldı saña
Bunca mahlûkı râm kıldı saña*

*Kalbüñi 'arş idindi kendü-yiçün
Göñlüñi ka'be kıldı anuñ-içün (58/b.1-b.5)*

3.1.3. İnsanın En Üstün Varlık Olması

İnsan hem bedenî özellikleri, hem de diğer varlıklarda bulunmayan bazı özellikleri bakımından varlık âleminde bir ayrıcalık ve üstünlük arz eder. Bu itibarla insan hem maddî hem manevî âlemdeki varlıklarla kıyaslanarak onlara olan üstünlüğü dile getirilir ve yaratılmışlar arasında en üstün varlık olduğunun ispatına gidilir. Maddî âlemdeki varlıklara olan üstünlüğü öncelikle bedenî işlevleri bakımındandır. İnsanın hareketleri ve duruşu esnek bir yapı arz eder. Diğer varlıklar gibi sürekli aynı duruşu sergilemez. Meselâ, yere paralel konumda bulunduklarından sürekli secde etme (sücûd) hâlini çağrıştıran yılan ve balık gibi hayvanlar, dört ayakları üzerinde eğilmiş bir hâlde bulunduklarından sürekli rükû' hâlini çağrıştıran dört ayaklı hayvanlar, oturma hâlini (kâ'id) sembolize eden dağlar, sürekli ayakta durur (kâyim) bir hâlde yaratılmış ağaçlar ve bitkiler gibi hep aynı duruşu sergilemez. O, bu duruşların hepsini gerçekleştirebilecek kabiliyette yaratılmıştır ve bir duruşu diğer bir duruşa geçmesini engellemez.

*İlâhî! Sen ol Hakîm'sin ki niçe mahlûkâtı hemîn sâcid yarattuñ, mâr u mâhî
emsâli gibi, ve niçesin râki' yarattuñ, behâyim misâli gibi. Ve niçesin kâ'id yarattuñ,
cibâl-i râsiyât gibi, ve niçesin kâyim yarattuñ eşcâr u nabâtât gibi. Âdemi, ki hulâsa-
i mevcûdât ve zübde-i mahlûkâttur; hem râki', hem sâcid; hem kâyim ve hem kâ'id
yarattuñ ki, bir hey'eti bir hey'etini râfi' ve bir şekli bir şeklini mâni' degül. (53/1-6)*

İnsanın üstünlüğü ispat edilmek üzere varlıklar üç kısımda ele alınır. Biri yalnızca kutsal ruh ve mücerret akıldan yaratılmış olan melekler zümresi, diğeri bütünüyle şehvet aletlerinden müteşekkil ve cismanî lezzet talebinden başka maksatları olmayan behâyim ve hayvanlar zümresi, diğeri de varlığı hem hayra, hem şerre meyledabilen, hem faydaya, hem zarara kabiliyeti olan insandır.

Meleklerin masumiyeti ve temizliği fitrî, itaatleri de tabiidir. Her birinin görevlendirildiği hizmeti onun taati, her birinin vekil tayin edildiği iş onun ibadetidir. Meleklerin görevleri onların varlığının gereğidir. Onları yapmamaya veya terk etmeye kudretleri yoktur. Hayvanların gayretleri ise karınlarını doyurmak ve rahatlarını sağlama işine hasrolunmuş, düşünceleri açlık ve tokluk işine tahsis edilmiştir. Tabiatlarına ruhanî lezzet talebi ve ilâhî bilgi gayreti sebepleri konulmamıştır. İlâhî sırlardan haberdar olabilecek, ilâhî kudretten ibret alabilecek kabiliyette yaratılmamışlardır. Hayvanların her biri beşerî ahlâkın en aşağı olanlarında ve en kötü sıfatlarda son noktadadır. Kimi hırsta, kimi şehvette, kimi öfkede ve kimi korkaklıkta, kimi hasette, kimi cimrilikte, kimi hile ve aldatmacada ileri düzeydedir. İnsan ise hem düzeltmeye, hem karışıklık çıkarmaya ve bozmaya kabiliyetlidir. Yaradılışına hayvanî şehvet ve tabiatın bütün vasıtaları konulmuş, bunun yanında ilâhî bilgi sırlarına vâkıf olma istidadı da verilmiştir. Cismanî lezzetlerden zevk almanın yanında, ruhanî lezzetlere karşı da tam bir şevk duyar. İki âlemde de nasibi vardır ve her iki âlemdeki varlıklarla irtibat kurabilir. Birine vasıtası canı ve gönlü, diğerine vasıtası ise bedenidir. Eğer insan tabiat mezbelesinde kalıp, hisler külhanından dışarı çıkmazsa hayvanlardan daha aşağı seviyeye iner. Çünkü onlar bilmeden ve âcizken o seviyede kalmışlar, o ise bilerek, kudreti varken o makamı seçmiştir. Eğer ruhanî marifetle vasıflanır, ilâhî ahlâk ile bilinirse mertebesi meleklerden daha üstün olur. Çünkü onların yaradılışlarında bu vardır, bu durumdan farklı olamazlar. İnsan ise kendi seçimiyle birçok lezzeti terk etmiş ve gücü varken şehvetten vazgeçmiştir. Bu nedenle insan yaratılmışlar taifesinin en kâmilidir. (bkz. 53-55)

İnsanın üstün bir varlık olduğu, hatta üstünlükte melekleri bile geçtiği peygamberlerden örnekler verilerek de açıklanmaya çalışılır. Hz. İbrahim ateşe atıldığında ateşin onu yakmaması ve Hz. Muhammed'in Kur'an sureelerindeki hurûf-ı mukatta'at¹⁸ olarak adlandırılan harfelerle ilgili sırları Cebrail'den daha iyi bilmesi ve hatta kendisine Cebrail aracılığıyla bu tür sureler indirildiği vakit Cebrail ona bildirmediği hâlde “areftü” (bildim) demesi insanın meleklerden dahi üstün oluşunun delilidir. (55/3-14)

¹⁸ Kur'an'da yirmi dokuz surenin başında yer alan ve isimleriyle telâffuz edilen harfelerin ortak adıdır. Ne manaya geldikleri veya bu surelerin başında hangi amaçla yer aldıkları kesin olarak bilinmemektedir.

İnsanın meleklerden bile üstün olup kudsî âlemlere ulaşabilecek bir varlık olması görüşünü hükemâ zümresinin reddettiği belirtilir. Hükemâ zümresi insanın ne kadar kâmil olursa olsun akıl mertebesinde geçip mücerredât makamına varamayacağını savunur. Sinan Paşa ise bu durumu onların bakışlarındaki eksiklik ve fikirlerindeki noksanlık olarak görür. Onlar insanın mertebesi konusunda anladıkları kadarını bilir ve kâmillerin makamlarını akıl ile varıldığı kadar zannederler.¹⁹ Oysa kâmil insanların arşı yuva edinmiş gönül Hümâlarının akıl dairesinin ötesinde mutlak gayb âleminin kutsal fezasında uçuşları olduğu ve ruhları gül bahçesi tavusunun fikir çerçevesi dışında Hakk'ın birliği safası gülistanında yürüyüşleri olduğundan haberleri yoktur. Kâmil insanların gönlü için Hümâ benzetmesinin kullanılması Hümâ'nın yücelik ve erişilemezlik sembolü olmasıyla ilgilidir. (bkz. Hümâ) Hümâ'nın yükseklerde uçuşması ve varlığı mevhum bir kuş olması gibi, kâmil insanın gönlü de mahiyeti, dolaştığı farklı boyuttaki mekânlar ve tattığı lezzetler itibarıyla bilinemezlik arz eder. Tavus ise tüyleri ve görünüşünün güzelliği bakımından bahçelerde süs unsuru olarak yetiştirilen bir kuş olması ve yürüyüşünün güzelliği nedeniyle ruhun Hakk'ın birliği safası gülistanındaki gezintilerini temsil etmek üzere ruh için benzetme unsuru olarak kullanılmıştır.

Egerçi zümre-i hükemânuñ i'tikâdları budur kim beşer 'ukûl mertebesinden geçemez ve insân her ne kadar kâmil olursa mücerredât makâmına varamaz; lâkin bu kusûr-ı nazarlarından ve noksân-ı fikirlerindendir ki, insânun mertebesini ancak aîladukların bilürler ve kümmelün makâmların 'akl-ile varılan sanurlar. Andan haberleri yok kim, bunlarun hümâ-yı dil-i 'arş-âşiyânlarınun dâyire-i 'akıldan hâric, fezâ-yı mukaddes-i 'âlem-i gayb-ı mutlakta tayerânları olur ve tâvus-ı gülzâr-ı bâğ-ı revânlarınun muhavvata-i fikirden taşra, gülüstân-ı safâ-yı hazret-i Ehadiyyet-i Hak'ta cevelânları olur. (55/17-25)

¹⁹ Tasavvuf ehline göre aklın alanı madde âlemdir. İlâhî ve manevî hakikatler akılla kavranamaz. Mevlânâ'nın aklın bu yönüyle ilgili aşkı anlatmada "çamura batmış merkep" benzetmesi meşhurdur. Aklın kayıtlı, şartlı ve sınırlı bir sıfat olması bağlamak, bukağı tutmak, köstek vurmak anlamına gelen "ikal" yani "akala" kökünden gelmesiyle irtibatlandırılır. (bkz. İbn Arabî, **a.g.e.**, s. 128.)

Hükemânın bu meseledeki görüşünü reddeden Sinan Paşa insanın melekleri dahi geçip bütün varlıklardan üstün oluşu meselesine açılım getirmeye devam eder. Ona göre insan en yüce ve seçkin meleklerden dahi üstündür. Allah’a manevî olarak daha yakın, melekler zümresinin en kâmil ve en seçkini olan ve arşı taşımakla görevli olduklarından “hamele-i arş” olarak adlandırılan yüce melekler suret arşı taşıyıcısı, insan ise “Mü’minin kalbi Allah’ın arşıdır” hadisi gereğince hakikat arşının taşıyıcısıdır. Melekler Allah’ın birkaç sıfatına mazhar oldularsa, kâmil insan “Muhakkak Allah insanı kendi sureti üzere yaratmıştır” hadisi gereğince bütün ilâhî isimlere mazhardır. Meleklerin Allah’ın birkaç sıfatına mazhar olması onların her birinin belli bir vazifeyle görevlendirilip varlığının gereği olarak daima o işle uğraşmasıdır. Meselâ, bazı melekler sürekli olarak Allah’ın belli bir veya birkaç ismini zikretmekle meşguldürler. Dolayısıyla yalnızca o isim ve sıfatın özelliğini taşırlar. İnsan ise sözü edilen hadis gereğince Allah’ın hemen her isim ve sıfatını cüz’î miktarda üzerinde taşıyan bir varlık olması nedeniyle meleklerden dahi üstündür.

Zümre-i havâss-ı mele’-i a’lâ ve kümmel-i Melâyike-i ‘ulâ hamele-i ‘arş-ı sûret-ise, bunlar hamele-i ‘arş-ı hakikattür ki: "Kalbü'l-mü'minü 'Arşü'r-Rahmân"; anlar Hak Te‘âlâ Hazreti’nüñ bir kaç sıfatına mazhar oldular-ise, insân-ı kâmil cemî‘-i Esmâ-yı İlâhiyye’ye mazhardur ki: "İnna'llâhe haleka âdeme ‘alâ sûretihî". (55/26-30)

Melekler taifesi tefrid ve tecridde kalmıştır; temsil ve teşbihten haberleri yoktur. Tefrid ve tecrid dünyadan ve her şeyden geçip yalnız Allah ile meşgul olma, kendini Allah’a adama anlamındadır. Aynı zamanda manevî ve ruhanî âlemleri temsil ettiği düşünülebilir. Teşbih ve temsil de maddiyatı, somut âlemi temsil ediyor olmalıdır. Melekler yalnızca ruhanî âlemlere ait lezzetleri tadabilecek şekilde yaratılmışlardır. İnsan her ikisine de mahzar olmuştur ve daha evvel de belirtildiği gibi her iki dünya ile de alakası vardır. Birine vasıtası canı ve gönlü, diğerine ise bedenidir. (bkz. 54/21) İnsan ikisine de mazhar olmuşken ikisine de itibar etmez. Yani insan için iki tarzın da iki dünyanın da ehemmiyeti yoktur. O bütün bunlardan geçerek hakikate, mutlak varlığa ulaşmayı arzulayan veya ulaşabilecek olan bir varlıktır.

Ol tâyife tefrîd ü tecrîdde kalmışlardır, temsîl ü teşbîhten haberi yok; insân-ı kâmil ikisine de mazhar olmuştur, hiç birine dahi nazarı yok. (56/1-3)

Melekler bulundukları makamdan bir adım dahi ileri geçemezlerken insan-ı kâmilin daha ötesine geçemeyeceği hiçbir mertebe düşünülemez. Onun her hâlinden daha ileri bir hâli, her makamından başka bir makama intikali vardır. Mertebelerinin sayısı ve makamlarının sınırı yoktur. İnsanın manevî mertebeleri aşma konusundaki üstünlüğü, yükseklerde uçması ve ele geçmemesi nedeniyle yüceliğin ve erişilemezliğin sembolü olan Hümâ (bkz. Hümâ) benzetmesiyle dile getirilmiş olmasına karşılık, meleklerin bulundukları makamdan bir adım daha ileri gidemeyecekleri bâz (doğan) benzetmesiyle ifade edilmiştir. İnsanın manevî mertebelerinin sayısı ve sınırının olmayışı “seyr fi’llâh”ta nihayet ve ilâhî denizde sınır olmaması şeklinde yorumlanır. Seyr fi’llâh, Hak’ta yürümek anlamında tasavvufî bir terimdir. Birinci seyr olan ve Hakk’ı tanıyınca biten “seyr ila’llah” bittikten sonra başlayarak sonsuza dek sürer.²⁰ İnsan bu sınırsız âlem ve uçsuz bucaksız ilâhî denizde sayısız makam ve mertebeler aşarak gidilebilecek son noktaya kadar ulaşabilir.

Anlaruñ her biri bir makâmda şöyle konulmuştur ki, bâz-ı şikâr-ı ma’rifetleri ol makâmüñ fezâsından bir kadem ilerü uçmaya, ve insân-ı kâmilüñ hümâ-yı himmet-i rûhâniyyesinde bir mertebe yoktur ki, andan añaru geçmeye. Her hâlinden añaru dahi bir hâli vardur, ve her makâmından bir makâma intikâli vardur. Merâtibiniñ ‘addi yoktur, ve makâmâtınıñ haddi yoktur. Seyr fi’llâh’a gâyet olmaz, ve deryâ-yı İlâhî’ye nihâyet olmaz. (56/3-10)

İnsanın en yüce varlık olduğu bu şekilde ispatlanmaya çalışıldıktan sonra Allah’ın yardımını yoldaş ve iman kılavuzunu yollarının rehberi edinen parlak keşif erbabı ve temiz kalp sahiplerinin beşerin avamının meleklerin avamından, havassının da havassından daha üstün ve daha mükemmel olduğu konusunda ittifak ettikleri belirtilir ve bu durum bir örnekle açıklanarak konuya son verilir. Buna en güzel örnek insan-ı kâmilin doruk noktası ve insan nev’inin en üstünü olan Hz.

²⁰ Uludağ, a.g.e., s. 467.

Muhammed'dir. O kutsal ve mücerret ruhların hepsinden daha kâmindir. Cebrail'in belli bir makamı vardır ki ondan bir adım öteye geçmeye kudreti yoktur. İsrail'in bir menzili vardır ki ondan bir nefes ileri dem vurmaya gücü yetmez. Ama peygamberin gönlünün yüce makamı doğanı ve Mustafâ'nın ruhunun hoş yürüyüşlü tavusu o mertebelerin tamamından geçer ve o makamlardan yüksekte uçardı. Cebrail'in belirli makamından ileri geçememesiyle onun bütün melekler için söz konusu olduğu gibi manevî mertebede belirlenenin ötesinde yol alamaması ve özellikle de Mîraç hadisesinde belli bir noktadan sonra bir adım daha ileri atamaması, fakat Hz. Muhammed'in onun aşamadığı mertebeleri aşarak Rabbiyle görüşmesine işaret edilmektedir. İsrail kıyamet günü sûra üflemekle görevlendirilmiş mukarreb meleklerden biridir. Dem vurmak burada nefes almak, solumak anlamıyla düşünülecek olursa sûra üflemekten kinaye olmalıdır. İsrail'in bulunduğu menzilden öteye bir dem bile vuramaması onun kendisi için belirlenen görevi, belirlendiği şekliyle yerine getirmesi bunun ötesinde bir şey yapmaya muktedir olamaması, daha öteye gidememesidir. Bu nedenle Hz. Muhammed'in temiz ruhu maksat değil, bütün maksat oldu; ilk onun nurlu ruhu ortaya çıktı ve varlığın aslı oldu. O, surette son ama manada evvel, varlıkta sonuncu ise mertebede en iyi olanıydı. Bütün âlemin yaratılmasındaki tek hikmet onun varlığı ve bütün cihanın ibadetinden murâd onun secdesiydi. Onun varlığıyla cihan bahçesine süs ve onun şerefiyle insan nev'ine güzellik ve parlaklık geldi. Onun bereketiyle bu nev'in kemalatı sayısız ve onun faziletiyle insanın faziletleri sınırsız oldu. Kısacası kâinatın yaratılmasındaki bütün maksat ve insan türüne sahip olduğu ayrıcalıkları verip onu en şerefli varlık hâline getiren Hz. Muhammed'in varlığı olmuştur. Bu durum onun getirdiği son ve en kâmil dinle ve örnek ahlâkıyla insanlığa ışık tutması, bu şekilde onların fazilette ve kâmillikte en üst noktaya çıkmalarına vesile olmasıyla ilgili olmalıdır. Her peygamberde bir sıfat²¹ üstün olduğu hâlde Hz. Muhammed bütün sıfatları zatında toplamıştır. Bütün bir kâinat nasıl bir cesede benzerse ve ruhu insansa, bütün insanlar da Hz. Muhammed'e nispetle bir ceset gibidir. O ruhtur, her peygamber onu tasdik etmiş, müjdelemiştir.²²

²¹ Âdem'de safvet ve safa, Nuh'ta azim, İbrahim'de sevgiye mazhar oluş ve cömertlik, Musa'da şiddet ve kudret, İsa'da zahitlik gibi.

²² Gölpınarlı, **Gülşen-i Râz Şerhi**, s. 112.

3.1.4. İnsanın Mahiyeti

İnsan yaratılış itibarıyla ruh ve beden gibi iki farklı mahiyet arz eder. Ruh onun manevî yönü, beden de maddî yönüdür. Onun bu her iki yönü, gerek bedenin muazzam yaratılışı ve işleyişi, gerekse ruhun akıl sır ermez mahiyeti bakımından, iki ayrı âlem gibi düşünülür. Ayrıca ruh onda âlem-i lâtif veya âlem-i bâtın olarak adlandırılan duyularla algılanamayan mücerret ruhtan ibaret varlıklar âlemini temsil ederken, beden âlem-i zahir veya âlem-i kesîf olarak adlandırılan duyularla kavranabilen madde âlemiyle özdeşleştirilir. Bu nedenle insan iki âlemi bünyesinde barındıran bir varlık olarak değerlendirilir:

Sen ol Hâlık'sın ki, bir müşt tîre hâkten ve bir avuç gubâr-ı nâ-pâkten iki 'âlemi bir araya cem' ittüñ, adını âdem koduñ. Biri 'âlem-i cism ü âşikârâ, ve biri 'âlem-i rûh u nâ-peydâ. Biri 'âlem-i zâhir ü kesîf ve biri 'âlem-i bâtın ü latîf. (51/16)

İnsana öğütler verilen kısımlardan birinde yer alan bir beyitte de “*Kıymeti gevherüññ iki cihân / Eyledüñ anı balçığ-ile nihân*” (58/b.9) denilmektedir. Burada insanın değerinin iki cihan pahasında olmasıyla hem değerinin yüceliği, hem de yukarıda bahsedildiği gibi onun ruh, beden gibi iki yönüyle bunların ait olduğu iki farklı dünyaya işaret ediliyor olmalıdır.

İnsanın iki farklı yönüne başka bir bakış açısıyla yer verilen bir beyitte bu sefer insanda hem melek hem şeytan, hem yer hem de gök bulunduğu belirtilir. Bu birbirinden farklı ve zıt kavramlarla insanın iki farklı eğilimine işaret edilir. İnsan hem iyiye hem kötüye meyledebilecek bir yapıya sahiptir. Melek ve şeytan kavramları buna işaret eder. Zemin ve felek kavramlarıyla da insanın meylettiği yön neticesinde içine düştüğü duruma işaret edildiği düşünülebilir. Zira insan sözü edilen bu özelliği vasıtasıyla yücelerin yücresi bir varlık olabilecekken aşağıların aşağısına da inebilir. Sözü edilen beytin ardından da bunu desekleyici ifadeler yer alır. İnsana nasihat olarak şeytana uymaması hâlinde melekvari bir varlık olacağı, değer ve yücelikte feleği geçeceği; yol gösterici olarak şeytanı alması hâlinde durağının

“esfel-i sâfilîn”²³ olacağı belirtilir. Eğer akıl bir telkinde bulunursa menzili “kârîgâh-ı illiyyîn”²⁴ olacaktır. Kötüye meylettirici tarafı temsil eden nefis ve şeytana karşılık akıl yol gösterici ve yüceltici bir vasıf olarak görülür.

*Sende hem dîv vardur hem de melek
Sendedür hem zemîn ü hem dahı felek*

*Uymaz-iseñ dîve_olasın sen melegî
Kadr ü rif'atte giçesin felegi*

*Dîv ola saña reh-nümây eger
Esfel-i sâfilîn saña makar*

*Ger saña akl-iderse bir telkîn
Menzilüñ kârîgâh-ı 'illiyyîn (58/b.12-b.15)*

İnsan maddî açıdan bakıldığında yapışkan, kokmuş bir çamur veya bayağı meniden ibaret bir varlıktır. Maddî değer itibarıyla hiçbir önem arz etmeyen bu varlık Allah'ın izni ve lütfu sayesinde onun azameti deryası çevresinde dolaşma ve kutsal sıfatların ve münezzeh zatın vasfı civarında dönme liyakatine erişmiştir. Allah'ın azameti deryası ve kutsal sıfatlar ve zatın civarında dolaşma insanın marifet sırlarına erişmesi ve ilâhî tecellilere vâkıf olabilmesi anlamındadır. Kendisine kemale erme kabiliyeti verilen insan bu kadar değersiz bir hâldeyken Allah tarafından en üstün varlık olma payesine eriştirilmiştir.

*Nutfe-i mehînüñ ne zehresi ve hamâ'-i mesnûnuñ ne liyâkati ola ki senüñ
'azametüñ deryâsınuñ havâlîsinde çegzine, veyâ zât-ı münezzeh ü sıfât-ı mukaddesüñ
vasfınuñ yöresinde degzine. (69/11-13)*

²³ “Aşağıların aşağısı” (Kur'an, 95/5) Bu ifadeyle cehennem ve ateşin kastedildiği belirtilir.

²⁴ “Gerçek bu ki, iyilerin amel kitapları, hiç şüphesiz illiyyîndedir.” (Kur'an, 83/18) İlliyyîn cennet veya gökyüzünün en kutsal, en yüksek tabakasıdır. Mü'minlerin hayırlı amellerinin yükseltildiği divan veya ahiret yurdunda Allah'a en yakın olan dereceler olduğu da söylenmiştir.

95. sayfada da buna benzer ifadelerin yer aldığı görülür:

İlâhî! Eger sen inbisâtuñ bisâtını bast itmeyediñ, bu bir avuç hâk-i nâ-pâküñ ne zehresi var-idi ki melikü'l-mülûk bisâtı havâlîsine kadem basaydı, ve eger seniñ cezbeñ câzibesi cezbe itmeye-y-idi bu siyâh kilîm²⁵-i külbe-i idbâruñ ne liyâkatı var-idi ki kubbe-i kurb-ı ceberûta yol bula-y-idi. (95/4-8)

Tasvirde “melikü’l-mülûk bisâtı havâlîsine kadem basma” ile kastedilen insanın yaratılıp varlık sahasına gönderilmesi olmalıdır. “Bir avuç hâk-i nâ-pâk” ile kastedilen de maddî mahiyeti itibarıyla bir avuç topraktan ibaret insandır. “İnbisât bisâtını bast etmek” ise insanın yerleşip üzerinde yaşaması için var edilen yeryüzü yaygısının yaratılmasıdır. Bast, bisât ve inbisât kelimeleri aynı kökten (bast) türetilmişlerdir. Bast etmek yaymak; bisât yaygı, döşeme, yeryüzü; inbisât ise yayılma, açılma anlamındadır. İnbisât ayrıca madenî cisimlerin sıcaklığın etkisiyle genleşmesi anlamına gelen bir terimdir. Yukarıdaki cümlede yer almasa dahi bu kelimelerle aynı kökten gelmesi bakımından zikredilebilecek olan “basît” kelimesi fizikte yüzey anlamında kullanılır. Basît aynı zamanda süflî âlem veya kevn ü fesâd âlemi olarak adlandırılan madde âleminde bütün cisimlerin meydana geldiği en basit ve temel unsurlar olarak kabul edilen dört unsura (su, hava, ateş, toprak) işaret eder.²⁶ Tasvirde geçen bast etmek ifadesinin yaptığı çağrışımlara zenginlik katması bakımından bast kökünün ism-i faili olan Allah’ın isimlerinden “Bâsıt”ın da rızkı genişleten, lütuf ve keremini esirgemeyen; ruhları bedenlerine yayan manalarına geldiğini hatırlatmakta fayda vardır. Bu isim Allah’ın kâinatı, özellikle de canlılar dünyasını yaratma ve idare etmesini ifade eden ilâhî isimler grubuna girmektedir.²⁷ Dünyanın yaratılmasıyla birlikte insan buraya gönderilerek sultanlar sultanının havalisine ayak basma kudretine erişmiştir. Dünya süflî âlem olarak nitelendirilmesine karşılık insanın ulvî âlemlere, mutlak sevgiliye, sultanlar sultanına ulaşması için gerekli donanımı elde edeceği yer olması bakımından sultanlar sultanının havalisi olarak nitelendirilir. Sultanlar sultanının havalisine ayak basmaya

²⁵ Bu kelime metinde “kelîm” olarak geçtiği hâlde bu şekilde bir anlam verilemediğinden “kilîm” olarak okunması uygun görülmüştür.

²⁶ Mustafa Çağrı, “Basît”, *DİA*, C. V, İstanbul, TDV, 1992, s. 107.

²⁷ Bekir Topaloğlu, “Bâsıt”, *DİA*, C. V, İstanbul, TDV, 1992, s. 102.

mecali olmayan insan Allah'ın lütfu ve izniyle yaratılıp varlık sahasına gönderilerek bu kudrete eriştirilmiştir.

Tasvirin devamında “siyâh kilîm-i külbe-i idbâr” ile kastedilen de yine değersiz bir topraktan yaratılıp sonra yüceltilen insandır. Burada insanın mahiyeti itibarıyla değersizliği, üzerine basılıp geçilen, ayaklar altına alınan kilim, yer yaygısı kavramıyla dile getirilmiştir. Değersizlik, bahtsızlık, düşkünlük anlamına gelen idbâr kelimesiyle külbe ve siyâh kelimeleri de değersizlik imajını tamamlayıcı unsurlar olarak yer alırlar. Tasvirde eğer Allah'ın cezbesi cazibesi çekmeseydi değersizlik kulübesinin siyah kiliminin ceberût yakınlığı kubbesine yol bulmasının mümkün olmayacağı, bu değersiz ve zavallı varlığın bu liyakate asla erişemeyeceği ifade edilmektedir. Kubbe gibi yükseklik, yücelik ve erişilemezliği sembolize eden bir mimarî unsurla, alçaklık, ayaklar altında olma, üzerine basılma özelliğinde olan bir unsurun zıtlığı çarpıcı bir şekilde yansıtmak üzere bir arada kullanılması dikkat çekicidir. Çekme ve çekim anlamına gelen cezbe tasavvufta kulu Hakk'a yaklaştıran ilâhî inayet; Hakk'ın kulun kendisine ulaşma yolunda ihtiyaç duyduğu her şeyi güçlük ve uğraşma olmaksızın kendisine ihsan etmesini karşılayan bir kavramdır.²⁸ Ceberût ise şehâdet ve gayb, yani maddî ve manevî âlemlerin arasında bulunan, cismanî âlemin de ruhanî âlemin de bazı özelliklerine sahip olan orta âlemdir. Bir berzah ve misal âlemi olarak tanımlanır.²⁹ Ceberût yakınlığı kubbesine yol bulmak insanın ruhî yönünü geliştirerek marifet sırlarına ve kemalata ermesi, farklı boyuttaki âlemlerde yol alabilmesi anlamındadır. Ceberût aynı zamanda ululuk ve yücelik, Allah'ın büyüklüğü ve yüceliği anlamındadır. Bu anlamda kubbe gibi yücelik ve yükseklik belirten bir unsurla bir arada kullanılması uyum oluşturmaktadır. Burada insan iki yönüyle ele alınarak onun her iki cephesi bakımından, yani yaratılıp varlık sahasına gelmesi ve tekâmül etmesinin, kendi kudreti dışında yalnızca Allah'ın izni ve lütfu ile mümkün olduğu belirtilmiştir. Bu, insanın başlangıçtaki değersiz konumuna karşılık daha sonra kendisine bahşedilen ve hiçbir varlık tarafından erişilemeyecek olan değeri vurgulamaktadır.

Ruh ve bedenden mürekkep bir varlık olan insanda ruh daima kudî tarafı temsil ederken beden bayağı tarafı temsil eder. Kesif bedeninin bulanıklık ve

²⁸ Abdürrezzak Kâşânî, **a.g.e.**, s.185.

²⁹ Uludağ, **a.g.e.**, s. 113.

kesafetini, temiz ruh letafeti ve safasıyla ortadan kaldıracabilecek niteliktedir. Mücerret ruhun parlaklığı ve zıyası beden ülkesini aydınlatır; mukaddes canın gönül açıcı rüzgârı ten havasını kokulandırır. Bedenin temizlenmesi ve kesafetinin ortadan kalkması ruhun tekâmül etmesiyle mümkündür. Ruhun tekâmül etmesi de maddî bağ ve alâkalardan sıyrılması ve temizlenmesi yoluyla gerçekleşir:

Îlâhî! Bu ten-i galîzuñ küdürlerini rûh-ı latîfüñ safâsı-y-ile sen musaffâ kıl; ve bu beden-i hâkîniñ kesâfetlerini cân-ı pâküñ letâfati-y-ile sen müzekkâ kıl. Rûh-ı mücerredüñ işrâk u ziyâsı-y-ile beden milketini münevver it, ve cân-ı mukaddesüñ nesîm-i dil-güşâsı-y-ile ten hevâsını mu'attar it. Bu hey'ât-ı bedeniyyeden anı mutahher ü pâk kıl, ve bu 'alâyık-ı heyûlâniyyeden anı âzâd ü bî-bâk kıl. (88/3-9)

İnsanın ruhlar âleminden dünyaya gönderilişi sonucunda başlangıçta sevgilinin cemalini gören ve onun vuslatıyla mutlu bir hâlde olan ruh, mutlak güzellikten ayrı düştüğü için acı çekmeye başlar. Ruh süflî âleme ayak bastıktan sonra ezelî hüküm sonucu hapsedilmiştir. Ruhun hapsedilmesi maddî âleme gelip beden içine girmesidir. Onun süflî âleme ayak bastıktan sonra ezelî hüküm sebebiyle beden içine hapsolması çocuğun annesinden ayrı kalması şeklinde düşünülür. Bu ayrılık sebebiyle ruh çocuğu ağlamaktadır. Bu ağlayış yârin hüznü tesiri ve yârin güzelliğinden ayrı kalmanın matemidir. Ruh ten kafesine hapsolunca aklı ve gönlü kendine arkadaş edinir. Aklın kudsî bir varlık olduğunu görür; onunla arkadaşlık ve yakınlık kendine eğlence olacaktır. Zira aklı kendisine önder edinenin menzili yerden göğe çıkar. Akıl iyi bir arkadaş iken gönül de ruhun meskeni, ruhun mamur bir evi olarak nitelendirilmiştir. Gönül ruh nurları aksinin aydınlığını almaya kabildir. Rabbanî sırların mahzeni, Sübhanî nurların mahzarıdır. Aklı ve gönlü viran ve mağlup etmek ruhun zarar görmesine neden olur. İnsan ruhunun ezelî hükümle dünyaya gönderilip mutlak güzellikten mahrum kalmasının annesinden ayrı düşmüş bir çocuğa benzetilmesi ve içine düştüğü çaresiz durum sonucunda kendisine arkadaş olarak aklı ve gönlü seçmesi, onlarla yakınlaşmaya çalışması ruhun olgunluğa erişmesi için akıl ve gönlün en önemli iki vasıta olduğunu göstermektedir. (bkz. Akıl, Gönül) Akıl ve gönül, biri arkadaş, diğeri de mesken olarak ruh çocuğunu barındırıp büyütecek ve kemale ermesine yardımcı olacaktır.

*Rûh evvel şâhid-i dîdâr-idi
Vaslat-ı yâr-ile ber-hordâr-idi*

*Çün ki bastı 'âlem-i sıfle kadem
Eyledi mahbûs anı hükm-i kıdem*

*Ol sebebden tıfl anasından cüdâ
Kılsa kılur ol cüdâlıktan bükâ*

*Ol bükâ te'sîr-i hüzn-i yârdur
Mâtem-i hicrân-ı hüsn-i yârdur*

*Kaldı çün nâ-çâr-ı habs-i âb ü gil
Oldı oldukça enîs-i 'akl u dil (80/b.8-b.12)*

*Gördi 'aklı dahı merd-i kudsîdur
Kendüye eglence anuñ ünsidür*

*Her kime kim 'akl olur bil pîş-vâ
Menzili olur zemînden âsümâ*

*Dil dahı bir hâne-i ma'mûr-ı rûh
Kâbil-i işrâk-ı 'aks-ı nûr-ı rûh*

*Mahzen-i esrâr-ı Rabbânî dilüñ
Mazhar-ı envâr-ı Sübhânî dilüñ*

*Vay saña vîrân iderseñ sen anı
Nice_olur miskîn rûhuñ meskeni*

*Dil harâb ü 'aklı maglûb idesin
Bilmezem kim rûhuña sen n'idesin*

Kim bisât-ı nat‘-ı tende rûhını

Fîl-bend-i nefis-ile saklar anı

Kayyim-i ‘âlem ruhun çün kim çatar

Fîl-bendi turur-iken mât ider (81/b.1-b.8)

Yukarıda sıralanan beyitlerden son ikisi nefsin insan ruhunu kısıkaç altına alıp onu ilâhî hakikatten ayrı düşürmeye çalışmasını ve ruhun bu aşamada geçirdiği macerayı bir satranç oyunu gibi hayal edip tasvir etmesi bakımından ilginçtir. Beyitlerde satrançla ilgili terimler ruh, nefis ve bedenle irtibatlandırılıp sunulmuştur. Bilindiği üzere “bisât-ı nat” satranç yaygısı, üzerinde satranç oynanan zemin demektir. Ruh satranç taşlarından biridir. Fil-bend ise bir satranç terimidir. İki piyon ve bir fülle oynanır. Fil ve piyonlar arka arkaya konur. Rakibin taşı bunlardan birine hamle yaparsa karşı tarafın hamlesiyle karşı karşıya kalır ve o tarafa gidemez. Bu daha çok şah taşının alınması için kurulan bir stratejidir. Birinci beyitte uzatma işaretiyle gösterilmiş olan “rûh” kelimesiyle insandaki ruh, ikinci beyitteki “ruh” kelimesiyle de satranç taşı kastedilmektedir. Ancak dolaylı yoldan insandaki ruh ve satranç taşı olan ruh kelimeleri arasındaki telâffuz benzerliğinden faydalanılarak her iki manaya da gönderme yapılmıştır. Dikkat edilirse birinci beyitte satranç terimlerine gönderme yapılarak beden, ruh ve nefis gibi unsurlar zikredilmiştir. İkinci beyitte ise direk satranç terimleri ve stratejileri kullanılarak yukarıda basedilen unsurlara gönderme yapılmıştır. Beden satrancı yaygısı üzerinde kim ruhunu nefis fil-bendiyle saklarsa kayyim-i âlem ruhunu çattığında fil-bendi dururken mat edecektir. Burada insan ruhu şah olarak düşünülmüş olmalıdır. Ruhun nefis filbendiyle saklanması, bağlamak anlamındaki bend kelimesinin çağrışımından da akla gelebileceği üzere, maddî bağ ve kısıkaçlar, hakikate ulaşmada yoluna çıkan engellere işaret etmektedir. Satrançta diğer taşların şahın alınmaması, mat edilmemesi için etrafında çeşitli şekillerde hamlelerde bulunması ve şahın etrafını sarması, insan ruhunun maddî ve nefsî engeller içine hapsolması gibi düşünülmüştür. Ruhun bu bağlardan kurtulması onun ölümsüzlüğe erişmesi, yani mat olmasıyla mümkündür. Zira satrançta yenilmek anlamına gelen mat olmak T’de bir örnekte de açıkça zikredildiği üzere ebedî hayat bulmak, sonsuzluğa ulaşmak anlamındadır:

Her dil ki bâzî bisâtında mât olur, kayyim-i ‘âlem olup ebedî hayât bulur.
(190/4)

Burada kayyim-i âlem ile kastedilen ruh, beden ve nefsi bünyesinde barındıran ve ebediliğe iştîyak duyan insan olmalıdır. Zira kayyım kelimesi ayakta durmak, süreklilik ve devam gibi manalara gelen kıyâm kelimesiyle aynı kökten gelmektedir. Kayyimin birinin yerine geçen, tayin edilen, vekil anlamı taşıdığı³⁰ da düşünülecek olursa, bu da insanın yeryüzünde Allah’ın halifesi, vekili olma görevini üstlenmiş olmasıyla örtüşmektedir. Ayrıca kayyim kelimesinin yukarıda zikredilen her iki örnekte geçmesi onun aynı zamanda satrançla ilgili bir terim olabileceğini hatıra getirmektedir. Görüldüğü üzere insan satranç yaygısı olarak hayal edilen bedeni üzerinde satranç oynayan biri gibi düşünülmüş ve ruhunu çatarak nefis filbendini mat etmiştir. Ruh çatmak ruh taşını oynatmak, onunla hamle yapmak olmalıdır. İnsan bağlamında ele alındığında ruhî ve manevî eğilimlerin galeyana gelmesi ve ağır basması olarak düşünülebilir. Fil-bend şahı almak üzere yapılan önemli stratejilerden biri olması nedeniyle ruhun hakikate ulaşmada önündeki en büyük engel olan nefisle aralarında ilgi kurulmuştur. Kayyim-i âlem ruhunu çatığında nefis fil-bendi stratejisini bozacak, nefsin kurmuş olduğu tuzakları ortadan kaldıracak ve ruh sonsuzluğa ulaşacaktır.³¹ Böylece başlanılan yere geri dönmüş olacaktır. Yukarıda birbiri ardınca sıralanan on üç beyit âdetâ ruhun serüvenini dile getirmektedir. Başlangıçta ana vatanında mutlak sevgiliyle birlikte olması, ardından dünyaya gönderilip sevgiliden ve vatanından ayrı düşmenin ıstırabını yaşaması, burada akıl ve gönül gibi kendine yardım eden dostlar edinmesi, bunun yanında nefis gibi kötülüğüne çalışan düşmanlarla mücadele etmek zorunda kalması ve sonunda

³⁰ Kayyım vakıf mütevellisi ve camilerde temizlik görevlisi anlamında bir terim olmakla birlikte vekil bırakmadan ortadan kaybolan ve hayatta olup olmadığı bilinmeyen kişinin hukukî işleri yahut vasi bırakmadan ölenin vasiyetlerini yerine getirmek için hâkimin tayin ettiği kişidir. Kayyım ayrıca mütevellinin iyi hâl üzere olmaması, vakfı idareden âciz veya kısıtlılık altında bulunması yahut kayıp altında bulunması gibi sebeplerle vakıf işlerini yürütmek için tayin edilen kimseye de denir. (bkz. Özmel, **a.g.m.**, s. 107-108.)

³¹ Burada Mevlânâ’nın “Kölesiyle satranç oynar. Bu acayıptır ki, iki cihanda da şah o iken kölesinden şah ister.” (Mevlâna, **Divan-ı Kebir’den Seçme Şiirler**, C. III, Çev. Mithat Baharî Beytur, İstanbul, MEB, 1990, s. 177.) anlamına gelen beytini zikretmekte fayda vardır. Bu beyitte hem insan ruhu, hem Allah şah olarak nitelendirilmiştir. Allah kulundan şah, yani onun canını istemekte ve onu mat ederek şereflendirmek istemektedir. Kul mat olduğunda, yani ruhunu teslim ettiğinde Allah’a kavuşacağından asıl şahı kazanmış olacaktır. Görüldüğü gibi burada da mat olmak yukarıda söz edildiği gibi sonsuzluğa, mutlak varlığa ulaşmak ve gerçek sultanlığı elde etmek anlamındadır.

mücadeleyi kazanarak koptuğu vatanına ve sevgiliye ulaşması söz konusudur. Aslında burada söz edilen serüven klâsik edebiyat eserlerinde şairler ve müelliflerce terennüm edilen temel serüvendir.

İnsan Allah nezdinde en değerli varlıktır. Bu değer ona ta ezelde verilmiştir. Daha yaratılıp varlık sahasına gönderilmeden evvel ona kendisini yüceltici lütuflarda bulunulmuştur. Allah insana ezelde hitap etmiş, onunla konuşmuş, vaatlerde bulunmuş meleklerle insan için tartışmış, insanı istemeyenlere daha insanın kendisi yaratılmadan evvel cevaplar vermiştir. Allah'ın ezelde insana hitap etmesi, daha yaratılmadan evvel meleklerin onu istememelerine karşılık insanı savunması,³² ayrıca şeytana hitaben de insanı koruyucu ve yüceltici ifadelerde bulunması insanın Allah tarafından ne derece itibar ve değer gören bir varlık olduğunu gösteren delillerdir.

Ezel sehergâhında biz henûz hâb-ı ‘ademden baş kaldırmadın bize lütuflar idüp hitâb iderdüñ ki: "Yâ ‘ibâdî"³³, ve vücûd bahçesinde henûz nihâl-i za‘îfumuz zuhûr bulmadın bizim-içün İblîs'e hitâb idüp eydürdün ki: "İnne ‘ibâdî".³⁴ İlâhî! Bizimle mükâleme idüp emr ü nehiy ve va‘d ü va‘îd iderdün, henûz ‘âlem olmadın. İlâhî! Bizümle mülâtafe idüp, hitâb ü ‘itâb iderdün henûz Âdem yaradılmadın. İlâhî! Bizim-çün melâyike ile mübâhase iderdün, bizüm haberimüz yog-iken. İlâhî! Bizim tarafumuzdan bizi istemeyenlere cevâblar virürdün, bizüm eserimüz yog-iken. (169/13-22)

İnsanın ezeldeki ilâhî hitap karşısında mest olduğu ve orada tattığı lezzeti asla unutamadığı klâsik edebiyatta işlenegelen konulardan biridir. T’de ezel bir mektebe ve ardından bir şekeristana benzetilmiş ve oradaki ilâhî hitap ve karşılıklı konuşma ise mektep benzetmesi için bir derse, şekeristan benzetmesi için şekere benzetilmiştir. Sözü edilen sebebe bağlı olarak orada alınan dersin sürekli ezber ettirilmesi ve tattırılan şekerin de tekrar tattırılması istenir. Mükerrer kelimesi tekrar anlamına gelmekle birlikte kand-i mükerrer adıyla bilinen ve şeker kamışının üç defa

³² “Hatırla ki Rabbin meleklerle: Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım, dedi. Onlar: Bizler hamdinle seni tesbih ve seni takdis edip dururken, yeryüzünde fesat çıkaracak, orada kan dökecek insanı mı halife kılıyorsun? dediler. Allah da onlara: Sizin bilemeyeceğinizi herhalde ben bilirim, dedi.” (Kur’an, 2/30)

³³ “Ey kullarım”. Ayetin tamamının anlamı için bkz. II/16. dipnot.

³⁴ “Benim kullarım”. Ayetin tamamının anlamı için bkz. II/17. dipnot.

kaynatılması sonucu elde edilen şeker çeşidine³⁵ çağrışım yapması bakımından metinde şeker kelimesiyle bir arada kullanılmıştır. Tûti ve şeker arasındaki münasebet de tütünün şeker yiyerek beslenmesinden kaynaklanır.

Dil tıflına ezel mekteb-hânesinde virdigüñ sebakı dâyimâ ezber ittür, ve cân tûtisine kuds şekeristânında tadırdıgüñ şekeri keremüñden mükerrer ittür. İlâhî! Elest mestliğini müdâm it. İlâhî! "Belî" 'ahdini ber-devâm it. (155/1-4)

Ezelde yapılan sözleşme, Allah ile münasebet ve vuslat başka bir tasvirde bahar mevsiminde gül bahçesinde yapılan işret gibi düşünülür ve bu lezzeti tadıp da unutamayan kullara tekrar aynı zevkin tattırılması ümit edilir.

İlâhî! Halkuñ kerîmleri hukûk-ı sohbet-i üns ü vahdeti unutmazlar ve dünyâ musâhibleri harîfân-ı meclis-i 'îş ü halveti ferâmûş itmezler. Hâşâ senüñ kerem-i 'amîm ve hulk-ı kerîmüñden ki ezel behârı ve kıdem murgızârında, gülüstân-ı kudüs ve bustân-ı üns içinde, elest sohbet-gâhı ve vahdet bârigâhında celîsân-ı bisât-ı kurbet ve hem-nişînân-ı hengâm-ı 'işret ittügüñ kullarını hazretüñden bi'l-külliyeye matrûd ve rahmetüñi anlardan mesdûd ve visâlüñ kûyından temâm dûr ve cemâlüñ tecellîsinden ebedî mehcûr idüp cehennem âteşinde harîk ve heyûlâ deñizinde garîk koyasın. (158/1-9)

İnsan akıbeti itibarıyla kendisi için ezelde belirlenen sona doğru gidecektir. Alın yazısı ve nasıl bir insan olacağı ezelde belirlenmiştir. Lanetlenmiş, cehennemlik olan veya cennetlik olan ezelde belli olmuştur. Bunlar mana âleminde Allah'ın takdiriyle, suret âlemine gelince tedbir ile olur. Daha evvel de geçtiği üzere takdir ve tedbir arasındaki fark birinin mana âleminde diğerrinin de madde âleminde gerçekleşen olaylar için kullanılmasıdır. Takdir ezelde bir şeyin takdir edilmesi, kayıtlara geçmesi, tedbir ise bunun zamanı geldiğinde gerçekleşmesidir.

İlâhî! Sirişt sirişt-i ezeldür. İlâhî! Nübüşt nübüşt-i evveldür. Her nîg-bahtlık

³⁵ Onay, **a.g.e.**, s. 303.

ve bed-bahtlık cerâyid-i takdîr-i kıdemde yazılmıştır, ve her hil'at ki insân giyer, hıyâtat-hâne-i ezelde biçilmiştiir. (138/15)

La'netî evvelden olur la'netî

Cennetî evvelden olur la'netî (74/b.8)

3.1.5. İnsanın Gıdası

En mükemmel şekilde yaratılıp dünyaya gönderilen ve kendisine ruh ve gönül gibi yücelip en seçkin varlık konumuna gelmesine yardımcı olacak cevherler verilen insanın hakikî gıdası ve beslenmesi konusuna da değinilir. Bu meselenin ele alındığı kısımda yapılan güzel bir tasvirde Allah'ın rahmeti bir dadiya benzetilmiş ve ondan hasta ruh ve zayıf bedeni şefkat eliyle daima ruhanî gıdalar ve ilâhî sofrâ ile beslemesi istenmiştir. Bu gıdalar dost visalini isteyen talihlilerin gıdasıdır. Bedeni besleyen hayvanî gıdalar ve yiyecekler et ve post hayal eden bahtsızların gönül rahatlığıdır. Dolayısıyla bu tür gıdalara karşı olan hırs ve tamahın giderilmesi istenir. Devamında insanın iç kuvvetleri, his ve duyuları da birer kuşa benzetilerek bu kuşların ilim ve amel taneleriyle marifet gül bahçesinde beslenmesi ve gönül ve can bûlbûllerinin hikmet kafesinde nefis vesvesesi kargası şerrinden saklanması istenir. Allah'ın rahmetinin dadiya benzetilmesi rahmet ve şefkatle besleme kavramı arasındaki münasebetle alâkalıdır. Dadının küçük bir çocuğu beslemesi gibi insan da Allah'ın rahmeti yardımıyla ilâhî sofradan nimetlendirilir. İnsanın ilâhî sofradan nimetlendirilmesi öz kaynağının ve varoluş amacının unutturulmaması, daha da ileri giderek ilâhî bilgi ve tecellilerle taçlandırılması olarak düşünülebilir. Hayvanî gıdalar olarak adlandırılan ve yalnızca bedenî gelişimi sağlayan gıdalardan bu derece uzak durulmak istenmesi yeme, içme ve leziz gıdalar peşinde koşmanın insanın manevî yönünü köreltmesi ve basiret gözünü bağlaması nedeniyledir. Bilindiği üzere nefis terbiyesi disiplini içine giren her kişi önce aç kalmakla işe başlar. Tokluk ve özellikle tıka basa yeme durumu nefis ve şehvî istekleri harekete geçireceğinden marifet sırlarına erişmeye ve manevî hazlar hissetmeye engel bir durum olarak addedilir. Tasvirin devamında besleyici unsurlar olarak ilim ve amel kavramlarının geldiği

görülür. Bilindiği üzere marifetin başı ilimdir. İlim ve öğrendiğiyle amel etme neticesinde kendisine irfan kapıları açılır ve insan marifete erişme imkânı bulur. Ruh ve gönlün bülbüle, nefsin de kargaya benzetilmesi bülbülün klâsik edebiyatta âşığı sembolize eden makbul bir kuş olması, karganın da genellikle rakip yerine kullanılmasıyla ilgili olabilir. Nitekim gönül ve ruh öz itibarıyla kaynağını ve nereden geldiği hakikatini bilen bir özellik arz eder. Ruhların elest bezminde içtikleri ilâhî şarabın sarhoşu olarak bu dünyaya geldiği klâsik edebiyatta işlenegelen konulardan biridir. Bu durumda ruh ve gönül asıl itibarıyla mutlak varlığa âşık konumdadır. Bu nedenle bülbül olarak düşünüldüğü varsayılabilir. Nefis ise ruh ve gönlü ayartarak sürekli ilâhî hakikatten ayrı düşürmeye çalışan bir özellik arz etmesi bakımından uğursuzluğu sembolize eden ve rakiple özdeşleştirilen kargaya benzetilmiş olmalıdır. Ayrıca karga rengi bakımından karanlığı da sembolize eder. Nefis de insanları günaha ve dolayısıyla karanlığa sevk etmesi bakımından kargayla özdeşleştirilmiş olmalıdır.

Eserde yukarıdaki tasvirin devamında aynı konuyla ilgili beyitler sıralanır. Bu beyitlerde konu daha etraflıca ele alınarak insanı besleyen gıdanın mahiyeti ve nasıl alınması gerektiği hususu açık açık belirtilir. Buna göre insanın asıl gıdası Allah'ın nurudur. Hayvanî gıdalar ona uygun değildir. Fakat gönül hastalanınca gece gündüz gıdası “ab ü gil” olmuştur. Gönlün hastalanması esas kaynağını, nereden geldiğini ve niçin varolduğunu unutmaması anlamındadır. Gıdasının âb ü gil olması ise maddî bağlar kıskacı altında kalması, manevî yönünün zayıf bırakılmasıdır. Gil maddî gıdaları, hastalığı iyileştirmek yerine daha da artıracak şeyleri ifade eder. Hastalıkta gerekenleri gönül ister ve hasta olunca insan gönlü gil ister; çünkü mizacı bozulmuştur. Mizacı bozulan her hasta gibi gönül de kendine yarayan ve tavsiye edilen gıdaları istemez. Mizaç burada vücut düzeni ve dengesi anlamında kullanılmıştır. Vücut söz konusu olunca eskiden ahlât-ı erbaa (kan, balgam, safra ve sevdâ) denen dört unsurun dengesinin bozulması ve birinin olması gerekenden fazlalaşması neticesinde insanın hastalandığına inanılıyordu. Bunun gibi gönül, ruh ve maneviyata ait unsurlar da kendi içinde dengesini kaybedince manevî hastalıklar başgöstermektedir.

Nûr-ı Hak öyle bir gıdadır ki, yemek için ona ne ağız ne de tabak gerekir. Bu gıda devlet sahibi, talihli kimselerin gıdasıdır; yenilir yutulur cinsten olmayan, boğaz gibi herhangi bir âlete ihtiyaç göstermeyen bir gıdadır. Aslında insanın baktığı her suret gıda niteliğindedir. Basiret gözüyle bakmasını ve hakikat gözüyle görmesini bilen kimse ondan gıda alabilir. Her insanın sureti içi Hak gıdasıyla dolu bir tabaktır. Gözleri elinden içmek gereken bir saki, gamzesi kaçınılması gereken bir câdû, dudakları içilmesi gereken bir şarap, güzelliği bahçesi de gönül eğlendirecek bir yerdir. Gönül gözü her neye bakarsa gördüğü Hak gıdasıdır. O Hakk'ın nurundan başkasını görmez, yolu Hakk'ın nuruyla görür. Can ve gönlün rehberi Hakk'ın nurudur; Hakk'ın nuru ile insan yolunu gözetmelidir. İnsan Hakk'ın nurundan yiyeceğini almalı ve nur içinde yemeğini yemelidir.

*Kût-ı aslî-yı beşer nûr-ı Hudâ
Kût-ı hayvânî degül aña sezâ*

*Lîki ma'lûl oldu çün miskîn dil
Rûz u şeb oldu gıdâsı âb u gil*

*Haste olur gönli anuñ gil diler
Hastelikte ne gerekse dil diler*

*Şol gıdâ kim yarar ola istemez
Şol yimek kim yi diyeler yiyemez*

*Çün mizâcuñ fâsid ola eyle_olur
Pes mizâc-ı fâsıduñ kûtı n'olur*

*Mâhitâbuñdur gıdâsı nûr-ı 'Arş
Mâr ü mâhînüñ hemîşe dûd-ı ferş*

*"Yürzekûn"dan oldu câna kût-ı Hak
Ol ta'âma ne dehân ü ne tabak*

*Ol gıdâdur rızk-ı sâhib-devlet ol
Ol gıdâdur bî-gulû vü âlet ol*

*Her ne sûret kim idersin sen nazar
Var gıdâ algıl dile andan eger*

*Bakar-iseñ sen basîret gözile
Görür-iseñ sen hakikat gözile*

*Sûret-i her âdemîdür bir tabak
İçi toludur gıdâ-yı nûr-ı Hak*

*Gözleri bir sâkîdür içmek gerek
Gamzesi bir câdûdur kaçmak gerek*

*Lebleri meydür yörü nûş eylegil
Hüsni bâğında gönül hôş eylegil*

*Her neye bakar-ise bu çeşm-i dil
Nûr-ı Hak'tur gördüğü sen eyle bil*

*Nûr-ı Hak'tan gayrısını görmez ol
Nûr-ı Hakk-ile görünür aña yol*

*Nûr-ı Hak'tur rehberi cân ü dilüñ
Nûr-ı Hakk-ile gözetgil sen yoluñ*

*Nûr-ı Hak'tan eylegil sen kûtuñı
Nûr içinde turma yigil lûtuñı (87/1-17)*

benzetmelerin yer aldığı kısmı da burada ele almakta fayda vardır. Bu tasvirde insana ait sözü edilen unsurlar işlevlerine göre çeşitli meslek guruplarıyla özdeşleştirilmiş, bazı güzellik unsurları da klâsik edebiyatta sıkça karşılaşılan benzetmelere konu edilerek işlenmiştir:

Dîdeyi talî‘a-i garrâ ve bedeni merkeb-i bernâ, fikri atabek-i mükerrem ve ‘aklı vezîr-i mu‘azzam, cevârihi hadem ve kuvâyı haşem, fehmi çâşnigîr ma‘îdeyi tabbâh-ı bî-nazîr, cigeri hân-sâlâr-ı latîf dâfi‘ayı ferrâş-ı şerîf, kaşlarını kemân ve gîsûsını çevgân, her müjesini bir tîr-i nişâne ve her beñini bir dil-firîb dâne, çeşmini cellâd-ı hûn-rîz ve gamzesini hançer-i tîz, la‘lini müdâm ve zülfini dâm, dişlerini gevher ve her hâssesini bir cevher, dimâğı hazîne-i müstahkem ve mizâcı kilîd-i muhkem, tabî‘atı hâzin-i mekîn ve kuvâsını huddâm-ı emîn, hâfızayı bir gulâm-ı hazîne-dâr ve hayâli bir câsûs-ı bî-karâr, musavvireyi nakkâş-ı suver-i mahsûsât ve müfekkireyi mi‘mâr-ı mebânî-yi ma‘kûlât idüp bu cümle-i etbâ‘ u eşyâ‘ı bilelerine koşup, dârü'l-mülk-i kudüsten dârü'l-fenâ-yı inse gönderdi. (124/7-18)

Buna göre göz öncü askeri, gözcü gibi anlamlara gelen talî‘a, beden genç bir binek hayvanı, fikir saygın bir kumandan, akıl yüce bir vezir, insanın el ve ayak gibi azaları hizmetçi, his ve duyu kuvvetleri maiyet ve teşrifatçı, fehmi çâşnigîr, midesi eşsiz bir aşçı, ciğeri lâtif bir sofracı, dâfi‘ası (def edici gücü) temiz bir ferrâş, kaşları keman, saçlarının kıvrımı çevgân, kirpiklerinin her biri nişan alınmış birer ok, benlerinin her biri gönül aldaticı bir tane, gözü kan dökücü bir cellât, gamzesi keskin bir hançer, dudağı şarap, saç tuzak, dişleri inci, her hassesi bir cevher, beyni sağlamlaştırılmış bir hazine, mizacı sağlam bir kilit, tabiatı temkinli bir hazinedar, his ve duyu kuvvetleri güvenilir hizmetçiler, hafızası hazinedar hizmetçisi, hayali yerinde duramayan bir casus, musavvire (tasvir melekesi) gözle görülebilen şeylerin ressamı, müfekkire (düşünme melekesi) akıl ile bilinen şeylerin binaları mimarı olarak nitelendirilmiştir.

Gözün öncü askeri veya gözcü olarak düşünülmesi görme ve bakma işlevi nedeniyle insan yüzünde dikkati çeken ilk unsur olması ve yine bu işlevleri sebebiyle etrafı âdeta kolaçan eder bir yapıya sahip olmasındandır. Bedenin genç bir binek hayvanı olarak düşünülmesi ise insana ait bütün unsurların bir bütünü olması, bütün

azaları üzerinde taşıması ve insanın bir yerden başka bir yere gitmesine vesile olarak onu taşıyıcı bir özelliğe sahip olmasından kaynaklansa gerektir.³⁶ İnsan fikrinin kumandan olması fikrin insanı yöneten, onun diğer hislerine yön veren özelliği, aklın vezir olması yine insana yol gösteren, davranışlarına ve yaptığı işlere yön veren yegâne unsur olması nedeniyledir. El ve ayak gibi azaların hizmetçi olarak düşünülmesi ise insanın onlar vasıtasıyla iş görmesi ve bu yönüyle âdeti ona hizmet ediyor olmaları sebebiyledir. Kuvâ zihnin beş kuvveti, beş duyu, insanın iç ve dış yetileri anlamına gelir. Kuvânın maiyet ve hizmetçiler anlamına gelen haşem olarak düşünülmesi de yine insanı bütünüyle saran bu his ve duyuların onun gelişimi ve hayatını devam ettirebilmesi için hizmetine sunulmuş özellikler olması yönüyledir. Zira insan bu aza ve duyu kuvvetleriyle âdeti onlara emrederek istediklerini yapmaya muktedirdir. Bu benzetmenin ardından fehm yani anlama, anlayış kabiliyeti bir çaşnigîre benzetilmiştir. Çaşnigîr sarayda hükümdar yemek yemeden evvel yemeklerin tadına bakmakla görevli olan kimsedir. Bu, yemeğin lezzetinin iyi olup olmadığını kontrol etmenin yanında yemeğe zehir katılıp katılmadığını da anlamak ve hükümdarın zehirlenmesini önlemek içindir.³⁷ Çaşnigirin yemeklerin tadına bakarak iyi mi kötü mü olduklarını anlaması gibi, fehm kabiliyeti de insanın karşılaştığı durumlar veya yapacağı seçimlerle ilgili neyin iyi ve faydalı neyin kötü ve zararlı olduğunu anlamasına yardım ettiğinden böyle bir benzetme yapıldığı düşünülebilir. Mide yenen yemeklerin sindirildiği yer olması itibarıyla, yemeklerle olan ilişkisinden hareketle olsa gerek aşçıya, ciğer de sofracıbaşına benzetilmiştir. Karaciğer mideden gelen sindirilmiş yemekleri süzüp kana dönüştüren ve damarlara gönderen, bazı maddeleri depolayıp gerektiği şekilde kullanılmasını sağlayan bir organ olarak bilinir. Sofracıbaşı da yemeklerden ve sofrı düzeninden sorumlu bir görevlidir. Sofracıbaşı nasıl yemek ve sofrı düzeninden sorumluyrsa karaciğer de depolama, dengeleme gibi işlerle vücut düzenini sağlayan bir organ olması itibarıyla aralarında bir ilgi kurulmuş olmalıdır. İnsandaki defetme gücü, itici güç gibi

³⁶ Bedenin bir binek hayvanı olarak düşünülmesinde ruhu taşıması, ruhun onun üzerindeki bir süvari gibi düşünülmesi de etkili olmuştur. (bkz. İmam Gazâlî, **Kimya-yı Saâdet**, Çev. Faruk Meyân, 2. bs. İstanbul, Bedir Yayınevi, 1970, s. 69.)

³⁷ Pakalın, **a.g.e.**, C. I, s. 331.

manalara gelen dafi‘a³⁸ da vücuttaki fazlalıkların veya vücuda herhangi bir faydası olmayan atıkların dışarı çıkmasına yardımcı olarak bir nevi temizlik vazifesi gördüğü için ferrâş olarak hayal edilmiştir.

Bu benzetmelerden sonra insanın kaş, saç, kirpik, ben, göz, gamze, dudak ve diş gibi güzellik unsurları genellikle şekil, renk v.b. özellikleri itibarıyla geliştirilen klişeleşmiş benzetmelerle sıralanır. Bunun ardından yine insanın her hissi ve duyusu hepsinin insan için ayrı bir yeri ve lüzumu olması, birinin olmaması durumunda insanın eksik bir varlık hâline gelmesi nedeniyle her birinin paha biçilmez derecede kıymetli oluşu vurgulanmak üzere mücevhere benzetilmiş; ardından hazine ve hazinedarla ilgili benzetmeler yapılmaya başlanmıştır. Buna göre insan için en önemli organlardan biri olan beyin bütün vücudu, dolayısıyla his, duyu, düşünce v.b. yetilerin tamamını içinde barındıran ve yöneten bir unsur olduğundan sağlamlaştırılmış bir hazine; beynin birer parçası ve onu tamamlayıcı unsurlar olan kuvâ denen iç ve dış kuvvetler hazinenin güvenilir hizmetçileri; dimağın sonundaki bir kuvvet olan hafıza³⁹ bilgileri hıfzeden, saklayan bir kuvvet olmasından dolayı hazineyi koruyan hazinedarın yardımcı ve hizmetçisi durumundaki bir hazinedar gulamı; hayal bir orada bir burada gezinen bir düşünme gücü olması, düşünüp vehmettikleriyle âdetâ etraftan bilgi toplayan bir hâl arz etmesi ve edinilen bilgilerin ilk oraya yerleşmesi⁴⁰ bakımından yerinde duramayan bir casus; musavvire görünen suretlerin hayalini canlandırabilme özelliğinden dolayı resim çizen bir ressam; müfekkire gücü de akla ait, akılla bilinen şeylerin düşünülüp dimağda canlandırılabilmesi, şekillendirilmesi, bir çeşit plan-proje etme vazifesi gördüğünden bir mimar gibi düşünülmüş olmalıdır. İnsanın bütün bu özelliklerle donatılıp kudsî âlemden fenâ âlemine gönderildiği belirtilir.

³⁸ Dâfia insanda kuvâ-yı bâtına olarak adlandırılan iç kuvvetlerden biridir. Bunlar câzibe (çekici güç), mâsike (tutucu güç), hâzime (hazmedici, sindirici güç) ve dâfia (itici, def edici güç) olmak üzere beş tanedir. (bkz. Al-Qazwini, **a.g.e.**, s. 375-376.)

³⁹ **a.e.**, s. 378.

⁴⁰ İnsanın mahiyetinden bahsedeken buradaki benzetmelere yakın benzetmeler kullanan İmam Gazâlî beynin ön tarafına yerleştirilen hayal kuvveti için ajan benzetmesi yaparak bunun sebebini hissedilen haberlerin hep orada yerleşmesi şeklinde ifade eder. Beynin arka kısmındaki hafıza kuvveti de her şeyin orada saklanması nedeniyle bir hazine vekili gibi kabul edilmelidir. Bütün azalar görevli oldukları işlerle ilgili olarak aldıkları haberleri önce hayal kuvvetine gönderir, o da bunları hafıza kuvvetine teslim eder. Hayal kuvveti postacı, hafıza kuvveti ise hazine vekili demektir. (bkz. İmam Gazâlî, **İhyâu ‘Ulûmî’ d-Dîn**, C. III, s. 22.)

Bütün bu benzetmelerde dikkati çeken, benzetmelerin çizdiği tablonun arka planında bir sultan imajı yer almasıdır. Sultan ve dolayısıyla saraya ait unsurlar insan ve ona ait özellikler için benzetme unsuru olarak kullanılmıştır. Bu durum insanın âlemdeki seçkin yeri, varlıklar arasında üstün bir konumda oluşu ve bu eşsiz özellikleriyle birlikte dünyaya bir halife olarak gönderilmesiyle ilgili olsa gerektir.

3.1.6. → Fidan

42’de insan fidana benzetilmiş ve insan fidanı güllüğünde dil bülbülünün Allah’ın şevki nevâsına şakıyıp güzel sesler çıkarmakta olduğu belirtilmiştir. Varlık veya cihan bir bahçeye benzetildiğinde insan da bu bahçede yetişen bir fidan olarak düşünülebilir. Fidan nasıl yeşerip büyüyor ve sonunda kuruyup gidiyorsa insan da doğup büyüüp yaşlanır ve vadesi dolunca da ölüp gider. İnsan fidana benzetilirken onun dili de bu fidan üzerindeki bülbül gibi düşünülmüştür. İnsanın diliyle Allah’ı zikretmesi ve onu yüceltmesi güzel sesli bir bülbülün nağmeli bir biçimde şakıması şeklinde hayal edilmiştir. Bülbülün güle olan aşkı sebebiyle nağme tutturması gibi, insan da Allah aşkı sebebiyle o sevgili için dilini oynatır, söyler durur.

Sen ol mahbûbsın ki, bülbül-i zübân, gülbün-i nihâl-i insanda şevkun nevâsına nağme-sâz u hoş-âvâlık ider. (42/8)

Tasvirde nevâ, nağme-sâz ve hoş-avâ gibi musikiyle ilgili kavramlar tenasüp içinde kullanılmıştır.

3.1.7. → Gelin

İnsanın yaratılışından bahseden tasvirlerden birinde o, birçok güzellik unsurunu üzerinde taşıması ve kendisinin başlı başına bir güzellik abidesi olması nedeniyle geline benzetilmiştir. İnsan gelin olarak hayal edildiğinde gelinle bir arada düşünülecek meşşata, hatip, hutbe, müezzin gibi kavramlar etrafında geliştirilen bir düğün tasviri yapıldığı görülür. Düğün merasimi insanın yaratılıp dünyaya gönderilmesi hadisesidir. On sekiz bin âleme karşı gerçekleştirilen bu düğün

merasiminde Allah'ın kudreti, gelini süsleyen meşşata, Allah hamd hutbesini okuyan hatip, “ mu‘arrif-i ‘ukûl” olarak zikredilen Cebrail de müezzindir. Ardından insanın güzellik unsurları klâsik edebiyatta sürekli zikredilen benzetme şekilleriyle tek tek sıralanır. İnsanın gelin olarak hayal edilmesi ve çizilen düşün tasvirinde ezel hatibinin hutbe okumasıyla eski düşünlerde hutbe okunması geleneğine de işaret edilmektedir. (bkz. Gelin)

Meşşâta-i kudretüñ bir katre âbdan bir ‘arûs bezeyüp on sekiz biñ ‘âleme cilve ittürdi ki anuñ hakkında hatîb-i ezel member-i ibdâ‘da bir hutbe-i hamd itti ki: "Fe-tebârekallâhu ahsenü'l-hâlikîn", ve mu‘arrif-i ‘ukûl mahfil-i Kerûbîn'de bu faslı okıdı ki: "Le-kad halakne'l-insâne fî ahseni takvîm". (51/20)

Bir terkîb-i ‘acîb ve bir sûret-i garîb peydâ ittüñ ki, her gören sanur ki: Bir meh yaradılmıştır ki, müşk-sây ola, ve bir müşk yaradılmış ki, meh-fersây ola. Bir şeker düzülmüş ki, mey-fürûş ola; bir mey dürmüş ki, şeker-nûş ola. Bir kad durur ki, serv-i revândur; bir peyker durur ki, hemîn cân u revândur. Bir yüzdür ki, açılsa güle beñzer; bir dildür ki, söylese bülbüle beñzer. Bir diştür ki, dürr-i hôş-âba dönmiş; bir tutaktur ki, la‘l-i nâba dönmiş. Bir çeşimdür ki, ‘abhere beñzer; bir zülüftür ki, ‘anbere beñzer. Bir alındur ki, bedr olmuş aya dönmiş; bir kaştur ki, müşk tozlu yaya dönmiş. Bir dehendür ki, hokka-i yâkût olmuş; bir sehundur ki, câna gıdâ vü kût olmuş. Bir şeh-bâz-ı ‘akıldur ki, havâs kuşlarına re’îs olmuş; bir tûtî-yi cândur ki, ten kafesine enîs olmuş. Bir zâttur ki, âyine-i vücûd-ı mutlak olmuş; bir göñüldür ki, hemân ‘arşigâh-ı Hak olmuş. (51/24-52/1-13)

Görüldüğü üzere tasvirde çizilen insan, güzellik unsurlarının ve çeşitli özelliklerinin konu olduğu benzetmeler itibarıyla aynı zamanda klâsik edebiyatta karşılaşılan insan tipinin özet bir tasviri niteliğindedir.

3.1.8. → Resim

T’de insan yaratma ve suret verme özelliğinin en güzel tezahürü olması itibarıyla birçok yerde resim, suret ve nakış olarak tasvir edilir. Bunlar arasında

52/14'te yer alan suret olarak insanın ve bu resmi en mükemmel şekilde ortaya koyan ressam olarak Allah'ın yüceltildiği kısım hayli dikkat çekicidir:

İlâhî! Cümle-i nakkâşân-ı 'âlem ve musavvirân-ı benî-âdem bir nakış tasvîr ve bir sûret tahrîr itmek isteseler, bir vâsi' ü rûşen makâmda bir sâkin nesnenüñ üstinde iderler. Sen ol müsavvir-i ezelsin ki bir katre müteharrik âb üzerinde, rahm ü şikem-i teng ü târîkte bir sûret-i âdem tasvîr ittüñ ki cümle-i nakkâşân-ı Çîn ve sûretgerân-ı rûy-ı zemîn -ki hâme-i çehre-güşâ ve sûret-i 'ibret-nümâları cân-ı Âzer'i gayrete bıragur, ve 'akl-ı reng-âmîz ü tab'-ı sûret-engîzleri hâtır-ı Mânî'yi hayrette kor- hiç ol sûretüñ tasvîri keyfiyyetinde sûret tasavvur u vicdân idemediler, ve ol nakş u nigârûñ hüsn-i zîbâsında hayrân u nigerân kaldılar; ve cemî'-i vassâfân-ı cihân ve müşebbihân-ı devrân anuñ tesbîhinde 'âciz ü ser-gerdân oldılar. (52/14-24)

Tasvirde insanın yaratılış şekli itibarıyla dünyanın en usta ressamlarının en mükemmel tasvirlerinden daha üstün olduğu ifade edilmektedir. Bütün ressamlar bir resim çizmek istediklerinde geniş ve aydınlık bir yerde, sabit bir nesnenin üzerinde bunu gerçekleştirirler. Fakat ezel musavviri olarak nitelendirilen Allah insan tasvirini hareket eden bir su (meni)⁴¹ üzerinde dar ve karanlık karın ve rahimde gerçekleştirmiştir. Resim çizen kalemleri ve ibret veren suretleri put yontmakla meşhur Hz. İbrahim'in babası Âzer'i kıskandıran ve biçim karıştırıcı akılları ve kılık değiştirici tabiatları Mani'nin gönlünü hayrette bırakan bütün Çin nakkaşları ve yeryüzünün ressamları hiç o suret gibi suret meydana getirememişler ve o nakş u nigarın süslü güzelliğinde hayran ve bakakalmışlardır. Cihanın methedicileri ve zamanın teşbihçileri de onun tesbihinde âciz ve başı dönmüş bir hâldedirler.

Dikkat edilecek olursa insanın ortaya konulmuş bir sanat eseri olarak mükemmelliği en büyük ve en usta ressamların sanatlarıyla kıyaslanarak ifade edilmeye çalışılmış ve akıl almaz becerileriyle dünyaya ün salmış bu dâhi ressamların sanatsal güçlerinin asla insan gibi bir varlık ortaya koyamayacağı öne sürülmüştür. İnsan normal şartlar dışında ve öyle mükemmel bir surette yaratılmıştır

⁴¹ İnsan menisi küçük âlemin ilim cevheri, zatı ve tohumu olarak görülür. İnsandaki bütün parçalar, cevher olsun, araz olsun tümü menide mevcuttur. İnsanın gelişmesi için işe yarayan her şeyi içinde bulundurur. Yani meni, hem kâtip (yazan), hem kalem, hem kâğıt, hem divit, hem mektup, hem de okuyucudur. (Geniş bilgi için bkz. Azizüddin Nesefî, **a.g.e.**, s. 19.)

ki, onun suretinde bir resim veya tasvir hiçbir ressamın harcı olmadığı gibi, onun özelliklerini anlatabilmek ve vasıflarını övmek de hiçbir sanatkâr için tam anlamıyla mümkün değildir. Metinde geçen “vassâfân” ve “müşebbihân” ile kastedilen şairler zümresi olmalıdır. Zira klâsik şiirin ana teması bütün yönleriyle insan olmakla birlikte, neredeyse bütün şiirler onun güzellik unsurları hakkında çeşitli teşbihlerde bulunarak yaratılışının mükemmelliğini övmek üzere yazılmıştır. İnsan gerek suret, gerekse mahiyet itibarıyla tasvir edilemez ve tanımlanamaz nitelikte yüce ve eşsiz bir varlıktır.

İnsanın diğer bütün suretlerden üstün bir resim ve Allah’ın da suret yaratıcısı olarak en üstün ressam olarak dile getirildiği bu kısmın Mevlana’nın Mesnevî’sinde akıl ve gönül karşılaştırmasının Rum ve Çin nakkaşları arasındaki müsabakanın konu edildiği temsîlî bir hikâyeyle anlatıldığı bölümü hatırlattığını belirtmekte de fayda vardır.⁴²

3.1.9. → Tılsım

43. sayfada Allah’ın zatı ve sıfatlarının bir hazineye benzetilerek insanın yaratılış amacının zikredildiği tasvirde insanın tılsıma benzetildiği görülür. İnsan suret ve renklendirme âleminde şaşılacak bir resim, yaratma ve yoktan var etme atölyesinde hayret verici bir tılsım olarak yaratılmıştır. Bilindiği üzere tılsımlar hazineleri korumak maksadıyla yapılırdı. Ancak tılsımı çözen hazineye ulaşabilirdi. Burada geliştirilen Allah-hazine, insan-tılsım ilişkisi arasında da böyle bir imaj söz konusudur. İnsanın Allah’ın sıfatlarını taşıyan bir varlık olduğu düşünülecek olursa, “Nefsini bilen Rabbini bilir” hadisi gereğince insan kendi hakikatini kavradığı ölçüde Allah’a ulaşabilecek ve bu hazinenin tılsımını kendisini çözerek deşifre edecektir. Konuyla ilgili olarak **Gülşen-i Râz**’da geçen “Tanrı nakşının nüshası sensin, sen; dilediğini kendinde ara”⁴³ manasındaki beyit de aynı gerçeği belirtmesi bakımından burada zikredilebilir. İnsanın tılsım olarak hayal edilmesinin arkasında yatan sebep bu olsa gerektir. (bkz. 43/11)

⁴² Gölpınarlı, **Mesnevî Tercemesi ve Şerhi**, C. I-II, s. 317.

⁴³ a. mlf., **Gülşen-i Râz Şerhi**, s. 123.

3.1.10. → Yıldız

İnsan için marifet göğünün yıldızı benzetmesi yapılmış ve altı cihetle dört unsurun özü denilmiştir. İnsanın marifet göğü yıldızı olması varlıklar içinde marifet sırlarına vâkıf olabilecek kabiliyette yaratılmış tek varlık olması cihetiyledir. İnsan yukarıda da belirtildiği gibi bu noktada meleklerden dahi daha üstün niteliktedir. Altı cihet ve dört unsurun özü olması ise insanda bütün kâinatın, yukarıda 51/16'daki örnekte geçtiği gibi onda iki âlemin bir araya getirilmiş olmasıyla ilgilidir.

Ahter-i âsümân-ı ma'rifet ol

Zübde-i çâr-tab' u şeş cihet ol (57/b.4)

3.2. KAFDAĞI

Dünyayı çepeçevre sardığına inanılan efsanevî dağdır. Rivayete göre bu dağın rengi zümrüt yeşili ve mavidir; gökyüzü rengini ondan almıştır. Gökyüzünün onun üzerine sarktığı ve güneşin onda doğup battığı belirtilmiştir. Kafdağı Ankâ kuşuyla ilgili bir efsaneye konu olmuştur. (bkz. Ankâ)

T'de Kafdağı genellikle Ankâ'yı tanımlamak üzere “‘Ankâ-yı Kâf” ibaresiyle geçer ve Ankâ benzetmelere konu olur. Ankâ'nın yaşadığı yer olması itibarıyla onun gibi büyüklüğün, yüceliğin ve hakikati bilinemezliğin sembolüdür. Hz. Muhammed'in aklı için “Ankâ-yı Kâf-ı kudret”, Hz. Muhammed ve ruh için “Ankâ-yı Kâf-ı lâ-mekân” gibi ifadelerin kullanılması ve aşk Sîmurg'unun yuvasının “Kâf-ı kudem” olarak nitelendirilmesine bakılarak bu sonuca varılabilir.⁴⁴ Kafdağı'nın benzetmelere konu olduğu kısımlarda ise aşk, âşık ve ezel Kafdağı'na benzetilmiştir.

⁴⁴ Bu kısımlardaki benzetmelere konu olan Ankâ olduğu için bu örnekler Ankâ maddesinde daha ayrıntılı ele alındı. (bkz. Ankâ)

3.2.1. ← Âşık

Âşığın fenâya ulaşırken geçtiği mertebe ve hâllerin anlatıldığı kısımda yer alan bu benzetmede onun bazen Kafdağı bazen Ankâ olduğu belirtilir. Her nefeste âlemi seyran eden âşık, yeri göğü dolaşarak varlıkları tek tek kendinde görmeye başlar. Yedi yıldız, yedi yer, yedi gök, güneş, deniz hepsi kendindedir. Kesret içinden vahdete bakar, giderek sonra bundan da geçerek kesrete itibarı kalmaz ve vahdet denizine dalıp fânî olur; o fenâ içinde varlığını bırakıp Hakk’a erer ve Hak ile görür. Âşığın Kafdağı veya Ankâ olması kudsî âlemlerdeki seyri esnasında tattığı farklı lezzetlere işaret ederek, soyut ve somut bütün varlıklarla birleşip vahdet sırrına erdiğinin bir göstergesi olarak görülebilir. Zira Kafdağı ve Ankâ tasavvufta tek renklilik ve vahdet anlamına gelir ve insan-ı kâmilî temsil eder. (bkz. Ankâ) Beytin birinci dizesinde somut âlemden güneş ve deniz gibi iki örnek verilmesi ve ardından Kafdağı ve Ankâ gibi somut bir varlığı olmayan varlıkların zikredilmesi dikkat çekicidir. Kafdağı ve Ankâ ile bir anlamda soyut âlemler, güneş ve denizle ise maddî âlem temsil edilerek âşığın kâinattaki mücerret veya müşahhas bütün varlıklarla bütünleşmesi ve tam bir vahdete erişi dile getirilmektedir. Bunu doğrular nitelikte öncesindeki beyitlerde de âşığın ruhlar âlemi ve kuds âlemi sâlikleriyle mahrem ve hem-dem olduğundan; ins, cinn, âlem halkı, alt veya üst bütün varlıkları kendisinde gördüğünden bahsedilmiştir.

Diğer taraftan âşık ve Kafdağı’nın özdeşleştirilmesi yücelik bakımından olmalıdır. Kafdağı nasıl yüceliği ve erişilemezliği temsil ediyorsa âşık da yüce ve erişilmez bir hâl içindedir. Kafdağı’nın nerede ve nasıl olduğu bilinmediği ve görülemediği gibi âşığın maddî âlemden koparak ruhanîleşmesi ve bilinmez diyarlarda yol alması da maddî açıdan kavranamayacak hadiselerdir.

Zümre-i ervâh-ile mahrem olur

Sâlikân-ı kuds-ile hem-dem olur

Her deminde âlemi seyrân ider

Yir ü göği her nefes cevân ider

Gâhi hûrşîd u gehî deryâ olur

Gâhi kûh-i Kâf geh 'Ankâ olur (40/b.6-b.8)

3.2.2. ← Aşk

Aşk, mahiyeti tam olarak bilinmeyen ulvî bir duygudur. Kafdağı ve Ankâ da aynı şekilde varlıklarının mahiyeti bilinmeyen, nerede ve nasıl oldukları müphemlik arz eden kavramlardır. Aşk yüce bir duygu olması ve tanımının mümkün olmaması, Kafdağı gibi hem var hem yok olması nedeniyle böyle bir benzetme yapılmıştır. Eserde aşk Kâf'ına ermeyenin Sîmurg'un nasıl bir şey olduğunu anlayamayacağı belirtilir. Sîmurg ile kastedilen de âşıkların eriştiği ilâhî sır ve tecelliler olmalıdır. (bkz. Ankâ)

'İşk çeşmesine irmeyen âb-ı hayât nedür, bilmez; 'ışk Kâf'ına konmayan Sîmurg nicedür, añlamaz. (190/4)

İnsanların dünya hayatı içindeki türlü hâllerinin bir tablo misali gözler önüne serilerek peşinden hararetle koşulan dünyevî işlerin tamamının boş olduğu mesajının verildiği kısımda yer alan bir tasvirde de Kafdağı ibaresinin kullanıldığı görülür. Burada Kafdağı çokluk ve abartı ifade etmek üzere kullanılmıştır:

Kimi turmaz olur vâlî-yi evkâf

Götürür arkasına bir kûh-i Kâf (135/b.9)

3.2.3. ← Ezel

209'da geçen bir beyitte aşk Simurg'unun nişansız olduğu ezel Kâf'ının da ona yuva olduğu belirtilir. Bilindiği üzere ruhlar aşkı ilk olarak ezelde tatmışlardır. (bkz. Ezel) Dolayısıyla ezel aşkın kaynağı durumundadır. Aşkın Simurg'a benzetilmesi ezelin de Simurg'un yuvası olan Kafdağı'na benzetilmesine neden olmuştur. Kafdağı'nın vahdeti temsil etmesi düşünülecek olursa aşk Simurg'unun nişansız olmasının da yok oluş, renksizlik ve vahdet anlamına geldiği anlaşılabılır.

Sîmurg-ı ‘ışk ki bî-nişândur
Kâf-ı kıdem ana aşiyândur (209/b.8)

3.3. KÂFİLESÂLÂR (bkz. Kervanbaşı)

3.4. KALP (bkz. Gönül)

3.5. KAMER (bkz. Ay)

3.6. KANDİL VE MUM (Çirâğ, Misbâh, Sirâc)

Kandil bir sıvı yağ haznesi ile fitilden oluşan basit bir aydınlatma aletidir. Tasavvufî olarak kandil nur, marifet, rehber, mürşid gibi manalara gelir.⁴⁵ Kur’an-ı Kerim’de Allah’ın nuru, Hz. Muhammed, güneş ve gökteki yıldızlar ışık saçan kandillere benzetilir.⁴⁶ T’deki benzetmeler de ağırlıklı olarak buna paralel bir durum arz etmekle birlikte birkaç farklı örnek de mevcuttur.

Ariflerin gönül evinde Allah’ın cemali nurları parlayışlarından bir çırağ vardır. Çırağ ilâhî nurun ve marifetin sembolü olarak kullanılmıştır:

*İlâhî! Her ‘ârifüñ hâne-i dilinde senüñ cemâliñ sübühâtı işrâkâtından bir
çirâğ var. (153/22)*

Sinan Paşa eserin birinci bölümünün sonunda Allah’tan kendisine yol göstermesi ve hakikat sırrına erdirmesi için niyazda bulunur. Gönülünü sırlarının mahremi, bedenini ise nurunun yansıdığı yer etmesini ister. Günahların içine gark olup karanlıkta kalmıştır; çırağını yakması için ona yalvarır. Manevî aydınlanma ve doğru yolu bulma yine çırağ ifadesiyle dile getirilmiştir:

⁴⁵ Uludağ, **a.g.e.**, s. 129.

⁴⁶ bkz. Kur’an, 24/35; 25/61; 71/16; 41/12; 67/5; 33/45-46.

*Çirâgum yak ki târîk oldı râhum
Elüm tutgıl ki gark itti günâhum (230/b.6)*

122’de Hz. Süleyman’ın rüzgâra hükmeden bir peygamber olarak yüceltilmesi maksadıyla rüzgâr hakkında çeşitli tasvirler geliştirilir. Bu tasvirler arasında “*ber-şikenende-i nâmûs-ı çerâğ*” (122/8) tabiri geçer. Rüzgâr esişiyile yanmakta olan mumu söndürdüğü için böyle bir ifade kullanılmıştır.

3.6.1. ← Akıl ve Basiret

İnsanın iman etmesi ve hak yolu bulması için gerekli ilk şartlardan biri akıl sahibi olmasıdır. Akıl, T’de marifet yolunda mesafe kat edip gaybî sırlara ermek için tek başına veya sonuna kadar yeterli olmasa bile en önemli unsur olarak yer alır. Aklın çırağa benzetilmesi insana doğru yolu gösteren bir kılavuz ve manevî mertebeleri aşmada ilk basamak olması nedeniyledir. Akıl çırağı yardımıyla insan kurtuluş yolunu bulur. Bu nedenle Sinan Paşa akılı çırağına Allah’ın nur verdiğini söyleyerek yardımını esirgememesini ister. Ona “Mademki başlangıçta akıl çırağını yaktın, ters bir rüzgârın eserek onu söndürmesine izin verme” diyerek yalvarır:

*Çü sen virdüñ çirâğ-ı ‘akluma nûr
Gine benden ‘atânı eyleme dûr (229/b.6)*

*Çirâğ-ı ‘aklı yakduñ çün-ki sâlif
Sakın kim irmeye bâd-ı muhâlif (229/b.7)*

Yukarıda değinildiği gibi akıl Hakk’a ulaşmada ilk basamak olsa bile yeterli değildir. Çünkü akıl ve düşünce dâhil olduğu belli sınırların dışına çıkamaz. Bunu vurgulamak üzere Sinan Paşa akıl ile Hakk’ı isteyen çırağıyla güneş aramakta olduğunu söyler. Akıl çırağıyla Hak güneşini bulmak imkânsızdır:

‘Akl-ile Hak isteyen çirâg-ile âfitâb arar; fikr-ile bilmek dileyen, yıldız ile mâhitâb arar. (184/21)

Gönül gözünün açıklığı anlamına gelen basiret de çırağa benzetilmiştir. Sinan Paşa 261/10’da “*çirâg-ı basîret birez fîrûzende*”, yani basiret çırağının ışığının artması ümidiyle eserini kaleme aldığını dile getirir. Basiret de akıl gibi insanın iyi ve kötüyü ayırt edip doğruyu bulmasına yardım eden, yol gösterici, gönül aydınlatıcı bir haslettir. Bu nedenle çırağa benzetilmiş olmalıdır.

3.6.2. ← Aşk, Evliya ve Şeyhlerin Büyükleri, Hz. Ali, Hz. Hamza

Aşk gönüldeki manevî bilgi ve tecrübeleri artırdığından gönlü aydınlatan bir duygudur. Bu nedenle kandile benzetilmiştir. Bu duyguyu destekleyen ve besleyen kimseler de evliya ve şeyh gibi, insanlara manevî önderlik eden kimselerdir. Bu insanlar halkın gönlünde yer ederek onların aşkla sevdiği kimseler hâline gelirler ve böylece ilâhî aşk yolunda mertebe kat etmelerine zemin hazırlarlar. Buna bağlı olarak aşkın kandile benzetilmesi yanında bu kimseler de gönül evinin kandilleri ve aşk kandilinin yağları olarak nitelendirilmişlerdir. Eskiden kandillere zeytinyağı konup yakılarak aydınlatma sağlanırdı.⁴⁷ Kandillerin yağla tutuşturulması gibi bu kimseler de gönülde ilâhî aşkın alevlenmesine sebep olurlar.

Göñül hânesinüñ çirâgları ve ‘ışk çirâgınuñ yağları... (287/12)

Yukarıda söz edildiği gibi evliya ve şeyhlerin büyükleri ilâhî aşk ve manevî uyanışa sebep oldukları için kandile benzetilirler. Benzer şekilde onlar Hak yolunu aydınlatan ve insanları doğru yola davet eden kandillerdir. Bu benzetmelerin yer aldığı beyit veya cümlelerde “delîl” kelimesinin sıkça kullanıldığı dikkati çeker.

⁴⁷ Kandillerin içine eskiden zeytinyağı konur ve metal bağlantılar arasından geçirilen pamuk fitilleri yakılarak aydınlatma sağlanırdı. Yukarıda duran kandil alevi, içindeki yağın seviyesine göre aşağıya doğru ışığı büyüteç gibi yayarak mekânı aydınlatırdı. (bkz. Ahmet Atillâ Şentürk, **Osmanlı Şiiri Antolojisi**, 2. bs., İstanbul, YKY, 2004, s. 535.

“Delîl” yol gösteren anlamı dışında, mumun yanmakta olan alevine verilen isimdir. Bu nedenle çırağla birlikte sıkça kullanılır.

Hak çirâgınuñ delîlleri ve yoldan azanlaruñ delîlleri... (287/4)

*Delîlân-ı güm-râh-ı râh-ı Hudâ
Çirâgân-ı nûr-ı dil-i Mustafâ (288/b.6)*

Yol isteyenüñ delîli, hidâyet çirâgınuñ delîli... (291/4)

Benzer şekilde dört büyük halifeden Hz. Ali ve Hz. Muhammed’in amcası Hz. Hamza da kandile benzetilir. Hz. Ali için “*Nûr-ı çirâg-ı devlet ü şam‘-ı hûr-ı ‘ulâ*” (274/b.5) denirken Hz. Hamza için “*çirâg-ı râg-ı cihân-sûzî*” (279/4) ifadesi kullanılır.

3.6.3. ← Ay

Ay geceleri gökyüzünde ışık verip dünyayı aydınlatması bakımından kandile benzetilmiştir. Allah’ın hayret verici hikmetinin nurları ışığı olan ay kandili, yüce feleğin firuze mihrabı kemerinde yanmaktadır:

*Kandîl-i murassa‘-ı pür-zîyâ -ki tâk-ı mihrâb-ı pîrûze-i felek-i mu‘allâda
yanar- şu‘le-i envâr-ı hikmet-i garîbüñdür. (46/21)*

Yukarıdaki tasvirde ayın murassa bir kandil olarak geçmesi o dönemlerde altın veya kıymetli taşlarla süslü kandillerin varlığına işaret etmesi bakımından da dikkati çeker.

Hiçbir şey daimî değildir; her şeyin bir zevali vardır. Baharın ardından hazan gelerek baharın bütün güzelliklerini alır götürür. Güneş sabahleyin güzel görünür; ancak gurûb vakti erişince zevale erer. Buna bağlı olarak dolunayın da hoş bir kandil olduğu fakat her ayın son üç gecesi onun da yok olduğu belirtilir:

Bedr gerçi hôş çirâg-ı çâr tâk

Lîki n'olur gör anı vakt-i mûhâk (165/b.3)

3.6.4. ← Dört Mezhep İmamları ve Hadis Âlimleri

Dört mezhep imamlarının kandile benzetilmesi İslamî öğretiyi düzenleyerek oluşturdukları mezheplerle insanların dinî yaşantılarını düzene sokmaları ve onları aydınlatmaları yönüyledir. Dört mezhep imamlarından “*çehâr çirâg-ı münevver*” (281/4), “*çehâr misbâh-ı hânedân-ı ‘inâyet*” (281/10) şeklinde söz edilir.

Dört mezhep imamlarından Hanefî mezhebi kurucusu Ebû Hanife “*sirâcu'l-mille*” (281/18), “*çirâg-ı hâne-i istinbât*” (281/27) şeklinde yüceltilir. Ebû Hanife'nin istinbat evinin çırağı olması derin ilmi ve kıyas, içtihad gibi yollar vasıtasıyla dinî hükümler konusunda düzenlemeler yapması yönüyledir. Müslümanların çoğunun onun kurduğu mezhebin yolunu tutması nedeniyle o âlem halkına nizam veren kişi olarak geçer. Bu yönünü vurgulamak üzere Muhammed kanununa düzen vererek “*Ümmetine sirâc oldu, başlarına tâc oldu.*” (282/1) denildiği görülür.

Benzer şekilde naklettikleri hadislerle müslümanların yolunu aydınlatan hadis alimlerinin büyüklerinden Buhârî ve Müslim için de “*iki misbâh-ı mişkât-ı sünnet ve iki çirâg-ı hânedânı ümmet*” (284/29) “*iki kandîl-i câmi‘-i şerî‘at ve iki fetîle-i çirâg-ı hakikat*” (284/34-285/1) ifadeleri kullanılır. “Şeriat camiinin iki kandili” ifadesi camilerde mihrabın iki yanına kandil konması âdetini de hatıra getirmektedir.

3.6.5. ← Gönül

Gönlün çırağa benzetilmesi veya “pür-çirag” olması marifet nurları ve ilâhî tecellilerin aydınlattığı yer olması münasebetiyledir.

İy ki senden hâne-i dil pür-çirâg

İy ki senden deşt ü sahrâ bâg u râg (168/b.3)

Beden ve ruh kıyaslamasının Leyla ve Mecnun hikâyesiyle somutlaştırıldığı kısımda gönül çırağının Leyla'nın yüzünden aydınlandığı belirtilir. Klâsik edebiyatta sevgilinin yüzü aydınlık, parlak ve saftır. Sevgilinin yüzünün aydınlığının âşığın gönlüne yansması da âşığın gönül çırağının yanmasına sebep olur. Âşığın gönlü çırağının yanması ise aşkının artması ve gönlünün ilâhî nurla dolması anlamındadır.

Yüzindendür çirâg-ı dil münevver

Saçındandur meşâm-ı cân mu'attar (92/b.13)

3.6.6. ← Güneş

Işığının bir parçası zahirî âlemin her tarafını aydınlatan güneş, gökyüzü kubbesinin cam kandilliğinde yanmakta olan bir kandile benzetilir. Gökyüzü, renginin maviliği ve şeffaflığı nedeniyle cam kandillige benzetilmiştir. Güneşin kandile benzetilmesi dünyayı aydınlatan en önemli gök cismi olması münasebetiyledir. (bkz. Güneş)

Nite ki bu bâm-ı deyr-i mînâ ve sakf-ı kubbe-i mu'allâda misbâh-ı zerrîn-i âfitâb-ı tâbânı mişkât-ı zücâce-i günbed-i âsümânda yandurduñ ki nûrınıñ bir pertevi ve şu'a'ınıñ bir şu'lesi ile aktâr-ı âlem-i zâhirden her kutrı rûşen ü pür-ziyâ ider. (145/1)

227'de cihandaki her şeyin Allah'ın cömertliği eseri olduğu vurgulanırken “göğün çırağı senden münevverdir” şeklinde ona niyazda bulunulduğu görülür. “Göğün çırağı” ile kastedilen güneş olmalıdır:

Çirâg-ı âsümân senden münevver

Dimâg-ı rûh lutfuñla mu'attar (227/b.4)

3.6.7. ← Hz. Muhammed

Getirdiği son din ve örnek ahlâkıyla insanlığı aydınlatan Hz. Muhammed için de çeşitli vesilelerle sıkça kandil benzetmesi yapıldığı görülür. Hz. Muhammed bir kavme veya bir millete gönderilmiş bir peygamber değil, bütün insanlığa gönderilmiş bir peygamberdir. Buna göre o, “*sirâc-ı ümmetân*” (163/b.6), yani ümmetlerin çırağı ve “*sirâçe-i küll*” (117/b.3) dür. Zahirde son, manada evvel olması ve bu yönüyle bütün peygamberlere ışık tutmasından dolayı “*Hâtem-i enbiyâ çirâg-ı rûsül*” (117/b.3) olarak nitelendirilir. Mekke’de doğması, daha sonra Medine’ye hicret edip hayatının diğer kısmını orada geçirmesi nedeniyle “*Şem’-i Bathâ çerâg-ı Beyt-i Harem*” (248/b.4), yani Medine’nin mumu ve Mekke’nin çırağı olarak zikredilir. Allah’a yakınlıkta en ileri derecede olması bakımından “*Çirâg-ı bezmigâh-ı Lî ma’a’llâh*⁴⁸” (244/b.1), yani Allah ile birlikte olma meclisinin mumudur. Varlık âlemine ışık tutması, varlık olarak ilk yaratılan ve ortaya konan ruh olması nedeniyle “*misbâh-ı âsümân-ı vücûd*” (243/28), yani varlık göğünün kandilidir. Diğer yandan Hz. Muhammed’in getirdiği din çırağına benzetilir. Gönül evlerinin onun tarikatı mumunun delillerinin ışıklarıyla aydınlanmakta olduğu belirtilir. Yanmakta olan mumun alevi anlamına gelen “delil” kelimesiyle, aynı zamanda getirilen dinî hükümler ve onların delillerine de işaret edilmektedir.

Gönüller hâneleri tarîkatı çirâgınuñ delîlleri eşi‘‘asıyla rûşen olup...(258/30)

Aynı benzetme yönünden hareketle peygamberlerin hepsi için genel olarak “*şevk hânesinüñ çirâğı*” ve yedi büyük peygamber için yeşil kubbenin yedi mumu ve yüce meclisin yedi kandili anlamında “*heft şem’-i günbed-i hazrâ*” ve “*heft çirâg-ı bezmigâh-ı mu’allâ*” (234/27) nitelendirmesi yapılır. Yeşil kubbenin yedi mumu ibaresi aynı zamanda gökyüzündeki yedi gezegeni çağrıştırmaktadır.

Cennetle müjdelendiklerinden “aşere-i mübeşşere” olarak adlandırılan on sahabe için Hz. Muhammed’in sarayının on mumu ve onun kandilinin on fitili anlamında “*deh şem’-i eyvân-ı Ahmedî ve deh fetîle-i çirâg-ı Muhammedî*” (266/10) denildiği görülür.

⁴⁸ “Benim Allah ile öyle vaktim olur ki, ne mukarreb melek, ne de gönderilmiş bir nebî öyle bir yakınlığı elde edebildi.” manasındaki hadisten iktibastır.

3.6.8. ← İman

İman insanların gönlünü aydınlatıp ilâhî sır ve tecellilere uygun bir zemin hâline gelmesine yol açması bakımından kandile benzetilir. Gönül bir ev gibi düşünüldüğünde iman orayı aydınlatmak üzere yanan bir kandil misalidir. İman ve güneş arasında tasvirler yoluyla güzel bir karşılaştırmanın yapıldığı kısımda önce güneş çırağa benzetilmiş ve zahirî âlemin tamamı, nurunun bir parçasıyla aydınlanan güneş çırağını gökyüzünün camdan kandilliğinde nasıl yandırdıysa, insan vücudu sarayında imanın parlak güneşi çırağını müminlerin sinesi kandilliğinde yakması için Allah'a yalvarılır. Tasvirde insan vücudu bir saray, sinesi kandillik, iman ise bu kandillikte yanan çırağ şeklinde hayal edilmiştir:

Nite ki bu bâm-ı deyr-i mînâ ve sakf-ı kubbe-i mu'allâda misbâh-ı zerrîn-i âfitâb-ı tâbânı mişkât-ı zücâce-i günbed-i âsumânda yandurduñ ki nûrınıñ bir pertevi ve şu'â'ınıñ bir şu'lesi ile aktâr-ı 'âlem-i zâhirden her kutrı rûşen ü pür-ziyâ ider; hem-çünân bu serây-ı vücûd-ı insânî ve mazhar-ı sûret-i Rahmânîde çirâg-ı hûrşîd-i rahşân-ı îmânı, mişkât-ı âb-gîne-i sîne-i mü'minânda uyandurduñ ki, tâbının envârı ve ziyâsınıñ âsâri-y-ile zevâyâ-yı 'âlem-i bâtından her zâviyeyi münevver ü pür-safâ ider. (145/5)

Suret âlemi güneşi zahirî âlemin çırağı, iman ve şehadet güneşi ise hakikat âlemi çırağıdır. İman insanın iç âlemini aydınlatıcı ve manevî âlemlerde yol almasına yardımcı bir ışıık niteliğindedir:

Şöyle ki: Âfitâb-ı âsumân-ı şehâdeti çirâg-ı 'âlem-i zâhir-i sûret ittiüñ; âfitâb-ı îmân ü şehâdeti dahı çirâg-ı 'âlem-i bâtın-ı hakikat eyledüñ. (145/9)

İnsanın ahirette kurtuluşa ermesine vesile olacak olan imandır. Dolayısıyla iman, sahibini dünyada aydınlattığı gibi ahirette de aydınlatmaya devam eder. Güneş çırağı kıyamet gününde ışıksız ve karanlık olur; oysa iman güneşi o gün dahi parlak ve aydınlık olur:

Çirâg-ı âfitâb rûz-ı kıyâmette bî-nûr u mükedder olur ki: "İze'ş-şemsü küvviret" ,ve çirâg-ı îmân ol gün dahı rûşen ü münevver olur ki: "Yevme tera'l-mü'minîne ve'l-mü'minâti yes'â nûrihim beyne eydîhim ve bi-eymânihim". (145/31)

3.6.9. ← Leyla

Ruh ve bedenin Leyla ve Mecnun hikâyesiyle somutlaştırıldığı kısımda yer alan tasvirlerde Leyla'nın kandile/muma benzetildiği görülür. Sevgilinin yüzü aydınlığı ve parlaklığı sebebiyle klâsik edebiyatta sıkça muma benzetilir. Burada da teşrifiyle meclisleri ve gönülleri aydınlatması, şenlendirmesi bakımından Leyla sohbe oturanların meclisinin mumudur:

*Çirâg-ı meclis-i sohbet-nişînân
Nevâ-yı perdehâ-yı nâzenînân (92/b.8)*

Başka bir beyitte de sevgilinin manevî feyziyle gönül gözünün açılması ve aydınlanması Leyla'nın gönül gözü mumunun ışığı olarak nitelendirilmesine sebep olmuştur. Gözün görmesi için nasıl ışık gerekiyorsa gönül gözünün görmesi veya gönül gözü mumunun alevlenmesi de sevgilinin gelişine bağlıdır.

*Dir iy nûr-ı çirâg-ı dîde-i cân
Ki sensin hüsn ilinde şâh-ı hûbân (93/b.11)*

3.6.10. ← Sema'

213'te semâ' ile ilgili beyitlerde semâ'ın çırağa benzetildiği görülür. Sinan Paşa semâ'ın şeytanî olduğunu söyleyenlere cevaben semâ'ın şeytanî olmadığını, dil ehlinin semâ'ının Rahmanî olduğunu söyler. Semâ' kurb, vecd, hâl ve baştan başa rahmettir. Yani semâ' Allah'a yakınlık, bu yakınlıktan doğan coşkunkluk, coşkunkluğun ortaya çıkardığı çeşitli hâller ve kişinin baştan başa rahmetle donatılmasıdır. Onda riya yoktur, o farklı bir dildir. Eğer kişi o dilden anlarsa semâ'

etmesinin bir mahzuru yoktur. Riya ile el ayak vurmak ise günahkâr olmaya yol açar. Riya ile el ayak vurmaktan kasıt hissetmeden ve gerçek semâ'ın coşkunu yaşamadan şekil itibarıyla semâ' etmektir. Semâ' edenler ve semâ'ı gönüllerinde hissedenler kendilerini durmayıp alt üst eden, her şeyden habersiz köleler gibidir. Bu “pâk-bâz-ı Hüdâ yolu”, yani sadık âşıkların, temiz oynayıcıların yolu; hayâsızlık topluluğunun yolu, yani bu işi gösteriş amacıyla yapanların yolu değildir. Semâ'ın bu dilden anlayan ve ehli olan gönülleri aydınlatması ışığı farklı olan bir çırağ benzetmesine yol açmıştır:

Bu meyûn de başka bir mahmûrî var

Bu çirâguñ özge dürlü nûrî var (214/b.13)

3.6.11. ← Yıldızlar ve Gök Cisimleri

Yıldızlar ve gök cisimleri minareye benzetilen gökyüzünde, gök katmanlarının minarenin şerefeleri gibi düşünülmesiyle bu minare ve şerefelerde asılı kandiller olarak hayal edilmiştir. Kâinatın yaratılışı ve eşsiz nizamının sürüp gitmesinin anlatıldığı kısımda Allah'ın kudreti bir nahlbende benzetilerek, kudret nahlbendinin kâinat çocuklarının doğumu, varlık nizamının tertibi, zamanın oruçlularının gecesinin ihyası, sabah erken kalkanların işaretlerinin ilanı için felekler minaresinin şerefelerinde ve mülkler sarayı kemeri derecelerinde her vakit ve her saat hayret verici bir duruş ve nakış ortaya koyduğu belirtilir. Âlemin müneccimleri bu duruşların irtibatları hükmünde hayran, muvakkitleri ise o derecelerin dakikaları idrakinde sersem bir hâldedir.

Yıldızların kandillere benzetilmesi aydınlık ve parlaklık bakımından olmakla birlikte, tasvirde minarelere kandillerle yazılar yazılıp resimler meydana getirilmesi ve şenliklerde kandillerle gösteri yapılması geleneğine işaret edilmiştir.⁴⁹ Yıldızlar ve gök cisimlerinin duruş ve biçimlerinin müneccim ve muvakkitleri hayrete düşürmesi ise bu kimselerin yıldız ve gezegenlerin gökyüzündeki konumları ve şekillerine

⁴⁹ Metin And 1582 şenliğinde kandil düzeniyle aslan tasvirleri, ağaçlar, gemiler yapılarak bunların makaralarla indirilip kaldırıldığını söyler. Karanlıkta ipler ve direkler gözükmeyişi için havada hiçbir yere tutturulmamış gibi duran biçimler sanki gökteki yıldızlardan meydana gelmiş gibidir. (bkz. And, a.g.e., s.105)

bakarak çeşitli yorumlar geliştirmeleri ve bunların insan karakteri ve kaderine tesir ettiği inancı yönüyledir. Aynı zamanda vakit tayini, bilhassa Ramazanlarda oruç zamanının başlangıcı ve bitişinin belirlenmesi de bu yolla sağlanır. Kandillerle yapılan süslemeleri gerçekleştiren kişi için nahlbend kelimesinin kullanılmasında gökyüzü minaresinin bir nahl şeklinde hayal edilmesi⁵⁰ ve nahıllara kandillerle birtakım süslemeler yapılmasının etkili olduğu düşünülmektedir. Ancak gökyüzünün minareye benzetilmesi göz önünde bulundurulduğunda nahlbendlerin aynı zamanda minareleri kandillerle süsleme işiyle ilgilenmiş olabilecekleri sonucuna da varılmaktadır. Kısacası, kullanılan kelimelerle metinde birçok görüntü aynı anda okuyucuya sunulmuş ve bu iç içe geçmiş görüntülerle çok boyutlu bir tablo mükemmel surette gözler önüne serilmiştir.

Sen ol Kâdir'sin ki, nahl-bend-i kudretüñ, tertîb-i nizâm-ı mevcûdât ve tevlîd-i mevâlîd-i kâyinât ve ihyâ-yı şeb-i rûze-dârân-ı devrân ve i'lân-ı a'lâm-ı seher-hîzân-ı cihân için, kanâdîl-i mu'allaka-i ecrâm-ı kevâkib ve mesâbîh-i münevvere-i nücûm-ı sevâkib ile, şerefât-ı menâre-i kubbe-i eflâk ve derecât-ı tâk-ı serây-ı emlâkte, her demde bir vaz'-ı garîb peydâ ve her sâ'atte bir nakş-ı 'acîb hüveydâ ider ki, müneccimân-ı 'âlem, ol evzâ'uñ irtibâtâtı hükminde hayrân ve muvakkitân-ı benî-âdem, ol derecâtüñ dekâyıkı idrâkinde ser-gerdânlardur. (50/9)

3.7. KAYYIM

Kayyım vakıf mütevellisi ve camilerde temizlik görevlisi olan kimselere denir. Kayyımlık tevcihinde yeterlilik, vücutça sağlamlık ve bilirkîşi raporu gerekliydi. Bu göreve ehil olmayanların tayin edilmesi uygun görülmediğinden herhangi bir yetersizliğin tespiti durumunda görev başkasına verilir.⁵¹

⁵⁰ Minyatürlere bakıldığında nahılların katlı, yüksek görünümeleri ve tepelerindeki alemleriyle şekil itibarıyla minareleri andırmakta olduğu görülmektedir.

⁵¹ Özmel, **a.g.m.**, s. 107.

3.7.1. ← Kudret

Yeryüzünün insan için hazırlanmış bir ibadethane olarak tasvir edildiği kısımda yer alan bir tasvirde Allah'ın hikmeti ferrâşa (bkz. Ferrâş), kudreti kayyıma benzetilmiş ve hikmet ferraşlarıyla kudret kayyımlarının yeryüzünde oturan âbidlerin ibadetleri ve yeryüzündeki ibadet edenlerin namazları için gökyüzünün firuze renkli mihrabı kemerinin altında ve mavi renkli gökyüzünün kubbesinin içinde yeşil çimen seccadesini toprak mescidi üzerine serdikleri belirtilmiştir. Yeryüzünün insanoğluna mescit kılınmış olmasından hareketle geliştirilen tasvirde gökyüzü rengi ve şekli itibarıyla firuze renkli bir mihrap kemerine çimen de toprağı bir örtü gibi örtmesi nedeniyle bu cami kubbesi altına serilmiş bir seccadeye benzetilmiştir.

Ferrâşân-ı hikmetüñ ve kayyimân-ı kudretüñ ‘ibâdât-ı ‘âbidân-ı sükkân-ı ‘arazîn ve salevât-ı mu‘tekifân-ı rûy-ı zemîn için zîr-i tâk-ı mihrâb-ı pîrûze-i gerdûn ve derûn-ı fezâ-yı kubbe-i çarh-ı nîl-gûnda seccâde-i sebz-i pâki rûy-i mescid-i hâk üzerine bast idüp döşerler. (50/15)

3.8. KERVANBAŞI (Kâfile-sâlâr, Pîş-rev, Sâbika-sâlâr, Talî‘a)

Kervanbaşı kervanların başında bulunan ve kervanın düzeniyle sorumlu kimsedir. T’de kervanbaşı övgü amacıyla Allah, Hz. Muhammed ve Hz. Ebû Bekir için benzetme unsuru olarak kullanılmıştır.

3.8.1. ← Allah

Eserin giriş kısmında Allah'ı övmek üzere onun “*Sâbika-sâlâr-ı cihân-ı kîdem*” (34/b.1) yani ezeli cihanın kervanbaşı olduğu ifade edilir. Ezel başlangıcı olmayan zaman demektir. (bkz. Ezel) Varlık âleminin yaratılması ezelde takdir edilmiştir. Dolayısıyla Allah'ın yaratma eylemi ezelden beri sürüp gitmektedir. Varlık âlemi bu yönüyle ilerlemekte olan bir kâfile veya kervan gibi düşünüldüğünde kervanbaşının kervanın başında bulunup kervanı yönlendirmesi gibi Allah da ezelden

bu yana varlıkları belli bir düzen içinde, takdir ettiği zaman ve yerde ortaya koymakta ve kâinata düzen vermektedir. Bu nedenle o, ezelin de öncesinde var olan yüce Yaratıcı olarak ezeli cihanın kervanbaşı olarak nitelendirilmiştir.

3.8.2. ← Hz. Ebû Bekir

Hz. Ebû Bekir “*kâfile-sâlâr-ı erbâb-ı hidâyet, pîş-rev-i reh-revân-ı ‘inâyet*” (267/9) yani hidâyet sahiplerinin kervanbaşı ve inayet yolcularının önde gideni olarak yüceltilir. Bilindiği üzere Hz. Ebû Bekir Hz. Peygamber’in İslâm’a davetini kabul edip hidayete eren ilk kişilerdendir. Bu yönüyle insanlara öncülük etmiştir ve müslümanlar onun arkasından giden kervan yolcuları durumundadır. Hidayette öncü olmasının yanında o, kemalat bakımından da peygamberlerden sonra insanların en üstünüdür.⁵² Kervanbaşı olarak nitelendirilmesi bununla ilgili olmalıdır.

3.8.3. ← Hz. Muhammed

Hz. Muhammed kemalat bakımından insanların en ileri düzeyde olanıdır. Bu nedenle “*kâfile-sâlâr-ı kârvân-ı tahkîk*” (223/24), yani tahkik kervanının kervanbaşı olarak nitelendirilir. Aynı şekilde o, “*pîş-rev-i kâfile-i pîş-bîn*” (255/b.16), yani basiret sahiplerinin de öncüsüdür.

Onun taayyün-i evvel, yani ilk yaratılan ruh olması ve peygamberler arasında surette son fakat manada evvel olması “*kâfile-sâlâr-ı kâriivân-ı rusûl*” (257/1), yani peygamberler kervanının kervanbaşı olarak nitelendirilmesine sebep olmuştur.

3.8.4. ← Rüzgâr

Rüzgârla ilgili çeşitli tasvirlerin yer aldığı kısımda rüzgârın tatar kervanlarının öncüsü olduğu belirtilir. Rüzgârın kervanbaşı olarak düşünülmesi yön verici etkisiyle olmalıdır.

⁵² Hz. Ebubekir’in peygamberlerden sonra insanların en hayırlısı ve en üstünü olduğu konusunda pek çok hadis rivayet edilmiştir.

Talî‘a-i kâriüvân-ı tâtâr (122/29)

3.9. KIDEM (bkz. Ezel)

3.10. KUMRU

Kumru T’de kölelik, esaret ve boyun eğişin sembolü olarak kullanılmıştır. Hümâ’ya benzetilen aklın (bkz. Akıl) Allah’ın iradesi karşısında boyun eğişi ve onun izin verdiği alanın dışına çıkamayışı kumru benzetmesiyle dile getirilmiştir. Buna göre akıl Hümâ’sı Allah’ın tavkının kölesidir. Tavk bazı kuşların boyunlarında bulunan renkli tüyden çemberdir. Burada bu anlamını çağrıştırmakla birlikte Allah’ın iradesini temsil etmek üzere kullanılmıştır. Tavk aynı zamanda kölelerin boyunlarına takılan kölelik halkasıdır. Maddî âleme ait konularla ilgili düşünme ve idrak etmede en üst sınırlara ulaşabilen ve Hümâ gibi yükseklerde uçan akıl, gayb sırlarına ermede ve bilhassa Allah’ı anlamada zapt edilmiş bir küçük bir kumru niteliğindedir.

Serây-ı cihân külbe-i şevkidür

Hümâ-yı hîred kumrı-yı tavkıdur (49/b.3)

3.11. KÜPE (Halka)

Gökyüzü Allah’ın aşkı puthanesinde tatar heykellerinin kulağındaki altın küpeye benzetilmiştir. (bkz. Gökyüzü) Feleklerin küpeye benzetilmesi şekil itibarıyladır.

Çarh-ı berîn-i felek büt-hâne-i ‘ışkuñda bir halka-ı zerrîn-i gûş-ı bütân-ı tâtârdur. (48/18)

3.12. LAHLAHASÛZ (bkz. Buhurcu)

3.13. LÂLE

Lâle kırmızı taç yapraklı, ortasında siyah tanecikler bulunan bugün gelincik olarak adlandırılan kır çiçeğidir. Baharda ilk açan çiçeklerden olması nedeniyle baharın gelişinin habercisidir ve baharla birlikte canlanıp tazelik kazanan tabiatın göstergesi olarak tazelik ve yeniliğin sembolüdür. Baharı müjdelemesi yönüyle lâle “mübârek-kadem”, yani ayağı uğurlu olarak nitelendirilir ve lâleyi mübarek kadem edenin aşk olduğu belirtilir. Kâinatta gerçekleşen tüm hadiselerin, temelde kâinatın yaratılışının aşka dayandırılması, baharda tabiatın canlanışının ve lâlelerin açışının da aşka dayandırılmasına sebep olmuştur.

‘İştur lâleyi mübârek-kadem iden. (208/8)

Lâle tasavvufta marifetlerin neticesi olan temaşa ve sevgilinin âşğını yaralayan gül renkli çehresidir. Ayrıca lâle kelimesi ile Allah kelimesinin ebced hesabıyla sayı değeri 66 ettiğinden lâle, Allah’ı, onun birliğini ve güzelliğini simgeler.⁵³ Tabiattaki bütün varlıklar Allah’ın boyasıyla boyanmışlardır. (bkz. Renk ve Boya) Lâlenin Allah lafzıyla ilgisi ve tabiattaki bütün varlıkların Allah’tan bir iz taşıdığı inancından hareketle lâle bahçesinin rengini Allah’tan almış olduğu belirtilir. Lâlenin rengini ondan almasıyla bülbül de âh edip inlemektedir. Bülbül edebiyatta âşğı temsil eder. Yukarıda da değinildiği gibi lâlenin sevgilinin âşğı yaralayan gül renkli çehresi olması âşık üzerinde böyle bir tesir uyandırmaktadır. Hak âşğını temsil eden bülbül lâlenin yüzünde temaşa ettiği sırlar neticesinde kendinden geçmekte ve hâlden hâle intikal etmektedir. Lâlenin karşısında bülbülün âh edip inlemesi onun aynı zamanda rengi dolayısıyla kanlı gözyaşlarına teşbihiyle ilgilidir.

Almasaydı rengin anuñ lâlezâr

Bülbül itmezdi çemende âh u zâr (38/b.12)

⁵³ Uludağ, **a.g.e.**, s. 332.

Kılur kimini reng-i lâle giryân

Kimin reyhân ider bûyıyla hayrân (133/b.8)

Rengi bakımından lâlenin kanlı gözyaşlarına teşbihi başka bir örnekte Allah'ın celâlini ifade etmek üzere kullanılır. Celâl ilâhî darbe, kahr, azap ve gazaba vesile olan ilâhî tecellilerdir. Buna göre Allah cemel tecellisiyle çimeni gül ve lâlelerle bahar hâline getirirken celâl tecellisiyle kefen giysisini kanlı gözyaşlarıyla lâlezar hâline getirir:

Gâh sahn-ı çemeni gül ü lâle-yile nev-behâr idersin; gâh libâs-ı kefeni hûn-ı dîde-yile lâlezâr idersin. (130/21)

Hız. Muhammed ile ilgili tasvirlerden birinde şariat yüzünün onun kılıcının ırmağıyla lale bahçesi hâline geldiği belirtilir. Kılıçla ırmak arasında edebî metinlerde parlaklık yönünden sıkça ilgi kurulur. Burada da şariat toprağa benzetilerek şariat toprağının Hız. Muhammed'in ırmağa benzetilen parlak kılıcının etkisiyle sulanarak lâle bahçesi olduğu belirtilmiştir. İrmağın, suyuyla çimenleri sulaması ve yeşertmesi, çiçeklerin açıp yetişmesine vesile olması, Hız. Muhammed'in getirdiği din ve inanç hükümlerinin âlemi manevî anlamda canlandırmasına benzetilmiştir. Ayrıca lâlezar motifiyle kılıcın kan akıtmasına çağrışım yapılmaktadır.

Şerî'at yüzi cûybâr-ı tîg-ı sebzezâruñ-ıla lâlezâr. (254/7)

3.13.1. → Kadeh

İşret meclislerinin baharda kurulması ve çanak şeklindeki kırmızı yapraklarının şekil ve renk bakımından şarap dolu bir kadehi anımsatması lâlenin kadehe benzetilmesinin sebebidir. Lâle kadehinin şarapla dolması baharın gelişinin en önemli işaretlerindendir.

Kadeh-i lâle pür-şerâb olur
‘Ârız-ı ergavân hizâb olur (70/b.16)

Lâlenin şekil itibarıyla kadehi andırması bahar tasvirlerinde teşhis yoluyla elinde altın kadehle gül aşkına durmayıp şarap içmekte olan bir şahıs şeklinde tasavvur edilmesine neden olmuştur. Lâlenin altın kadehe benzetilmesiyle lâlenin sarı yapraklı çeşidine işaret ediliyor olmalıdır.⁵⁴

Elinde sâgar-ı zerrîn lâle
İçer gül ‘ışkına turmaz piyâle (133/b.1)

3.13.2. → Micmer

Lâle, ortasındaki siyah noktaların amber, kırmızı yapraklarının da ateş gibi düşünülmesiyle içinde amber yakılan bir buhurdanlığa benzetilir. Hz. Muhammed’e na‘t kısmında, henüz bostan attârı lâle bahçesinin ateşten, kızgın micmerinde amberli tütünün kokuları safasıyla can ve gönül genzini rahatlatmamışken onun peygamber olduğu belirtilir. Burada lâle buhurdanlığa benzetilirken bahar da koku tertip edip buhurdanlıkta yakan attâr olarak nitelendirilmiştir.

Ne ‘attâr-ı bustân micmer-i âteşîn-i lâlezârda safâ-yı revâyah-i buhâr-ı
‘anberîn-ile meşâm-ı dil ü câna âsâyış itmişti. (252/5)

3.13.3. ← Yanak ve Yüz

Klâsik edebiyatta yüz veya yanak klişeleşmiş olarak lâleye benzetilir. Ruh ve beden arasındaki ilişkinin Leyla ve Mecnun temsilî hikâyesiyle açıklandığı kısımda Leyla’nın saçlarının yüzünün etrafını sarması, lâlenin etrafının reyhan ile dolması şeklinde tasvir edilir. Yüzün lâleye benzetilmesi renk ve tazelik itibarıyladır.

⁵⁴ Bir sararmış ‘âşık beñzerdi sarı lâleler
Olsa ger anlarda kanlu dâg u hûnîn jâleler (Emrî, a.g.e., mf. 204/1)

Gül üzre ol düzer miskîn gülâlê
Tolar reyhân-ıla etrâf-ı lâle (93/b.2)

Hız. Muhammed'in yanağı ise, aynı zamanda yüceliğini vurgulamak üzere, cennet bahçesinin lâle yaprağına benzetilir:

'Ârıztı lâle-berg-i bâğ-ı behişt
Hücre si nüh-serây-ı sîmîn-hişt (249/b.8)

Dünyanın faniliğinin çeşitli tasvirlerle anlatıldığı kısımda lâle-yüz benzetmesinden hareketle güzellik çimeninin hangi lâlesinin kuruyup solmadığı, güzellik ve tazeliğini yitirmediği ifade edilir. Burada gerçek lâle nezdinde insana işaret edilmektedir. Lâlenin kuruyup solması gibi insan da vakti gelince bu dünyadan göçüp gidecektir.

Kankı lâle-i çemen-i melâhattur ki âhir zübûl bulmadı. (121/19)

3.14. LEŞKER (bkz. Asker)

3.15. LEVN (bkz. Renk ve Boya)

3.16. MÂH (bkz. Ay)

3.17. MÂHİTÂB (bkz. Ay)

3.18. MEH (bkz. Ay)

3.19. MİCMEREGERDÂN (bkz. Buhurcu)

3.20. MİHR (bkz. Güneş)

3.21. MİSBÂH (bkz. Kandil)

3.22. MUSAVVİR (bkz. Ressam)

3.23. MÜHRE

Mühre kâğıt vs. cilalamakta kullanılan billûr top ve hokkabazların (bkz. Hokkabaz) hokka içine saklayıp çıkararak oynadıkları yuvarlaklar yerine kullanılır bir kavramdır. T’de bu iki anlamıyla iki yerde zikredildiği görülür.

3.23.1. ← Aşk

189’da yer alan bir beyitte aşk mühreye benzetilmiş ve âşığın canının aşk mühresinin parlattığı bir zemin olduğu belirtilmiştir. Aşk yaşattığı derin ıstıraplar ve verdiği manevî terbiyeyle ruhun cilâsıdır. Üzerine yazı yazılacak kâğıdın pürüzsüz ve yazı yazmaya uygun hâle gelmesi için mühreyle cilâlanması gibi aşk da âşığın ruhunu manevî feyiz ve tecellilere açık hâle getirmek için parlattır. Mührenin kâğıda bastırılarak sürülmesi gibi aşk da binbir sıkıntı ve meşakkat sonucu ruha bu parlaklığı kazandırır.

Cân-ı ‘âşık bisât-ı mühre-i ‘ışk

Şehr-bend-i murâd-ı şöhre-i ‘ışk (189/b.5)

3.23.2. ← Güneş

Güneş, şeklinin yuvarlaklığı ve sabahları ortaya çıkıp akşamları kaybolması nedeniyle hokkabaz (bkz. Hokkabaz) mühresine benzetilmiştir. Güneşin doğduğu yön de parlak güneş mühresinin içinden çıkarıldığı hokka durumundadır. (bkz. Hokka)

Devrânlar geçmiştir ki bir mühre-i mihr-i münîri her subhıdem hokka-i hâverden çıkarup âşikâr idersin; bir kimsenenüñ mecâli yok ki, bir sabâh anı cânib-i bâhterden getüre. (69/30)

3.24. MÜŞ‘ABİD (bkz. Hokkabaz)

3.25. NAKKÂŞ (bkz. Ressam)

3.26. NAKŞBEND (bkz. Ressam)

3.27. NAKŞTİRÂZ (bkz. Ressam)

3.28. NERGİS (‘Abher)

Orta kısmının şekil itibarıyla gözü andırması nedeniyle göz için benzetme unsuru olarak kullanılan genellikle beyaz ve sarı renklerde bir çiçektir. T’de gül ve lâleden sonra en çok zikredilen çiçek olduğu görülür.

T’de nergis kâinattaki bütün varlıklar, özellikle çiçekler ve diğer tabiat unsurları gibi insan için üzerinde düşünülüp ibret alınacak bir özelliğe sahiptir. Bu cihan bostanında görülen nergis, gül, servi, sümbül v.b. varlıklar aslında yalnızca dışarıdan görülen şeklî görüntüden ibaret değildirler. Hakikat gözüyle bakıldığında gülün güzel bir yanak, servinin sevgilinin boyu, sümbülün bir güzelin saçı olduğu görüldüğü gibi nergisin de gönül alan bir göz olduğu görülecektir.

Bu bustânda ne kim var nergis ü gül

Bu bâg içre bulunan serv ü sümbül

Nazar kılsañ hakîkat gözile sen

Bilesin ‘ibret alup ol nazardan

Ki hadd-i hûb u çesm-i dil-sitândur

Kad-i mahbûb u zûlf-i nev-cüvândur (137/b.1-b.4)

Klâsik edebiyatta şekil itibarıyla nergisin yaygın olarak göze benzetilmesi nedeniyle insanın güzellik unsurları övülürken gözü nergise benzetilir:

Bir çeşimdir ki, ‘abhere beñzer. (52/5)

İnsanlar için “nerges gözlüler” tabiri kullanılır; kimi zaman da “nergesün gözleri”, “nergeslerin çeşmi”, “dîde-i nerges” şeklinde ifadelerle nergisin kişileştirildiği görülür. Şeklinin göze benzemesi gören bir kişi gibi düşünülmesine sebeptir.

Şekil itibarıyla gözü andırması tefekkür edici bir nazarla bakıldığında hikmetle dolu ve insanlar üzerinde hayret uyandırıcı bir durum arz ettiğinden nergis Allah’ın çeşitli sıfatlarını vurgulayarak onu övmek için kullanılır. Hikmet sıfatının sembolü olmak üzere Hakîm olan Allah’ın nergisin gözlerini nergis gözlüler (insanlar) gibi hikmeti tesirleriyle “bînâ” (görücü) ettiği belirtilir:

Sen ol Hakîm’sin ki nergesüñ gözlerini, nerges gözlüler gibi, hikmetüñ âsârı-y-ile bînâ eylersin. (42/5)

Allah’ın cemal ve celâl sıfatlarına işaret etmek üzere de nergis tasvirinden faydalandığı görülür. O, öyle bir Cemîl ve Celîl’dir ki bazen nergisin gözünü ortaya çıkarır; bazen de nergis gözlü insanları “nâ-bînâ” (görmeyen) eder. Cemal Allah’ın lütuf, celâl ise kahr tarafıyla ilgili sıfatlardır. Nergis etrafa bakan güzel bir göz gibi görünüş itibarıyla hoş a giden, estetik bir manzara arz ettiğinden cemal sıfatına, nergis gibi güzel gözlerin görmemesi hâli de göz sahibi olan insanın kimi zaman görme sıfatından mahrum kalarak zor duruma düşmesi bakımından celâl sıfatına işaret eder.

Gâh nergeslerüñ çeşmini peydâ eylersin, gâh nerges gözlüleri nâ-bînâ idersin. (130/23)

T’de yaratılmış bütün varlıklar potansiyel bir âşık durumundadır. Bu nedenle yaratılış itibarıyla bünyelerinde barındırdıkları tipik özellikler aşktan kaynaklanan âşıklık hâlleri olarak değerlendirilir. Nergis görünüş itibarıyla mahmur bir göze benzediğinden yarı uykulu, mahmur anlamında “nîm-hâb” olarak vasıflandırılır. Nergisin gözünü mahmur eden âşktır. Kâinatın aşk neticesinde ortaya çıktığı ve varlıkların kendi hâl dilleriyle Allah’ı zikrettiği inancının etkisiyle böyle bir tasvir geliştirilmiştir. Nergise “nîm-hâb” sıfatının verilmesinde bünyesinde uyuşturucu madde bulunması ve esrar elde etmek için kullanılmasının da etkili olduğu düşünülmektedir.

‘İşktur dîde-i nergesi nîm-hâb iden. (208/5)

Nergis güzel kokusuyla bilinen bir çiçek olduğundan kokusuyla birlikte de söz konusu edilir. Peygamberler için getirilen salâvât-ı tayyibeler cennet tabiatlı nergis rüzgârları kokuları gibi hoş kokulu ve muattardır:

Salevât-ı tayyibât ve teslîmât-ı nâmiyât-ı zâkiyât -ki revâiyih-i ‘abîr ü ‘anber-i Bihişt gibi müşk-bû vü mu‘anber ve revâiyih-i nesîm-i ‘abher-i cennet-sirişt gibi hôş-tîb ü mu‘attar ola- ihdâ vü iblâg ide. (236/23)

Diğer bir tasvire göre Hz. Muhammed için zikredilen salâvât-ı tayyibelerin amber ve nergis rüzgârları kokuları onun temiz ve yüce ahlâk ve tabiatı gibi cihan bağını güzel kokuyla doldurmaktadır. Tasvirde güzel koku anlamına gelen “tîb” kökünden türetilmiş “tayyibe” kelimesinin ve Hz. Muhammed’in huy ve tabiatına işaret etmek üzere koku anlamı da bulunan ‘hulk’ kelimesinin çoğulu olan “ahlâk” kelimesinin kullanılması dikkat çekicidir.

Salevât-ı tayyibât -ki anuñ nesîm-i nefehât-ı ‘anberiiyye ve şemîm-i nesemât-ı ‘abheriyyesi ol hazretüñ ahlâk-ı tayyibe-i zekiyye ve mehâsin-i kerîme-i seniyyesi gibi cihân bâgını mu‘attar ide. (259/3)

3.28.1. → Altın Taç Giymiş Kişi

Sarı yapraklı nergisin taç yaprakları dalı üzerinde biraz da eğik duruşu sebebiyle olmalı başa giyilmiş altın bir taç gibi düşünülmüş ve nergis başına altın taç giymiş bir şahıs şeklinde hayal edilmiştir. Üzerindeki çiy taneleri de bu tacın üzerine dizilmiş inciler durumundadır:

Geh başına nergesün kor tâc-ı zer

Geh dîzer şebnemle tâcına güher (38/b.9)

3.29. NEVBAHÂR (bkz. Bahar)

3.30. NEVRÛZ (bkz. Bahar)

3.31. NEYYİR-İ A‘ZAM (bkz. Güneş)

3.32. PÎŞREV (bkz. Kervanbaşı)

3.33. RENGREZ (bkz. Boyacı)

3.34. RENK VE BOYA (Levn, Sıbga, Telvîn)

Renk tasavvufta kuyûd, taallukat ve rûsûm olarak adlandırılan beşerî bağlar, ilişkiler ve âdetlere işaret eder.⁵⁵ Nefsin mertebeleri de çeşitli renklerle özdeşleştirilir. Sırasıyla emmâre, levvâme, mülhime, mutmaine, râziye, merziye, ve kâmile hâllerine karşılık gelen renkler ezrak (mavi), asfer (sarı), ahmer (kızıl), esved (kara), ahdar (yeşil), ebyaz (ak), bilâlevn (renksizlik) şeklindedir. Bu yedi renk yedi nurun rengidir.⁵⁶ Rengin Arapçası “levn”den türemiş olan telvîn ise renkten renge girme yani hâlden hâle intikal anlamında bir terimdir. Bu anlamda “temkîn”in

⁵⁵ Uludağ, **a.g.e.**, s. 433.

⁵⁶ **a.e.**, s.434.

zıddıdır. Temkîn mekân tutma, sabitleşme, istikamette derinleşme anlamındadır. Sâlik için istikrarı yakalama uğruna kat edilen menziller ve girilen hâller telvîne, bu araştırma süreci sonunda karar kılma ve iyice yerleşme hâli ise temkîne işaret eder. Telvînin makâm-ı nâkıs ve hâl ehlinin sıfatı, temkînin ise hakikat ve kemal ehlinin sıfatı olduğu belirtilir. Ancak bunun tersine kâmil bir makam olduğunu söyleyenler de mevcuttur.⁵⁷ T’de bahsedilen manada temkîn kavramının geçtiği şu iki beyit mevcuttur:

Kıdve-i erbâb-ı temkîn ü bekâ

Zübde-i ashâb-ı tecrîd ü fenâ (291/b.3)

Şol ki_enîsi olur anuñ ol Hudâ

Bahr-i temkîn olur u dürr-i fenâ (112/b.15)

Yukarıdaki beyitlerden birincisi Şeyh Ebü’l-Vefâ için söylenmiştir. O temkin ve beka erbabının öncüsü, fenâ ve tecrid ehlinin de özüdür. Temkîn yukarıda sözü edildiği gibi istikamet üzere karar kılma ve derinleşmedir. Kulun kendi nefsanî vasıf ve sıfatlarından sıyrılıp çıkması demek olan fenâ aşamasından sonra gelen bekâ ise, kulun Allah’ın sıfat ve vasıflarıyla süslenmesi demektir.⁵⁸ Bu anlamda bekâ da temkîn gibi sabitleşme ve karar kılmanın işaretidir. Beytin ikinci dizesinde geçen tecrîd kavramı da kalbi Allah’tan başka her şeyden uzak tutma anlamıyla fenâ kavramına yakın bir çizgidedir. Birbirlerine yakın anlamlara sahip olduklarından aynı dizede birlikte kullanılmışlardır.

İkinci beyitte de Hüdâ’nın yakını, arkadaşı olan kimsenin temkîn denizi ve fenâ incisi olacağı belirtilir. Temkîn ve fenâ kavramlarının anlamlarına yukarıda değinilmişti. Temkîn denizi ifadesiyle ayrıca durgun deniz, dalgasız ve sakin bir deniz görüntüsü zihinde belirmektedir. Kulun seyr ü sulûk aşamasında maksadına varmadan önceki renkten renge girmesi, hâlden hâle intikal etmesi veya bir menzilden başka bir menzile seyri denizdeki dalgalanma ve çalkantılar şeklinde düşünülmüş olmalıdır. Varmak istediği menzile vardıktan sonra, beyitteki ifadeye

⁵⁷ Seyyid Abdülhakim, **a.g.e.**, s. 59.

⁵⁸ Uludağ, **a.g.e.**, s. 91.

göre Hüdâ'nın kendisine yakın ve arkadaş olmasıyla, istikamet üzere karar kılması ve sabitleşmesi de denizin dalgalanma ve çalkantılar sonrasında dinginleşmesi, sülîman olması gibi düşünülmüştür. “Dürr-i fenâ” kulun manevî bakımından ulaştığı değeri vurgulamak ve deniz kavramıyla uyum teşkil etmesi bakımından söylenmiş olmalıdır. Ayrıca inci insan ruhunu ve insan-ı kâmilî temsil eder.⁵⁹ Temkîn denizi ve fenâ incisi olma kulun ruhen olgunluğa erişmesi ve Allah'a yakınlaşması, beytin birinci dizesinde de ifade edildiği gibi Hüdâ'nın enîsi olmasıyla ilgilidir.

3.34.1. Allah'ın Boyası (Sıbgatu'llâh)

Renk kimi zaman Allah'ın boyası anlamına gelen ve Kur'an'da geçen “sıbgatu'llâh”a işaret etmek üzere kullanılır.⁶⁰ Allah'ın boyası varlıkların fıtratındaki temizlik, iman nuru, ilâhî fıtrat şeklinde yorumlanır. Peygamberlere na't kısmında onların her biri için “*hırka-pûşân-ı "sıbgatu'llâh", bâde-nûşân-ı "fıtratu'llâh"*” (233/22) denilmektedir. Hırka dervişlerin giydikleri yamalı giysiye verilen isimdir. Peygamberlerin sıbgatu'llâh'ın hırka giyicileri olması din üzere gönderilmiş elçiler olmaları ve dini insanlar arasında yaymakla görevlendirilmiş olmaları nedeniyledir. Peygamberler kendilerindeki ilâhî fıtratın hiçbir zaman hâlel görmediği, günahlardan arınmış kimselerdir. Ezelde kendilerine bahşedilen fıtrat ile hayatlarını sürdürmüş ve sona erdirmişlerdir. Tasvirin devamında geçen fıtratu'llâh ifadesi de bu bozulmamışlığa işaret eder. Fıtrat yaradılış, din, millet gibi manalara gelir. Allah'ın fıtratının bâde içicileri olmaları daha evvel de söz edildiği gibi peygamberlerin ilâhî fıtrat üzere hayatlarını idame ettirmiş olmalarıdır. Fıtrat ve bâde-nûşân kelimelerinin bir arada kullanılması Arapça “ftr” fiilinin aynı zamanda yemek içmek, oruç açmak gibi manalara geldiğini hatırlatmaktadır. Ayrıca fıtr kelimesi yeni uç göstermiş üzüm anlamındadır. Bu manalar göz önünde bulundurulduğunda peygamberlerin ezeli ve ilâhî kaynaktan beslendikleri, içtikleri şarabın özünün ezeli bağdan geldiği, orada tattıkları lezzeti burada da devam ettirdikleri düşünülebilir. Ezelin bezm ve bir dikim evi, terzihane olarak tasvir edildiğinden söz edilmişti. (bkz. Ezel) Ezel bezm olarak

⁵⁹ Cebecioğlu, a.g.e., s. 175.

⁶⁰ “Allah'ın (verdiği) rengiyle boyandık. Allah'tan daha güzel rengi kim verebilir? Biz ancak ona kulluk ederiz (deyin).” (Kur'an, 2/138)

düşünüldüğünde orada içilen ilâhî şarabı ikram eden sâkînin ve dikim evi olarak düşünüldüğünde oradaki terzinin Allah olduğu kolayca anlaşılabilir. Yukarıda peygamberlerin “Allah’ın boyasının hırka giyicileri” ve “Allah’ın fıtratının şarap içicileri” olarak tanımlanması yapılan tasvirin arka planında ezel terzisi, “sıbga” kelimesinden anlaşıldığı üzere daha ziyade ezel boyayıcısı ve ezel sâkisi mazmunu olduğunu düşündürmektedir. Diğer yandan hırka ve renk kavramı arasındaki ilişki hırkanın renkli yamalardan oluşan bir giysi olması dışında, hırkaların renklerinin aynı zamanda tarikata girenlerin derecelerini gösteren bir alâmet olmasıyla ilgilidir. Zira tarikata yeni girenler siyah, belli bir dereceye ulaşanlar mavi, sülûkünü tamamlayanlar beyaz hırka giyerler.⁶¹

Tabiattaki bütün varlıklar Allah’ın boyasıyla boyanmışlardır. Bilhassa renginin çarpıcılığı ve görünümünün etkileyciliği nedeniyle lâle Allah’ın rengini almış olarak zikredilir. Lâle ve Allah kelimeleri ebced hesabıyla aynı sayıyı (66) verdiği için lâle kutsal bir mahiyet atfedilmiş; Allah’ı, onun birliğini ve güzelliğini simgelediği belirtilmiştir.⁶² 38’de geçen beyte göre lâle bahçesi rengini ondan almış, bülbülün ah ü zâr etmesi de buna bağlanmıştır. Lâlenin rengini Allah’tan alması bahsedilen Allah lafzı ile lâle arasındaki münasebet haricinde yaratılan her şeyin yaratıcısından bir eser taşımasıyla da ilgilidir. Her varlık fıtratında kendisini ortaya koyan sanatkâra ait izler taşır. Bir resim tablosu nasıl ressamına ait çizgiler taşıyor ve onun tarzını yansıtıyorsa kâinattaki bütün varlıklar da onları yaratan Yaratıcı’ya ait izler taşırlar. Ayrıca lâle marifetlerin neticesi olan temaşadır.⁶³ Bülbülün lalezara bakıp ah etmesi lalenin bu yönüyle ilgili olmalıdır. Lalezarın rengini Allah’tan almasıyla bülbülün çimende ah edip inlemesi arasında çizilen etkileşim lâlenin aynı zamanda sevgilinin âşığını yaralayan gül renkli çehresi⁶⁴ni temsil etmesiyle ilgilidir. Buradan hareketle bülbülün âşığı, lâlenin de sevgiliyi temsil ettiği söylenebilir. Aslında lale burada daha ziyade gerçek sevgiliyi hatırlatan, ondan iz taşıyan bir unsurdur. Lâle rengini Allah’tan aldığı için bülbülün onu temaşa edip inlemesi bülbülün basit bir âşıktan ziyade Hak âşığını temsil ettiğini göstermektedir. (bkz. Bülbül) Hak âşıkları için tabiattaki bütün varlıklar gerçek sevgiliden birer iz

⁶¹ Uludağ, **a.g.e.**, s. 238.

⁶² **a.e.**, s.332.

⁶³ **a.y.**

⁶⁴ **a.y.**

taşıdıklarından marifet sırlarını temaşa ettikleri vasıtalar niteliğindedirler. Bülbülün ah ü zar etmesi onların bu temaşa neticesinde hissettikleri aşk hâlinin coşkunu ve vakıf oldukları manevî sırlarla hâlden hâle girip kendilerini kaybetmelerini ifade eder. Diğer yandan lalenin bülbülü ağlatıp inletmesi onun renginden dolayı kanlı gözyaşlarına teşbih edilmesiyle ilgilidir. Buna bağlı olarak 133'te “*Kılur kimini reng-i lâle giryân / Kimin reyhân ider bûyîle hayrân*” (133/b.8) şeklinde geçen beyitte de lalenin kimilerini ağlattığının ifade edilmesi arka planda bu düşüncenin yer aldığını göstermektedir.

38/b.12'nin ardından gelen beyitte de varlıkların hepsinde Yaratıcı'dan bir iz bulunduğu düşüncesinden hareketle her çimende Allah'ın rengi ve kokusu olduğu, fakat onun kendisinde renkten ve kokudan eser olmadığı belirtilir. Eser kendi yaratıcısından izler taşımakla ve yaratıcısının varlığının delili olmakla birlikte onun varlığından direk bir parça değildir. Yaratıcıda yarattıklarından bir parça veya onlara ait birtakım özellikler bulunmaz. Bu düşünce ayrıca tabiatın bütünü Tanrı'yı oluşturduğu kanaatini savunan panteist görüşün tam zıddı bir anlayış sergilemesi bakımından dikkati çekmektedir.

Almasaydı rengin anuñ lâle-zâr

Bülbül itmezdi çemende âh u zâr (38/b.12)

Her çemende gerçi andan reng ü bû

Reng ü bûdan yoktur anda târ-ı mû (38/b.13)

3.34.2. Maddî Bağ ve Alâkalar

Konunun girişinde de belirtildiği gibi renk beşerî bağ, ilgi ve âdetlere işaret eder. Renk kavramıyla birlikte kullanılan koku kavramı da benzer manadadır. 112'de geçen bir beyitte renk ve kokudan arınmak tecerrüd anlamına gelmektedir. Tecerrüd dünyadan el etek çekme, yalnızca ibadet ve taatle meşgul olmak demektir. Tecerrüd arzu ediliyorsa renk ve kokudan arınmak, yani insanı kayıt altına alan, Hak'tan ayrı

düşüren her şeyden uzaklaşmak gerekmektedir. Beyitte gül-i handân ile kastedilen insandır. İnsan için tecerrüd yukarıda belirtildiği gibi kendisini kayıt altına alan her türlü şeyden sıyrılmasıdır. Gül açısından düşünüldüğünde ise tecerrüd gülün sararıp solması, yapraklarının dökülmesi anlamında olmalıdır.

*İy gül-i handân koma sen reng ü bû
Ger idersen sen tecerrüd ârzû (112/b.6)*

190'da ise “aşk kokusundan renksiz hâle gelen gönül, gönül ehli katında değerli olur” anlamında bir beyit geçer. Gönülün aşk kokusundan renksiz hâle gelmesi de aynı şekilde maddî bağ ve alâkalardan sıyrılması ve yalnızca aşkla meşgul olması, halkın ne dediği veya düşündüğüne önem vermemesi anlamındadır. Aşk melâmeti gerektirir. Bu melâmet ve değersizlik zahirî bir değersizlik olup gerçekte asıl değeri yakalamayı ifade eder. Beyitte de belirtildiği gibi aşktan renksiz hâle gelen gönül gönül ehli katında, yani onu anlayabilecek ve durumunu idrak edebilecek kimseler katında değerli olur. Değerli anlamında “seng” kelimesi kullanılmıştır. Bûy kelimesinin arzu, iştiağ, meyil ve nasip, hisse, behre gibi anlamları da vardır. Bu anlamlarıyla düşünülünce aşk iştiağından veya aşktan nasibini, behresini alıp bî-reng olan gönül, ehl-i dil katında değerli olur anlamı çıkarılabilir. Bûy kelimesinin aşk kelimesiyle bir arada kullanılmasının bûyun sevgi ve muhabbet anlamını da hatırlatmaktadır.

*Dil ki bûy-ı ‘ışktan bî-reng olur
Ehl-i dil katında ol dil seng olur (190/b.8)*

Benzer şekilde safa dileyenin susuz ve renksiz olması gerektiği, nâm isteyen de isimsiz ve kötü şöhretli olması gerektiği belirtilir. Burada da Melamî bir bakış açısı yer aldığı görülür. Hakk'ın katında değerli ve itibarlı olmak halkın gözünde değersiz ve itibarsız olmayı gerektirir. Dışarıdan bakıldığında değersizlik gibi görünen şeyler hakikatte insana değer ve itibar kazandıran durumlar olabilir. Renk burada insana zahirî manada değer ve itibar kazandıran şeyleri, su da maddî varlığı temsil ediyor olmalıdır. Su renksiz olmakla saf olarak nitelendirilir. Bunun gibi insan da kendisine maddî değer ve itibar kazandıran şeylerden arındığı müddetçe

safa sahibi olur. Beyitte insana yalnızca renkten değil sudan da arınması gerektiği öğütlenir. Sudan arınmak varlığı süsleyip bezeyen unsurlardan vazgeçmenin yanında varlığın kendisinden de geçmeyi, arınmanın en üst boyutunu temsil ediyor görünmektedir.

Dilerseñ sen safâ bî-âb u reng ol

Dilerseñ nâmu sen bî-nâm u neng ol (136/b.9)

Maddî bağ ve alâkalara işaret etmek üzere koku ve renk kavramının kullanıldığı diğer iki beyit ise aşk konusu içinde geçer. Buna göre aşkın içinde renk ve kokunun olması aşka aykırı bir şeydir. Yani âşığın maddî kaygılar içinde olması, aşkı bunlarla gölgelemesi gerçek aşk ölçülerine uymaz. Bir hikâye içinde geçen 203'teki beyit sevgiliye âşık olan âşıklar arasındaki kavga ve çekişmenin yersiz olduğunu ifade etmek üzere söylenmiştir. Buna göre kişinin sevdiği kişiyi seven başka birini düşman olarak görmemesi gerekir. Bu durum sevgiliyi sevmenin değil kendi nefsinin sevmenin işaretidir; dolayısıyla gerçek aşk ve âşık nezdinde böyle kimselerin hiçbir değeri yoktur. Bu tür sevgiler tabiattan gelen sevgilerdir ve bunlara aşk demek hayvanlık olarak nitelendirilir. Şehvetten kaynaklanan sevgilere muhabbet demek büyük bir cahilliktir. Bu nedenle aşk içinde kavga ve barışın olması, renk ve kokunun olması garip görülmüştür. Kavga ve barış, renk ve koku maddî kaygıları ifade eder. Maddî kaygılardan doğan aşka aşk demek mümkün değildir. Nitekim 164'teki beyitte de aşk içinde renk ve koku olmasının sonunda aşkı değersizleştireceği açıkça belirtilmiştir.

'İşk içinde sulh u ceng olmak 'aceb

'İşk içinde bûy u reng olmak 'aceb (203/b.13)

'İşk içinde çün-ki bûy-ı reng olur

'İşk olmaz 'âkibet ol neng olur (164/b.13)

3.34.3. Renk ve Koku

Renk kavramından bahsederken renk ile koku kavramının sürekli bir arada kullanıldığını belirtmekte fayda vardır. Koku da renk gibi maddî bağ ve alâkaları, insanı ezeli ve ebedî varlıktan ayıran engelleri temsil eder. Bu bağlamda renk ve koku dünyanın yalancı çekiciliği ve güzelliğine işaret etmek üzere kullanılmıştır:

Anuñ-çün ‘âkile zindân olur bu

Egerçi câhile hoş-reng ü hoş-bû (119/b.7)

Dünyanın geçiciliğinden söz ettiği kısımda Sinan Paşa dünya tarihi boyunca gelmiş geçmiş bütün büyük hükümdar ve padişahları zikrederek bunların dünyayı etkileyen icraatlarından bahsedip şimdi nerede olduklarını sorar. En son Fatih Sultan Mehmet’ten söz edip onun hakkında art arda beyitler sıralar. Yukarıdaki beyit Fatih’in yapıp ettiklerinin sıralanmasından sonra bunların hep hayal olup gittikleri, feleklerin bu çadırdan bir müddet oyun gösterdiği, cihanın işinin hile, aldatmaca ve büyü olduğu, buna gönül verenin alçak olduğu belirtildikten sonra zikredilir. Beyte göre bu dünya akıllı kimseye zindan, cahile ise hoş renkli ve hoş kokuludur.⁶⁵ Hoş renkli ve hoş kokulu olmak dünyanın geçici ve aldatıcı güzelliğini ifade etmek üzere kullanılmıştır.

Yukarıda geçen beyitten de anlaşılacağı üzere insanı ezeli ve ebedî hayattan uzaklaştıracak olan dünya rengi ve kokusuna meyletmek hoş görülmemektedir. Dünya hayatı ve güzellikleri insanın nefsi yönünü besleyen bir özellik arz eder. Dünyaya fazla bağlanmak insana asıl maksadını, nereden geldiğini ve dünyaya ne amaçla gönderildiğini unutturacaktır. Bu nedenle cihanın rengine gönül verenin gönlünün pasını temizleyemeyeceği, dünya kokusuna meyledenin can kokusunu duyamayacağı belirtilir. Burada renk maddî bağ ve ilgiler yanında “mekr” ve “hile” anlamını da çağrıştıracak biçimde kullanılmıştır. Zira dünya dışarıdan insanı cezbeden süslü ve yaldızlı görünümüne karşılık geçici ve fani olmakla hileci ve düzenbaz olarak kabul edilegelmiştir.

⁶⁵ Beyit aynı zamanda “Dünya müminin zindanı, kâfirin cennetidir.” mealindeki hadisi de çağrıştırmaktadır.

Cihân rengine gönül viren gönül jengin açamaz ve dünyâ bûyına meyl eyleyen cân kokusın tuyamaz. (123/12)

Gönül ve ayna arasında kurulan ilişki malumdur. Gönlün paslanması marifet sırlarına vakıf olacak kabiliyeti yitirmesi anlamındadır. Marifet nurları ve tecellilere hazır hâle gelmesi bütün kir ve paslardan temizlenmesiyle mümkündür. Dünya hayatına meyletmek de gönüldeki pası artıran, gönlü iyiden iyiye karartan bir durumdur. Bu nedenle cihanın rengine gönül verenin, yani dünyayı sevenin gönül pasını açamayacağı belirtilmiştir. Aynı şekilde koku unsuruyla kastedilen de budur. Dünya kokusuna meyleden can kokusunu alamaz durumda olur. Burada canla ruh kastedilmektedir. Dünya hayatına meyletme basiret gözüne perde çekeceğinden, his ve maneviyat dünyasını körelteceğinden bu kimseler ruh iklimine ait şeyleri hissedip kavrayamazlar. Ruh insanın ezeli ve ebedi âlemlerle irtibat kurmasını sağlayan yönüdür. Dünyaya rağbet etmek insanın farklı boyuttaki âlemlerde yol almasına ve o âlemlerden gelecek ilâhî sır ve uyarılara kapalı olmasına neden olur. Bûy kelimesiyle meyletme kavramının bir arada kullanılması bûy kelimesinin aynı zamanda meyl, arzu ve iştiağ anlamını hatırlatmaktadır.

Renk ve kokunun birlikte maddî bağ ve alâkaları temsil ettiği diğer bir beyit 221’de geçer. Burada sevgilinin kûyunu, bulunduğu yeri görebilmek için insanın kendi kûyunu yıkması gerektiği, onun kokusunu alabilmek için renk ve koku bırakmaması, hepsinden arınması gerektiği belirtilir. “Kûy” belirli bir bölge ve mekânı işaret eder. Kul açısından düşünüldüğünde maddî âlem ve kişiyi sınırlayan, çepeçevre saran, önünde engel teşkil eden unsurlar olmalıdır. “Kûyu yıkmak” da bu bağlayıcı unsurlardan sıyrılıp gerçek sevgilinin diyarına ulaşmak demektir. Görüldüğü üzere burada kul bağlamında düşünüldüğünde renk ve koku ile kûy benzer şeyleri ifade etmektedir. İnsanın kendi kûyunu yıkması sevgilinin kûyunu görebilmesini, kendi renk ve kokusundan arınması da sevgilinin kokusunu alabilmesini sağlayacaktır. Bu beytin hemen ardından gelen beyitte de dostun yüzüne gark olan gönülde “bûy-ı magz ve reng-i pöst” olmaz denilmektedir. Önce sevgiliye ulaşmanın yolu ve bunun için yapılması gerekenler öğütlenirken ardından sevgiliye ulaşmış olan kimsenin de renk ve kokudan arınmış olduğu belirtilmiştir. Magz beyin, dimağ anlamındadır. Koku dimağda yayıldığı ve hissedildiği için dimağ

ile koku sürekli birlikte işlenir. Koku burada soyut, düşünce planındaki bağ ve alâkaları, renk ise daha somut olanları temsil ediyor görünmektedir. Bu nedenle koku için mağz, renk için ise post kavramının kullanıldığı düşünülebilir. Mağz aynı zamanda kibir ve gurur anlamına gelir. Bu anlamda düşünüldüğünde sevgiliye ulaşmada kibir ve gurur gibi şeylerden de arınmak gerektiği anlamı çıkacaktır. Gerçekten de gurur ve kibirden sıyrılmak, benlikten geçmenin ve böylece gerçek sevgiliye ulaşmanın ilk şartı olarak kabul edilir. Kısacası “bûy-ı magz ve reng-i post”un olmayışı sevgiliye ulaşan kimsenin bütün âdet ve tekellüflerden, maddî-manevî bağlardan uzak, sadece sevgili ve onun düşüncesiyle birlikte olması anlamındadır. Bu arada koku anlamına gelen bûy kelimesinin tama’, meyil, arzu, iştiaak ve sevgi anlamlarına da geldiğini hatırlatmakta fayda vardır.

Kûyuñı yıkgıl göresin kûyını

Reng ü bû koma alasın bûyını (221/b.3)

Dil ki_olur müstagrak-ı dîdâr-ı dôst

Olmaz anda bûy-ı magz u reng-i pôst (221/b.4)

Hak yoluna girenlerde olması gereken özelliklerden bahsedilirken kimde âdet ve tekellûf olursa onun tasavvuftan bahsetmemesi gerektiği ifade edilir. Ardından renk ve koku arzusunda olan kimseye derviş değil ancak sokak dilencisi demenin mümkün olduğu belirtilir. Renk ve koku, bir önceki beyitte söz edilen âdet ve tekellûfe karşılık gelmektedir. Âdet gösteriş, ihlâssız ve kuru şekilden ibaret ibadet, tekellûf ise meşakkatli bir işi üzerine almak, insanları göz önünde tutarak nefse yüklenmek anlamındadır. Her ikisi de tasavvuf ahlâkına aykırıdır. Reng ü bû hevâsında olmak ibadet, kılık kıyafet, hâl ve tavır bakımından içe sindirmeden sadece halka gösteriş amacıyla bir şeyler yapmak, bir önceki beyitte geçen ifadeyle âdet ve tekellûf içinde olmaktır.

Kimde ki_ola âdet ü tekellûf

Din urmasun o dem tasavvuf

Anda ki hevâ-yı reng ü bûdur

Dervîş dime gedâ-yı kûdur (73/b.2-b.3)

3.34.4. Vahdet (Bî-direng, Yek-reng)

Vahdet ve Allah ile bütünleşme renksizliği ifade eder. Girişte de belirtildiği gibi renk maddî bağlar, kayıtlar ve âdetleri temsil eder. Kendi varlığından sıyrılıp mutlak varlıkla bütünleşme renklerden arınma, dolayısıyla renksizlik anlamındadır. Fenâyâ ulaşmış ve yokluk içinde tam bir varlık bulmuş olan Hak âşığının hâlinin tasvir edildiği kısımda yer alan bir beyitte onun vahdet küpünden boyanıp renksiz hâle geldiği, sırtında ise yedi renkli bir elbise olduğu belirtilir:

Humm-ı vahdetten boyanmış bî-direng

Arkasında hil'ati bir heft-reng (40/b.18)

Beyitte geçen bî-direng kelimesi renksiz anlamı dışında çabuk, çevik, yerinde duramayan gibi manalar taşır. Çabukluk, çeviklik, çâlâk olma bütün bağ ve alâkalardan soyutlanmaya işaret eder.⁶⁶ Bu ifadeyle âşığın bütün kayıtlardan sıyrılarak vahdet küpünden boyanıp ulaştığı manevî boyut yanında aşk içinde bulunduğu kararsızlık, coşkunluk ve yerinde duramama hâli de dile getirilmeye çalışılmıştır. Vahdet küpünden boyanıp renksiz hâle gelen âşık böylesi manevî boyutlara ulaşmakla birlikte neticede bu dünyada yaşayan, varlık içinde yokluğa ulaşan bir kimsedir. Beytin ikinci dizesi, arkasında heft-reng bir elbise imajıyla bu tezâtı gözler önüne sermeye çalışmaktadır. Varlıktan sıyrılma ve hil'at giyme tezât bir durumdur. Âşık ruhanî bir hâle bürünmüş olsa da beden gibi somut bir varlık taşımaktadır. Yukarıda ele alınan beytin ardından gelen beyitte de bu gerçek dile getirilmeye devam edilmekte ve âşığın nura batmış ve nur içinde yok olmuş, kaybolmuş olduğu hâlde “âb ü gil” elbisesi giymiş olduğu belirtilmektedir. Âb ü gil elbisesi insanın cismî yönü, yani bedeni, fiziksel bir varlık taşımasıdır:

⁶⁶ Çâlâk kelimesinin sözü edilen manada kullanıldığı bir başka beyit aşağıdadır:
Bu alâyıktan mücerred pâk ol
Hak yolında sen kavî çâlâk ol (221/b2)

Nûra gark u nûr içinde muzmahil

Gerçi kim geymiş libâs-ı âb ü gil (41/b.1)

İnsanın beden ve ruh gibi iki farklı yönü olduğu ve bunların her ikisinin ayrı âlemleri temsil ettiğine değinilmişti. (bkz. İnsan) İnsan, bedeni vasıtasıyla maddî dünya ile irtibat kurarken ruhuyla da duyularla algılanamayan ruhanî âlemlerle irtibat kurar. Âşığın maddî bir varlığı olması, fakat bir yandan nur içinde yüzmesi onun bu özelliğini vurgulamaktadır. Sözü edilen ilk beyitte geçen heft-reng hil’atiyle de bu anlatılıyor olmalıdır. Ortaya konulan bu tezat ilişkisiyle aynı zamanda âşığın varlığı ve yokluğu aynı anda üzerinde taşımasının insan havsalasının alamayacağı, hayret verici bir durum olmasına da dikkat çekilmektedir. Diğer yandan heft-reng, yedi gezegenin rengidir.⁶⁷ Bu durum âşığın ulaştığı birlik neticesinde bütün varlıkları kendi bünyesinde toplaması, kendinde hissetmesi, başka bir ifadeyle küçük kâinat oluşunun idrakine varmasına işaret ediyor olmalıdır. Heft-reng daha evvel belirtilen ve yedi nurun rengi olarak tanımlanan nefsin yedi mertebesine ait yedi rengi de çağrıştırmaktadır. Heft-reng ayrıca süslü, nakışlı, rengârenk şeylere verilen bir isimdir. Bu bağlamda hil’at kelimesiyle bir arada kullanılması süslü, nakışlı bir elbise imajı vermesi bakımından da dikkat çekmektedir.

Vahdeti temsil eden bir diğer kavram da “yek-reng”dir. Kelime anlamı itibarıyla yek-reng bir renk, tek renk demektir. İnsanın bedeni ve fiziksel varlığı başlı başına kesreti temsil eder. Hisler, duyular, uzuvlar ve benlik, bütün bunların ayrı ayrı birer varlığının bulunması, ayrı ayrı isimlendirilmesi kesrettir. Gönül ve cân gibi kudsî sayılan yönü ise tevhidi simgeler.⁶⁸ Vahdet aynı olmayı, tek renk olmayı gerektirir. İnsana öğütler verilen kısımda yer alan beyitlerden birinde “*Cehd ide gör ki sini ol Kâdir / Kıla yek-reng-i bâtın u zâhir*” (66/b.1) denilmiştir. Bâtın iç, gizli, derûn gibi anlamlara gelen bir kelime olmakla birlikte burada kişinin kalbi, ruhu ve iç âlemini temsil eder. Gönül ehli tarafından bilinen gizli hakikatlere de bâtın denir. Zâhir bâtının tersidir. Açık, aşikâr, görünen demektir. Kişinin maddî varlığını

⁶⁷ Siyah Zühal’e, boz Müşteri’ye, kırmızı Merih’e, sarı Güneş’e, beyaz Zühre’ye, mavi Utarid’e, kavuniçi Ay’a aittir.

⁶⁸ 72. sayfada geçen bir beyit bu durumu ifade eden güzel bir örnektir:
Tevhîd degüldür âb u hâkûn
Oldur dil-i sâf u cân-ı pâkûn (72/b1)

simgeler. Bâtın ve zâhirin yek-reng olması kişinin gönül, ruh, his, duyu ve bütün uzuvları, kısacası maddî-manevî bütün varlığıyla Allah'ı hissetmesi ve onunla bütünleşmesidir.

Yek-reng kavramının geçtiği başka bir beyit 220'deki sâkinâmede yer alır. Burada yek-reng kavramıyla birlikte vahdeti simgeleyen yek-dil kavramının kullanıldığı görülür. Sözü edilen sâkinâmede içeni varlıktan soyutlayıp ebedîleştiren, vahdete eriştiren şaraptan bahsedilir. Humm-ı Hak'tan gelen bu saf şarap, içenleri mest edip arşa ve ferşe nâra salmalarına sebep olmaktadır. Bu şarabın diğer bir özelliği içeni yek-reng ve yek-dil hâle getirmesi, ağyâr şîşesini taşa çaldırmasıdır. Ağyâr şîşesi burada insanın yek-reng ve yek-dil olmasına engel olan, onun etrafını çepeçevre sararak Hak'tan ayrı düşüren her şeyi temsil eder. Ağyâr şîşesinin taşa çalınması da insanın etrafını saran ve onu içine alan bu maddî engellerin ortadan kaldırılmasıdır. Ağyâr şîşesi, yani benlik ve ayrılık gayrılık cismi ortadan kalkınca varlık tozu gönülden silkilecek ve himmet ayağıyla yücelere erişilecektir. Dikkat edilecek olursa burada sevgili (mutlak varlık, yani Allah) dışındaki her şey, hatta âşık rolündeki insan bile maddî varlığı söz konusu olduğunda kendi kendisini sevgiliden ayrı düşüren esaslı bir ağyar niteliğindedir.

'İşk câmindan şerâb-ı nâb vir

Humm-ı Hak'tan bir mey-i nâ-yâb vir

Tâ olavuz cümle mest-i bülbüle

'Arş u ferşe bıragavuz gulgule

Cümlemüz yek-reng ü yek-dil olavuz

Şîşe-i agyârı senge çalavuz

Gerd-i hestîyi gönülden silkevüz

Pây-ı himmetle 'ulâya kalkavuz (220/b.12-b.15)

Yukarıda ağyâr, insanı yek-reng olmaktan, vahdete ermekten alıkoyan şeyleri temsil etmek üzere kullanılmıştı. Ağyâr ve renk kavramlarının irtibat içinde

sunulduğu başka bir örneği de burada zikretmek gerekir. Aşktan söz edilen kısımda yer alan bu cümleye göre, aşk varlık ve itibar bulaşıklarından ve ağyâr renklerine karışmaktan sakınmayı gerektirir. Ağyar renklerine karışmak âşığın varacağı menzile ulaşmasını engelleyen her türlü unsura bulaşması, değer vermesi, onları hayatında barındırması anlamındadır. Ayrılık gayrılık kirinden arınmadan gerçek âşık hüviyeti kazanmak mümkün değildir. Cümlemin devamında kalender gibi bütün âlemden korkusuz olmak ve varlık kılından arınmak gerektiği ifadesi yer alır. Burada “mûy-ı hestî” (varlık kılı) tamlaması dikkati çekmektedir. Varlığın kıl kadar olanı, belki zerresi aşk yolunda yürümeye engel olacak niteliktedir. Varlığın en küçük parçasını temsil eden mûy kelimesi burada söz edilen aşk anlayışında varlığın ne denli kabullenilemez bir unsur olarak görüldüğünü gözler önüne sermesi bakımından önemlidir. Mûy kelimesi cümlede geçen “kalender-vâr” ifadesinden hareketle aynı zamanda Kalenderîlerin toplum tarafından kınanmak, bütün bağ ve alâkalardan soyutlanmak amacıyla yaptıkları çâr-darb erkânını (saç, sakal, kaş ve bıyıklarını kazıtmaları) da hatırlatmaktadır.

Âlâyiş-i vücûd u i'tibâr ve âmîziş-i elvân-ı agyârdan ictinâb idüp kalender-vâr cemî'-i 'âlemden bî-bâk ve mûy-ı hestîden arınup pâk olmak gerek. (205/25)

Renk kavramının başından beri sözü edilen manalarından biraz daha farklı manalarda kullanıldığı bir iki örneği de burada zikredip konuya son vermekte fayda vardır. Sinan Paşa kendi sözlerini tanımlarken zikretmiş olduğu bir beyitte sözlerinin renksiz ve süssüz bir gelin olduğunu ifade eder. Sözlerinin tamamıyla hakikat nuru olduğu ve inceliklerle dolu olduğunu söyler. Bu sözler hakikat ehline sırlar divanıdır; sülûk ehlinin gönüllerini okşayıcıdır. Mana itibarıyla çok derin, ancak sade ve süsten uzaktır. Beyitte geçen “bî-reng ü nigâr” sadeliği ifade eder. Gelin boyutunda düşünüldüğünde gelinin bî-reng ü nigâr olması süssüz, bezeksiz, kinasız veya makyajsız, sade olması demektir. Nigâr kelimesinin süs, bezek anlamı dışında kına anlamı da mevcuttur.⁶⁹

⁶⁹ bkz. Dihhudâ, a.g.e., C. XXVI-B, Tahran 1352 [1973], s. 178.

Bir cihândur ma'nide bu sad hezâr

Bir 'arûs-ı hûb-ı bî-reng ü nigâr (166/b.6)

137'de dünyanın işinin daima reng-sâzlık olduğu, hokka içinde hokkabazlık ettiği ifade edilir. Reng-sâzlık rengin hile, tezvir v.b. anlamına binaen hilecilik, aldaticılıktır. Dünya, güzelliğiyle insanları cezbetmesi, ancak gelip geçici olması nedeniyle hilekâr olarak düşünülür. Ayrıca her an insana farklı bir oyun oynaması, kimi zaman sevindirip kimi zaman acı çektirmesi de onun hilekâr ve aldaticı olarak düşünülmesinde etkilidir. Beytin ikinci dizesindeki hokkabaz benzetmesiyle de bu durum dile getirilmeye çalışılmaktadır.

Cihân işi hemîn bir reng-sâzlık

Bu hokka içre ider hokka-bâzlık (137/b.1)

3.35. RESSAM (Musavvir, Nakkâş, Nakş-bend, Nakş-tırâz, Sûret-ger)

T'de kâinattaki bütün varlıklar ve olaylar bir resim tablosu gibi görülür. Kâinat tablosunun ressamı varlık âlemini yokluktan ortaya çıkaran Allah'tır. Allah'ın hikmeti ve kader de ressama benzetilir. Zaman zaman kâinat tablosunun bir parçası olan tabiat ve rûzgâr gibi unsurlar da başka unsurların ortaya çıkmasına sebep olduklarından veya varlıklara şekil verdiklerinden ressama benzetilirler.

3.35.1. ← Allah

Yukarıda da belirtildiği gibi T'de ressam Allah, resim ise kâinattaki canlı-cansız bütün varlıklardır. Buna bağlı olarak ve varlık âleminin ezelde ortaya konulmasına çağrışımında bulunmak üzere Allah “nakş-bend-i vücûd” ve “nakş-bend-i ezel” olarak adlandırılır.

Nakş-bend-i vücûd yok gayruñ

Müstahikk-i sücûd yok gayruñ (115/b.10)

Ezel nakş-bendi olarak nitelendirilen Allah'ın tasvir sanatını en mükemmel biçimde yansıtan varlık, yaratılmışlar arasında en üstün özelliklere sahip olan insandır. (bkz. İnsan) Ezel nakş-bendi daha önce onun gibi bir suret yaratmamıştır.

Nakşının misli nakş-bend-i ezel

Hîç sûret yaratmadı evvel (57/b.3)

İnsanın anne rahmindeki oluşumu ve dünyaya gelişi insan gücü ve sanat kabiliyetini aşan mucizevî bir hâdise olduğundan bu durum Allah'ın dünyadaki bütün usta ressam ve nakkaşlardan ne derece üstün bir suret yapıcı olduğunu gösteren en güzel ve yeterli örnektir. T'de Allah'ın insanı yaratma sanatının mükemmelliği, onun ve yeryüzündeki ressamların sanatlarını icra etmeleriyle ilgili yapılan kıyaslarla nefis bir şekilde anlatılır. Âlemin nakkaşları ve insanoğlunun tasvir edicileri bir resim yapmak ve bir suret çizmek isteseler geniş ve aydınlık bir yerde, sabit bir nesnenin üzerinde bunu yaparlar. Oysa nakş-bend-i ezel olan Allah bir damla hareket eden su üzerinde, karanlık ve dar karın ve rahimde bir insan sureti tasvir eder. Yeryüzündeki ressam ve bilhassa resimdeki ustalıklarıyla bilinen Çin ressamlarının Hz. İbrahim'in put yontan babası Azer'i kışkırtan ve meşhur İranlı ressam Mani'yi hayrette bırakan kalemlerinin gücü ve hileci, biçim karıştırıcı akıl ve kılık değiştirici tabiatları hiç bu suret niteliğinde bir suret meydana getirememişler; bu nakış ve resmin süslü güzelliği karşısında hayran ve bakakalmışlardır. Söz konusu edilen kısım Mesnevî'de akıl ve gönül karşılaştırmasının bir temsilî hikâyeye anlatıldığı Rum ve Çin nakkaşları arasındaki müsabakayı hatırlatması bakımından ayrıca dikkat çekicidir.⁷⁰

İlâhî! Cümle-i nakkâşân-ı âlem ve musavvirân-ı benî-âdem bir nakış tasvîr ve bir sûret tahrîr etmek isteseler, bir vâsi' ü rûşen makâmda, bir sâkin nesnenün üstünde iderler. Sen ol musavvir-i ezel'sin ki, bir katre müteharrik âb üzerinde, rahm ü şikem-i teng ü târîkte, bir sûret-i âdem tasvîr ittün ki, cümle-i nakkâşân-ı Çin ve sûret-gerân-ı rûy-ı zemin -ki hâme-i çehre-güşâ ve sûret-i ibret-nümâları cân-ı Âzer'i

⁷⁰ bkz. Gölpınarlı, *Mesnevî Tercemesi ve Şerhi*, C. I, s. 317

gayrete biragur, ve akl-ı reng-âmîz ü tab‘-ı sûret-engîzleri hâtır-ı Mânî’yi hayrette kor– hîç ol sûretiün tasvîri keyfiyyetinde sûret tasavvur u vicdân idemediler ve ol nakş u nigârün hüsn-i zîbâsında hayrân ü nigerân kaldılar, ve cemî‘-i vassâfân-ı cihân ve müşebbihân-ı devrân anun tesbîhinde âciz ü ser-gerdân oldılar. (52/14)

Eskilerin inancına göre gökyüzü iç içe geçmiş yuvarlak tabakalar hâlindeydi. Yıldızlar, gök cisimleri ve bunların gökyüzünde bir araya gelerek çizmiş olduğu şekillerle birlikte bu tabakaların görünümü nakışlı birer levhayı anımsattığından Allah için çember şeklindeki tabakaların nakış süsleyicisi anlamında “*Nakş-tırâz-ı tabak-ı çenberî*” (34/b.9) ifadesi kullanılmıştır. Benzer görüntüden hareketle bu sefer gökyüzü, üzeri nakışlı mavi bir örtü gibi düşünülmüş mavi renkli örtünün nakış ustası anlamında “*Nakş-nigârende-i nîlî-tütuk*” (34/b.13) ifadesi kullanılmıştır.

45’te yer alan bir beyitte Allah korku ve ümit cihanının ressamı olarak yüceltilir. Beyitte korku ve ümit bir resim gibi düşünülmüştür. Korku ve ümit burada geniş anlam yelpazesine sahip kavramlardır. Allah’ın cemal ve celâl tecellilerine ait her varlık, olay veya ruh hâli korku ve ümit kavramı içinde düşünülebilir. Allah kimi zaman cemal, kimi zaman celâl sıfatıyla cihana tecelli ederek onu bazen ümit, bazen korku cihanı hâline getirir. Bu durum onun Yaratıcı olarak tasarrufu tek başına elinde bulundurması ve varlıkların kendilerini tam bir garantiye alamadan daima onun büyüklüğü karşısında acziyet hissetmeleri ve onun büyüklüğünü ikrar etmeleri bakımındandır. Bu durumda gece-gündüz, ay-güneş, yaz-kış ve akla gelebilecek her şey onun korku ve ümit cihanının birbiri ardınca sergilenen eşsiz tabloları niteliğindedir. Sözü edilen beytin bir dizesinde korku ve ümitten bahsedilirken diğerinde ay ve güneşten söz edilmesi de bu yargıyı destekleyici mahiyettedir. Aynı şekilde 68’de yer alan bir başka beyitte de korku ve ümit resime benzetilerek diğer dizede ay ve güneşten söz edildiği görülür. Ayın gecenin ve karanlığın içinden yumuşak bir ışık vermesi ümidi, bulunduğu yerden bir milim yaklaşması veya uzaklaşması durumunda bütün dünyayı yakacak veya donduracak özelliğe sahip olan güneşin ise dehşet verici nitelikteki büyük ışıyla korkuyu çağrıştırdığı düşünülebilir.

İ berârende-i meh ü hûrşîd
Nakş-bend-i cihân-ı bîm ü ümmîd (45/b.1)

Gam u şâdî nigâr u bîm ü ümmîd
Şeb ü rûz-âferîn ü mâh u hûrşîd (68/b.2)

3.35.2. ← Hikmet

Yaratılan ve suret verilen her şey, meydana gelen her hadise bir tabloyu anımsattığından ve bunların hepsi Allah'ın hikmetinin eseri olduğundan hikmet sıfatı nakkaşa benzetilmiştir. Buna göre 68'de "*Hikmetüñ nakkâşına midâd sûret ü levh-i heyûlâ.*" (68/4) ifadesi geçer. Heyûlâ tasavvufta ilk madde, kendisinde suretlerin zuhur ettiği şey olarak adlandırılır.⁷¹ Heyûlâ kaba cisim, biçim olan madde değil kuvve hâlinde olan maddedir. Biçimlendiğinde buna suret adı verilir. Tasvire göre hikmet nakkaşı, resimlerini suret ve heyûlâ levhi mürekkebi vasıtasıyla çizmektedir. Takdir edilen ve takdir edildikten sonra surete büründürülen varlıklarla yaratma tablosu ortaya çıkmaktadır. Burada heyûlâyı levh, yani üzerine resim çizilen tablo, sureti de mürekkep olarak kabul etmek ve cümleyi o şekilde anlamak da mümkündür. Bu durumda hikmet nakkaşının levhi, yani üzerine nakşını çizdiği levha heyûlâ levhi, mürekkebi de surettir. Ressamın çizeceği resmi bir kâğıt veya tuval üzerinde çizmesi ve çizerken kalem, fırça, boya gibi âletler kullanması gibi, hikmet nakkaşı da varlıkları ortaya koyabilmek için heyûlâ levhası üzerinde suret mürekkebiyle sanatını icra etmektedir. Tuvalin veya kâğıdın resmin ortaya çıkması için bir zemin niteliğinde olmasıyla kaba cisim değil de suretlerin ortaya çıkmasına zemin hazırlayan kuvve hâlindeki heyûlâ arasında her ikisinin surete vasıta olması bakımından ilgi kurulmuştur. Boya veya mürekkep de resmin şeklini, işlenen tuvali, ortaya konan somut varlığı, yani sureti, heyûlânın şekillenmesini temsil eder.

⁷¹ Uludağ, **a.g.e.**, s. 235. Heyûlâ, nitelikleri kabul eden, fakat kendisi nitelik olmadığı için kabul edilmeyen; [sûreti] koruyan ve kendisinin korunmasına gerek olmayan şeydir. Heyûlâ ortadan kalkacak olursa, onun dışındaki şeyler de ortadan kalkar. Fakat onun dışındakiler ortadan kalktığında heyûlânın kendisi ortadan kalkmaz. Her şey heyûlâdan gelir. Heyûlâ zıtlıkları kabul ettiği hâlde bozuluşa uğramayan şeydir. (Mahmut Kaya, **Kindî: Felsefî Risâleler**, İstanbul, Klasik, 2002, s. 282.)

3.35.3. ← Kader

Kader de ressama benzetilen unsurlardan biridir. Hz. Muhammed'e na't kısmında yer alan ve onun ilk yaratılan ruh olduğunu vurgulayan bir tasvirde kader nakkaşı henüz bu lâcivert resmi yıldızlar suretleri nakışlarıyla resmedip ortaya çıkarmadan Hz. Muhammed'in gayb âleminde ruh doğusundan doğmuş ve kudsiyet gül bahçesinde can matlaından parlamış bir güneş olduğu belirtilir:

Sen ol güneşsin ki henûz nakkâş-ı kader, bu nakş-ı lâjiverdi nukûş-ı suver-i kevâkib-ile tasvîr ü hüveydâ itmedin...rûh maşrıkından tâli' idüñ, ve kudüs gülzârında cân matla'ından lâmi' idüñ. (252/24)

Tasvirde “nakş-ı lâjiverd” olarak adlandırılan lâcivert resim gökyüzü, yıldızlar da bu gökyüzü resmi üzerindeki suretler ve şekillerdir. Kaderin nakkaş olarak hayal edilmesi kaderde yazılan şeylerin hayat sahnesinde âdetâ bir resim tablosu gibi yan yana veya birbiri ardınca sergilenmesi ve bu yönüyle her an ayrı bir nakış çizip bunu sergileyen bir ressamı anımsatması nedeniyledir. Ayrıca kaderin mahiyeti tam olarak bilinmese bile ismiyle de bağlantılı olarak bir levha, tablo gibi düşünülen levh-i mahfuza yazılı olduğu inancının hatırlanması benzetme yönüne başka bir boyut katacaktır.

3.35.4. ← Musavvire

Musavvire insanda kuvve-i bâtına olarak adlandırılan iç kuvvetlerden biridir. (bkz. İnsan) Musavvire kök olarak “svr”den türetilmiş bir kelime olup tasvir edici güç anlamındandır. İnsandaki bu tür iç kuvvetlerin vazifelerine göre çeşitli benzetmelere konu edilmesiyle musavvire de nakkaşa benzetilmiştir. İnsandaki tasvir edici güç, görünen suretlerin zihinde canlandırılmasını sağladığı için ressam gibi hayal edilmiştir.

Musavvireyi nakkâş-ı suver-i mahsûsât idüp...(124/16)

3.35.5. ← Rüzgâr

Rüzgâr “*nakş-bend-i dîbâ-yı rebî*” (122/26), yani bahar kumaşının nakkaşı olarak tasavvur edilir. Rüzgârın nakkaş olarak düşünülmesi eski devirlerde çiçeklerin rüzgârın esişiiyle açıldığına ve özellikle ilkbahar rüzgârının esintisiyle bütün canlılara hayat bahşettiğine inanılması, kısacası tabiata bir çeki düzen ve şekil vermesi yönüyle olmalıdır.

Rüzgâr ayrıca “*nakkâş-ı sahîfe-i âb*” (122/7) olarak nitelendirilir. Rüzgârın su sayfasının nakkaşı olması yine esintisiyle suyu dalgalandırması ve böylece üzerinde çeşitli şekiller oluşturmaları yönüyle olmalıdır. Özellikle denizlerde dalgaların oluşturduğu birbirinden farklı ve etkileyici manzaralar rüzgârın nakkaş olarak hayal edilmesine iyi bir örnek niteliğindedir.

3.35.6. ← Tabiat

Aynı düşünceden hareketle tabiat da nakkaşa benzetilir. Âdetâ resim çizer gibi her mevsim türlü renk ve biçimlerle âlemi ayrı bir çehreye büründürmesi, dağlarda, denizlerde, çöllerde, kısacası her yerde farklı bir görünüş arz etmesi yönüyle tabiat her karesi ayrı bir tabloya benzeyen bir ressamı anımsatır.

Îlâhî! Sen ol Musavvirsin ki, nakkâş-ı tabî‘at, âlem-i sûrette her ne tahrîr ü tasvîr ki ider, seniñ takdîriñ-ile. (129/23)

3.36. SÂBIKASÂLÂR (bkz. Kervanbaşı)

3.37. SEHÂB (bkz. Bulut)

3.38. SEMÂ (bkz. Gökyüzü)

3.39. SIBGA (bkz. Renk ve Boya)

3.40. SÎMURG (bkz. Ankâ)

3.41. SÎNE (bkz. Gönül)

3.42. SÎPÂH (bkz. Asker)

3.43. SÎPÎHR (bkz. Gökyüzü)

3.44. SÎRÂC (bkz. Kandil)

3.45. SÎVÂR (bkz. Bilezik)

3.46. SOFRACI (Aşçı, Çâşnigîr, Hân-sâlâr, Tabbâh)

Sofracı sarayda yemek pişirme ve sofrâ düzeninden sorumlu kimsedir. Bunlar padişahın zehirlenme korkusundan muhafazası için güvenilir kimseler arasından seçilirlerdi.

3.46.1. ← Fehm

İnsanın iç kuvvetlerinin, çeşitli organ ve uzuvlarının görevlerine göre çeşitli benzetmelere konu edildiği kısımda fehm, yani anlama kabiliyeti çâşnigire benzetilir. (bkz. İnsan) Çâşnigir sarayda yemeklerin lezzetli olup olmadığını kontrol eden görevliydi. Bu, aynı zamanda padişah için yemeklerin zehirli olup olmadığını anlamaya yarıyordu. Çâşnigirin yemeklerin güzel olup olmadığını kontrol edip anlaması gibi, fehm kabiliyetinin de iyi ve kötüyü, doğruyu ve yanlış, güzeli ve çirkini birbirinden ayırt edip insanı yönlendirmesi bakımından böyle bir benzetme yapıldığı düşünülebilir.

Fehmi çâşnigîr idüp...(124/9)

3.46.2. ← Ciğer

Fehmin çaşnigire benzetildiği kısımda karaciğer de sofracıbaşıya benzetilmiştir. Karaciğer insan vücudunda midenin sidirdiği yemekleri süzüp kana dönüştüren ve damarlara gönderen, faydalı maddeleri depolayıp gerektiğinde vücut tarafından kullanılmasını sağlayan organ olarak bilinir. Sofracıbaşının sofrayı düzeninden sorumlu olması gibi karaciğer de bir anlamda vücut düzeninden sorumlu organlardan biridir. Bu nedenle aralarında ilgi kurulmuş olmalıdır.

Ciğeri hân-sâlâr-ı latîf idüp... (124/9)

3.46.3. ← Evliya ve Şeyhlerin Büyükleri

Evliya ve şeyhlerin büyükleri için “*vücûd ilinüñ târâşçıları ve ezel matbahınüñ aşçıları*” (287/24), yani varlık ilinin yağmacıları ve ezel mutfağının aşçıları nitelendirmesi yapılır. Bu kimselerin varlık ilinin yağmacıları olmaları maddî varlıktan geçmeleri, fenâya ulaşmaları nedeniyledir. Yağma hadisesinin yapmış olduğu çağrışımından dolayı devamında mutfak ve aşçı tasviri geliştirilmiş gibi görünmektedir. Tarihte büyük ziyafetlerin ardından gerçekleştirilen yağma hadiseleri meşhurdur. Ancak bu kimselerin aynı zamanda ezel hakikatini iyi bilmeleri bakımından böyle bir benzetme yapıldığı düşünülmektedir. Mutfak bir işin arka planını bilmek, aslını, esasını kavramakla ilgilidir. Günümüzde kullanılan “bir işin mutfağında yetişmek” deyiimi insan zihninde mutfak tasavvurunu göstermesi bakımından önemlidir. Ezel insanın ve var oluşun hakikati, insanın koptuğu asıl vatanıdır. (bkz. Ezel) Manevî olgunluğa sahip bu kimseler ezel hakikatini içlerinde taşıyan ve koptukları vatandan hayat boyu uzaklaşmadan yaşayan kimseler olmaları bakımından böyle bir tasvir geliştirilmiş olmalıdır. Bir mutfağı en iyi bilen ve bir mutfakta söz sahibi olan nasıl oranın aşçısıysa bu kimseler de ezel hakikatini sıradan insanlara göre çok iyi bildiklerinden bu şekilde nitelendirilmişlerdir. Aşçının kendi mutfağında pişirdiği yemekleri insanlara sunmakla görevli olması gibi bu kimseler de ezel hakikatini ve insanın varoluş amacını başta kendilerine intisap edenler olmak

üzere bütün insanlara anlatmak ve onların da bu lezzetten nasiplerini almalarını sağlamakla görevlidirler.

3.46.4. ← Hz. İbrahim

Hz. İbrahim “*hân-sâlâr-ı hân-ı Rabbânî*” (238/24), yani ilâhî sofranın sofracısı olarak nitelendirilir. Bilindiği üzere Hz. İbrahim misafirperverlik özelliği ve misafiri olmadan sofraya oturmamasıyla bilinen bir peygamberdir. Türkçedeki “Halil İbrahim sofrası” tabiri de buradan gelmektedir. Onun bu özelliği ilâhî sofranın sofracısı olarak nitelendirilmesine sebep olmuştur.

3.46.5. ← İrade (Meşîyyet)

Kâinatın yaratılışı ve düzeni hakkında yapılan tasvirlerden birinde yeryüzü ve rub’-ı meskûn, üzerinde sofra kurulan büyük bir sini, Allah’ın iradesi ise sofracıbaşı şeklinde tasavvur edilmiştir. Allah’ın iradesi sofracıbaşısı yeryüzü sinisi üzerinde kâinat çocuklarının yemekleri, hayvan ve bitki yiyeceklerinin çeşitlerinden padişahlara yakışır bir ziyafet tertip etmektedir. Bu öyle bir yemek ve ziyafettir ki âlemin şahları ve yedi iklimin padişahları o sofranın yiyeceklerinin zavallı kölesi durumundadır; evvelkiler ve sonrakilerin rızıkları, önce gelenler ve onları takip edenlerin sofraları o nimetlendirme sofrasının değersiz bir bağışığı niteliğindedir. Kâinattaki bitki ve hayvanların canlılar için rızık teşkil edecek şekilde yaratılması ve bu sofradan sıradan insanlardan padişahlara kadar herkesin faydalanması Allah’ın iradesinin her an sınırsız nimetlerle büyük bir sofra tertip eden bir sofracıbaşı olarak hayal edilmesine sebep olmuştur. Allah’ı yüceltmek üzere dünya padişahları bu büyük sofranın köleleri veya dilencileri şeklinde tasavvur edilmiştir. Fakirlerin veya dilencilerin kurulan büyük sofralarda kendilerine bahşedilirse yemekleri veya artan yemeklerin temizleyicileri olmaları gibi padişahlar da rızıklarını yüce sofracıbaşının dileyip ikram etmesiyle elde ettiklerinden bu büyük sofra için birer dilenci durumundadırlar. Gelmiş geçmiş bütün insanların tertiplediği ziyafetler de bu sofranın küçük bir bağışığı niteliğindedir. İrade ve sofracıbaşı ilişkisinde dikkati çeken

bir diğ er mesele r zk n varlıklara dağıtılması ve paylaşt rılmasının tamamen Allah'ın iradesi ve dilemesiyle olmasıdır.⁷²

H n-sâlâr-ı me ıyyet  n sofra-i bisât-ı h m n ve sahn-ı basît-ı rub'-ı meskûn üzerine mev yid-i mevâlîd-i kâyinât ve sunûf-ı et'ime-i hayvânât u neb t ttan bir h n-ı     ne ve tertîb-i p di    ne d zer kim, ' lem  n    ları ve yidi ikl m  n p di    ları ol h nu n nev lesin  n kem ged sıdur, ve erz k-ı evvelîn      hir n ve mev yid-i m tekaddim n u m te'ahhir n ol sofra-i in' mu n edn  'at sıdur. (51/6)

3.46.6.   Mide

 nsan organlarının görevlerine göre çeşitli benzetmelere konu edildiğı kısımda mide eşsiz bir a  ıya benzetilmiştir. Mide yemeklerin ağızdan alındıktan sonra direk g nderildiğı ve sindirildiğı organ olması bakımından a  ıya benzetilmiş olmalıdır.

Ma' deyi tabb  h-ı b -naz r idüp...(124/9)

3.47. S RETGER (bkz. Ressam)

3.48.  A'BEDEB Z (bkz. Hokkabaz)

3.49.  ECERE (bkz. A  )

3.50. ŞEMS (bkz. Güneş)

3.51. TABBÂH (bkz. Sofracı)

⁷² Allah'ın dilediğine r zık vermesi, dilediğine bol ve dilediğine az vermesi Kur'an'daki birçok ayette de geçmektedir. (msl. bkz. Kur'an, 13/26; 17/30; 34/39; 42/12) Metinde geçen "me ıyyet" kelimesi bu ayetlerde geçen dileme anlamındaki "ye  " kelimesiyle aynı kökten gelmektedir.

3.52. TALÎ‘A (bkz. Asker, bkz. Kervanbaşı)

3.53. TAVK

Tavk kölelerin boynuna takılan ve melâmet ehlinin kendilerini halka zelil göstermek ve Allah’ın kölesi olduklarını ifade etmek üzere boyunlarına taktıkları halka anlamındadır. Tavk aynı zamanda bazı kuşların boyunları etrafında bulunan renkli tüyden çember anlamına gelir. T’de kölelik, âcizlik, zapt edimişlik durumunu ifade etmek üzere tavk kuşların boyunlarında bulunan renkli tüyden çembere de gönderme yapmak üzere kuş motifiyle birlikte kullanılmıştır ve Allah’ın iradesini temsil eder.

Tavk kavramıyla ifade edilen kölelikten nasibini alanlar akıl, ruh ve melek gibi ruhani varlıklardır. 35’te ye alan bir beyitte ruh için Allah’ın tavkının güvericini nitelendirmesi yapılır. Ruh Allah’ın emriyle yaratılan ve sonra kafes niteliğindeki insan bedenine hapsedilen bir varlıktır. Zamanı geldiğinde yine onun emriyle bu kafesten uçup gidecek ve sonsuzluğa erecektir. Mahiyeti, nasıl olduğu ve nerede olduğu konusunda insanın tam bir bilgiye sahip olmadığı ruh hakkında Kur’an’da yer alan bilgi de onun Allah’ın emrinden olduğu hususundadır.⁷³ İnsanın birçok noktada zapt edemediği ve kendisine ait bir unsur olduğu hâlde mahiyetini bile tam bilemediği ruh Allah’ın tavkının güvercini, yani iradesinin kölesi durumundadır.

Murg-ı revân fâhte-i tavkıdur

Pîr-i hîred tıfl-ı reh-i şevkidür (35/b.6)

Benzer şekilde akıl için de aynı nitelendirme yapıldığı görülür. Akıl önce yüceliğin sembolü olan Hümâ’ya (bkz. Hümâ) benzetilerek ardından akıl Hümâ’sının Allah’ın tavkının kumrusu olduğu belirtilmiştir. İnsanı diğer varlıklardan üstün kılan bir özellik olan ve kendisini tanıyıp bilmesine sebep olduğundan bir anlamda insandaki benlik duygusunun sembolü olan akıl birçok konuda fikir yürütebilirken manevî meselelerde, aşkıta ve bilhassa Allah’ın zatı ve sıfatlarını anlamada âcizdir.

⁷³ Ayetin anlamı için bkz. I/26. dipnot.

İnsan için bu denli öneme sahip ve bu üstünlüğünden dolayı Hümâ olarak nitelendirilen akıl, sözü edilen konularda Allah'ın izin verdiği dairenin dışına çıkamadığından onun tavkının kumrusu olarak nitelendirilmiştir. Yukarıdaki beyitte geçen güvercin gibi kumru da ele geçirilmesi kolay kuşlar olmaları bakımından köleliği ve esareti temsil etmek özellikle seçilmişlerdir.

Serây-ı cihân külbe-i şevkidür

Hümâ-yı hıred kumrı-yı tavkıdur (49/b.3)

Kuşların boyunlarındaki tüyden çember anlamına bağlı olarak 38'de yer alan bir beyitte Allah'ın tûtinin boynuna "tavk-ı zer", yani altın bir tavk koyduğu belirtilir. Tavk, beyitteki altın tavk ifadesine bakıldığında tûtinin güzelliği ve süsü olarak zikredilmiş görünmektedir. Ancak tûtinin boynundaki tavk güzelliğinin yanı sıra aynı zamanda onun esaretinin de sembolüdür. Bilindiği üzere tûti söylenenleri tekrar etme kabiliyetine sahip olduğundan konuşmasıyla bilinen bir kuştur ve bu özelliği çoğu zaman onun kafese kapatılmasına, yani esaret altına alınmasına sebeptir.⁷⁴

Tûtinüñ boynunda tavk-ı zer kılur

Hüdühüd'i peygam-bere reh-ber kılur (38/b.10)

Bütün maddî bağ ve alâkalardan sıyrılmış sadece mücerret ruhtan ibaret varlıklar olan melekler ve ruhanî varlıklar da tamamıyla Allah'ın emrinde olduklarından onun köleliği tavkını boyunlarına takmış olarak ifade edilirler.

Rûhâniyyûn -ki 'alâyık-ı irtibâtât-ı cismânî ve kuyûd-ı selâsil-i heyûlânîden pâk ü âzâdelerdür- anuñ rikkıyyeti tavkını vücûdları ciydine takmışlardur. (31/26)

3.54. TELVÎN (bkz. Renk ve Boya)

⁷⁴ Aynı meseleye Sinan Paşa T'nin bir yerinde değinir: Bir tûtiyi fasîh-keîâm idersin, gine ol keîâmı ana dâm idersin. (130/33)

SONUÇ

Sinan Paşa'nın Tazarru'-nâme'sinde yer alan benzetme unsurları ve edebî tasvirler daha ziyade soyut kavramlara ve insana ait çeşitli unsurlara yönelik tasvirlerdir. (bkz. Akıl, Gönül, İnsan) Tabiata ait unsurlar salt tasvir konusu olmaktan çok Yaratıcı'yı ve onun kudretini övme ve bazı soyut kavramları açıklama ve kıyaslama yapma (msl. iman ve güneş) amaçlı kullanılmıştır. (bkz. Güneş) Türkçe yanında Arapça ve Farsçaya da mükemmel bir biçimde hâkim olan Sinan Paşa kıvrak üslûbu ve gerçekleştirdiği kelime oyunları ile okuyucuyu etki altında bırakmaktadır. Kelimeleri yüzeydeki manaları dışında neredeyse bütün anlam katmanlarına gönderme yapacak şekilde kullanarak, anlamı ve tasviri bütünleyen, bu şekilde sürekli birbiri arasında bir çağrışım zinciri oluşturan yakın anlamlı kelimeleri büyük bir ustalıkla kullanmıştır. Bunu yaparken tartışılmaz sanat kabiliyetini engin ilmiyle yoğurarak vermiş ve edebiyatta klişeleşmiş benzetme ve tasvirler dışında ilmi ve bilgisine dayandırılacak yorumlarda bulunmuştur. Eserinde tasavvufa ait bütün meseleler etraflıca ele alınmış, benzetme ve tasvirler büyük ölçüde ayet ve hadislerle göndermeler yapılarak sunulmuştur. Genel olarak insanın acziyeti ve kul olarak Yaratıcı karşısındaki konumunu işleyen Tazarru'-nâme insanı ruh, beden, akıl, nefis, gönül v.b. bütün yönleriyle mükemmel bir biçimde ele almış ve insana ait temel meseleleri sanatlı ve akıcı bir üslûpla, yer yer temsilî hikâyelerle etraflıca irdemiştir. Eserde Yaratıcıyla ilgili sayısız ve eşsiz nitelikte teşbih ve mecazlar bulunmakla birlikte bunları içeren beyitlerin bir kısmı tespit edilebildiği kadarıyla Nizâmî ve Hâcû-yi Kirmânî gibi İranlı şairlerden iktibas edilmiştir.

KAYNAKÇA

- Abdürrezzak Kâşânî: **Tasavvuf Sözlüğü**, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul, İz Yayıncılık, 2004.
- Adıvar, Abdülhak Adnan: **Osmanlı Türklerinde İlim**, Haz. Aykut Kazancıgil, Sevim Tekeli, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1982.
- Ahterî, Mustafa b. Şemseddin: **Ahterî-i Kebîr**, [İstanbul], Matbaa-i Âmire, 1275 [1858].
- Al-Qazwini, Z.: **‘Acâeb Al-Mahlûkât Wa Gharâeb Al-Mawjûdât**, Ed. by Farouk Saad, Beirut, Dar al-Afak al-Jadida, 1981.
- And, Metin: **Osmanlı Şenliklerinde Türk Sanatları**, Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1982.
- Âşık Paşa: **Garib-nâme**, Haz. Kemal Yavuz, İstanbul, TDK, 2000.
- Azizüddin Nesefî: **Tasavvufta İnsan Meselesi**, Çev. Mehmet Kanar, İstanbul, Dergâh Yayınları, 1990.
- Azmî-zâde Hâletî: **Azmî-zâde Hâletî Dîvânı Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri ve Dîvânının Tenkidli Metni**, Haz. Bayram Ali Kaya, [Harvard], Harvard Üniversitesi, 2003.
- Baykal, İsmail: “Buhur Suyu ve Kırmızı İmali Hakkında”, **Türk Tıp Tarihi Arkivi**, C. V, S. 19-20, Mart-Haziran 1942, s. 16-24.
- Bingöl, Abdülkuddüs: “İstidlâl”, **DİA**, C. XXIII, İstanbul, TDV, 2001.
- Bolay, Süleyman Hayri: “Akıl”, **DİA**, C. II, İstanbul, TDV, 1989.
- Bursalı Mehmet Tahir: **Osmanlı Müellifleri**, C. II, İstanbul, Matbaa-i Âmire, 1333 [1915].

Bursevî: bkz. İsmail Hakkı Bursevî

Cebecioğlu, Ethem: **Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü**, 2. bs. İstanbul, Anka Yayınları, 2004.

Çam, Nusret: **Osmanlı Güneş Saatleri**, Ankara, Kültür Bakanlığı, 1990.

Çağrı, Mustafa: “Basî”, **DİA**, C. V, İstanbul, TDV, 1992.

Çavuşoğlu, Mustafa: **Necati Bey Divanı’nın Tahlili**, İstanbul, Kitabevi, 2001.

Demîrî: bkz. Kemaleddin Muhammed Demîrî

Devellioğlu, Ferit: **Osmanlıca - Türkçe Ansiklopedik Lûgat**, Haz. Aydın Sami Güneyçal, 15. bs., Ankara, Aydın Kitabevi, 1998.

Dihhudâ, Ali Ekber: **Lûgat-nâme**, Tahran, Dânişgâh-ı Tahran, 1339-1352 [1960-1973].

Dilçin, Cem: **Yeni Tarama Sözlüğü**, Ankara, TDK, 1983.

Doğan, Muhammet Nur: **Eski Şiirin Bahçesinde**, İstanbul, Ötüken, 2002.

Emrî: **Emrî Divanı**, Haz. M. A. Yekta Saraç, İstanbul, Eren, 2002.

Erdem, Sargon: “Amber”, **DİA**, C. III, İstanbul, TDV, 1991.

----- v.d.: “Anka”, **DİA**, C. III, İstanbul, TDV, 1991.

Esed, Muhammed: **Kur’ân Mesajı**, Çev. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk, 2. bs. İstanbul, İşaret Yayınları, 2000.

Evliya Çelebi: **Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnâmesi: İstanbul**, C. I, Haz. Seyit Ali Kahraman - Yücel Dağlı, 2. bs., İstanbul, YKY, 2004.

Fahrüddin Irakî: **Lemâat: Parıltılar**, Çev. Saffet Yetkin, İstanbul, MEB, 1992.

Fazlıoğlu, İhsan: “Ali Kuşçu’nun Bir Hendese Problemi ve Sinan Paşa’ya Nisbet Edilen Cevabı”, **Dîvân**, S.1, İstanbul, BSV, 1996, s. 85-106.

Gibb, E. J. Wilkinson: **Osmanlı Şiir Tarihi**, C. I-II, Çev. Ali Çavuşoğlu, Ankara, Akçağ, [1999].

Gölpınarlı, Abdülbâki: **Gülşen-i Râz Şerhi**, İstanbul, MEB, 1972.

-----: **Mesnevî Tercemesi ve Şerhi**, 3. bs., İstanbul, İnkılâp, 1990.

-----: **Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri**, İstanbul, İnkılâp, 2004.

Güç, Ahmet: “Güneş”, **DİA**, C. XIV, İstanbul, TDV, 1996.

Günyüz, Melike Erdem: “Ahmedî Divanı’nın Tahlili”, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul, İÜSBE, 2001.

Hâletî: bkz. Azmî-zâde Hâletî

Hayalî: **Hayâlî Divanı**, Haz. Ali Nihat Tarlan, Ankara, Akçağ, 1992.

Hayretî: **Dîvan**, Haz. Mehmed Çavuşoğlu - M. Ali Tanyeri, İstanbul, İÜEF, 1981.

Irakî: bkz. Fahrüddin Irakî

İbn Arabî: **İlahî Aşk**, Çev. Mahmut Kanık, İstanbul, İnsan Yayınları, 1998.

İbn-i Sînâ: **el-Kânûn fi’t-Tıbb: Birinci Kitap**, Çev. Esin Kâhya, Ankara, AKM, 1995.

İmam Gazâlî: **İhyâu ‘Ulûmi’d-dîn**, 4 C., Çev. Ahmed Serdaroğlu, İstanbul, Bedir Yayınevi, 1974.

-----: **Kimya-yı Saâdet**, Çev. Faruk Meyân, 2. bs. İstanbul, Bedir Yayınevi, 1970.

İsmail Hakkı Bursevî: **Kitâbu'l-Envâr**, Çev. Naim Avan, İstanbul, İnsan Yayınları, 1999.

Kâşânî: bkz. Abdürrezzak Kâşânî

Kaya, Mahmut: **Kindî: Felsefî Risâleler**, İstanbul, Klasik, 2002.

Kemaleddin Muhammed Demîrî: **Hayâtü'l-hayevân**, 2 C., Çev. Abdurrahman b. İbrahim, [İstanbul], Matbaa-i Âmire, 1272 [1856].

Kılavuz, Ahmet Saim: “Ezel”, **DİA**, C. XII, İstanbul, TDV, 1995.

Kınalı-zade Hasan Çelebi: **Tezkiretü's-suarâ**, C. I, Haz. İbrahim Kutluk, Ankara, TTK, 1989.

Köprülüzade Mehmed Fuad - Şehabeddin Süleyman: **Yeni Osmanlı Tarihi Edebiyatı**, C. I, İstanbul, Tefeyyüz Kitabevi, 1913.

Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli, Haz. Ali Özek vd., Ankara, TDV, 1993.

Kurnaz, Cemal: **Hayâlî Bey Divânı'nın Tahlîli**, İstanbul, MEB, 1996.

Kutluer, İlhan: “İnsan”, **DİA**, C. XXII, İstanbul, TDV, 2000.

Latîfî: **Latîfî Tezkiresi**, Haz. Mustafa İsen, Ankara, Akçağ, 1999.

Luvîs el-Yesui: **el-Müncid fi'l-Luga ve'l-Edeb ve'l-Ulûm**, Beyrut, el-Matbaatü'l-Katolikiyye, 1966.

Mazıoğlu, Hasibe: “Tazarruât”, **Necati Lugal Armağanı**, Ankara, TTK, 1968, s. 447-462.

-----: “Sinan Paşa”, **İA**, C. X, İstanbul, MEB, 1980.

Mehmed Süreyya: **Sicill-i Osmanî**, C. V, Haz. Nuri Akbayar, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.

Meninski, Franciscus a Mesgnien: **Thesaurus Linguarum Orientalium Turcicae - Arabicae - Persicae: Lexicon Turcico - Arabico - Persicum**, 5 C., Haz. Mehmet Ölmez, İstanbul, Simurg, 2000.

Mevlânâ Celâleddin: **Dîvân-ı Kebîr**, 5 C., Haz. Abdülbâki Gölpınarlı, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1960.

-----: **Divan-ı Kebir'den Seçme Şiirler**, C. III, Çev. Mithat Baharî Beytur, İstanbul, MEB, 1990.

-----: **Külliyât-ı Şemsi: Divan-ı Kebîr**, 3 C., Haz. Bediüzzaman Fûruzanfer, Tahran, Dânişgâh-ı Tahran, 1336 [1957].

Mütercim Âsım Efendi: **Burhân-ı Katı**, Haz. Mürsel Öztürk - Derya Örs, Ankara, TDK, 2000.

-----: **Okyanûsü'l-basît fî Tercemeti'l-Kâmûsü'l-Muhît**, 3 C., [İstanbul], Takvimhane-i Âmire, 1272 [1855].

Nesefî: bkz. Azizüddîn Nesefî

Nizamî: **Mahzen-i Esrâr**, Çev. M. Nuri Gençosman, İstanbul, MEB, 1993.

Ocak, Ahmet Yaşar: “Âb-ı hayât”, **DİA**, C. I, İstanbul, TDV, 1988.

Onay, Ahmet Talât: **Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar**, Haz. Cemâl Kurnaz, İstanbul, MEB, 1996.

Özcan, Tahsin: **Fetvalar Işığında Osmanlı Esnafı**, İstanbul, Kitabevi, 2003.

Özmel, İsmail: “Kayyım”, **DİA**, C. XXV, Ankara, TDV, 2002.

Öztürk, Abdülvahap: **İmam-ı Azam Ebu Hanife ve Eserleri**, İstanbul, Şamil Yayıncılık, 2004.

Pakalın, Mehmet Zeki: **Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü**, 3 C., İstanbul, MEB, 1971.

Redhouse, James W.: **A Turkish and English Lexicon**, 2. bs., İstanbul, Çağrı Yayınları, 1992.

Sâdık Vîcdânî: **Tomâr-ı Turûk-ı Aliyye**, İstanbul, Matbaa-i Âmire, 1340-1342 [1921-1923].

Sadi: **Gülistan**, Çev. Hikmet İlaydın, İstanbul, MEB, 1991.

Saraç, M. A. Yekta: **Klâsik Edebiyat Bilgisi Belâgat**, İstanbul, Bilimevi, 2001.

Sarı, Nil : “Osmanlı Darüşşifalarına Tayin Edilecek Görevlilerde Aranılan Nitelikler”, **Yeni Tıp Tarihi Araştırmaları**, İstanbul 1995, s. 11-54.

Sarıkaya, Mehmet Saffet: **XIII-XVI. Asırlardaki Anadolu’da Fütüvvetnamelere Göre Dinî İnanç Motifleri**, Ankara, Kültür Bakanlığı, 2002.

Schimmel, Annemarie: **İslamın Mistik Boyutları**, Çev. Ergun Kocabıyık, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2001.

-----: **Tanrı’nın Yeryüzündeki İşaretleri**, Çev. Ekrem Demirli, Kabalcı Yayınevi, 2004.

-----: **Ben Rûzgârım Sen Ateş: Mevlânâ Celâleddîn Rûmî**, Çev. Senail Özkan, İstanbul, Ötüken, 2000.

Sefercioğlu, Nejat: **Nev’î Divanı’nın Tahlîli**, 2. bs., Ankara, Akçağ, 2001.

Seyyid Abdülhakim: **er-Riyâzü’t-tasavvufiyye**, y.y., Matbaa-i Hayriyye, 1923.

Sinan, Betül: “Bâlî Çelebi Divanı (2b-35a) İnceleme-Metin”, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, Boğaziçi Üniversitesi, 2004.

Sinan Paşa: **Maarifnâme**, Haz. İsmail Hikmet Ertaylan, İstanbul, İÜEF, 1961.

-----: **Tazarru-nâme**, Haz. A. Mertol Tulum, Ankara, MEB, 2001.

-----: **Tezkiretü'l-Evliyâ**, Haz. Emine Gürsoy Naskali, Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987.

Sinemoğlu, Nermin: “Ayna”, **DİA**, C. IV, İstanbul, TDV, 1991.

Steingass, F.: **A Comprehensive Persian - English Dictionary**, Beirut, Librairie du Liban Publishers, 1998.

Şentürk, Ahmet Atillâ: **Osmanlı Şiiri Antolojisi**, 2. bs. İstanbul, YKY, 2004.

-----: “Osmanlı Edebiyatında Felekler, Seyyare ve Sabiteler (Burçlar)”, **Türk Dünyası Araştırmaları**, S. 90, Haziran 1994, s. 131-179.

-----: **XVI. Asra Kadar Anadolu Sahası Mesnevilerinde Edebî Tasvirler**, İstanbul, Kitabevi, 2002.

Şükûn, Ziya: **Farsça - Türkçe Lûgat: Gencine-i Güftâr Ferheng-i Ziya**, 3 C., İstanbul, MEB, 1996.

Tehânevî: **A Dictionary of the Technical Terms Used in the Sciences of the Musalmans: Kitâb-ı Keşşâf-ı Istilahat-ı Funûn**, 2 C., Ed. by Mawlawies Mohammad Wajih, Abd Al-Hakk, Gholam Kadir, Kalkûta, The Asiatic Society of Bengal, 1862.

Tolasa, Harun: **Ahmet Paşa'nın Şiir Dünyası**, 2. bs., Ankara, Akçağ, 2001.

Topaloğlu, Bekir: “Bâsıt”, **DİA**, C. V, İstanbul, TDV, 1992.

-----: “Hay”, **DİA**, C. XVI, İstanbul, TDV, 1997.

Tökel, Dursun Ali: **Divan Şiirinde Mitolojik Unsurlar**, Ankara, Akçağ, 2000.

Uludağ, Süleyman: **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, 4. bs., İstanbul, Marifet Yayınları, 1999.

Unat, Faik Reşit: **Hicrî Tarihleri Milâdî Tarihe Çevirme Kılavuzu**, 4. bs. Ankara, TTK, 1974.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı: **Osmanlı Devletinin Saray Teşkilatı**, Ankara, TTK, 1988.

-----: “Hızır Bey Oğlu Sinan Paşa’nın Vezir-i Âzamlığına Dâir Çok Kıymetli Bir Vesika”, **TTK Belleten**, C. XXVII, S. 105, Ocak 1963, s. 37-43.

Ünver, Süheyl: **İstanbul Rasathanesi**, Ankara, TTK, 1969.

Yazıcı, Tahsin - Süleyman Uludağ: “Herevî, Hâce Abdullah”, **DİA**, C. XVII, İstanbul, TDV, 1998.

Yazıcı, Tahsin - Mehmet İpşirli: “Ferrâş”, **DİA**, C. XII, İstanbul, TDV, 1995.

Yazır, Mahmut Bedreddin: **Medeniyet Âleminde Yazı ve İslâm Medeniyetinde Kalem Güzeli**, 2. bs., Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1981.

Yurdagür, Metin: **Âyet ve Hadislerde Esmâ-i Hüsnâ Allah’ın İsimleri**, 2. bs., İstanbul, Marifet Yayınları, 1996.