

**T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

AZMÎ-ZÂDE HÂLETÎ DÎVÂNÎ'NİN TAHLİLİ

DOKTORA TEZİ

Yavuz ÖZKUL

**Enstitü Anabilim Dalı : Türk Dili ve Edebiyatı
Enstitü Bilim Dalı : Eski Türk Edebiyatı**

Tez Danışmanı: Prof. Dr. İsmail Güleç

EKİM-2019

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ


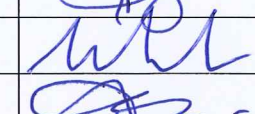
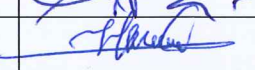


AZMÎ-ZÂDE HÂLETÎ DÎVÂNİ'NİN TAHLİLİ

DOKTORA TEZİ

Yavuz ÖZKUL

Enstitü Anabilim Dalı : Türk Dili ve Edebiyatı
Enstitü Bilim Dalı : Eski Türk Edebiyatı

“Bu tez/..../201.. tarihinde aşağıdaki jüri tarafından Oybirliği / Oyçokluğu ile kabul edilmiştir.”

JÜRİ ÜYESİ	KANAATİ	İMZA
Prof. Dr. İsmail GÜLEÇ	Kazanılı	
Prof. Dr. Bayram Ali KAYA	BAŞARILI	
Prof. Dr. Arif BİLGİN	BAŞARILI	
Doç Dr. Mehmet ÖZDEMİR	BAŞARILI	
Dr. Öğr. Üyesi Hamdi Birgören	BAŞARILI	



T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEZ SAVUNULABİLİRLİK VE ORJİNALLİK BEYAN FORMU

Sayfa : 1/1

Öğrencinin

Adı Soyadı : YAVUZ ÖZKUL

Öğrenci Numarası : 0960D11010

Enstitü Anabilim Dalı : TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI

Enstitü Bilim Dalı : ESKİ TÜRK EDEBİYATI

Programı : YÜKSEK LİSANS DOKTORA

Tezin Başlığı : AZMÎ-ZÂDE HÂLETİ DİVANI'NIN TAHLİLİ

Benzerlik Oranı : %15

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE,

Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Lisansüstü Tez Çalışması Benzerlik Raporu Uygulama Esaslarını inceledim. Enstitünüz tarafından Uygulama Esasları çerçevesinde alınan Benzerlik Raporuna göre yukarıda bilgileri verilen tez çalışmasının benzerlik oranının herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi beyan ederim.

18.09/2019
Öğrenci İmza

Sakarya Üniversitesi Lisansüstü Tez Çalışması Benzerlik Raporu Uygulama Esaslarını inceledim. Enstitünüz tarafından Uygulama Esasları çerçevesinde alınan Benzerlik Raporuna göre yukarıda bilgileri verilen öğrenciye ait tez çalışması ile ilgili gerekli düzenleme tarafımda yapılmış olup, yeniden değerlendirilmek üzere@sakarya.edu.tr adresine yüklenmiştir.

Bilgilerinize arz ederim.

...../...../20.....
Öğrenci İmza

Uygundur

Danışman
Unvanı / Adı-Soyadı: Prof. Dr. İsmail Gülke

Tarih: 18.09.2019

İmza:

KABUL EDİLMİŞTİR

REDDEDİLMİŞTİR

EYK Tarih ve No:

Enstitü Birim Sorumlusu Onayı

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	i
KISALTMALAR	xiii
TABLO LİSTESİ	xv
ŞEKİL LİSTESİ	xvi
ÖZET	xvii
ABSTRACT	xviii
GİRİŞ	1
BÖLÜM 1: DİN VE TASAVVUF	13
1.1. Din.....	13
1.1.1. İman ve İman Esasları.....	14
1.1.1.1. Allah.....	15
1.1.1.2. Melekler.....	37
1.1.1.3. Kutsal Kitaplar.....	46
1.1.1.4. Peygamberler.....	52
1.1.1.5. Ahiret ve Ahiretle İlgili Unsurlar.....	91
1.1.1.6. Kaza ve Kader.....	129
1.1.2. İbadet ve İlgili Kavramlar.....	131
1.1.2.1. Namaz ve Namazla İlgili Kavramlar.....	132
1.1.2.2. Oruç.....	137
1.1.2.3. Zekat.....	139
1.1.2.4. Hac ve Hac İle İlgili Kavramlar.....	141
1.1.3. Mübarek Gün ve Geceler.....	147
1.1.3.1. Berât Gecesi.....	147
1.1.3.2. Kadir Gecesi.....	148
1.1.3.3. Bayram, Ramazan Bayramı, Kurban Bayramı.....	149
1.1.4. Muâmelât (İman ve İbadet Dışındaki Kavramlar).....	151
1.1.4.1. Ahval-i Şahsiye Ahkamı.....	152
1.1.4.2. Medeni Ahkam.....	153
1.1.4.3. Davalar veya Medeni ve Cinai Hükümlerin İcrası İle İlgili Ahkam.....	156
1.1.4.4. Devletler Hukuku Ahkamı.....	158
1.1.4.5. İktisadi ve Mali Ahkam.....	162

1.1.4.6. Ahlak ve Adab (İyilik ve Kötülükler, Güzel ve Çirkin Huylar, Haram ve Helaller) ile İlgili Ahkam:	163
1.1.5. Diğer Dinlerle İlgili Kavramlar	179
1.1.5.1. Semâvî Dinler	179
1.1.5.2. Semâvî Olmayan dinler.....	184
1.2. Tasavvuf	188
1.2.1. Tasavvufta Dört Kapı ve Makamlar	189
1.2.1.1. Şeriat	190
1.2.1.2. Tarikat	195
1.2.1.3. Marifet.....	204
1.2.1.4. Hakikat	210
1.2.2. Diğer Tasavvufi Kavramlar	224
1.2.2.1. Cevher-Araz	224
1.2.2.2. Hidâyet	225
1.2.2.3. Tecelli	226
1.2.2.4. Vârid	227
1.2.2.5. Velâyet	228
BÖLÜM 2: TABİAT	230
2.1. Kozmik Âlem	231
2.1.1. Felek (Çerh, Felek, Devrân)	233
2.1.1.1. Felek İle İlgili Tasavvurlar.....	239
2.1.2. Yıldızlar.....	251
2.1.2.1. Yıldızlarla İlgili Tasavvurlar.....	254
2.1.2.2. Bazı Yıldızlar, Yıldız Kümeleri ve Gök Cisimleri	260
2.1.3. Burçlar	271
2.1.3.1. Hamel (Koç) Burcu (21 Mart-20 Nisan).....	277
2.1.3.2. Sevr (Boğa) Burcu (21 Nisan-21 Mayıs).....	279
2.1.3.3. Cevzâ (İkizler) Burcu (21 Mayıs-22 Haziran)	279
2.1.3.4. Seretân (Yengeç) Burcu (22 Haziran-22 Temmuz).....	281
2.1.3.5. Esed (Aslan) Burcu (23 Temmuz-22 Ağustos).....	281
2.1.3.6. Sünbüle (Başak) Burcu (23 Ağustos- 22 Eylül)	282
2.1.3.7. Mizân (Terazi) Burcu (23 Eylül-23 Ekim)	283
2.1.3.8. Kavs (Yay) Burcu (22 Kasım-20 Aralık).....	285
2.1.3.9. Cedy (Oğlak) Burcu (21 Aralık-20 Ocak)	285

2.1.3.10. Delv (Kova) Burcu (21 Ocak-19 Şubat)	286
2.1.3.11. Hût (Balık) Burcu (20 Şubat-20 Mart).....	287
2.1.4. Seyyâreler	288
2.1.4.1. Keyvân (Zuhal, Satürn).....	292
2.1.4.2. Müşterî (Jüpiter).....	294
2.1.4.3. Mirrîh, Behrâm (Mars).....	296
2.1.4.4. Güneş	299
2.1.4.5. Zühre (Nâhîd, Venüs)	311
2.1.4.6. Utârit	313
2.1.4.7. Ay (Kamer, Bedr, Mâh)	314
2.1.5. Zaman ve Zamanla İlgili Kavramlar	325
2.1.5.1. Seher	325
2.1.5.2. Şafak	332
2.1.5.3. Sabah.....	333
2.1.5.4. Gündüz.....	334
2.1.5.5. Akşam, Gece (Şâm, Ahşâm, Şeb, Mesâ)	335
2.1.5.6. Mevsimler	340
2.2. Cisimler Alemi	357
2.2.1. Anâsır-ı Erbâa.....	357
2.2.1.1. Ateş ve Ateşle İlgili Unsurlar.....	359
2.2.1.2. Hava ve Havayla İlgili Unsurlar	369
2.2.1.3. Toprakla İlgili Unsurlar	384
2.2.1.4. Su	391
2.2.2. Mekan	398
2.2.2.1. Ülkeler ve Şehirler	399
2.2.2.2. Dağlar.....	415
2.2.2.3. Denizler ve Akarsular	418
2.2.3. Mevâlid-i Selâse	419
2.2.3.1. Madenler ve Mücevherler İle Elde Edildikleri Yerler	420
2.2.3.2. Bitkiler	442
2.2.3.3. Hayvanlar	504
BÖLÜM 3: İNSAN	562
3.1. Dini Şahsiyetler	562
3.1.1. Çehâr-ı Yâr-ı Güzîn.....	562

3.1.1.1. Hz. Ebû Bekir.....	564
3.1.1.2. Hz. Ömer.....	565
3.1.1.3. Hz. Osman.....	567
3.1.1.4. Hz. Ali.....	569
3.1.2. Ehl-i Beyt	574
3.1.3. Ashâb.....	576
3.1.3.1. Câfer-i Tayyâr.....	576
3.1.3.2. Ümmü Hânî.....	577
3.1.3.3. Ebû Eyyûb el-Ensâri	577
3.1.4. Mutasavvıflar.....	580
3.1.4.1. İbrâhim b. Edhem (Ö. 161/777).....	580
3.1.4.2. Zünnûn el-Mısrî (Ö. 245/859).....	581
3.1.4.3. Hallac-ı Mansur (Ö. 309/922).....	583
3.1.4.4. Feridüdd'in Attar (Ö. 618/1221).....	586
3.1.4.5. Aziz Mahmud Hüdayi (1541-1628).....	587
3.2. Tarihi ve Efsanevi Şahsiyetler	588
3.2.1. Osmanlı Merkez Teşkilatında Yer Alan Kişiler.....	588
3.2.1.1. Padişahlar	588
3.2.1.2. Saray Teşkilatı	595
3.2.1.3. Divân Üyeleri.....	598
3.2.1.4. İlmiye Teşkilatı	610
3.2.1.5. Diğer Devlet Erkânı ve Şahıslar	613
3.3. Edebi Şahsiyetler	613
3.3.1. Türk Asıllı Şâirler.....	613
3.3.1.1. Bâkî, Ubeydî, Nesîmî, Ali Şîr Nevâyî	613
3.3.2. Arap ve Acem Şâirleri.....	615
3.3.2.1. Sâ'dî (Ö. 691/1292).....	615
3.3.2.2. Hâfiz (Lisânü'l-gayb).....	615
3.3.2.3. Mîr Hüsrev, Mîr Şâhî, Mîr Kâsım	616
3.3.2.4. Kemâl-i İsfahânî.....	617
3.3.2.5. Selmân.....	617
3.3.2.6. Hâcû-yi Kirmânî	618
3.3.2.7. Nizâmî-i Gencevî	619
3.3.2.8. Zahîr-i Fâryâbî	619

3.3.2.9. Hâkânî-i Şîrvânî	620
3.3.2.10. Hayyâm	620
3.3.2.11. Hassân b. Sabit	621
3.4. Sanatkar Şahsiyetler	621
3.4.1. Bihzad, Mânî	621
3.4.2. Yakut el-Mustasîmî	622
3.5. Yunanî Şahsiyetler	623
3.5.1. Aristo, Felâtûn	623
3.6. Masal Kahramanları	625
3.6.1. Ferhad ile Şîrin	625
3.6.2. Leylâ ile Mecnûn	628
3.6.3. Hüsrev (Pervîz)	633
3.7. Kutsal Kitaplarda Zikredilen Şahıslar	634
3.7.1. Ebû Leheb	634
3.7.2. Nemrûd	635
3.7.3. Kârûn	636
3.8. İnan Mitolojisi Şahısları	637
3.8.1. Cem	637
3.8.2. Dahhâk	639
3.8.3. Dârâ	640
3.8.4. Efrâsyâb	641
3.8.5. Ferîdûn	642
3.8.6. Kahramân	642
3.8.7. Keykâvûs	642
3.8.8. Keykubâd	643
3.8.9. Nûşin-revân (Enûşervân, Nûşervân, Kısra)	644
3.8.10. Rüstem	646
3.8.11. Sâm	648
3.8.12. Zâl	648
3.9. Diğer Şahsiyetler	649
3.9.1. Âsaf	649
3.9.2. Fağfûr	650
3.9.3. Kızıl Arslan, Timur, Gazneli Mahmud ve Ayâz	650
3.10. Tipler	651

3.10.1. Âşık	651
3.10.1.1. Âşık İle İlgili Tasavvurlar	654
3.10.1.2. Âşığın Bedeni ve Uzuvarıyla İlgili Tasavvurlar	662
3.10.2. Sevgili.....	707
3.10.2.1. Sevgili İle İlgili Tasavvurlar	710
3.10.2.2. Sevgilinin Bedeni ve Uzuvarıyla İlgili Tasavvurlar	716
3.10.3. Rakip, Ağyâr	839
3.10.3.1. Rakip İle İlgili Tasavvurlar	847
3.10.4. Zâhid.....	855
3.10.5. Şeyh	860
3.10.6. Sûfî	861
3.10.7. Rind	862
3.10.8. Âbdâl, Dervîş, Kalender, Haydâri	865
BÖLÜM 4: TOPLUMSAL HAYAT	870
4.1. Meslek Grupları	870
4.1.1. Mülkiye	870
4.1.1.1. Ayan	870
4.1.1.2. Mîr-i Mirân (Beylerbeyi)	871
4.1.1.3. Vezir.....	872
4.1.2. Kalemîye	873
4.1.2.1. Divan Kâtibi.....	873
4.1.2.2. Rû'ûs Kalemî	874
4.1.2.3. Nişancı	874
4.1.3. Asayîştên Sorumlu Görevliler	875
4.1.3.1. Derbend.....	875
4.1.3.2. Pâs-bân.....	875
4.1.3.3. Şahne.....	877
4.1.4. Saray Görevlileri	878
4.1.4.1. Cellâd	878
4.1.4.2. Der-bân	881
4.1.4.3. Perde-dâr	882
4.1.4.4. Peyk, Berîd, Kâsid	882
4.1.4.5. Mimâr, Bennâ	886
4.1.4.6. HVân-sâlâr	888

4.1.5. Din Görevlileri	889
4.1.5.1. Fakîh	889
4.1.5.2. İmâm	889
4.1.5.3. Vâiz	889
4.1.6. Toprak, Bağ ve Bahçeyle Uğraşanlar	891
4.1.6.1. Bağbân	891
4.1.6.2. Dihkân, Hâris	894
4.1.7. Hayvan Bakımıyla ilgili Meslekler	896
4.1.7.1. Çûbân	896
4.1.7.2. Mîr-âhur, Gâşiye-dâr.....	896
4.1.7.3. Sârbân	897
4.1.8. Esnaf ve Zanaat Erbâbı.....	897
4.1.8.1. Attâr	897
4.1.8.2. Berber.....	898
4.1.8.3. Ferrâş.....	899
4.1.8.4. Hakkâk	899
4.1.8.5. Hammâr, Mey-fürûş.....	900
4.1.8.6. Kannâd	900
4.1.8.7. Meşşâta	901
4.1.8.8. Nâkîd, Nakkâd	903
4.1.8.9. Nakkâş.....	904
4.1.8.10. Sarraf	906
4.1.8.11. Zer-ger.....	907
4.1.8.12. Zer-dûz	907
4.1.9. Diğer Meslekler	908
4.1.9.1. Gavvâs, Şinâver	908
4.1.9.2. Haccâm	910
4.1.9.3. Kâse-şûy.....	910
4.1.9.4. Mürde-şûy	910
4.1.9.5. Ressâm, Sûret-ger	911
4.1.9.6. Sakkâ (Saka)	911
4.1.9.7. Hoca, Üstâd, Âlim, Ulemâ, Şâkird, Sebak-hân.....	911
4.2. Ayak Takımı	914
4.2.1. Ayyâr	914

4.2.2. Düzd, Tarrâr	917
4.2.3. Harâmî, Reh-zen.....	918
4.3. Ticaret Hayatı ve Nümismatik.....	920
4.3.1. Paralar.....	920
4.3.1.1. Akçe	920
4.3.1.2. Dînâr, Direm (Dirhem)	922
4.3.1.3. Filori.....	923
4.3.1.4. Fûls-i Ahmer	924
4.3.2. Ölçü Birimleri.....	925
4.3.2.1. Ağırlık Ölçüleri.....	925
4.3.2.2. Hacim Ölçüleri.....	925
4.3.2.3. Su ölçüleri	925
4.3.3. Ticaretin Tarafları.....	926
4.3.3.1. Hâce	926
4.3.3.2. Harîdâr, Müşteri	928
4.3.4. Alışveriş Usul ve Hukuku	929
4.3.4.1. Erzân (Ucuz)	929
4.3.4.2. Kesâd.....	930
4.3.4.3. Mezâd.....	930
4.3.4.4. Narh.....	931
4.3.4.5. Ribh.....	932
4.4. Tekstil Ürünleri ve Giyim Kuşam Kültürü.....	932
4.4.1. Kumaş Çeşitleri	932
4.4.1.1. Atlas	932
4.4.1.2. Kemhâ	934
4.4.1.3. Kettân	934
4.4.1.4. Ser-â-ser	935
4.4.1.5. Zerbeft.....	936
4.4.2. Giyim Kuşamla İlgili Unsurlar	937
4.4.2.1. Genel Olarak Elbise (Câme, Libâs)	937
4.4.2.2. Başlıklar	940
4.4.2.3. Üst Giysiler	947
4.4.2.4. Giysileri Tamamlayan Aksesuar ve Takılar.....	953
4.5. Sosyal Hayatta Kullanılan Bazı Araç, Alet ve Eşyalar	960

4.5.1. Deniz ve Kara Ulaşımında Kullanılan Araçlar.....	960
4.5.1.1. Fülk, Keşî, Sefîne.....	961
4.5.1.2. Şayka.....	967
4.5.1.3. Zevrak	968
4.5.1.4. Sandal.....	970
4.5.1.5. Gerdûne.....	970
4.5.1.6. Karbân (Kervan)	971
4.5.2. Aydınlatma Eşyaları	973
4.5.2.1. Çerâğ	973
4.5.2.2. Fânus	976
4.5.2.3. Meş'al, Meş'ale.....	977
4.5.3. Ölçü Aletleri	978
4.5.3.1. Mi'yâr	978
4.5.3.2. Mihenk Taşı	978
4.5.3.3. Terazi	980
4.5.4. Ev Eşyaları	981
4.5.4.1. Bâlîn, Bâliş (Yastık).....	981
4.5.4.2. Bûriyâ (Hasır)	984
4.5.4.3. Cârub, Hâk-rûb (Süpürge)	984
4.5.4.4. Çıkırık	986
4.5.4.5. Kâz (Makas).....	986
4.5.4.6. Micmer (Buhurdan)	986
4.5.4.7. Pister (Yatak)	989
4.5.4.8. Rişte, Hayt, Habl, Rîsmân.....	991
4.5.4.9. Sûzen.....	995
4.5.4.10. Şâne.....	995
4.5.5. Mutfak Eşyaları	998
4.5.5.1. Sifâl	998
4.5.5.2. Gîrbâl, Elek, Kef-gîr (Kevgir)	998
4.5.5.3. Hâven	1000
4.5.5.4. İbrik.....	1000
4.5.5.5. Kâse, Keçkül	1000
4.5.5.6. Kûze, Sebû	1002
4.5.5.7. Nemek-dân, Hokka-i nemek	1003

4.5.5.8. Tennûr, Kânûn, Dûdmân.....	1003
4.5.6. İçki Takımları	1005
4.5.6.1. Ayag (Ayak, Ayağ, Eyağ).....	1005
4.5.6.2. Câm	1006
4.5.6.3. Kadeh	1010
4.5.6.4. Peymâne	1012
4.5.6.5. Rıtl, Rıtl-ı Girân	1013
4.5.6.6. Sâgar	1014
4.5.6.7. Kabak	1015
4.5.6.8. Sürâhi	1016
4.5.7. El Sanatları ve Yazı İle İlgili Araç, Gereç ve Uygulamalar	1016
4.5.7.1. Cedvel	1016
4.5.7.2. Defter, Kitâb, Dîvân.....	1017
4.5.7.3. Kâğıd, Varak, Evrâk, Sahîfe	1021
4.5.7.4. Devât, Hokka	1022
4.5.7.5. Lîka	1024
4.5.7.6. Mektûb, Nâme.....	1024
4.5.7.7. Mıstar	1026
4.5.7.8. Midâd, Dûde	1027
4.5.7.9. Beyâz, Sevâd.....	1028
4.5.7.10. Şemse	1029
4.5.7.11. Şîrâze.....	1030
4.5.8. Savaş Aletleri ve İlgili Malzemeler	1030
4.5.8.1. Savunma Silahları	1030
4.5.8.2. Saldırı Silahları	1034
4.5.8.3. Ateşli Silahlar.....	1051
4.5.9. Diğer Alet ve Eşyalar	1051
4.5.9.1. Âhen-rübâ, Mıknatîs	1051
4.5.9.2. Aynek	1052
4.5.9.3. Bâd-bîz, Meges-rân (Yelpaze, Sineklik).....	1052
4.5.9.4. Dâs (Orak).....	1053
4.5.9.5. Fesân	1053
4.5.9.6. Hum (Küp, Şarap Küpü)	1054
4.5.9.7. Kullâb (çengel).....	1055

4.5.9.8. Mahmil	1055
4.5.9.9. Miftâh, Kîlîd	1056
4.5.9.10. Muşamma	1056
4.5.9.11. Nerd-bân (Merdiven)	1056
4.5.9.12. Pûte	1057
4.5.9.13. Tâziyâne (Kırbaç)	1058
4.5.9.14. Tîşe	1058
4.6. Mutfak Kültürü ve Yemekler	1060
4.6.1. Sofra ve Sofra Adabı	1060
4.6.2. Yiyecekler	1062
4.6.2.1. Bal, Asel, Şehd	1062
4.6.2.2. Ekmek	1064
4.6.2.3. Kebâb, Biryân	1065
4.6.2.4. Pâlûde	1066
4.6.2.5. Penîr (Peynir)	1067
4.6.2.6. Helva	1067
4.6.2.7. Turşu	1067
4.6.3. İçecekler	1068
4.6.3.1. Şerbet	1068
4.6.3.2. Sûd, Şîr	1069
4.7. Müzik Aletleri	1070
4.7.1. Çâr-pâre	1070
4.7.2. Çeng	1070
4.7.3. Def	1072
4.7.4. Erganûn	1072
4.7.5. Kânûn	1073
4.7.6. Kûs	1074
4.7.7. Tabl	1076
4.7.8. Tanbûr	1076
4.8. Eğlence	1076
4.8.1. Gösteri sanatçıları	1077
4.8.1.1. Âteş-bâz ve Ateş Oyunları	1077
4.8.1.2. Cân-bâz, Resen-bâz	1078
4.8.1.3. Hokka-bâz, Şa'bede-bâz, Müş'abid	1080

4.8.1.4. Kâse-bâz.....	1083
4.8.1.5. Tâs-bâz.....	1083
4.8.2. Bezm Erkanı	1083
4.8.2.1. Mutrib	1083
4.8.2.2. Pây-kûb (Köçek), Rakkâs, Nevâ-sâz.....	1085
4.8.2.3. Nedîm.....	1086
4.8.2.4. Sâkî	1087
4.8.3. Alkollü İçkiler	1092
4.8.3.1. Şarâb, Bâde, Mey, Sahba, Hamr, Sabûh, Mül, Cür'a	1092
4.8.4. Mükeyyif Maddeler	1108
4.8.4.1. Berş, Ma'cûn, Habb, Dârû-yı Hûş-ber, Beng, Esrâr, Gubâr	1108
SONUÇ	1112
KAYNAKÇA.....	1116
ÖZGEÇMİŞ	1158

KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı geçen eser
a.s.	: Aleyhisselam
Bkz.	: Bakınız
C.	: Cilt
c. c.	: Celle celaluhu
ev.	: Çeviren
G.	: Gazel
Ed.	: Editör
Haz.	: Hazırlayan
K.	: Kaside
Kt.	: Kıt'a
Mrs.	: Mersiye
M.	: Mesnevi
Msd.	: Müseddes
Mt.	: Matla
Müf.	: Müfred
s.	: Sayfa
S.	: Sayı
SBE	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
s.a.v.	: Sallallahu aleyhi vesellem
T.	: Tarih
TDVİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi

- Thm.** : Tahmis
- t.y.** : Tarih yok
- vb.** : Ve benzeri
- vd.** : Ve diğerleri
- vs.** : Ve sâire

TABLO LİSTESİ

Tablo 1: Allah'ın Dîvânda Geçen İsimleri	19
Tablo 2: Divanda İsmi Geçen Peygamberlerin Nazım şekli ve Türlerine Göre Dağılımı.....	81
Tablo 3: Divanda İsmi Geçen Peygamberlerin Göstemiş Oldukları Mucizeler ve Özellikleri.....	82
Tablo 4: Cennet ve Cennetle İlgili Unsurlar.....	121
Tablo 5: Cehennem, Cehennem Tabakaları ve Özellikleri.....	129

ŞEKİL LİSTESİ

Şekil 1: Allah'ın (c.c.), Dîvânda Geçen İsim, Sıfat ve Özellikleri.....	36
Şekil 2: Azmî-zâde- Hâletî Divanında Yer Alan Muamelât Hükümleri.....	178
Şekil 3: Gök Küresinin Sabit Üç Dairesi ve On İki Burç	272
Şekil 4: Batlamyus Sistemi	290
Şekil 5: Felekü'l-eflak, Burçlar Göğü (Sâbiteler), Seyyareler ve Bunların Sıralanışı.	291

Sakarya Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Özeti

Yüksek Lisans	<input type="checkbox"/>	Doktora	<input checked="" type="checkbox"/>
Tezin Başlığı: Azmî-Zâde Hâletî Divanı'nın Tahlili			
Tezin Yazarı: Yavuz ÖZKUL		Danışman: Prof. Dr. İsmail GÜLEÇ	
Kabul Tarihi: 18.09.2019		Sayfa Sayısı: xviii (ön kısım)+1158 (tez)	
Anabilim Dalı: Türk Dili ve Edebiyatı		Bilim Dalı: Eski Türk Edebiyatı	
<p>Devrinin önde gelen alimerinden birisi olan Azmî-zâde Hâletî, zekası, yeteneği ve gayreti ile müderrislik, kadılık, kazaskerlik gibi çeşitli görevlerde bulunmuştur. Alimliği yanında şairlik yönüyle de öne çıkan Hâletî, edebiyatımızda daha çok rubailerıyla tanınmıştır. Onun rubai söylemedeki büyüklüğü hem kendi devrinde hem de sonraki devirlerde kabul görmüştür.</p> <p>Devrinin önemli edebi simalarından birisi olan Hâletî'nin, manzum-mensur diğer eserlerinin yanında bir de hacimli divanı vardır. "Azmî-Zâde Hâletî Divanı'nın Tahlili" isimli bu çalışmada, Bayram Ali Kaya tarafından hazırlanan tenkitli metin esas alınmıştır. Divanda 9 mesnevi, 41 kaside, 2 mersiye, 8 müseddes, 1 tahmis gazel, 141 kıta, 16 tarih, 895 gazel ve 601 müfret ve matla beyit bulunmaktadır.</p> <p>Eser tahlile tabi tutulmadan önce benzer çalışmalar incelenmiş, içerikle ilgili hususlar fişleme yöntemi ile tasnif edilmiştir. Çalışmaya ait yapısal nitelikler, metnin muhtevasını oluşturan unsurlar yanında, tahlil üzerine yapılmış olan çalışmalar yardımıyla belirlenmiştir.</p> <p>Çalışmamızın giriş kısmında çalışmanın konusu, amacı ve yöntemi ile şairin hayatı, eserleri ve sanatı hakkında kısaca bilgi verilmiştir. Tahlil bölümü "Din ve Tasavvuf, Tabiat, İnsan, Toplumsal Hayat" olmak üzere dört ana bölümden müteşekkildir. Bu kısımlarla ilgili hususlar da alt başlıklar altında incelenmiştir. Bu sınıflandırmadan hareketle, söz konusu başlıklara ait unsurların klasik Türk şiirindeki yansımaları üzerinde durulmuştur. Ayrıca bu dört ana başlık altında incelenen her unsurla ilgili beyitler o disipline ait kaynaklarla birlikte ele alınıp açıklanmıştır. Sonuç bölümünde de çalışmanın genel bir değerlendirmesi yapılmıştır.</p> <p>Hülasa, sonraki değerlendirme ve araştırmalara malzeme olabilecek bu çalışma ile şiirlerinden hareketle Azmî-zâde Hâletî'nin duygu, düşünce ve hayal dünyası ile yaşadığı devrin yaşayış ve medeniyetine dair önemli bir kesit ortaya konulmuştur.</p>			
Anahtar Kelimeler: Tahlil, Azmî-zâde Hâletî, Klasik Türk Şiiri			

Sakarya University
Institute of Social Sciences Abstract of Thesis

Master Degree	<input type="checkbox"/>	Ph.D.	<input checked="" type="checkbox"/>
Title of Thesis: An Analysis Of Azmî-Zâde Hâletî's Divan			
Author of Thesis: Yavuz ÖZKUL		Supervisor: Prof. İsmail GÜLEÇ	
Accepted Date: 18.09.2019		Number of Pages: xviii (pre-text)+1158 (main body)	
Department: Turkish Language and Literature		Subfield: Classical Turkish Literature	
<p>Azmî-zâde Hâletî, was one of the leading poets of his period who performed various duties with his intelligence, talent and effort. Along with his erudition, Hâletî also stands out with his poetry and is a well-known face in our literature with his rubai's. His magnitude in rubai discourse was accepted both in his own and in later periods.</p> <p>One of the important literary figures of his era, Hâletî had a voluminous divan among other works of verse and prose. In this study, "Analysis of the Azmî-zâde Hâletî's Divan", the criticized text prepared by Bayram Ali Kaya was taken as the basis. There are 9 mesnevis, 41 odes, 2 dirges, 8 müseddes, 1 tahmis ghazal, 141 stanzas, 16 chronicles, 895 ghazals, 601 mufrad and matla in the divan.</p> <p>Before the work was analyzed, similar studies were examined and the content related issues were classified with the tagging method. The structural characteristics of the study were determined with the help of the studies on the analysis as well as the elements constituting the content of the text.</p> <p>In the introduction part of the study, brief information about the subject, aim and method of study and the life, works and art of the poet is given. The analysis section consists of four main sections: "Religion and Sufism, Nature, Humanity, Social Life". Issues related to these sections are also examined under sub-headings. Based on this classification, the reflections of the elements of these titles in classical Turkish poetry are emphasized. Furthermore, couplets related to each element examined under these four main headings have been discussed and explained together with the resources of that discipline. In the conclusion part, a general evaluation of the study was made.</p> <p>As a result, this study which can be used as a material for subsequent estimations and researches, provides an important section on the life and civilization of the era that Azmî-zâde Hâletî lived with his world of emotion, thought and imagination.</p>			
Keywords: Analysis, Azmî-zâde Hâletî, Classical Turkish Poetry.			

GİRİŞ

Çalışmanın Konusu

Tahlil çalışmalarının, divan metinlerin ihtiva ettiği güzellikleri, eksiklikleri, sanat açısından değerini belirlemede, şâirin yaşadığı dönem, dönemin zevk, kültür, inanç ve sanat anlayışı hakkında fikir edinmede önemli bir yeri vardır.

Biz de bu çalışmada devrinin önemli devlet, ilim ve sanat adamlarından birisi olan, 17. Yüzyıl'da özellikle rubaileri ile şöhret kazanan Azmî-zâde Hâletî'nin divanını tahlil yoluna gittik. Tahlil çalışmamızda Bayram Ali Kaya'nın büyük bir özveri ve dikkatle hazırladığı tenkitli divan metni esas alınmıştır. Divanda 9 Mesnevi, 41 Kaside, 2 Mersiye, 8 Müseddes, 1Tahmis, 141 Kıt'a, 895 Gazel, 601 Matla ve Müfred bulunmaktadır. Divanda yer alan şiirlerin incelenmesi sonucu dört ana başlık altında topladığımız çalışmamızı şu şekilde tasnif edebiliriz:

1. Din ve Tasavvuf: Bu bölümde divanda yer verilen dinî ve tasavvufî mefhumlar üzerinde duruldu. Bunu yaparken öncelikle din kavramını kısaca açıklama yoluna gidildi. Buna bağlı olarak inanç, ibadet ve ahlaki hükümler doğrultusunda din başlığını iman, ibadet, muamelat ve diğer dinlerle ilgili hususlar itibariyle dört bölüme ayrılarak incelendi.

İtikat esasları amentüye göre tasnif edildi. İlk olarak Allah (c.c.), Allah'ın isim ve sıfatlarının divandaki tezahürleri, esmâ-i hüsnada ve bunun dışında Allah'ı tavsif etmek için kullanılan isim ve sıfatlar üzerinde duruldu. Melek kavramının şairin zihninde yer bulan tasavvurları ile divanda isimleri doğrudan ve görevleri dolayısıyla dolaylı olarak zikredilen meleklerden bahsedildi. Bu bahsin ardından divanda söz konusu edilen kutsal kitaplar ve Kur'ân-ı Kerîm'den sure ve ayetlerin kullanıldığı şiirlerden örnekler verilerek açıklandı. Amentü esaslarından peygamberlere iman esasına göre de divanda adı geçen peygamberler ve bu peygamberlerin mucize ve kıssalarına yer verildi. Hz. Muhammed (s.a.v.) ise şahsiyeti, peygamberliği, fiziksel özellikleri, şefaati ve mucizeleri sebebiyle ayrı başlıklar altında incelendi. Bu tasnifte Hz. Muhammed (s.a.v.) hakkında yazılan na't ve miraciyenin yanı sıra divanın genelinde, diğer şiirlerde bahsedilen özelliklerine yer verildi. Ahirete iman ile ilgili konular "ahiret ve ahiretle ilgili unsurlar" başlığı altında incelendi. İslam inancında imanın gereklerinden biri olan kaza ve kaderin Hâletî'nin şiirine yansıyan özelliklerinden bahsedildi.

İbadet ile ilgili kavramlar ve bu kavramların şiirdeki tezahürleri “namaz, oruç, zekat ve hac” ibadetleri özelinde ele alındı. Bu ibadetler ve bunlarla ilgili hususların şairin hayal dünyasındaki karşılıklarının ne olduğu gösterilmeye çalışıldı.

Muamelat başlığı altında İslam hukukunda iman ve ibadet dışındaki hususlar “ahval-i şahsiye ahkamı, medeni ahkam, davalar veya medeni ve cinai hükümlerin icrası ile ilgili ahkam, devletler hukuku ahkamı, iktisadi ve mali ahkam, ahlak ve adab ile ilgili ahkam” şeklinde tasnif edilmiş ve şiirlerde bu hükümler doğrultusunda bahsedilen konular üzerinde durulmuştur.

Son olarak diğer dinlerle ilgili kavramlarda ise semavi ve semavi olmayan dinlere ait hususların divandaki yansımaları üzerinde durulmuştur.

Tasavvuf bölümüne tasavvufun kısa bir tanımı ve mahiyeti ile başlanmış, ardından tasavvuf anlayışına göre “dört kapı ve makamlar” ile bunların barındırdıkları alt kavramlara yer verilmiştir. Dört kapı ve makamlar dışında kalan kavramlar da “diğer tasavvufi kavramlar” başlığı altında incelenmiştir. Daha sonra ise tasavvuf tarihinin, divanda ismi zikredilen mümtaz şahsiyetlerinden bazılarının üzerinde durulmuştur.

2. Tabiat: Bu bölüm “kozmetik alem” ve “cisimler alemi” olmak üzere iki alt başlık ile tasnif edilmiştir. Bu tasnifte kozmetik alem, “felek ve ilgili kavramlar, yıldızlar ve ilgili kavramlar, burçlar, seyyareler, zaman ve mevsimler” olmak üzere altı başlığa bölünmüş, divanda bu hususlarla ilgili çeşitli teşbih, mecaz ve inanışlara yer verilmiştir.

Bu bölüme tabiat kavramının terim manası ve İslam’daki tabiat anlayışı ile divan şiirindeki tabiat telakkisi ve kozmetik alemin ne olduğu hususuyla ilgili kısa bir girişle başlanmıştır. Daha sonra genel olarak felek kavramının ne olduğu ve şairde uyandırdığı hayaller üzerinde durulmuş, felekle ilgili çeşitli teşbihlere yer verilmiştir.

Ardından yıldızlar, yıldız kümeleri ve gök cisimlerinin şairin muhayyilesinde bulunduğu karşılıklar üzerinde durulmuştur. Burçlar ve seyyareler başlıkları altında divanda zikredilen “Sevr, Cevza, Seretân vs.” burçlardan ve “Keyvân, Müşterî, Mirrîh vs.” seyyareler ve bunlarla ilgili çeşitli hayaller ile teşbihlerden bahsedilmiştir. Zamanla ilgili unsurlar “seher, şafak, sabah, gündüz, akşam, mevsimler (sonbahar, kış, ilkbahar, yaz)” başlıkları altında incelenmiş, bu unsurların beyitlerdeki yansımaları üzerinde durulmuştur.

Cisimler alemi, “anasır-ı erbaa, mekan ve mevalid-i selase” başlıkları altında incelenmiştir. Bu başlıklar altında dört unsurun ne olduğu, bu unsurlarla yapılan teşbih ve mecazlara; mekan başlığı altında divanda ismi zikredilen çeşitli mekanlara; mevalid-i selase başlığı altında ise divanda zikredilen edilen maden, bitki ve hayvan türleri incelenmiştir.

3. İnsan: Bu bölümde, “dini şahsiyetler, tarihi ve efsanevi şahsiyetler, edebi şahsiyetler, sanatkar şahsiyetler, Yunanî şahsiyetler, Masal Kahramanları, kutsal kitaplarda ismi zikredilen şahsiyetler, İran mitolojisi şahsiyetleri, diğer şahsiyetler ve tipler” incelenmiştir.

Dini şahsiyetlerde peygamberler dışındaki dört halife, ehli beyt, ashab vs.; tarihi şahsiyetlerde, Osmanlı merkez teşkilatı içerisindeki hiyerarşik yapıya göre divanda adı geçen padişahlar, veziriazamlar vs.; edebi şahsiyetlerde “Türk, Arap ve Acem” şairleri; sanatkarlar şahsiyetler, Yunanî şahsiyetler, masal kahramanları, kutsal kitaplarda adı geçenler ve İran mitolojisindeki şahsiyetlerin adı geçenlerinden bazılarının çağrıştırdığı hayal, teşbih ve mecazlar üzerinde durulmuştur.

Tipler başlığı altında ise müstakil olarak “sevgili, aşık, rakip, zahid, şeyh, sufi, rind abdal” tipleri ve şairin bunlarla ilgili düşünceleri ile hayallere yer verilen şiirler üzerinde durulmuştur.

4. Toplumsal hayat: Bu bölümde divanda toplum hayatının içinden görüntülere yer verilen şiirler üzerinde durulmuştur. Buna göre toplumun geneliyle ilgili olarak “meslek grupları, ayak takımı, ticaret ve nümizmatik, tekstil ve giyim kuşam, kullanılan eşyalar, mutfak kültürü, müzik, eğlence, alkollü içkiler ve mükeyyif maddeler” ile ilgili şiirlere yer verilmiş, bu kavramlar Osmanlılar’ın kültürel hususiyetlerini yansıtan âdetler, inanışlar ve çeşitli uygulamalar çerçevesinde kullanımlarına yer verilmiştir.

Çalışmanın Amacı ve Önemi

Bu çalışmayla Azmî-zâde Hâletî özelinde Osmanlı ve divan şairlerinin inanç, eşya, tabiat, insan telakkilerini ortaya koymak, tespit edilen hususlarla şairin, dolayısıyla dönemin objektif olarak değerlendirilmesi amaç edinilmiştir. Bunun yanında çalışmamızda divanı meydana getiren unsurları tespit etmeye, bu unsurların nerede, nasıl, neden ve hangi manada kullanıldığını ortaya koymaya ve izah etmeye çalıştık. Buradan hareketle şairin

kavram dünyasını değerlendirmeye tabi tutarak edebiyat tarihindeki yerini göstermekle birlikte bu alanda yapılacak yeni çalışmalara malzeme sunmayı amaç edindik.

Azmî-zâde Hâletî Divanı üzerine Abdlnaim Bulu, Lütfi Alıcı ve Ali Akşit tarafından biri metin tenkidi, ikisi inceleme ve metin olan çalışmalar yapılmıştır.¹ B. Ali Kaya tarafından da divanın tenkitli metni yapılmıştır. Ayrıca B. Ali Kaya'nın, divanda yer alan atasözleri ve deyimler² ile Sâkî-nâme'si³ üzerine birer çalışması bulunmaktadır. Rubaileri Cevat Yerdelen tarafından çalışılmıştır.⁴ Ayrıca divanda Medhî elebi adına yazılan mersiye ile ilgili bir makale hazırlamıştır.⁵ Bundan başka Hasan Kaya tarafından Divandaki adet ve gelenekler üzerine bir makale yayınlanmıştır.⁶ Divan tahlilinde bu çalışmadan yer yer yararlanmakla birlikte bu çalışmaya ek olarak burada yer verilmeyen bazı adet ve geleneklerden de bahsettik. Son olarak Nusret Gedik tarafından hazırlanan bir çalışma da Hâletî'nin "Hadd-i Mestân hicviyyesi" üzerine olmuştur.⁷ Belirlenen bu çalışmaların dışında müstakil olarak Azmî-zâde Hâletî Divanı'nın tahlili üzerine yapılmış ayrıntılı bir başka çalışmaya rastlayamadık.

Çalışmanın Yöntemi

Çalışmamızda divanda tespit edilen malzemeler, daha önce yapılmış divan tahlili çalışmaları da dikkate alınarak, "din ve tasavvuf", "tabiat", "insan" ve "toplumsal hayat" olmak üzere dört başlık hâlinde tasnif edilmiştir. Bu başlıklar da kendi içinde gruplar oluşturan alt başlıklara ayrılmıştır.

Maddelerin yazımında kolaylık sağlaması maksadıyla divandaki tüm şiirleri nesre çevirme yoluna gidildi. Böylece söz konusu kavramların hangi beyitte ne şekilde

¹ Abdlnaim Bulu, *Azmî-zâde Hâletî, Hayatı, ve Dîvânı'nın Tenkidli Neşri*, İstanbul ., Edebiyat Fakültesi, TDE Bölümü, Mezuniyet Tezi, İstanbul, 1942-1943; Lütfi Alıcı, *Azmî-zâde Mustafa Hâletî Dîvânı I (İnceleme-Metin)*, Erciyes ., SBE Eski Türk Edebiyatı ABD Yls. Tezi, Kayseri 1992; Ali Akşit, *Azmî-zâde Mustafa Hâletî Dîvânı I (Metin)*, Erciyes ., SBE Eski Türk Edebiyatı ABD Yls. Tezi, Kayseri 1992.

² B. Ali Kaya, *Azmî-zâde Hâletî Dîvânında Atasözleri ve Deyimler*, *Türk dünyası Araştırmaları Dergisi*, Sayı 118, şubat 1999, s. 149-168.

³ B. Ali Kaya, *Azmî-zâde Hâletî'nin Sâkî-nâmesi*, *Journal of Turkis Studies: Türklük Bilgisi Araştırmaları*, In Memorium, (Agah Sırrı Levend Hatıra Sayısı), 24/II, 2000, s. 59-106.

⁴ Yerdelen, Cevat (1992), *Azmî-zâde Hâletî'nin Rubâileri*, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınlanmamış Doktora Tezi.

⁵ Cevat Yerdelen, *Azmî-zâde Hâletî'den Bir Mersiye*, *Atatürk . Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, Sayı 12, Erzurum, 1999, s. 133-141

⁶ Hasan Kaya, *Azmî-zâde-Hâletî Dîvânı'nda Adet ve Gelenekler*, *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* (5), s. 133-183.

⁷ Nusret Gedik, *Azmî-zâde Hâletî'nin Dervif Paşa Hicviyyesi: Hadd-i Mestân*, *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 15, İş tanbul 2015, s. 133-166.

kullanıldığını görerek tasnifte kolaylık sağlamayı amaçladık. Maddelerin yazımında bölüm başlıklarıyla ilgili beyitlerin açıklanması yöntemi uygulanmıştır. İçeriği bakımından disiplinlerarası bir bakış açısını gerektirdiği için ilgili beyitlerdeki her bir mefhum kapsamına girdiği disipline ait kaynaklarla bir arada ele alınmıştır. Her bir başlık için elde bulunan tüm beyitler teşbih ve mecazlar açısından tasnif edildikten sonra sırasıyla açıklanmıştır.

Maddelerin açıklanmasında başlıkla ilgili kısa bilgiler verildikten sonra konuyla ilgili beyitlere ve açıklamalarına yer verildi. Metin içerisinde kullanılan beyitlerin beyit numaraları beyitlerin yanında parantez içinde gösterildi. Aynı veya benzer konuları ele alan beyitlerin sayısı üçe kadar olanları metin içerisinde, üçten fazla olanları numaralarıyla birlikte dipnotta gösterdik. Bu yolla ele alınan kavramlara ait beyitlere ulaşma kolaylığı sağlanmış oldu. Bununla beraber beyitlerin açıklanması sırasında metnin bütünlüğünü bozabilecek olan bazı referanslara ait bilgiler ve kaynaklar dipnotta gösterildi. Metnin imlasında uzatmalar ve tamalar arasındaki ('-/^-) işaretler gösterilmiştir.

Azmî-zâde Hâletî'nin Hayatı⁸

17. yüzyıl divan şiirinde daha çok rubâileriyle tanınan Azmî-zâde Hâletî'nin asıl adı "Mustafa"dır. Hicri 977 (m. 1570) senesinin şaban ayının 15. Berat gecesinde dünyaya gelen Hâletî'nin babası, Sultan III. Murad'ın hocası âlim ve şair Azmî Efendi'dir. (Kaya, 2003: 2; Gibb, 1999: 162; İpekten, 1991: 348)

Hâletî, amcası Nişancı Mehmed Nâmî Paşa'nın kızlarından biriyle evlenmiştir. Hâletî'nin bu evlilikten dünyaya gelen kızı, müderris Mustafa ile evlenmiştir. (Kaya, 2003: 3) Ayrıca Dîvân'da genç yaşta kaybettiği oğlu adına yazılmış bir mersiye (Mrs. 1), bir tarih kıtası (T. 10) ve bir gazel (G. 884) bulunmaktadır.

⁸ Çalışmamızın konusu Azmî-Zâde Hâletî'nin hayatı, edebi kişiliği ve eserlerini incelemek olmadığı için, bu konudaki bilgiler İslam Ansiklopedisi'nin Haluk İpekten tarafından yazılan "*Azmî-Zâde Mustafa Hâletî*" maddesi (c.4, 1991, s. 348-349), E.J. Wilkinson Gibb'in *Osmanlı Şiir Tarihi* (c. 3, Ankara 1999, s.162-165) adlı eseri ve Bayram Ali Kaya'nın "*Azmî-Zâde Hâletî Dîvânı-Giriş ve Dîvân'ın Tıpkıbasımı Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Hazine 814* (Harvard Üniversitesi Yakınoğu Dilleri ve Medeniyetleri Bölümü Yayınları, 2003, s. 2-33)" adlı çalışmalarından özetlenerek alınmıştır.

Genç yaşta eğitime başlayan ve devrinin pekçok âliminden ders alan Hâletî, medrese eğitimi görmüş ve Hoca Sâdettin Efendi'den mülazemet rûusu⁹ almış ve 21 yaşında müderris olmuştur. (Gibb, 1999: 162)

Hoca Sadettin'den mülazım olduktan sonra Hoca Hatun , Mehmed Ağa, Eyüp, Sahn-ı Süleymâniye, Sultan Selâm-i Kadîm, Süleymâniye, Hâkâniye-i Vefâ medreselerinde müderris olarak görev yapmıştır.

Hâletî'nin bu müderrislik hayatından sonra, dikkat çekici kabiliyeti kendisine terfi getirir ve h. 1011 Recebinde (m. 1602) Şam kadılığına tayin edilir. Şam kadılığının ardından Kahire kadılığına tayin edilmiş; fakat görevli bulunduğu sırada, Mısır valisi Hacı İbrahim Paşa'nın öldürülmesi üzerine görevinden azledilmiştir. H. 1015 (m. 1606)'de Bursa kadısı olur. Kalenderoğlu'nun Bursa'nın çevresini yakıp yıktığı hengamede görevine daha fazla devam edemez ve h. 1016 (m. 1608)'da buradaki görevinden ayrılır. Bundan iki yıl sonra h. 1020 (m. 1611)'de Edirne kadılığına tayini ile yeniden göreve döner. Ancak bir kadıya hakaret etmesi sebebiyle, onun husumeti neticesinde tekrar Şam'a tayin edilir. Daha sonra h. 1023 (m. 1614)'te İstanbul kadılığına tayin edilen Hâletî, buradaki görevinden de azledilir. Bir yıl sonra h. 1024 (m. 1615)'te kendisine Gümülcine kazası arpalık olarak verilmiştir. H. 1027 (m. 1618)'de ikinci defa olarak Mısır kadılığına tayin edilmiş; fakat aradan bir yıl bile geçmeden yerine bir başkası tayin edilmiş ve kendisine mahalle kadılığı verilmiştir. Hâletî, h. 1030 (m. 1621)'de Uzuncaova kadılığına tayin edilmiş, h. 1032 (m. 1623)'de Anadolu Kazaskerliğine getirilmiş; ancak bir yıl dahi geçmeden h. 1033 (m.1624)'te bu görevinden alınarak kendisine Ruscuk arpalığı tekaüdüğü verilmiş ve nihayet üç yılın ardından h. 1037 (m. 1627-28)'de Rumeli kazaskeri olmuştur. H. 1038 (m. 1629)'de Silistire arpalığı ile tekaüd edilmiş, yaklaşık bir buçuk yıl bu arpalık ile yetinmek zorunda kaldıktan sonra kendisine h. 1040 (m. 1631)'de Süleymâniye dârü'l-hadîsi verilmiştir. Bu son görevine başladıktan birkaç ay sonra h. 1040 senesi Şabanınının 26. günü (m. 1631, 30 Mart Pazar) vefat etmiş ve evinden

⁹ Rûus sınavları üç derecedir. Birincisi edebiyat, hukuk ve ulûm kısımlarına mahsus mülazemet sınavıdır. İkincisi edebiyat, hukuk ve ulûm kısımlarına mahsus mezuniyet sınavlarıdır. Üçüncüsü tıp, edebiyat, ulûm ve hukuk kısımlarına mahsus müntehilik sınavlarıdır. Mülazemet sınavlarını icra etmek için yılda üç ay tahsis olunur. Bir öğrenci mülazemet imtihanına girip başarısız olursa o senenin imtihanı için ayrılmış sürenin sonuna geldiğinde tekrar sınava girebilir. Eğer yine başarısız olursa bir sonraki yıl yapılacak sınavlara kalır ve bir önceki yıl olduğu gibi iki kere daha sınava girer. Dördüncü girdiği sınavda da başarısız olursa mülazemet rûusundan mahrum olur. Fatih Demirel, "Osmanlı Eğitim Sisteminin Modernleşmesi Sürecinde Hiyerarşi", Uludağ Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi 2/ 25 , 2012, s. 507-530.

fazla uzakta olmayan bir medresenin avlusuna defnedilmiştir. (Gibb, 1999: 162; İpekten, 1991: 348)

Azmî-zâde Hâletî'nin Edebi Kişiliği

Hâletî'nin yaşadığı XVII. yüzyıl, padişahlarından bir kısmının da şair olduğu (III. Mehmed-Adlî, I. Ahmed-Bahtî, IV Murad-Murâdî) dîvân edebiyatının zengin devirlerinden biri olmuştur. Bu asırda, kasîdede Nef'î, gazelde Nâbî, Nâilî, Neşâtî, Şeyhülislam Yahyâ ve Şeyhülislam Bahâî olmak üzere pek çok değerli şair yetişmiştir. Hâletî de bu aradadır ve devrin daha başında şöhret bulmuştur. (Kaya, 2003: 14)

Öğrencisi olan Atâî, seçkinler arasında en bilgili olan bu şairi övmeye hitabet gücünü göstererek “Rum şairlerinin üstadı” olarak tanımlar. Yine Hâletî'nin çağdaşı olan Kaf-zâde Fâizî de Bâkî'den sonra en fazla Hâletî'den şiir seçmiş ve şiirlerini “gazeliyyât-ı şerîfelerindendir” vb. övücü başlıklarla vermiştir. (Kaya, 2003: 14) Aynı şekilde Nedim, şairlerden bahsettiği kasîdesinde, “Hâletî evc-i rubâide uçar ankâ gibi” ifadesiyle şairi över. (Gibb, 1999: 163)

Pek çok dîvân şairi gibi Hâletî de kendisini över ve şiirinin her mısrasının marifet bağının fidanı olduğundan (G. 662/9), kasîdelerinin fahriye bölümleri başta olmak üzere pek çok şiirinde kasîde ve gazelleriyle cihanda mümtaz olduğundan (K. 21/32), nazmının pak incinin bir örneği olduğundan (K. 9/25), nazmını Kemâl-i İsfahânî dahi görse aşkının yolunda tıpkı Hz. İsmail (a.s.) gibi kurban olacağından (K. 33/37), hüner meydanının en iyi resen-bâzı olduğundan (K. 20/29), söz tahtının sahibi olarak iklim-i sühânın, iklim-i nazmın onun fermânı altında olduğundan (K. 20/34) ve artık mânâ mülküne kendisinin hükmettiğinden (K. 2/29) ve bu hükümlerinin haşre dek süreceğinden söz eder (G. 309/5). (Kaya, 2003: 15-16)

Sultan II. Osman'a sunduğu arzuhâlde şair pek çok sıkıntılar çektiğinden, devrin kendisini bunalttığından ve üzdüğünden, sahip olduğu hünerin sadece akranları arasında hasede yol açtığından hatta gökdeki yıldızlarla dahi onu düşman yaptığından bahsederek uzun uzun şikayette bulunur. Diğer şiirlerinde de bulunan bu şikayetlerin akabinde padişahın (II. Osman) lütfunu ve ihsanını ister ve kendisinin zaten buna layık olduğunu ve kadr ü kıymetinin bilinerek hakettiği muameleyi görmek istediğini belirterek adaletin yerini bulmasını ister.

Hâletî, başta hükümdarlar ve devlet ricâli olmak üzere devrin ileri gelenlerine sunduğu kasîdelerinde içerik ve kullanılan dilin zenginliği bakımından gazellerine nazaran daha başarılı görünse de Nef'î ile kıyaslandığında hayli sönük kalır. Müseddesleri, kasîde ve gazellerine oranla daha fazla tasavvufî içerik barındırır. Kıt'aları genelde aşk, sevgiliye duyulan hasret, gurbet hasreti ve tasavvufî bir söyleyişe sahiptir. (Kaya, 2003: 17)

Övünmelerine kıt'alarında da devam eden Hâletî, Mîr Hüsrev, Mîr Şâhî, Mîr Kasım gibi İran şairlerinden bahsederek önce onların derecesinin yüksekliğini bildirir, ardından onlardan daha üstün olduğunu ifade eder:

Mîr Husrev Mîr Şâhî Mîr Kâsım her biri

Râyet-i şi'rün makâmın burc-ı Keyvân eyledi

Mülk-i nazma bunları mîr itdi sultân-ı ezel

Ben kulın iklim-i fazla mîr-i mîrân eyledi

Kt. 135

Gazellerinde daha çok aşk teması etrafında dönen Hâletî'nin üzerinde durduğu aşk genellikle beşerîdir. Gazellerde işlenen diğer konular arasında şarap, tabiat, felekten şikayet, kadrinin bilinmeyişi ve şairlik gücü bulunmaktadır.

Hâletî, geleneğe uygun olarak Türk edebiyatında en çok kullanılmış vezinlerden olan Remel bahrinden “Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün”, Hezec bahrinden “Mefâ'ilün Mefâ'ilün Mefâ'ilün Mefâ'ilün”, Muzâri bahrinden “Mef'ülü Fâ'ilâtü Mefâ'ilü Fâ'ilün”, ve yine Remel bahrinden “Fe'ilâtün Fe'ilâtün Fe'ilâtün Fe'ilün” vezinlerini kullanmıştır. (Kaya, 2003: 35)

Sonuç olarak hususi ve mesleki hayatında karşılaştığı hayal kırıklıklarından izler taşıyan dîvânındaki şiirlerinin devrin ünlü şairlerinin şiirleriyle karşılaştırıldığında, Nef'î, Şeyhülislam Yahyâ, Nâilî ve Nâbî gibi üstadların hayli gerisinde kaldığı görülür. (Kaya, 2003: 20) Bizde bu çalışmadan hareketle şairin, şiirlerinde başarılı olmakla beraber devrinin önde gelen isimlerinin gerisinde kaldığını söyleyebiliriz.

Azmî-zâde Hâletî'nin Eserleri

Azmî-zâde Hâletî'nin manzum ve mensur birçok eseri vardır. Edebi içerikli eserleri arasında Dîvân, Rubâiyyât, Sâkî-nâme ve Münşeât yer almaktadır. Hâletî'nin diğer eserleri arasında ise Mihr ü Müşterî Hâşiyesi, Dürer ve Gurer Hâşiyeleri, Menar Şerhi

Hâşiyesi, Muğni'l-Lebîb Şerhi, Hidâye ve Miftah Şerhleri'ne talikatı ve ile tefsire dâir Kelimât'ı bulunmaktadır. (Kaya, 2003: 23; Gibb, 1999: 164; İpekten, 1991: 349)

Rubâiyyât

Azmîzâde edebiyatımızda şiiirlerinden çok rubâileriyle tanınmıştır. İran'da rubâînin gerçek ustası olan Ömer Hayyam gibi Türk şiiirinde de Azmîzâde'nin büyüklüğü hem kendi devrinde hem de daha sonraki yüzyıllarda genel bir kabul görmüştür. Azmîzâde rubâîlerinin değerleri yanında sayıları bakımından da aşılammış bir şair olup rubâîlerinin toplamı 900-1000 civarındadır. Onun rubâîlerinde kullandığı aşk, kâinat, gönül gibi temler de genellikle tasavvufi bir yaklaşımla işlenmiştir. (İpekten, 1991: 349)

Şairin asıl şöhretini borçlu olduğu rubâileri hakkında tespit edilen dördü mezuniyet, biri de doktora tezi olan çalışmalar yapılmıştır.¹⁰

Sâkî-nâme¹¹

Hâletî'nin Sâkî-nâme'si, değişik yazmalarda 500, 501, 515, 518 ve 520 beyitten ibaret olan mesnevi şeklindeki bir eserdir. Aruzun “feûlün feûlün feûlün feûl” kalıbıyla yazılmıştır. Bir giriş ile on beş bölüm ve bir sonuç kısmı içinde alışılmış sâkî-nâme konuları tasavvufi bir anlayışla ele alınmıştır. Hâletî'nin Sâkî-nâme'sinin benzerlerinden ayrıldığı nokta, övülen şarabın ilâhî aşk şarabı olması dolayısıyla eserin tasavvufî özelliğidir.

Münşeât

Azmîzâde'nin devrindeki bazı kişilere yazdığı mektuplarının toplandığı bu eser, onun inşâ sanatındaki ustalığını göstermesi bakımından önemlidir. (İpekten, 1991: 4/349) Şair, mektubu kime hitaben yazmış ise ona evvela dua eder, akabinde metheder, daha sonra da kendi halinden bahseder. Daha sonra ise genellikle hitap ettiği şahsın ayrılığundan, gece gündüz hüznü ve kederli olduğundan, bütün ömrünün ona dua ile geçtiğinden,

¹⁰ Bkz. Bayram Ali Kaya, Azmî-Zâde Hâletî Dîvânı-Giriş ve Dîvân'ın Tıpkıbasımı Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Hazine 814, Harvard Üniversitesi Yakınoğu Dilleri ve Medeniyetleri Bölümü Yayınları, 2003, s.27.

¹¹ Şairin Sâkî-nâme'si, Bayram Ali Kaya tarafından ayrı bir çalışma olarak hazırlanmıştır. Bkz. B. Ali Kaya, “Azmî-zâde Hâletî'nin Sâkî-nâme'si”, Journal of Turkish Studies: Türklük Bilgisi Araştırmaları, (Ağah Sırrı Levend Hatıra Sayısı), 24/2, 2000, s. 59-106.

kendisinin henüz âlem-i fenâdan intikal etmeyip vaktini mihnetle geçirdiğinden vs. bahseder. (Kaya, 2003: 27)

Araştırmalarımız sonucu şairin münşeâtları hakkında Özlem Kafa tarafından “Koca Rağıp Paşa ve Azmî-zâde Hâletî’nin Münşeâtları üzerine Mukayeseli Sentaks İncelemesi, Trakya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2000” isimli bir yüksek lisans tezi hazırlanmıştır.

Hâşiye Alâ Mihr ü Müşterî

Hâletî, babası Azmî Efendi’nin Sultan II. Selim’in emriyle Farşça’dan manzum olarak tercümeye başladığı ve 1000 kadar beyitini tercüme ettiği, ancak sultanın vefatı sebebiyle tamamlanmamış olan, Tebrizli Şeyh Mehmed Assar’ın (ö. 1383) her türlü cinsi aşk ve ihtirastan uzak bir aşk hikayesi olan Mihr ü Müşterî (Mihr ü Mah) adlı 5120 beyitlik mesnevisini tercümeyle devam etmiş, ancak kendisi de 500 beyitten fazla çeviremediği için eser yine noksan kalmış ve tamamlanamamıştır. (Kaya, 2003: 29)

Dürer ve Gurer Hâşiyeleri

Azmîzâde’nin bu eserlerinden başka pek çok şerh, hâşiye ve ta’likatı da vardır. Bunlardan Hâşiye alâ Düreri’l-Hükkâm, Molla Hüsrev’in eserine yapılan en meşhur hâşiye olup birçok yazması bulunmaktadır. (Kaya, 2003: 29)

Hâşiye Alâ Şerh’il-Menâr (Netâicü’l-Efkâr)

İbn-i Melek’in “Menâr Şerhi”ne yapılan ve “Netâicü’l-efkâr” adıyla da anılan hâşiyedir. (Kaya, 2003: 30)

Muğni’l-Lebîb Şerhi

Hâletî’nin Nahvî’den Muğni’l-Lebîb’e yaptığı şerh de tanınmış eserleri arasındadır. Eserin tespit edilen tek nüshası Millet Ktp. Feyzullah Efendi 1998 numaradadır. (Kaya, 2003: 30)

Hidâye ve Misbah Şerhlerine Ta’likatı İle Tefsire Dair Kelimâtı ve Diğer Ta’likatları

Hâletî’nin kaynaklarda zikredilen ancak haklarında hemen hemen hiç bilgi verilmeyen Hidâye ve Misbah Şerhleri’ne Ta’likatı ile Tefsir’e dair Kelimât’ı ve diğer pek çok ilmî

risâleye ait ta'lîkatları bulunmaktadır. (Kaya, 2003: 30)

Hadd-i Mestân

Nusret Gedik, “Azmî-zâde Hâletî'nin Derviş Paşa Hicviyesi: Hadd-i Mestân” isimli makalesinde eserin metnine yer vermekle beraber, eser hakkında etraflıca bilgi vermiştir.¹²

Devrin sadrazamlarından Derviş Paşa'ya yazılmıştır. Eserle ilgili olarak Naîmâ Târîhinde ilgili bölümün sonunda “Merhûm Azmîzâde Hâletî Efendi'nin Hadd-i Mestân ile müsemma seksen beyt kasâ'id-i garâ'ib-nümâsı merkûmun kâşif-i hâlidir” bilgisi bulunmaktadır. Kaynaklarda belirtilen bu eser, Nuruosmaniye 4962 numaralı Mecmû'a-i Müntehebât-ı Kasâ'id ve Eş'âr adlı mecmuanın 141a-142b varakları arasında Hadd-i Mestân hicviyesi adıyla kayıtlıdır.

Tarihçi Naîmâ'nın “kasâ'id-i garâ'ib-nümâ” olarak tavsif ettiği hicviye, belirtilen eserde kayıtlı olduğu gibi kaside nazım şekli ile yazılmış olup seksen beyitten müteşekkildir. Eser aruzun hezec bahrinin, “mefâ'ilün / mefâ'ilün / mefâ'ilün / mefâ'ilün” kalıbı ile yazılmıştır. Hâletî kasidesinin sonunda manzumenin ismini de sarahate kavuşturur ve her beyti bir asa olan şiiriyle o hadsize haddini bildirmek gayesinde olduğunu belirtir. (Gedik, 2015 :145-146)

Olup her beyt-i mevzûnı bu nazmuñ bir 'asâ gūyā

O haddin bilmeyen bed-meste urdum Hadd-i Mestânı (Beyit 73)

Dîvân

Eser, h. 1012 (m. 1603) yılında Sultan III. Mehmed adına tertiplemiştir. Şâirin divanında mesnevi nazım şekliyle yazılan 2 manzum arzuhal, 1 Tevhid, 1 Münâcât, 1 Na't, 1 Mi'râciye, 1 Çehâr-Yâr-ı Güzîn Medhiyesi, 1 Ebî Eyyûb el-Ensârî Medhiyesi, 1 Sultan Mehmed-i Sâlis Medhiyesi; 41 Kasîde, 2 Mersiye, 8 Müseddes, 1 Tahmis, 141 Kıt'a, 16 Tarih, 895 Gazel ve 601 Matla ve Müfret bulunmaktadır.

Hâletî, Sultan II Osman'a ve IV. Murad'a birer arzuhâl, Sultan Mehmed-i Sâlis'e (dördü medhiye, biri Nev-rûziye ve ikisi bahariye olan) yedi adet kasîde, Sultan Ahmed Hân'a

¹² Bkz. Nusret Gedik, Azmî-zâde Hâletî'nin Derviş Paşa Hicviyesi: Hadd-i Mestân, *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 15, İstanbul 2015, 133-166.

(dördü medhiye, biri temmûziye, ve ikisi bahâriye olan) yedi kasîde, Sultan IV. Murad'a (üçü medhiye, biri rahşiyeye olan) dört adet kasîde, Hoca Sâdeddin Efendi'ye (medhiye olan) bir kasîde, Şeyhülislam Hoca-zâde Efendi'ye (medhiye olan) iki kasîde, Şeyhülislam Hoca-zâde Efendi'ye (medhiye olan) bir kasîde, Vezîriazâm İbrahim Paşa'ya (medhiye olan) bir adet kasîde, Vezîriazâm Lala Paşa'ya (biri medhiye, biri bahâriye olan) iki kasîde, Tırnakçı Hasan paşa'ya (ikisi kasrına yazılmış, biri de temmûziye olan) üç kasîde, Cerrah Mehmed Paşa'ya (medhiye olan) bir adet kasîde, Kapu Ağası Gazanfer Ağa'ya (ikisi medhiye, ikisi bahâriye olan) dört adet kasîde, Eşref-i ûlemâdan birinin kasrına bir kasîde, Kapudan Cağala-zâde Sinan Paşa'ya (medhiye olan) iki kasîde, Fâtih-i Estergon Veziriazâm Mehmed Paşa'ya (medhiye olan) bir adet kasîde, Mehmed Ağa'ya (medhiye olan) bir kasîde, Veziriazâm Nasuh Paşa'ya (biri şitâiye, biri de medhiye olan) iki adet kasîde ve Veziriazâm Ali Paşa'ya (medhiye olan) bir adet kasîde sunmuştur.

Hâletî Dîvânı üzerine ilk tenkitli metin çalışması Abdül'naim Buluç tarafından mezuniyet tezi olarak hazırlanmıştır. Buluç'un tezi dışında, Ali Akşit ve Lütüfî Alıcı tarafından hazırlanan yüksek lisans tezleri bulunmaktadır. (Kaya, 2003: 31-33)

BÖLÜM 1: DİN VE TASAVVUF

1.1. Din

İnsanın mutlak varlık, metafizik, kutsal aşkın veya tanrı fikri çerçevesindeki inanç dünyasına bağlı olarak meydana gelen iman ilkeleri, ibadet şekilleri, öğretiler, davranış kalıpları, ahlaki ilkeler ve cemaat yapılarını ifade eden (Yılmaz, 2006: 428) din kelimesi, lügatlarda “dâne, yedînu, dînen ve diyâneten” şeklinde yer almaktadır. (Tümer ve Küçük, 1993: 1)

Arap dilinde çok geniş bir anlamı olan bu kelime “ceza-mükafat, âdet-durum, itâat-isyan, hesap, zül, inkıyad, hüküm-kaza, galebe, kahr, isti'lâ, mülk, fermân, tevhîd, ibâdet, millet, şeriat, takva, hizmet, ihsan, ikrah” gibi anlamlara gelir. Terim olarak “din”; akıl sahiplerini kendi arzuları ile bizzat hayırlara sevk eden ilahi bir nizam, Allah tarafından konulmuş ve insanları ona ulaştıran bir yoldur. (Karagöz, 2010: 122)

Din, en yalın biçimiyle Tanrı'ya inanma ve ona ibadet etme olduğuna göre, onun bir inanç sistemini ve bir ibadet sistemini içermesi zorunludur. Bu iki temel unsur yanında, dinin ahlâkî hükümleri de içermesi gerekir. Tanrı'ya iman ve bunun etrafında oluşturulan inanç sistemi dinin temelini oluşturur. Dinin ikinci unsuru olan ibadetler (ritüel), Tanrı'ya itaatın biçimsel göstergeleri sayılır. Dinin üçüncü unsuru "ahlâk"tır. Dinin ilk iki unsuru olan inanç ve ibadet, kişinin doğrudan Tanrı ile teorik ve pratik bağlantı ve iletişimini sağlaması yönüyle insan-Tanrı ilişkisinin dikey-metafizik boyutuna ilişkin iken ahlâk, inanç ve ibadet yoluyla tesis edilmiş bulunan insan-Tanrı ilişkisinin, dünyevî planda her türlü tutum ve davranışa yansımaları olarak değerlendirilir. (Karaman vd., 2004: 16-17)

Bir din olarak ise İslam, vahiy geleneğine göre hem ilk hem de son dindir. Özünü Allah'ın emir ve iradesine teslimiyetin oluşturduğu ve adını da bu özelliğinden alan İslâm, son peygamberin tebliğ ettiği dinin özel ismi olmakla birlikte¹³, tebliğlerinin esasını Allah'ın varlık ve birliğini tanıyıp O'nun iradesine teslim olma ilkesinin oluşturduğu daha önceki peygamberlerin tebliğ ettikleri dinin de adıdır. (Harman, 2001: 3)

Bu bağlamda din bahsi üzerinde dururken, İnanç, ibadet ve ahlaki hükümlerinde ferdî olduğu kadar toplumu da hedef alan İslam'ı, imân, ibâdet ve muâmelat (inanç ve ibadet

¹³ “Bugün sizin için dininizi kemale erdirdim. Size nimetimi tamamladım ve sizin için din olarak İslâm'ı seçtim. (Mâide:5/3)

dışı bahisler) şeklinde üçe ayırarak incelemeyi uygun gördük. Bu çerçevede önce iman ve iman esasları, sonra ibadet ve muâmelat, son olarak da Divan'da yer alan diğer dinlerle ilgili kavramlar üzerinde durduk.

1.1.1. İman ve İman Esasları

Sözlükte “güven içinde bulunmak, korkusuz olmak” anlamındaki emn (emân) kökünden türeyen îmân “güven duygusu içinde tasdik etmek, inanmak” demektir. “Sağlamlaştırmak, kesin karar vermek, tasdik etmek” mânasındaki akd kökünden türeyen i'tikâd da “iman” karşılığında kullanılır. Terim olarak iman genellikle “Allah'tan alıp din adına tebliğ ettiği kesinlik kazanan hususlarda peygamberleri tasdik etmek ve onlara inanmak” şeklinde tanımlanabilir.

Kur'ân-ı Kerîm'de iman kavramı 800'den fazla yerde geçer. İman etmeyi ve inananları nitелеmek için “doğru söylemek” anlamındaki sâdk kökünün, ayrıca kalbin iman sayesinde huzura kavuşmasını ifade etmek için “şüpheden uzak olarak bilmek” mânasında yakn (yakîn) kökünün türevleri ve “huzur bulmak, güven duymak” anlamındaki itmi'nân kavramı kullanılır. (Sinanoğlu, 2000: 212)

İman, mutlak tasdik anlamındadır ve bu tasdik üç mertebesi vardır: 1. Kalp ile 2. dil ile 3. fiil ile tasdik. Bu noktadan bakıldığında dil ile tasdik, kalbin tasdikiyle birleşirse bu gerçek bir tasdik olur. Fiil ile tasdik ise kişinin inandığını işiyle göstermesidir. (Tümer ve Küçük, 1993: 306)

İman, inanılacak hususlar açısından icmâlî ve tafsîlî iman olmak üzere ikiye ayrılır. İcmâlî iman, inanılacak şeylere kısaca ve toptan inanmak demektir. İmanın en özlü ve en kısa şekli olan icmâlî iman, tevhid ve şehadet kelimelerinde özetlenmiştir. Tafsîlî iman ise, inanılacak şeylerin her birine, açık ve geniş şekilde, ayrıntılı olarak inanmaya denir. Tafsîlî iman üç derecede incelenir:

Birinci derece, Allah'a, Hz. Muhammed'in Allah'ın peygamberi olduğuna ve âhiret gününe kesin olarak inanmaktır.

İkinci derece, Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, âhiret gününe, öldükten sonra tekrar dirilmeye, cennet ve cehennem, sevap ve azabın varlığına, kazâ ve kadere ayrı ayrı inanmaktır. Tafsîlî imanın ikinci derecesi amentüde ifade edilen prensiplerdir.

Üçüncü derece, Hz. Muhammed'in Allah katından getirdiği, bize kadar da tevâtür yoluyla ulaştırılan bütün haberleri ve hükümleri tasdik etmektir. (Karaman vd., 2004: 71)

Dîvânda iman olgusu çeşitli kavramlar kullanılarak ele alınmıştır. Bu bağlamda iman esasları çerçevesinde divanda yer alan, Allah, Allah'ın isim ve sıfatları; melekler ve adı zikredilen melekler; kutsal kitaplar; peygamberler; ahiret ve ilgili kavramlar; kaza ve kader mefhumları üzerinde duruldu.

1.1.1.1. Allah

Amentü'nün ilk esası olan Allah'a iman, dinin de temelini oluşturur. Kur'ân-ı Kerîm'de Allah'a iman üzerinde önemle durulur.¹⁴

Allah lafzı, esmâ-i hüsnâyı meydana getiren diğer isimler ve genel olarak ulûhiyyet bahisleri müslüman milletlerin dinî hayatında önemli bir yer tuttuğu gibi onların edebiyat, kültür ve sanat hayatına da büyük çapta tesirler icra etmiştir.

Dîvân edebiyatında Cenâb-ı Hak ile doğrudan ilgili olarak müstakil neviler mevcuttur. Allah'ın âyet ve hadislerde yer alan isimleriyle tanınması, bilinmesi, bunlarla anılması (zikir), yine bunlarla övülüp yüceltilmesi ve bu isimlerin ihtiva ettiği engin ilâhi rahmet ve muhabbeti vesile kılarak O'na dua ve niyaz edilmesinin gereği ve fazileti hem naslarda yer almış hem de bu husus Hz. Peygamber'den, hatta daha önceki peygamberlerden itibaren Allah'ın sâlih kullarınca uygulana gelmiştir. Bu sebeple bilhassa Türk edebiyatında, kısmen de Fars edebiyatında esmâ-i hüsnâ etrafında birçok eser kaleme alınmıştır. Ayrıca tevhîd, münâcât, ilâhi, zikir, tesbih ve şathiye gibi müstakil nevilerin yanında Türk edebiyatının manzum-mensur çeşitli örneklerinde Allah ile ilgili pek çok mazmun bulunmaktadır. (DİA, 1989: 499)

Bilindiği üzere klasik dîvân tertibinde tevhidler başta yer alır. Dîvânını klasik tertibe göre hazırlayan Azmî-zâde Hâletî de dîvânına bir tevhidle başlamakta, ardından bir münacaâtla devam etmektedir. Beyitlerde Allah, birçok isim ve sıfatı ile birlikte, İslâmî inançlara uygun olarak tavsif edilmekte ve O'nun ezeli ve ebedî oluşu ifade edilmektedir. Ayrıca kaside ve gazellerde Allah'ın isim ve sıfatları sıkça anılmaktadır. Allah'ı ifade etmek için Allâh, Hazret-i Hak, Dest-i kudret, feyyâz-ı ezel, Feyyâz-ı mutlak, Hâlık-ı 'âlem, Hakk, Hâyy-ı Lâ-yenâm, Hazret-i Bârî, Hudâ, İlâh, kâtib-i kudret, kudret-i

¹⁴ Bakara, 2/62, 177, 256; Nisâ,4/136; Ahkâf,46/31; Hadîd,57/7, 8...

Perverd-gâr, mahbûb, Mevlâ, nakkâş-ı kazâ, nakkâş-ı kudret, Rab, Rabbü'l-‘âlemîn, Rabb-i Celîl, Rabb-i Gafûr, Rabb-i müste‘ân, sun‘-ı Kird-gâr, üstâd-ı ezel, üstâd-ı kazâ, Vehhâb, yaratan, Yezdân gibi isim, sıfat ve tamlamalar kullanmıştır.

Allah Yaratandır

Yaratmak bir nesneyi yokluktan varlık sahasına çıkarmaktır. Bu anlamda yaratmak Allah’a mahsustur. Kur’ân-ı Kerîm’de birçok ayet, Allah’ın yaratıcılığına delâlet eder.¹⁵

O, dünya fabrikasını, üzerindeki ve insanları yoktan var edendir. (M. 2/29) Bir tek sözüyle dünyayı ve mevsimleri yaratan Allah (M. 1/5-6) yeryüzüne indirdiği su ile ağaçları meyve yüküyle yükler (M. 1/12), toprağa yeşil bir elbise giydirir. (M. 1/13)

Zâhir olan bu nakş-ı gûn-â-gûn

Hâme-i kudretinden oldu birûn M. 1/14

“Dünya üzerinde görünen bütün renkler onun kudret kaleminden çıkmıştır.”

Allah, gökleri, yıldızları, dünyayı saran katmanları yaratandır. Ayı, Batının şâhı eden ve yıldızları onun askeri yapan, (M. 1/32) felek çadırını ıpsız ve sütunsuz ayakta tutan, (M. 1/33) cihânı ve onu sarmalayan katmanları yaratan da O’dur (c.c.).

Ol geyürdi cihâna bî-minnet

Birbiri üstüne tokuz hil‘at M. 1/36

“Hiç bir karşılık beklemezsin cihâna birbiri üstüne dokuz kat kaftan giydiren de O’dur.”

Yeryüzünü, gökyüzünü, yıldızları ve diğer varlıkları yarattıktan sonra insanı yaratan Allah, yeryüzünü insan ile gökyüzünü ise yıldızlar ile zinetlendirmiştir. (M. 1/25) Ayrıca Kur’ân-ı Kerîm’de insanın bir sudan yaratılışından bahseden ayetlere¹⁶ atıfta bulunan şâire göre insanı eşref-i mahlukat olarak bir nutfeden yaratan Allah, insana bir beden verip yaratılış gayesini anlayabilmesi için onu akıl nuruyla aydınlatmıştır.

¹⁵ En’âm, 6/73, 102; Fatır,35/3; A’raf, 7/54...

¹⁶ Yâsin, 36/77; Furkan, 25/54; Nur, 24/45

Nutfeden hâsıl itdi insânı

Yazdı âb üzre sûret-i cânı

M.1/26

“İnsanı bir sudan yarattı ve su üzerine cân suretini serdi.”

Olmasun diyü târ hücre-i ten

Nûr-ı ‘akl ile eyledi rûşen

M.1/27

“Bedeni karanlıkta kalmasın diye onu akıl nuruyla aydınlattı.”

Lütuf Sahibidir

Allah, kullarına karşı son derece cömerttir. Dünyada iman edenlerin dostu olduğu gibi ahirette de iman sahiplerine yardım ederek onlara lütufta bulunacaktır. Zîrâ, onun öncesi ve sonrası olmadığı gibi ihsanının da sonu yoktur.

Zâtına ibtidâ vü gâyet yok

Lutf u ihsânına nihâyet yok

M. 1/11

“Lütuf ve ihsanı sonsuz olan Allah’ın ne öncesi ne de sonrası vardır.”

Allah yarattıklarına karşı sonsuz kerem sahibidir. Allah’ın ihsanı öylesine büyüktür ki dilediği anda kulunu zor durumdan kurtarıp onu felaha erdirir.

Bâd-ı lutfın kaçan vezân eyler

Nâr-ı sûzânı gül-sitân eyler

M.1/37

“Ne zaman onun lütuf rüzgarı esse (o rüzgar) yakıcı ateşi bir gül bahçesine dönüştürür.”

Beyitte ayrıca Hz. İbrahim’in (a.s.) ateşe atılması ve ateşin ona karşı selametli oluşu hadisesine de telmih yoluyla işaret edildiğini söyleyebiliriz. Yine beyitte ateş ile gül arasında kırmızı rengi bakımından benzerlik ilgisi kurulmuştur.

Kahhârdır

Allah, inkarcıları ve günahkarları cezalandırandır. İman edenlere karşı ne kadar merhametli ise küfür içinde olanlara ve bunda inat edip tövbe etmeyenlere karşı da

kahredicidir. Onun kahrı cenneti cehenneme çevirmeye yetecek kadar büyüktür.

Kahrı ammâ ider cinânı cahîm

Zehr ü zakkûm olur içinde na'îm M.1/38

“Kahrı, cenneti cehenneme çevirir, na'im cennetini zehirli zakkumlarla doldurur.”

Âdil-i Mutlaktır

Allah (c.c.) adaletli ve insafli olması, hakla hükmetmesi, haklıya hakkını, haksıza cezasını vermesi, her şeyi yerli yerinde yapması ve her yaptığı hak ve doğru olan asla zalim olmayan (Karagöz, 2011: 250) ve hükmünde mutlak adaleti sağlayan olması yönüyle “Dâdâr” sıfatıyla tavsif edilir.

Zâhir olan cihânda şehâ rûz u şeb degül

Hıfz eylesün diyü seni Dâdâr-ı kün-fekân

Bir âsmânî kâgıda yazar debîr-i çerh

Gâhî du'â-yı Nûr gehî sûre-i Duhân Kt. 80

“Ey padişah! Dünyada görünen gece ve gündüz değil. Felek katibinin, ol deyince olduran âdil-i mutlak olan Allah (c.c.) seni korusun diye gök rengi bir kağıda yazdığı Nûr ve Duhân sureleridir.”

Hâletî, mutasavvıf bir şair olmamakla birlikte dîvândaki Allah inancı, islam dini ve tevhid inancıyla paralel olarak ele alınmıştır. Allah bütün kâinatı yoktan var eden, ezeli ve ebedi olan, herşeye gücü yeten, ihsan ve ikram sahibi olarak her yeri rahmetiyle kaplayandır.

İnsanlar, Allah'ın zâtını, hakikat ve mahiyetini bilmezler. O'nu eserleri ve eserlerin delâlet ettiği sıfatları ve isimleriyle tanıyabilirler. Allah'ın güzel isimleri, Allah'ı çeşitli yönlerden tanıtan sıfatlarıdır. (Karagöz, 2011: 98)

Bu bölümde Allah'ın, divanda anlatılan yaratıcılığı, yarattıklarına karşı cömertliği, inkarcılara karşı cezanlandırıcı ve kahrediciliği, ezeli ve ebedi oluşu ile iman esasları

içindeki yeri üzerinde durduk. Allah'ın, Esmâ-i hüsnâ¹⁷ olarak anılan en güzel isimleri, O'nun zatına nispet edilen mana ve kavramlardır. Bu isim ve sıfatlar, Allah hakkında yücelik ve aşkınlık ifade eder. (Karagöz, 2011: 15) Aşağıda Allah'ın, divanda yer alan isim ve sıfatları söz konusu edilmiştir.

Esmâ-i Hüsnâ'da Yer Alan İsim ve Sıfatları

Azmî-zâde Hâletî Divanı'nda kullanılan esmâ-i hüsnanın nazım tür ve şekillerine göre dağılımı şöyledir.

Tablo 1: Allah'ın Dîvânda Geçen İsimleri

Nazım Türü//Şekli	M.	K.	Mrs.	Msd.	Th.	Kt.	T.	G.	Matla	Toplam
Allah	1	-	-	-	-	2	-	-	1	4
Bârî	2	5	-	-	-	-	1	1	-	9
Celîl	1	-	-	-	-	-	-	-	-	1
Gafûr	-	-	-	-	-	-	-	-	1	1
Hakk	12	11	-	1	5	-	-	21	3	53
Hâlık	1	-	-	-	-	-	-	1	-	2
Hayy	-	1	-	-	-	-	-	-	-	1
Îlâh	5	2	1	-	-	2	1	13	1	25
Kadîr	-	1	-	-	-	-	-	-	-	1
Mevlâ	5	10	-	-	-	7	2	11	1	36
Müste'ân	-	3	-	-	-	-	-	-	-	3
Rab	3	5	-	-	-	2	-	6	2	18
Sânî	-	-	-	-	-	-	-	1	-	1
Vehhâb	-	-	-	-	-	-	1	-	-	1
										156

Allah'ın (c.c.), divanda kullanılan ve esmâ-i hüsnâda yer alan isim ve sıfatlarının sayısı 156'dır. Bunlardan halk dilinde de çokça kullanılan Hakk, Îlâh, Mevlâ ve Rab isimlerinin şiirlerde de en sık kullanılan isimlerken Allah lafzının sadece dört yerde kullanılması da dikkat çekicidir. Çünkü Allah lafzı diğer lafızlara göre Allah'ın (c.c.) özel ismi olarak en çok bilinen ve kullanılan isimdir.

Bu lafızların, nazım şekillerine göre dağılımlarına baktığımızda en çok mesnevi, kaside ve gazelerde kullanıldığı görülür. Tüm nazım şekilleri içinde ise Allah'ın (c.c.) 99 güzel isminden sadece dokuz tanesini kullanılır. Bunların dışındakiler ise Allah'ın (c.c.) zatını tanıtan diğer sıfatlardır.

¹⁷ Allah'ın isim ve sıfatlarının sayısı ve mahiyeti için bkz. İsmail Karagöz, Ayet ve Hadislerin Işığında Allah'ın İsim ve Sıfatları Esmâ-i Hüsnâ, DİB Yayınları, Ankara, 2011.

Allah'ın güzel isimleri, Allah'ı çeşitli yönlerden tanıtan sıfatlarıdır. Sıfat, Allah'ın (c.c.) zâtına nispet edilen bir kavramdır. Allah'ın (c.c.) isimleri ezelîdir. Allah'ın (c.c.) isimleri aslında birer vasıftan ibarettir. Zâtı için alem olan tek isim vardır o da Allah lafzıdır. Allah lafzı uluhiyete delâlet eden özel isimdir. Diğer isimler ise aslında Allah'ın sıfatlarından ibarettir. (Karagöz, 2011: 72)

Kelam alimleri, Allah'ın sıfatlarını; zâtî, sübûtî, selbî, fiilî ve haberî olmak üzere beş çeşit olarak tespit etmişlerdir.

Allah'ın zâtî sıfatları, var olması, varlığının evveli ve sonu olmaması, tek olması, yarattıklarına benzememesi, yaratılmamış olması gibi doğrudan zâtını niteleyen; sübûtî sıfatları ise, bilen, gören, duyan ve yaratan olması gibi Allah'ı çeşitli yönlerden niteleyen sıfatlardır. (Karagöz, 2011: 97)

Bu bağlamda divanda, Allah'ı niteleyen isim ve sıfatları; özel ismi Allah, zâtını bildiren sıfatlar, kudreti, yaratıcılığı, nimet veren oluşu, hidayet edici olması ve merhameti ile ilgili sıfatlar olmak üzere yedi başlık altında inceleyeceğiz.¹⁸

Özel İsmi “Allah”

Yüce Allah'ın isimleri Kur'an-ı Kerim'de çokça zikredilmektedir. “Allah, kendisinden başka hiçbir ilah bulunmayandır. En güzel isimler O'nundur”. (Tâhâ, 20/8) O, kendinden başka hiçbir ilah olmayan Allah'tır. Gaybı da görünen âlemi de bilendir. O, Rahmân'dır, Râhîm'dir. (Haşr, 59/22)

Allah isminin çeşitli asıllardan türediği ileri sürülmüşse de “el-ilâh” kelimesindeki hemze olan elifin düşürülmesiyle elde edildiği ve her hangi bi kökten türemediği görüşü tercih edilmektedir. Allah ismi Kur'ân'da 2697 defa geçmektedir. (Karagöz, 2011: 98)

Allah'ın isim, sıfat ve fiilleri, O'nun zâtına nispet edilen mana ve kavramlardır. Bu isim ve sıfatlar, Allah hakkında yücelik ve aşkınlık ifade eder. Zâtı için alem olan tek isim Allah lafzıdır. (Karagöz, 2011: 15) Bu ism-i şerîf, Cenâb-ı Hakk'ın has ismidir. Bu itibarla diğer isimlerin bütün güzel vasıflarını ve ilahi sıfatları içine alır. Diğer isimler ise, yalnız kendi mânâlarına delâlet eder. Bu bakımdan Allah isminin yerini hiç biri tutamaz. (Doğan, 2011: 21)

¹⁸ Bu sınıflandırmada, “İsmail Karagöz, a.g.e., s. 97” isimli çalışmasındaki tasnif esas alınmıştır.

Allah ismini sadece bir kaside, bir kıta ve bir matla beyit olmak üzere üç yerde zikreden Hâletî, Nasuh Paşa'nın lütfuna nail olabilmek için yazdığı kasidesinde, ona olan bağlılığını ifade etmiştir. Başkasına el uzatırsa adeta Allah'ın kendisine gün yüzü göstermemesi niyazında bulunur.

Garka-i lücce-i gam eylesün Allâh beni

Uzadursam eger ey kân-ı kerem gayrıya el

K. 40/34

“Ey kerem menbâ! Yabancıya el uzatacak olursam, Allah (c.c.), beni gam denizinde boğsun.”

Hâletî, bazı makam sahiplerine karşı hissettiği burukluğu ifade ettiği bir kıtada kendisine seslenerek, Allah'ın lütfundan ümidini kesmemesi gerektiğini, zîrâ, çektiği sıkıntılardan makam sahiplerinin mutlaka haberdar olacağını ifade eder. Burada makam ve mevkinin geçici olduğunu ifade eden şâir, makam sahiplerinin, bulunduğu makama güvenerek haksızlık ve zulüm içinde olmaması gerektiğini, Allah'ın, Nemrut'u bir sivrisinekle helâk etmesi kıssasına telmihte bulunarak ifade eder. Zîrâ, zalim bir hükümdar olan Nemrut, sahip olduğu bütün haşmete rağmen Allah onu küçük bir sivrisineğe mağlup etmiştir.

Lutf-ı Hak'dan nâ-ümîd olma sakın ey Hâletî

Sanma te'sîr itmeye erbâb-ı câha âhumuz

Var iken Nemrûd-ı bed-kîşün bu denlü haşmeti

Peşşeye maglûb iden Allâh'dur Allâh'umuz

Kt. 42

“Ey Hâletî! Allah'ın lütfundan asla ümidini kesip de makam sahiplerine âhumuz ulaşmaz sanma. Nemrûd'u sahip olduğu haşmete rağmen bir sivrisineğe mağlup eden Allah'tır bizim Allah'ımız.”

Divan şiirinde kendisini rind olarak düşünen birçok şâir bunun üzerine pek çok beyit yazmıştır. Bununla birlikte divan şiirinde hep şarap içmesiyle anılan rind, bu yüzden de sürekli eleştirilmektedir. Aşağıdaki beyitte, şâirin kendisine rindlik atfettiği anlaşılmaktadır. Hâletî, sofîye seslenerek şarap hakkında söyledikleri için kendisini kınamamasını ister ve Allah'ı her daim zikrettiğini ifade eder. Çünkü her ne kadar şarabı övse de bunun bir günah olduğunun farkındadır.

Sôfiyâ kimseye hîç beste degül râh dirüz

Hor bakma bize sen biz dahı Allâh dirüz

Mt. 204

*“Ey sofi! Şarabın kimseye bir bağ olmadığını söylediğimiz için bizi hor görme.
Zîrâ, biz de her daim Allah’ın (adını) zikrederiz.”*

Zâtını Bildiren Sıfatları

Hayy

Canlı, diri, yaşayan şey demek olan hayy, Allah’ın (c.c.) sıfatı olarak, yaşayan, kemal manasıyla hayat sahibi ve sürekli var olan, ölümlü olmayan, bâkî, ebedî, ve daim olan demektir. Kur’ân’da çoğul şekliyle birlikte 24 defa geçen (Karagöz, 2011: 123) “Hayy” ismini Hâletî sadece bir beyitte kullanmıştır.

Âsâyiş ile pister-i ‘izz ü huzûrda

Hıfz eylesün hemîşe seni Hâyy-ı Lâ-yenâm

K. 3/32

*“Diri ve uyanık olan Allah, seni daima izzet ve huzur yatağında (makamında,
saltanatın boyunca seni) güvenli bir şekilde muhafaza etsin.”*

Hâletî’nin Sultan III. Mehmed adına söylediği kasidenin bu beyitinde geçen “‘izz ü huzûr, hemîşe, Hayy, âsâyiş ve hıfz” kelimeleri arasında bir anlam birliği mevcuttur. Allah, “Hâyy-ı Lâ-yenâm”dır. Yani daima diridir, asla uyumaz ve saltanatı sonsuzdur. Bu bağlamda şâir, memduhun Allah’ın koruması altında saltanatını devam ettirebilmesi dileğinde bulunur.

Hakk

Hakk kelimesi sözlükte inkarı caiz olmayan sabit şey, doğru, doğruluk, adalet, hikmete uygun vuku bulan hüküm, görev, gerekli, ahenk, uyumi uygunluk, pay, hisse, kismet ve var olma anlamlarına gelir.

Allah’ın bir sıfatı olarak; “el-Hakk” ismi; gerçekten var olan, varlığı zorunlu olan, inkarı caiz olmayan, varlığında şüphe bulunmayan, varlığı, ilah ve rab oluşu hak olan, eşyayı var eden, gerçek anlamda mülk sahibi olan, yok olmayan, hakkı ızhar eden ve adil olan anlamlarına gelir. (Karagöz, 2011: 126)

Hakk ismi, Hâletî’nin divanda 53 yerde olmak üzere en çok kullandığı isimdir. Hâletî, “Hakk” ismini beyitlerde Allah’ın bir ismi olarak daha çok devlet adamlarına yaptığı

övgülerde¹⁹ daha sonra sevgili²⁰ ve âşık²¹ için söylediği gazellerde zikreder. Hakk ismi divanda, Cenâb-ı Hazret-i Hak, lutf-ı Hak, Zıll-i Hak, sâye-i Hak, Hazret-i Hak, fazl-ı Hak, Dâd-ı Hak, şükr-i Hak, Hak Ta‘âlâ şeklinde zikredilir.

Devlet adamları adına yazdığı şiirlerde, onların Allah’ın dünyadaki gölgeleri olduğunu söyleyen Hâletî, Allah’ın, saltanatlarının ve devletin devamı için kendilerine yardımcı olması, din ve dünya işlerinde muvaffak olmaları duasında bulunur.

Seni şâhân-ı dehre kıldı Hak ser

Vücûdunla mübâhât eyler efser M. 8/6

“Allah (c.c.), seni yeryüzünün hükümdarlarına sultan yaptığı için başındaki tacın bile senin varlığınla övünür.”

Sevgili ne kadar cefa etse de âşık onun kötülüğünü istemez. Sevgilinin ağzından çıkan her kelime âşık için Allah’ın bir lütfudur. (G. 470/7) Sevgili, âşığı öldürmek niyetinde olsa bile âşık, sevgilinin gönlündeki arzunun gerçekleşmesi için Allah’a niyaz eder. (G. 406/5) âşığa türlü cefalar çektiren sevgilinin hiçbir zaman hata yapmaması için dua eder. (G. 586/7) sevgilinin türlü eziyetleri onun âşığa ilgi duyduğunu gösterir, âşığın gönlünü okşar. Bu yüzden âşık, sevgilinin ömrünün de saç gibi uzun olması için Allah’a yakarıшта bulunur.

‘Âşık-ı şeydâlara cânâ olursın dil-nevâz

Hak Ta‘âlâ eylesün zülfün gibi ‘ömrün dirâz G. 326/1

“Ey sevgili! (Sen güzelliğin ve edanla) divane âşıkların gönüllerini okşarsın. Allah da (bu yüzden senin) ömrünü saçın gibi uzun etsin.”

Âşığın, sevgiliye olan aşkında sadık olduğunu Allah biliyordur. (Kt. 61/2) Âşığın, Alah’tan tek isteği sevgilinin bütün dert ve kederinin kendisine kalmasıdır. (G. 440/4) Çünkü aşk derdinin verdiği sıkıntı gönül için bir şereftir.

¹⁹ M. 7/20, M. 8/2-6, M. 9/1-30-141; K. 2/30, K. 7/3, K. 18/24, K. 20/35, K. 24/33, K. 29/15, K. 30/26, K. 35/31, K. 38/44, K. 40/36, K. 41/2; Kt. 82.

²⁰ Kt.4; G. 101/4, G. 292/17, G. 292/18, G. 326/1, G. 406/5, G. 470/7, G. 586/7, G. 667/1, G. 682/2, G. 772/5; Mt. 202.

²¹ Kt. 61; G. 155/6, G. 275/4, G. 440/4, G. 584/6, G. 688/1.

Dil-i şeydâya şeref tâb-ı gam-ı ‘ışk iledür

İtmesün Hak anı efsürde çü dâg-ı dîrîn

G. 584/6

“Gönül, aşk derdinin ızırabı ile şeref bulur. Bu yüzden yüce Allah onu eski bir yara gibi efsürde etmesin.”

Bunun yanı sıra bir beyitte ölüleri diriltmeye ancak Allah’ın kâdir olduğunu ifade eder. Âşık, bir an önce sevgilinin vuslatına kavuşma ümidi içerisinde. Vuslata kavuştuğunda artık sevgiliden ayrı kalma gibi bir deri de kalmayacaktır. Aslında bu durum âşık için imkansız istemektir. Çünkü âşığın vuslata kavuşması adeta ölüyü diriltmeye çalışmak kadar imkansızdır. Zîrâ, ölüleri dirilmek ancak Allah’ın kâdir olabileceği bir şeydir.

Umarum kim irişem vuslata firkat dükene

Mürde ihyâsına çün Hazret-i Hak kâdirdür

G. 275/4

“(Bir an önce sevgiliye olan) hasretimin sona ermesini ve ayrılık derdinin bitmesini umuyorum. Ancak, ölüleri diriltmeye kâdir olan sadece Allah’tır.”

Rab, Rabbü'l-‘âlemîn

Terbiye etmek, yetiştirmek, ıslah ve tamir etmek, yönetmek, sorumluluk almak, istediğini yapabilmek, başkan olmak, toplamak, yığmak, hazırlamak; malik ve sahip olmak, nimeti artırmak, üstünlük ve efendilik anlamlarındaki “ r-b-b ” kökünden türeyen “ Rabb ”; efendi, malik, sahip, terbiye eden, yetiştiren, düzene koyan, düzelten, tedbir alan, sorumluluk üstlenen, yöneten, nimet veren, ihtiyaçları gideren, kefil olan, sözü dinlenen, melik, efendiliği ve üstünlüğü kabul edilen demektir. Çoğulu “erbâb”tır. Allah’ın sıfatı olarak “ Rabb ”, bütün varlıkları yaratan, yetiştiren, terbiye eden, kemale erdiren, yöneten, ihtiyaçlarını gideren, rızık veren görüp gözetten, insanlara, yerlere, göklere, gezegenlere vs. her şeye nizamını, güzelliğini, yeteneklerini veren, yaşamalarını sağlayan, her şeyin maliki ve sahibi demektir. (Karagöz, 2011: 118) Rabb ismi beyitlerde on sekiz yerde Allah’ın bir ismi olarak zikredilmektedir²².

Allah, âlemlerin Rabbi’dir. Allah’ın bu sıfatı, yaratmadaki usulünün, gerçek mânâda bir terbiye mâhiyeti taşıdığını, tedricen geliştirip olgunlaştırarak mükemmelliğe

²² M. 2/39, M. 3/9, M. 4/17; K. 1/1, K. 11/37, K. 32/6, K. 33/32, K. 37/29; Kt. 25, Kt. 117; G. 176/1, G. 237/4, G. 690/4, G. 788/5, G. 851/5, G. 892/18; Mt. 115, Mt. 137.

kavuşturduğunu göstermektedir. (Yılmaz, 1992 : 136) Allah, bütün varlıkları yaratan, onları yetiştirip terbiye eden ve lütufta bulunandır.

Sayd-ı nahcîr-i merâm it sayd-gâh-ı dehrde

Bâz-ı dest-âmûzun olsun lutf-ı Rabbü'l-‘âlemîn K. 11/37

“Dünya denilen av yerinde murâd avını avlarken küçüklükten besleyip ele alıştırdığın doğan, âlemlerin Rabbi olan Allah’ın (c.c.) (sana bir) lütfu olsun. ”

Doğan kuşu, ihtişamı, kudreti ve muzafferiyeti temsil eden kuşlardan biridir. (Ceylan, 2007: 86) Hâletî, bu kasideyi Sultan I. Ahmed için kaleme almış ve burada onun padişahlığına işaret etmiştir. Ayrıca küçük yaşta tahta geçen sultanın, yaşı ilerledikçe devletin ihtişamını da arttırdığına işaret eder ve sahip olduğu saltanatın Allah’ın kendisine bir lütfu olduğunu ifade eder.

Ayrıca şâir, Allah’a “yâ Rab” şeklinde seslendiği beyitlerde kendisi için niyazda bulunur.

Bana yâ Rab gam-ı ‘ışkun gerek kim ol dem-â-demdür

Gam-ı dünyâ-yı fânî bir fenâ peydâ ider gamdur G. 176/1

“Ya Rab! Bana her vakit aşk derdi lazımdır. Fani dünyanın derdi yokluğu ortaya çıkaran bir derttir.”

Vir mâlı ile pîre-zen-i dehri ‘adûya

Yâ Rab bana bir sîm-beden tâze civân vir G. 237/4

“Ey Allahım! Dünya kocakarisını (içindeki bütün) mallarıyla birlikte düşmanlara ver. Bana da (sadece) gümüş bedenli taze bir genç (güzel) ver.”

Kudreti İle İlgili Sıfatlar

Celîl

Ulu, kudretli, yüce, azamet ve kibriya sahibi demektir. Allah’ın (c.c.) sıfatı olarak; zengin, mâlik, alîm, kadîr gibi yüce sıfatlarla muttasıf olan, azamet ve kibriya sahibi demektir. (Karagöz, 2001: 176)

Hâletî, beyitlerde Allah’ın isimlerini kullanırken o ismin verdiği anlama uygun ifadeler kullanmıştır. Allah, celîldir, yücedir ve her şeyi yapmaya kudreti vardır. Divanda yalnızca bir beyitte geçen “ Celîl ” ismi, Allah’ın kudretini göstermesi bakımından ele alınmıştır.

Allah, Hz. İbrahim'in içine atıldığı ateşi bir gül bahçesine çevirecek kadar kuvvet, kudret ve azamet sahibir.

Yüzi suyına kıldı Rabb-i Celîl

Nâr-ı sûzânı gül-sitân-ı Halîl

M. 3/9

“ *Yüce Allah onun (Hz. Muhammed) yüzü suyu hürmetine yakıcı alevi Hz. İbrâhim'e bir gül bahçesi yaptı.* ”

Kadîr

“K-d-r” kökü; bir şeyi bir şeye kıyaslamak, ölçülü yapmak, tedbir almak, bir şeyi planlamak, miktarını beyan etmek, hükmetmek ve taksim etmek; bir şeye gücü yetmek, güçlü ve kâdir olmak, yüceltmek, hazırlamak, tanzim etmek, malik ve hakim olmak, rızkı daraltmak, zengin ve kuvvetli olmak anlamlarına gelir.

“Kâdir” kelimesinin mübalağalı şekli olan “Kadîr” ismi ise çok güçlü, istediğini istediği gibi eksiksiz, kusursuz ve tam yapabilen demektir. (Karagöz, 2001: 156-157)

Hasreti hasrete kavuşdurıcı Hay u Kadîr

Yine itdürdi güle bülbüle ‘arz-ı dîdâr

K. 18/10

“*Özlenenî özleyene kavuşturan Allah, bülbüle gülün yüzünü gösterdi.*”

Yaratıcı Oluşunu İfade Eden Sıfatlar

Bârî

Yaratmak, iyi niyetli olmak, borç, ayıp vs. den kurtulmak, uzaklaşmak, uzak olmak anlamlarındaki “b-r-e” kökünden türeyen “bârî” icat eden, ayıp kusur vs. den kurtulan demektir. Allah'ın sıfatı olarak “Bârî”; yaratan örneği olmadan varlıkları icat eden anlamına gelir. (Karagöz, 2011: 193)

Divanda Hazret-i Bârî, tevîk-i Bârî, kudret-i Bârî, ‘avn-i Bârî, Bârî-Hudâ, kîlk-i kudret-i Bârî şeklinde zikredilmiştir.²³

Bir beyitte şâir, Allah'ın (c.c.), “Her kim zerre kadar hayır işlemişse onu görecektir (Zilzal: 99/7)” ayetini buyurduğunu ifade eder.

²³ M. 9/31, M. 7/36; K. 5/24, K. 32/1,46, K. 41/9; T. 3/4, G. 814/1

Ne eylerse görür elbette herkes dâr-ı dünyâda

‘Aceb vaz’ eylemiş Bârî-Hudâ bu sakf-ı mînâyı K. 41/9

“ Allah (c.c.), “insanlar dünyada yaptıklarının karşılığını elbette görecektir” (ayetini) mine renkli tavana (gökyüzüne) koymuş. ”

Şâir, “ Bârî ” ismini daha çok memduhun övüldüğü, saltanatlarının ve devletin devamı için duada bulunduğu beyitlerde, Allah’ın bir ismi olarak zikreder.²⁴

Müstedâm ide Hazret-i Bârî

Hızır-himmet ola nigeht-dârı M. 7/36

“ Allah (c.c.) onun saltanatını devamlı kılsın, Hızır (a.s) da ona himmetiyle göz kulak olsun. ”

Hâlık

Tahmin etmek, ölçmek, bir şeyi yaratmak, örneksiz meydana getirmek, yalan uydurmak, bir şeyi düzeltmek, güzel huylu olmak, yumuşak olmak, düz olmak anlamlarındaki “h-l-k” kökünden türeyen “hâlık” yaratıcı demektir.

Allah’ın (c.c.) sıfatı olarak “ Hâlık ”, varlıkları örneği olmadan icat eden, yaratan, var eden, bir şeyden başka bir şeyi icat eden, yaratıcı demektir. (Karagöz, 2011: 190)

“Hâlık” ismi, divanda yalnız iki beyitte karşımıza çıkar. Şâir, Sultan III. Mehmet’i tüm kainatın yaratıcısı olan Allah’ın yeryüzündeki gölgesi olarak düşünür. Gökyüzü ve yeryüzünün yaratıcısı olan, yani yarattıklarını başka bir örneği daha olmadan yaratan, Allah’tır. Memduh ise yeryüzü ve gökyüzü arasında, Allah’ın hilafetini devam ettiren Osmanlı Devleti’nin vicdan ve adaletle hükmeden cömert padişahıdır.

Meh-i sipihr-i himem zıll-i Hâlık-ı ‘âlem

Sipihr-i mihr-i kerem şâh-ı ma‘delet-güster K. 4/8

“Himmet göğünün ayı, âlemin yaratıcısının gölgesi; insaflı, vicdanlı ve adaletli padişah ve cömertlik göğünün güneşi.”

²⁴ M. 7/36; K. 9/31, K. 5/24, K. 32/1-46

Divan şiirinde sevgili ve padişah olmak üzere pek çok varlığın kendine mahsus özellikleri ile güneş arasında benzetmeler yapılmıştır. Divan şiirinde güneş-hükümdar ilişkisiyle hükümdara atfedilen özellikler sevgilinin sıfatlarıyla da benzerlik gösterir. (Ay, 2009: 119-135) Hâletî'ye göre sevgili, denizde bir inci; gökyüzünde güneş; yeryüzünde ise Allah'ın gölgesidir. Sevgili, yeryüzünü, gökyüzünü ve denizleri kuşatmıştır ve yaratıcının yeryüzündeki gölgesidir.

‘Ummân-ı mürüvvet dür-i deryâ-yı fütüvvet

Hurşîd-i sipîhr-i ‘azamet sâye-i Hâlık G. 384/6

“(Sevgili) Allah’ın (yeryüzündeki) gölgesi, azamet göğünün güneşi; iyilik denizi, cömertlik denizinin incisidir.”

Burada övülen kişiler, her iki beyitte de Allah'ın yeryüzündeki gölgesi olarak düşünülmüş ve gökyüzü, yeryüzü, sevgili ve devletten bahsedilirken “Hâlık” ismi tercih edilmiş. Allah bütün kainatı yaratmıştır ve her şeyin sultanıdır. Devletin kurucusu ve yöneticisi de padişahdır. Aynı şekilde sevgili de sultandır. Bu özellikleriyle hükümdar ve sevgili, Allah'ın yeryüzündeki gölgesi niteliğindedir. Divan şiirinde güneş padişah, sultan olarak karşımıza çıkar. Ayrıca saadet, devlet, kerem, himmet gibi saltanata ve ilâhî güce ait sözcüklerle birlikte kullanılır. (Sabuncu'dan aktaran Ay, 2009: 135) Sevgili de bir sultan olarak cömerttir.

Sâni'

Bir şey yapmak, bir işte mahir olmak, anlamlarındaki “s-n-a” kökünden türeyen “sâni”; sözlükte bir şeyi üreten, icad eden, yapan, sanatkar demektir. Her sun' fiildir, ancak her fiil sun' değildir. Sâni' ismi Allah'ın (c.c.) yaratıcı olduğunu, her şeyi iyi, güzel sağlam ve muhkem yaptığını ifade eder. (Karagöz, 2011: 214)

Sâni'-i kudret dehânun hokkasın teng itmegin

Birbiri üstüne gelmiş dürr-i dendânun senün G. 410/2

“Kudret sahibi sanatkar (Allah) ağız hokkanı daraltınca inci gibi dişlerin birbiri üstüne gelmiş.”

Şâir burada, özellikle “Sâni” ismini tercih ederek Allah'ın sanatkârane yaratışını anlatır. Her şeyi güzel, sanatlı bir şekilde yoktan var eden ve sâni-i kudret olan Allah, sevgilinin dişlerini üst üste inci gibi dizerek adeta bir sanat eseri yaratmıştır.

Nimet Veren Olduğunu İfade Eden Sıfatlar

Vehhâb

Karşılıksız vermek, bağışlamak, hibe etmek anlamındaki “v-h-b” kökünden türeyen ve “Vâhib” kelimesinin mübalağalı şekli olan “Vehhâb” çok bağışlayan, çok hibe eden demektir. Allah’ın (c.c.) bir sıfatı olarak; yarattıklarına karşılık beklemeden maddî ve manevî pek çok nimet veren, ikramında devamlı olan, lütfu, ihsanı ve rahmeti bütün varlıkları kuşatan demektir. (Karagöz, 2011: 265)

Şâir, Abdülvehhâb Efendi’nin vefâtı üzerine söylediği bir beyitte, Allah’ın rahmet, lütuf ve ihsanına nail olması niyazında bulunur.

Didi târîh-i mevtini ahhâb

Kuluna rahmet eylesün Vehhâb T. 12/1

“Dostları (Abdülvehhâb Efendi’nin) ölüm tarihini söyledi. İhsanı bol olan Allah (c.c.) o kuluna rahmet etsin.”

Vehhâb kelimesi burada tevriyeli bir kullanıma sahiptir. Kelime, Allah’ın “Vehhâb” ismi ve vefat eden şahsın ismi olmak üzere iki anlamda kullanılmıştır. Allah, cömerttir, ikram, ihsan ve lütfu devamlıdır, karşılıksızdır. Bütün bunlar O’nun vehhâb olmasının sonucudur. (Karagöz, 2011: 266) Hâletî, Abdülvehhâb Efendi’nin ölümünün ardından, Allah’ın kendisine merhametle muamelede bulunması için dua eder.

Müste’ân

Yardım etmek anlamındaki “a-v-n” kökünden gelen müste’ân, kendisinden yardım istenen demektir. Allah’ın sıfatı olarak kendisinden yardım istenilen anlamına gelen “müste’ân” (Karagöz, 2011: 287) divanda iki beyitte karşımıza çıkıyor.

Ana gam didükleri kâfir duhûl itmez gider

Virdi cennet neş’esin zîrâ Hudâ-yı müste’ân K. 39/14

“Gam denilen kafir ona gelip ilişmez. Çünkü kendisinden yardım istenen Allah (c.c.) ona cennet mutluluğu verdi, onu cennetle müjdeledi.”

Dâ’imâ lutfından olsun halk-ı ‘âlem müsta’în

Dâ’im itsün devletin lutfıyla Rabb-i müste’ân K. 37/29

“İhsanını, keremini, cömertliğini ve hoşluğunu gören bütün insanlar daima senden yardım isteyip lütfuna nail olsunlar ki; Allah da lütfuyla devletini daim etsin.”

Hidayet Edici Olması İle İlgili Sıfatlar

Mevlâ

Birine yaklaşmak, birinin işini üzerine almak, idare etmek, birine iyilik etmek, yardım etmek ve bakmak anlamlarındaki “v-l-y” kökünden türeyen “velî” dost, seven, yardım eden, koruyup gözeten, bakan, birinin işini üzerine alan ve idare eden demektir. “Vâli” ve “Mevlâ” kelimeleri de aynı anlamdadır. Allah’ın bir sıfatı olarak “Mevlâ”, kendisinden yardım umulan anlamındadır. Çünkü Allah, maliktir, yardım edendir, her şeyi bilendir, hakkıyla hükmeden, her işi hikmetle yapandır. Allah’ın sıfatı olarak Kur’ân’da 12 ayette geçmektedir. (Karagöz, 2011: 310-311) Beyitlerde, Allah’ın bir sıfatı olarak 36 yerde zikredilir.²⁵

Hemîşe ‘avn-i Mevlâ savn-ı Yezdân

Seründe hod ola cismünde haftân M. 9/146

“Allah’ın yardımı ve korumasıyla her zaman başında miğfer, üzerinde bir kaftan bulunsun.”

Burada, “avn” ve “Mevlâ” kelimelerini anlamlarına uygun düşecek şekilde bir arada kullanan Hâletî, Sultan Murad Han’a sunduğu arz-ı halde, Allah’ın yardım ve korumasıyla saltanatının devamı niyazında bulunur.

Merhamet ve Mağfireti İle İlgili sıfatlar

Gafûr

Bir şeyi örtmek, gizlemek, ıslah etmek, bir kimseyi bağışlamak ve yara artmak anlamındaki “ğ-f-r” kökünden türeyen “gafîr”, affeden, bağışlayan demektir. “Gafûr” ve “gaffâr” kelimeleri “gafîr” kelimesinin mübalağalı şekli olup, “çok affeden, çok bağışlayan” demektir. Allah’ın sıfatı olarak, tövbe eden, af ve mağfiret dileyen kulların bağışlayan, çok affeden, günahlarını silen, tekrar tekrar affeden demektir. Allah (c.c.),

²⁵ M. 2/29, M. 4/55, M. 6/19, M. 9/91, 146; K. 1/41, K. 11/4, K. 23/31, K. 24/10, K. 30/29, K. 31/34, K. 33/41, K. 34/26, K. 36/43, K. 41/1; Kt. 3, Kt. 16, Kt. 23, Kt. 51, Kt. 103, Kt. 116, Kt. 139; T. 2/2, T. 7/1; G. 6/6, G. 37/1, G. 46/4, G. 140/1, G. 153/2, G. 473/7, G. 747/5, G. 751/2, G. 800/2, G. 813/4, Mt. 499.

insanların günahları ne kadar çok, ne kadar büyük olursa olsun tövbe ettikleri takdirde yine onları affeder. (Karagöz, 2011: 335)

Allah (c.c.) bağışlaması bol olandır. O, mağfiret bağının bahçivanıdır ve vücut ağacını silkererek bütün günah ve kusur meyvesini döker. (G. 68/2) Allah (c.c.) çok merhamet edendir ve bütün günahları bağışlayandır.

Zevrak-ı mey çekerüz dem-be-dem ey Rabb-i Gafûr

Mücrimüz eyleme bahr-i keremünden bizi dûr Mt.137

“Ey bağışlaması bol Allah’ım! Şarap kadehini durmadan çekerek (günah işliyoruz). Günahkar ve suçlu olduğumuzun farkındayız ama (bütün bu günaha rağmen senden isteğimiz) bizi kerem denizinden uzaklaştırmaman.”

Beyitte, “Gafûr” ismiyle “kerem” kelimesinin birlikte kullanılması, Allah’ın merhametinin, ihsanının, affediciliğinin ne kadar çok olduğunu ifade eder. İnsan, boyunu aşacak derecede dahi günah işlese, tam bir teslimiyet ve ihlasla yapılacak olan bir tövbe ile affolunabilir.

Esmâ-i Hüsnâ Dışında Kalan İsimleri

Feyyâz-ı Ezel, Feyyâz-ı Mutlak

Allah’ın, mutlak ve sonsuz feyiz sahibi oluşunu ifade eden sıfatlardır. Divanda yalnız iki yerde zikredilir. Hâletî, Sultan Murad Hân’a arzettiği bir beyitte, onu Feyyâz-ı mutlak olan Allah’ın yeryüzündeki gölgesi olarak niteler ve ona duada bulunur.

Elâ ey sâye-i Feyyâz-ı mutlak

Günün günden yeg itsün Hazret-i Hak M. 9/1

“Ey mutlak ve sonsuz feyiz ve bolluk sahibi olan Allah’ın (yeryüzündeki) gölgesi! Hazret-i Hak (c.c.) bir gününü diğer gününden daha kutlu kılsın.”

Hâletî, ne kadar iyi bir şâir olduğunu ve sahip olduğu bu şâirlik yeteneğinin Allah tarafından kendisine bahşedildiğini ifade eder. Feyyâz-ı ezel olan Allah, onun kalemini mana suyunun aktığı bir oluğa dönüştürmüştür.

Oldı ma‘nâ fi'l-mesel ser-çeşme-i âb-ı hayât

İtdi feyyâz-ı ezel hâmem ana bir nâv-dân K. 36/37

“Ezel feyizlerinin (kaynağı) olan Allah, kalemimi, bir pınardan akan âb-ı hayat misali olan mânânın (aktığı) bir oluk yaptı.”

Kâtib-i Kudret

Her şeye kâdir olan ve dilediği her şeyi yapan Allah’ın takdirini ifade eder. Allah kâinatı yaratmadan önce kalemi ve levh-i mahfûzu yaratmış, vuku bulacak her şeye dair ilmini levh-i mahfûza yazmıştır. (Yavuz, 2001: 60) Alın yazısının gönlündeki bir yara olmadığını, ifade eden Hâletî, hayatındaki olumsuzluklara işaret eder. Yaşanılan her şey insanın kaderinde vardır ve karşılaşılan keder ve sıkıntılara sabır göstermek gerekir. Zîrâ, bu sıkıntılar alın yazısı yazılırken yer yer damlayan mürekkep damlalarıdır.

Sînem üzre dâg sanman alnumun yazusını

Kâtib-i kudret yazarken tamlamış yir yir midâd G. 118/3

“Sînemde görünenleri yara sanmayın. Onlar aslında kudret kâtibinin alın yazısını yazarken yer yer damlattığı mürekkep damlalarıdır.”

Divan şiirinde ayva tüyü daima yanak, yüz, dudak, çene, saç ve ben gibi güzellik unsurlarıyla beraber anılır. Kelimenin yazı anlamına gelmesinden dolayı yanak bir sayfa, tüyler de bu yanak sayfasına yazılmış türlü yazılar olarak telakki edilir. (Şahin, 2012: 387) Hâletî, kudret kâtibi olan Allah’ın, sevgilinin ayva tüylerini de tek bir kalemden baştan başa düz bir şekilde yarattığını zikreder.

Çıkarmasaydı anı bir kalemden kâtib-i kudret

Ser-â-ser böyle hemvâr olamazdı hatt-ı ruhsârün G. 394/4

“Eğer kudret kâtibi (Allah) bir kalemden çıkarmasaydı, yanağındaki ayva tüylerin böyle baştan başa düz bir şekilde olmazdı.”

Kird-gâr

Farsça’da, Allah için kullanılan isimlerden birisi olan kird-gâr, mutlak olan hâlık-ı kâinat anlamındadır. (Sami, 2004: 1157) Divanda Allah’ın bir ismi olarak yaratma sıfatıyla

birlikte zikredilir. Kâinatı ve içindeki her şeyi yaratan Allah'ın yaratma kudreti yeryüzüne indirdiği yağmurla zemini yeşertir.

Çâh-ı zemîne rişte-i bârânı sarkıdup

Çekdi nebâtı taşra yine sun'-ı Kird-gâr K. 6/4

“Allah'ın yaratma kudreti, yeryüzüne yağmur ipini sarkıtıp bitkileri dışarıya çekti.”

Hâletî, Tırnakçı Hasan Paşa'nın deniz kenarına yaptırdığı kasrı için söylediği şiirde ise övgü derecesini arttırarak, dünya yaratılırken dahi öylesine bir yapının yapılmadığını söyler.

Bünyâd-ı dehre dest uralı sun'-ı Kird-gâr

Yapılmadı bunun gibi bir kasr-ı zer-nigâr K. 26/1

“Sâni-i zü'l-celâl olan Allah dünyayı yaratmaya başladığında dahi bunun gibi altınla işlenmiş bir kasr yapılmadı.”

Ma'bûd

Kendisine ibadet edilen varlık demektir. Ma'bûd, hak da batıl da olabilir. Mesela putlara, ateşe, şeytana tapanların ma'bûdu put, şeytan ve ateştir. Hak ma'bûd demektir. O da her şeyi yaratan yüce Allah'tır. (Karagöz, 2010: 400) Allah'ın (c.c.), “kendisine ibadet edilen” anlamında kullanılan isimlerinden biridir.

Hâletî, Hz. Peygamberin Mirâc hadisesi vesilesiyle bu isimden bahseder. Divanda sadece bir beyitte kullanılmıştır.

Hâsıl oldu cemî'-i maksûdun

Seni yirden götürdi ma'bûdun M. 4/34

“Allah (c.c.) seni (Hz. Muhammed (s.a.v.)) yerden (aldı) götürdü. Bütün arzuların hasıl oldu.”

Perverd-gâr

Farsça'da, Tanrı, padişah, eğiten, besleyen anlamlarına gelir. Divanda Allah'ın bir ismi olarak iki beyitte zikredilir. Hâletî, Sultan IV. Murad'ın "Habîb-i siyâh" ve "Arslan" isimli iki atına yazdığı övgüde, atların güzelliğini anlatırken Allah'ın yaratma kudretinin en güzel örnekleri olduğunu ifade eder.

Habbezâ ol rahş-ı şeb-gûn-ı şeb-i Kadr-i'tibâr

Ser-be-ser endâmı mahz-ı kudret-i Perverd-gâr K. 15/1

"O kapkaranlık gecenin karası gibi kıymetli olan atı ne güzel. Endamı, baştan başa Allah'ın (yaratma) kudretinin adeta bir göstergesidir."

Diğer beyitte ise, sevgili, Allah'ın yeryüzündeki gölgesi âşık da gölgenin vurduğu toprak olarak düşünülür.

Hâk olduğum kayırmaz idüm Hâletî eger

İkbâl olaydı sâye-i Perverd-gârdan G. 587/7

"Hâletî! Eğer Allahın (yeryüzündeki) gölgesi (olan sevgili) teveccüh edip (gölgesini üzerime değdirseydi) toprak olduğuma üzülmezdim."

Hallâk-ı Ezel, Mimar-ı Ezel, Üstâd-ı Ezel, Üstâd-ı Kazâ

Ezel yaratıcısı olan Allah divanda iki beyitte kullanılmıştır. Beyitlerde âşık, kendini Mecnûn'la kıyaslar hatta kendini ondan üstün tuT. Mecnûn'un mezarını örten toprak, Allah'ın (c.c.) âşığı yaratırken kullandığı ve içine aşk ile cünûn koyduğu topraktır. (G. 333/4) Buna göre âşık, Mecnûn'dan önce aşk ve delilik derdine düşmüştür. Allah (c.c.), sevgiliye güzellik, âşığa da aşk ile mümtaz kılmıştır.

Hallâk-ı ezel Kays ile Leylâ gibi cânâ

İtmiş beni 'ışk ile seni hüsn ile mümtâz G. 333/4

"Ey sevgili! Allah (c.c.), Kays ve Leyla gibi bana aşk ile sana da güzellikle imtiyaz vermiş."

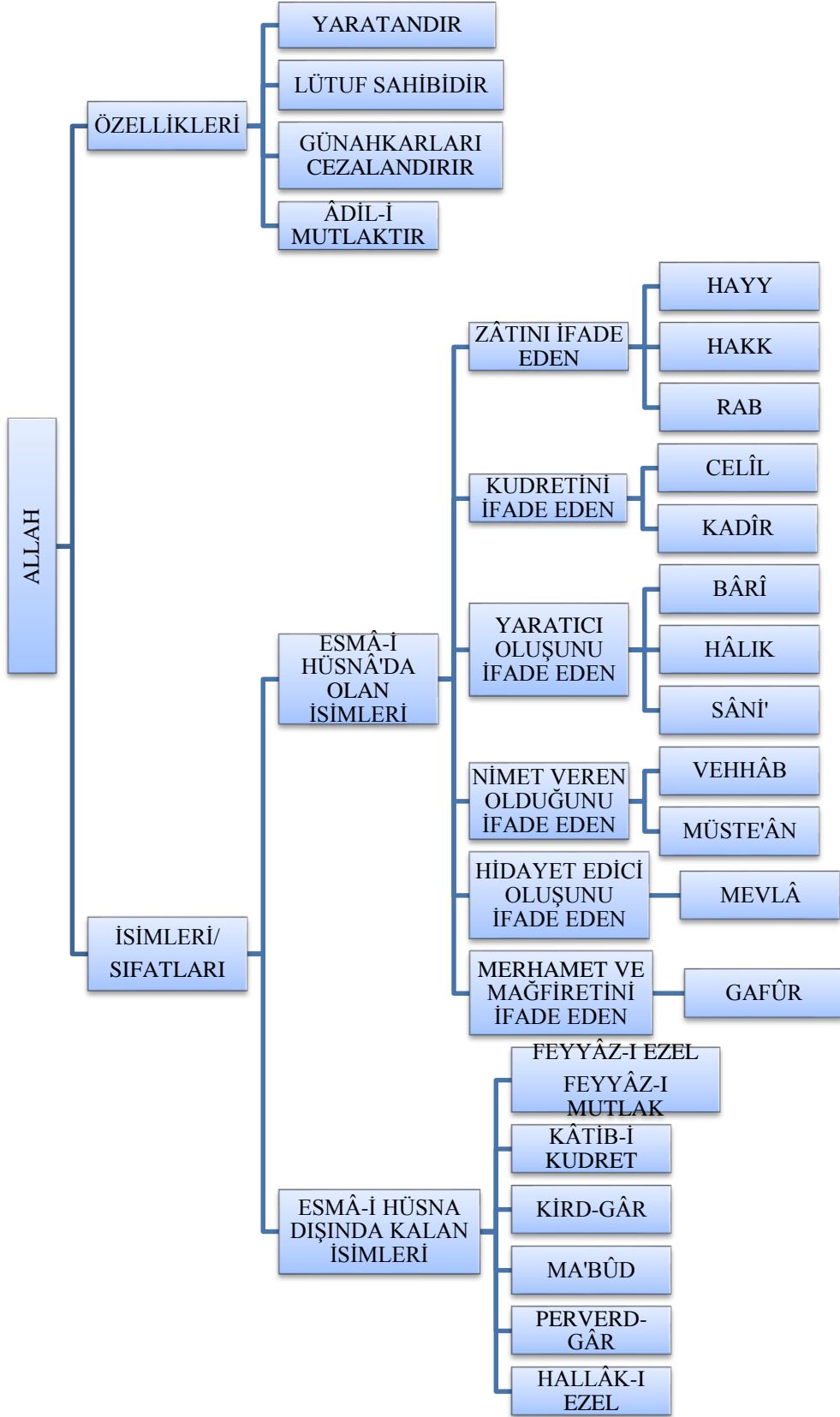
Allah (c.c.), divanda İslam ve iman doğrultusunda işlenir. Beyitlerde Allah'ın (c.c.) tüm varlıkların yaratıcısı olduğu, lütuf ve ihsanının sonsuz oluşu, günahkarlara karşı cezalandırıcı oluşu gibi özellikleri üzerinde durulmuştur.

Hâletî, bir tevhid ve münacaatla başladığı divanda, Allah'ın (c.c.) birçok isim ve sıfatı ile birlikte, İslâmî inançlara uygun olarak O'nun (c.c.) ezelî ve ebedî olduğunu dile getirir. Dünyayı ve üzerindikiler, mevsimleri, gökleri, yıldızları vs. tüm mahlukatı Allah'ın (c.c.) yarattığından bahsedilir.

Hâletî, Allah'la (c.c.) ilgili olan özelliklerden başka onu çeşitli yönlerden belirten isim ve sıfatlar üzerinde de durur. Şâir, Allah'ın (c.c.) isim ve sıfatlarını mesneviyat, kaside ve gazel bölümlerinde yoğun olarak kullanır. Özellikle Hakk, ilâh, Mevlâ ve Rab isimleri en sık bahsedilen isimleridir. Hâletî, Allah'ın (c.c.) isimlerini kullanırken o ismin verdiği anlama uygun ifadeler kullanmaya özen göstermiştir.

Bu bölümde Allah'ın (c.c.) çeşitli özelliklerinin ifade edildiği, Allah'ı niteleyen isim ve sıfatları; özel ismi Allah, zatını bildiren sıfatlar, kudreti, yaratıcılığı, nimet veren oluşu, hidayet edici olması ve merhameti ile ilgili sıfatlar olmak üzere sınıflandırdık. Bu başlıklar altında Hayy, Hakk, Rab, Celîl, Kadîr, Bârî, Hâlık, Sâni', Vehhâb, Müste'ân, Gafûr gibi esmâ-i hüsnâda yer alan isimlerine yer verdik. Bununla birlikte Allah'ın (c.c.), divanda esmâ-i hüsnâ dışında kalan isimleri de incelendi. Bu isim ve sıfatların daha iyi anlaşılabilmesi için de aşağıdaki gibi bir tablo hazırlamayı uygun gördük.

Şekil 1: Allah'ın (c.c.), Dîvânda Geçen İsim, Sıfat ve Özellikleri



1.1.1.2. Melekler

Kur‘ân-ı Kerîm’de kullanılan dolayısıyla Arapça olan “melek” kelimesinin sülâsî kökü “göndermek” manasına gelen “lâaka”dır ve bu kelime birçok âyette geçen “melâike” kelimesinin müfredidir. Kelime bütün dillerde genel olarak “haberci”, “elçi”, “gönderilen”, “mesajcı” manalarına gelmektedir. (Erbaş, 2012: 19-20)

Divanda, melek kavramı birçok isim ve tamlama ile birlikte anılmaktadır. Divanda melek kavramı ehl-i semâ, kerrûbî, kerrûbiyân, firişte-hû, firişte-hısâl, melek-haslet, melek-sîmâ, melek-çihre, melek-manzar, Melek-sûret, melek-cemâl, melek-rû, rûhâniyân, mele’-i a‘lâ gibi isim ve tamlamalarla geçmektedir.²⁶ Melekler divanda huy ve güzellik bakımından sevgiliye benzetilmelerinin yanı sıra ruhani varlık olmaları bakımından ele alınır. Sevgili daha çok güzelliği, huyu ve yüzü bakımından meleğe benzetilmiştir.

Huy ve Güzellik Bakımından

Meleklerin güzelliği konusu o kadar yaygın olarak bilinmektedir ki, sadece İslâm’da değil, diğer iki dinin halk kültüründe de melekler âdetâ “güzellik” mefhûmunu ifade eder bir özelliğe sahiptir. (Erbaş, 2012: 246) Edebiyatta güzel olanla melekler arasında kurulan bu bağ çok yaygın ve eski bir gelenektir.

Dîvân şiirinde birçok yönleriyle ele alınan melekler en çok sevgiliye benzetilmişlerdir. Halefî de şiirlerinde sevgiliyi huyunun ve yüzünün güzelliği bakımından meleklerle benzetir. Sevgili, âşık için bir melektir. Feleğin, âşığa yaptığı en büyük eziyet ise onu sevgili gibi bir melekten ayırmak olmuştur. (G. 592/1) Bir beyitte âşığa seslenen şâir, hiç şüphesiz sevgiliden daha güzel bir varlığın olamayacağını ifade eder. Zîrâ, güzellik bakımından ne melek ne güneş ne de ay sevgiliye benzeyebilir. (Mt. 518) Bir başka beyitte gönlüne seslenen şâir, sevgilinin herhangi bir melek ya da hûrî olamayacağını, zîrâ onun gibi bir güzelin ne daha önce geldiğini ne de bir daha gelebileceğini düşünmemektedir.

Ol yâr için ey dil dime hûrî ya melekdür

Ne geldi anun gibi güzel ne gelecekdür

G. 255/1

²⁶ M. 2/25, M. 3/17, M. 4/10-13-42-52-59, M. 5/30, M. 6/9, M. 8/27; K. 21/11, K. 32/45, K. 33/13, K. 34/10, K. 36/25, Mrs. 2/3, Kt. 62, G. 96/2, G. 116/1, G. 142/4, G. 162/2, G. 178/3, G. 193/2, G. 201/3, G. 255/1, G. 324/5, G. 404/2, G. 419/4, G. 453/2, G. 457/3, G. 528/6, G. 557/3, G. 589/6, G. 592/1, G. 683/1, G. 697/5, G. 725/2, G. 726/2, G. 785/2; Mt. 46, Mt. 132, Mt. 254, Mt. 359, Mt. 518.

“Ey gönül! Sevgilinin bir hürî ya da melek olduğunu söyleme. Çünkü onun gibi bir güzel (dünyaya) ne geldi ne de gelecek.”

Memduh, huy ve tabiatı bakımından meleğe benzetilir. (Mrs. 2/III-3; K. 21/11) Şâir, Medhî Çelebi'nin vefatı üzerine söylediği mersiyede, memduhu haslet bakımından meleğe teşbih eder.

Zemîn içre bulunmaz öyle bir zât-ı melek-haslet

Revâdur çıksa halkun nâlesi gerdûn-ı gerdâna Mrs. 2/3

“Yeryüzünde onun gibi melek hasletli (başka) birini daha bulmak mümkün değildir. Bu yüzden (onun ölümü karşısında) bütün halkın nâlesi feleğe çıksa yeridir.”

Yüzünün Güzelliği Bakımından

Sevgili, beyitlerde yüzünün güzelliği bakımından meleklerle benzetilir.²⁷ Öyle ki felek bile o melek yüzlü sevgiliye âşık olmuştur. Sevgilinin aşkıyla geceleri ona bir dirhem (ay), gecenin sabahında ise bir dinar (güneş) gösterir. (G. 116/1) Felek kendini sevgiliye âşık olmaktan alamamışken, dünyada melek yüzlü güzeli seven âşık da onun aşkıyla bîçâre bir hale düşer.

Cihânda bir melek-sîmâyı sevdün

Anun ‘ışkı ile bî-çâre düşdün G. 453/2

“Şu dünyada melek yüzlü bir güzeli sevdin ve onun aşkıyla çaresiz, aciz ve zavallı bir hale düştün.”

Gönlü melek simalı güzele düşen âşık, sevgilinin yüzünü bir kez olsun görmek uğruna hem aklından hem de cânından vazgeçmeye her an hazırdır. (G. 726/2)

Bir kerre tek yüzün göreyüm ey melek-cemâl

Al nakd-i cânımı yoluna cümle mâ-melek G. 419/4

²⁷ G. 116/1, G. 142/4, G. 162/2, G. 201/3, G. 404/2, G. 419/4, G. 453/2, G. 453/2, G. 726/2, G. 785/2; Mt. 46

“Ey melek yüzlü! Ne olursun bir kez olsun yüzünü göreyim. Sonra cân sermayemin neyi var neyi yoksa hepsini al.”

Ruhani Varlık Olmaları Bakımından

Melekler, ruhani varlık olmaları bakımından Hz. Peygamber’e (s.a.v.) karşı itaatkar olan ve ona hizmet için canlarını vermeye hazır olan varlıklardır. (M. 3/17) Bununla birlikte Hz. Peygamber’in miraca çıktığı gece bütün melekler onu bağrına basmıştır.

Başı üstünde tutdı anı felek

Hırz-ı cân gibi hidmet itdi melek M. 4/52

“Felek, onu kendine baş tacı etti. Meleklerin hepsi birden onu bağrına basıp cânı gibi korudu ve hizmette bulundu.”

Melekler, beyitlerde aynı zamanda sevgilinin kendisi için bir teşbih unsuru olur. Felek, şu andan itibaren dönmeye başlamış olsa ve hiç durmadan yıllarca dönmeye devam etse dahi sevgiliye benzeyen başka bir meleği görmek mümkün olmayacaktır. (Mt. 254)

Sana benzer melek bulmadı şâhum

Zevâyâ-yı sipihri gezdi âhum Mt. 359

“Âhim, gökyüzünü köşe bucak gezmesine rağmen sana benzeyen bir melekle karşılaşmadı.”

Bir beyitte, “Ey melek! Âhimin ateş saçan ejderine zincir gerekmez. Zira (o ejder) sonunda feleklere kadar çıkacaktır. (G. 178/3)” diyen âşığın, figanı yeryüzündeki güzelleri uyutmadığı gibi semâdaki melekleri de rahatsız eder.

Figânumdan güzeller evlerinde h^vâba varmazlar

Huzûr itmez feleklerde melekler âh u zârumdan G. 589/6

“Figânumdan güzeller evlerinde uyuyamazken, feleklerde bulunan melekler de inleyişimden huzursuz oluyolar.”

Sevgilinin semti ise âşık için meleklerin bulunduğu âlem-i bâlâdan dahi daha kıymetlidir.

İstemez dil ‘âlem-i bâlâyı kûyun variken

Olsa pâ-y-endâzı farzâ şeh-per-i rûhâniyân

G. 557/3

“Gönül, senin geçeceğin yere ruhlar âlemine mensup olan (meleklerin) kanatlarındaki uzun tüylerden yapılan bir halı serilse bile yine de senin semtin varken o yüce âlemi istemez.”

Sonuç olarak, Hâletî meleklerden bahsederken onları başta sevgili ve sevgilinin bazı güzellik unsurları için benzetilen olarak kullanmıştır. Bununla birlikte âşığın, meleklerin hiç bir surette sevgilinin yerini tutamayacağı görüşü üzerinde durur. Ayrıca bazı devlet adamlarının övüldüğü manzumelerde, bu kişiler meleğe benzetilir ve meleklerin daima onların varlığına duacı oldukları ifade edilir.

İsimleri Zikredilen Büyük Melekler

Cebrâil

Tefsirlere ve lügat kitaplarına bakıldığında, “Cebrâil” kelimesinin, değişik kıraatlerle ifade edildiği görülmektedir. Aslı İbranice olan bu kelime, Rasûlullah’a vahiy getiren meleğe isim olarak kullanılmaktadır. İbn Abbas’a göre “Cebrail”, “Cebr” ve “Iyyıl” gibi iki kelimeden meydana gelmiştir. “Cebr”, kul (abd) manasına, “Iyyıl” ise, Allah manasına gelmektedir. İkisi beraber “Allah’ın kulu” manasına “Abdullah” karşılığıdır. (Erbaş, 2012: 255)

Cebrâil Kur’ân-ı Kerîm’de Cibrîl, Rûhulkudûs, Rûhulemîn, Rûh ve Resul şeklinde beş değişik isimle ifade edilir. İlgili âyetlerde belirtildiğine göre Cebrâil karşı konulamayan müthiş bir güce, üstün bir akla ve kesin bilgilere sahiptir; “arşın sahibi” nezdinde çok itibarlıdır ve meleklerin kendisine mutlaka itaat ettiği şerefli bir elçidir. (Necm 53/5-6; Tekvîr 81/19-21) İlgili hadislere göre Cebrâil dünyada ve âhirette Allah ile kulları arasında elçidir; hem meleklerle hem peygamberlere ilâhî emirleri tebliğ eder, bu sebeple de Allah’la vasıtasız konuşur. (Yavuz ve Ünal, 1993: 202)

Cebrâil (a.s.), Azmî-zâde Hâletî dîvânında Cebre’îl, Cibrîl, Cebre’îl-i emîn, Cibrîl-i ‘tibâr, Rûh-ı emîn²⁸, Sürûş-ı gayb²⁹ adlarıyla anılmaktadır. Divanda ismi diğer meleklerle göre daha sık zikredilen Cebrâil (a.s.), genel olarak Hz. Muhammed (s.a.v.)’e Miraç gecesinde³⁰ eşlik etmesi yönüyle anlatılır.

Cebrâil (a.s.)’den, Burak’ı alıp habîbi mahbûba ulaştırması istenmiş (M. 4/19-20) o da hiç beklemeden cennetten bir burak alıp yeryüzüne inmiştir.

İmtisâl eyleyüp dil ü cândan

Bir Burâk aldı bâg-ı Rıdvân'dan M. 4/21

“(Verilen emre) cân u gönülden itaat ederek cennetten bir Burak aldı.”

Hz. Peygamberin bulunduğu yüce divana geldiğinde onu yatağında uyurken buldu (M. 4/27-28) ve onu uyandırdı ve onunla konuştu.

Gözünü aç ki baht-ı ‘âlemsin

Cümle mahlûkdan mükerrermsin M. 4/30

“Ey âlemin bahtı olan ve bütün yaratılmışların en şerefli, aç gözlerini!”

Ardından Cebrâil (a.s.) de onun önüne düşüp önce onu Mescid-i Aksâ’ya götürür. Daha sonra ruhtar âlemine ulaştıklarında burada Hz. Muhammed (s.a.v.) bir bir bütün enbiyâ ile selamlaşp onlara imamlık eder. (M. 4/45-49)

Virüp ol şeh tevâzu‘ ile selâm

Oldı mihrâb-ı enbiyâ-yı kirâm M. 4/48

“O şâh (Hz. Peygamber) tam bir tevazu ile (onlara) selam verdi ve bütün şerefli

²⁸ Cebrâil, Rabb’inin kavli ve ameli risaleteni tebliğde emin olduğu için bu isimle anılmıştır. Erbaş, Ali, Melekler Âlemi -İlahi Dinlerde Melek İnanç-, Nun Yayınları, 2012, İstanbul, s.256.

²⁹ İslâm âlimleri arasında Cebrâil konusundaki tartışmalar daha çok onun mahiyeti, temessülünün keyfiyeti ve reel varlığının bulunup bulunmadığı noktalarında toplanmaktadır ki esasen bu hususlarda akıl yürüterek kesin bir sonuca varmak mümkün görünmemektedir. Zira Cebrâil gayb âlemine ait varlıklardan biri olduğundan onun mahiyeti ve nitelikleri konusu aklın sınırları ötesinde kalmaktadır. Yavuz ve Ünal, “Cebrâil”, TDVİA, c.7, 1993, s.204

³⁰ Cenâb-ı Hak, sevgili Resûlünün zatıyla ilgili bu mucizesini Kur’ân-ı Azimüşşân’ında bize şöyle haber veriyor: “Ayetlerimizden bir kısmını ona göstermek için kulunu bir gece Mescid-i Harâm’dan alıp Mescid-i Aksâ’ya seyahat ettiren Allah, her türlü noksandan münezzehtir. Şüphesiz ki O herşeyi hakkıyla işiten, herşeyi hakkıyla görendir.(İsra:1)” Salih Suruç, Kainatın Efendisi Peygamberimizin Hayatı, c.1, Yeni Asya Neşriyat, İstanbul, 2001, s.344.

peygamberlerin mihrâbı oldu.”

En sonunda sidre-i müntehâya vardıklarında vahdet âleminin doğanı olan Cebrâil (a.s.), kanatlarının bir pervane misali yanmaması için oradan ayrılır. Zîrâ, Cebrâil (a.s), “işte, bu sidre-i müntehâdır. Ben, buradan bir parmak ucu dahi ileri geçecek olursam yanarım demiş” ve oradan ileriye tek adım atmamıştır. (Suruç, 2001: 352) Aşağıdaki beyitlerde bu olaya telmih yapıldığı görülmektedir.

‘Âlem-i vahdetün o şeh-bâzı

Sidre'den dahı kıldı pervâzı M.4/54

“Birlik âleminin o doğanı Sidre-i müntehâ’dan kanatlarını açıp uçtu.”

Anda girseydi Cebre’îl eger

Ola pervâne gibi sûhte-per M.4/57

“Eğer Cebrâil (a.s.) oradan öteye geçseydi pervane gibi kanatları yanacaktı.”

Hâletî, Miraç hadisesinin anlatıldığı “mirâcnâme” dışında iki yerde daha Cebrâil’den bahseder. Bunlardan birisi memduh için diğeri ise sevgili için benzetme unsuru olarak kullanılmıştır.

Şâir, Ali Paşa’nın vezir-i âzam olarak görevlendirilişini kutlamak için yazdığı bir kasidede şu beyiti söyler:

Sürûş-ı gayb eger varursa bâlâya bu müjdeyle

Döşerler ayagina atlas-ı çerh-i mu‘allâyı K.41/5

“Cebrail (a.s.), bu müjdeyle semâya varacak olsa, (o yüce âlemdelikler) feleğin atlasını (onun) ayaklarına sererler.”

Bir başka yerde ise Cebrail’in (a.s.) kanatlarıyla gökten yere indiği söylenmiştir. Şu beyte göre sevgili, salıncağa her bindiğinde terazi burcundaki bir yıldız misali (G. 187/5) aşağı yukarı sallanışı sırasında kanatlarını açıp yere inen Cebrâil (a.s.) olarak tasavvur edilir.

Geh ‘urûc eyler semâya Hazret-i ‘Îsâ gibi

Geh sürûş-ı gayb-veş gökden yire perrân olur G. 187/6

“Sevgili, kâh Hazret-i İsâ gibi semâya yükselir kâh Cebrîl misali kanatlanıp gökyüzünden yere iner.”

Cebraîl şiirlerde daha çok Hz. Peygamber’e miraçta rehberlik etmesi yönüyle ele alınmakta, diğer peygamberlerle ilgili herhangi bir şekilde zikredilmemektedir.

Mikâil

Bu isim Cebrâil gibi, “Mik” ve “iyi” gibi iki kelimedenden meydana gelmiştir. “Mik, ubeyd, yani kulcağız; “iyi” de, Allah manasına gelmektedir. İkisi beraber, “Ubeydullah (Allah’ın kulcağızı)” karşılığındadır. Mikâil, yağmur ve nebâtların müvekkelidir. (Erbaş, 2012: 259-260) Mîkâil insan da dahil olmak üzere canlıların rızıkları, dolayısıyla yağmurların yağması ve bitkilerin gelişmesi gibi işlerle görevlidir. (Cebeci, 2005: 46)

Yalnız bir beyitte karşımıza çıkan ve ismen zikredilmeyen Mikâil (a.s.), yağmurların yağması ile ilgili görevi dolayısıyla işlenmiştir. Sevgilinin hayalini görmesiyle birlikte gözlerinden yaşlar akan âşık, sevgiliyi Mikâil’e (a.s.) benzetir.

Yârün hayâli gördüm ider yaşımı revân

Sandum anı mü’ekkil-i bârân olan melek G. 457/3

“Sevgilinin hayalini gördüğüm anda gözlerimden (yağmur gibi) yaşlar akmaya başlayınca, onu yağmur yağdırmakla görevli olan melek zannettim.”

Azrâil

Dört büyük melekten can almakla görevli olanıdır. Azrâil kelimesi muhtemelen İbrânîce asıllı olup Kur’ân-ı Kerîm’de ve sahih hadislerde geçmemektedir. Secde sûresinde (32/11) insanların canını almakla görevli olan melekten “melekü’l-mevt” (ölüm meleği) diye bahsedilir. Hadislerde de “melekü’l-mevt” tabiri geçmektedir. (Kılavuz, 1991: 350)

Hâletî, Ölüm meleği olarak Azrâil’i ismen zikretmemekle birlikte, yalnız bir beyitte onu sevgiliye teşbih yoluyla dolaylı olarak zikreder. Sevgili, insanların canını alıp onları dünya belasından kurtardığı için melek huylu biri olarak görülür.

Alur cânını halkun kurtarur dünyâ belâsından

Anunçün dirler ol şûh-ı cihâna hep melek-haslet G. 96/2

“Halkın canını alıp dünya belasından kurtardığı için o dünya güzelini hep melek huylu diye anarlar.”

Diğer Melekler

Hârût

Kur’ân-ı Kerîm’de adları geçen ve insanlara sihir öğrettiklerine inanılan iki melekten biridir. Hârût ve Mârût’la ilgili rivayetler klasik Türk edebiyatına da yansımış, şairler özellikle Hârût adını anarak Kur’ân-ı Kerîm’de yer alan kıssanın dışında ve tamamen İsrâîlî rivayetlere dayanarak konuyu işlemişler, çeşitli telmihlerde bulunmuşlardır.³¹

Divan şiirinde sevgilinin gözleri, gamzesi ve saçları sihir hususunda Hârût ve Mârût’un ustadı sayılır. (Demirci, 1997: 264); Hârût, Azmî-zâde Hâletî divanında sadece bir beyitte zikredilir. Şâir burada, sevgilinin saçını sihir yapmada zamanın Hârût’u olarak düşünmektedir. Ayrıca beyitte uyku bağlama büyüüne atıfta bulunulur.

Gîsûlarun ki sihr ile Hârût-ı vaktüdür

Bir kerre hVâb-ı bahtımı da bağlasa ne var G. 136/3

“Gösterdiği sihir ile zamanın Hârût’u olan şu saçın bir kere de bahtımın uykusunu (kötü bahtımı) bağlasa ne olur?”

Kirâmen Kâtibîn

Değerli, dürüst, görevini kusursuz yapan yazıcılar anlamına gelen “kirâmen kâtibin” tabiri, insanların hayır ve şer, iyi ve kötü bütün yaptıklarını amel defterlerine kaydedip korumakla görevli meleklerin ünvanıdır. Bunlara “hafaza” melekleri de denir. İnsanların sağında ve solunda bulunurlar. (Karagöz, 2010: 381) Kur’ân-ı Kerîm’de bu iki melek “insanın sağında ve solunda oturan ve onun sözlerini ve yaptıklarını kaydeden iki melek (Kâf 50/17)” şeklinde ifade edilir.

İnsanın amellerini yazmakla görevli olan bu melekler, söz ve fiil itibariyle, insandan sâdır olan her şeyi yazarlar. Bunun için insan, kendisinden sâdır olan her şeyi kendi kitabında (amel defterinde) bulacaktır. (Erbaş: 2012: 269)

³¹ Daha geniş bilgi için bkz. Kürşat Demirci, “Hârût ve Mârût”, TDVİA, c.16, 1997, s.262-264; Ahmet Talat Onay, (Haz:Cemal Kurnaz) Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar, MEB Yayınları, İstanbul, 2004, s.258-259.; H. Sercan Koşık, “Hârût ve Mârût Hakkında Tercüme Bir Risale”, Gazi Türkiyat Türkoloji Araştırmaları Dergisi, sayı 12, 2013, s.141-153.

Divanda ismen zikredilmeyen Kirâmen Kâtibîn melekleri, bir beyitte yaptıkları iş dolayısıyla söz konusu edilir. Beyite göre, bir çok günahı olduğunu ifade eden şâir, meleklerin bu kadar günahı üşenip yazmayacağını ümit eder.

Belki üşenüp yazmayalar diyü melekler

Rahmet umarın katı çoğ olmakla günâhum G. 528/6

“Pek çok günahımın olmasına rağmen belki melekler üşenir de yazmazlar diye merhamet bekliyorum.”

Rıdvân

İbn Kesir, Cennet’in bekçisi olan meleklerle “Rıdvân” isminin verildiğini belirtmektedir. (Erbaş, 2012: 280) Rıdvân, cennet kapılarında bekçilik yapan, cennete girecek müminleri selamla karşılayan ve cennette müminlere hizmet eden meleklerin başkanının ismidir. (Canbulat, 2010: 553)

Divanda üç yerde ismen zikredilen Rıdvân, (M. 4/21; Mrs. 2/III-7; Kt. 6) iki yerde bâğ-ı Rıdvân tamlaması ile birlikte cennet yerine kullanılmıştır. (M. 4/21) Hâletî, Medhî Çelebi’nin vefatı üzerine yazdığı bir mersiyede şu beyti söyler:

Fenâ gül-zârını seyr itdi bir tâvûs-ı kudsîdür

Safâsın bulmayup hergiz çekildi bâğ-ı Rıdvân'a Mrs. 2/III-7

“Fena bahçesi (olan dünyada) dolaşan kudsî bir tâvûs iken (burada) huzur bulamadığı için bâğ-ı Rıdvân'a/cennete göçtü.”

Şâir, Kapu Ağası Gazanfer Ağa için söylediği bir kasidede, onu benzetme yoluyla cennet kapısında nöbet tutan meleğe teşbih eder.

Cenâb-ı Hazret-i Agâ ki bâb-ı şâh-ı ‘âlemde

Melekdür sanki olmuşdur der-i cennet nigeş-bânı K. 33/13

“Âlem padişahının kapısındaki Ağa Hazretleri, adeta cennet kapısında nöbet tutan bir melektir.”

Bu bölümde, Azmî-zâde Hâletî’nin divan şiirindeki genel melek anlayışının pek dışına çıkmadığını görüyoruz. Şâir, sevgiliyi genel olarak huy ve güzellik bakımından meleklerle

teşbih eder. Sevgilinin dışında bazı kasidelerde yer alan birkaç beyitte de memduhu övmek için kullanır.

Görevli meleklerden Cebrail, Mikâil, Azrâil, Hârut, Kirâmen Kâtibîn ve Rıdvan'dan bahseder. Bu melekler ismen veya teşbih yoluyla benzetme unsuru olarak kullanılmalarının yanı sıra gerçek görevleri itibariyle de ele alınır.

Divanda isimleri bilinen meleklerin geçtiği beyit sayısı itibariyle Cebrail 14, Rıdvan 3, Mikâil 1, Azrâil 1, Hârut 1, Kirâmen Kâtibîn 1 yerde olmak üzere 21 yerde zikredilir. Cebrail, Mikail, Azrail ve Kirâmen Kâtibîn'den gerçek anlamda vazifeli oldukları işlerle ilgili olarak bahsedilir. Rıdvan mecazi anlamda cennetin yerine kullanılırken Hârût da sevgilinin saçını için benzetme unsuru olur.

1.1.1.3. Kutsal Kitaplar

İslamda iman esaslarından biri de kitaplara imandır. Kitaplara iman, “suhuf” ve dört kitaba imanı içine alır. Suhuf, o günkü yazı imkanlarıyla tespit edilen tabletler, levhalar, çeşitli malzemeden yapılmış sahifelerdir. Suhuflardan sonra büyük kitaplar gelmiştir. Bunlardan Hz. Mûsâ'ya “Tevrat”, Hz. Dâvûd'a “Zebur”, Hz. İsa'ya “İncil” ve Hz. Muhammed'e “Kur'ân-ı Kerîm” verilmiştir. (Tümer ve Küçük, 1993: 310)

Kur'ân, Allah tarafından Cebrâil (a.s.) vasıtasıyla mahiyeti bilinmeyen bir şekilde son peygamber Hz. Muhammed'e indirilen, okunmasıyla ibadet edilen, başkalarının benzerini getirmekten aciz kaldığı müciz bir kelâmdır. (Birışık, 2002:383)

Divanda Kur'ân-ı Kerîm dışındaki diğer kutsal kitaplar zikredilmemiştir. Şâire göre hiç kimsenin bir benzerini söyleyemeceği güzellikteki Kur'ân ayetlerini indirerek, onu yeryüzünde yüksek bir makama ulaştıran Allah'ın (c.c.) bu mücizesini gören şuarâ zümresinin dilleri tutulur.

Gökden inzâl idüp zemîne kelâm

Sühânı eyledi büleml-makâm M. 1/2

“Gökyüzünden yeryüzüne kelâmını indiren (Allah), sühânı yüksek bir makama ulaştırdı.”

Buldu i'câz-ı nazmı hadd-i kemâl

Şu'arâ zümresini eyledi lâl M. 1/3

“Ayetlerinin, tertip ve düzeninin benzerini yapmaktan başkalarını aciz bırakan olağanüstülüğü, bütün şairleri lâl eyledi.”

Kur’ân, beyitlerde mushaf adıyla da karşımıza çıkmaktadır. Beyitlerde genel olarak sevgilinin güzelliği ve fal ile ilgili olarak işlenen mushafta görünen harfler güzelliğin unsurları olurlar. Sevgilinin kaşı râ harfi, (G. 536/6) alını bir rahmet ayetidir. (G. 504/4, G. 536/6, G. 461/5)

Âyet-i rahmet gibi göster cebînün ‘âşık

Mushaf-ı hüsnünden eyle her birin ferhunde-fâl G. 461/5

“Âşığa, Allah’ın bir ayeti gibi olan alnını göster ki her bir aşık güzellik mushafından (nasibini alsın) mutlu olsun.”

Saba rüzgarı gül mushafının yapraklarını karıştırarak orada sevgilinin güzellik ayetini aramaktadır. Beyitte mushaf, gül yaprağına teşbih olunur.

Ey Yûsuf-ı cemâl arar hüsnün âyetin

Evrâk-ı mushaf-ı güli karışdurup sabâ G. 13/3

“Ey Yûsuf yüzlü güzel sevgili! Gül mushafının yaprağını karıştıran sabâ rüzgarı (senin) güzellik ayetini aramakta.”

Mushafla ilgi kurulan bir başka unsur ise sevgilinin yanağındaki hattıdır. Sevgilinin yanağındaki ayva tüyleri, âşığın gönül sayfasında mushaf hattı yerine geçer.

Hatt-ı mushaf yirine itdi karâr

Safha-i dilde hatt-ı ‘ârız-ı yâr M. 2/4

“Sevgilinin yanağındaki ayva tüyleri gönül sayfasında Kur’an hattı yerine geçti.”

Ayrıca Kur’ân-ı Kerîm beyitlerde fal açma ve niyet okuma gibi kavramlarla birlikte kullanılmaktadır.³² Bu tür fallarda Kur’ân-ı Kerîm açılarak karşılaşılan ilk ayetin ilk harfinin Kur’an’ın hangi âyetlerine delâlet ettiği belirtilerek bu âyetlerin mânalarının fala

³² G. 504/4, G. 516/6, G. 536/6, G. 461/5, G. 830/2

esas alınması söz konusudur.³³ Âşık baktığı falları hayra yormasa sevgilinin semtine adım atamayacağını söylemektedir. Fakat gönül mushafını her açtığında elif harfinin görünmesiyle kendinde cesaret bulur. Kur’ân falında elif harfi hayırdır, sevinç haberidir, talih ve bahtın açıklığına delâlet etmektedir.³⁴ Edebiyatımızda ise genellikle elif, düzlüğü, dikliği ve inceliği itibariyle sevgilinin boyu veya kendisidir. (Çelebioğlu, 1998: 608)

Mushaf-ı sînemi açdukça elifdür görinen

Kûyına ‘azm idemem bir niçe fâl eylemesem G. 516/6

“Eğer (baktığım) falları hayra yormasam semtine uğrayamazdım. Çünkü gönül sayfamı her açtığımda elif harfi görünüyor.”

Hâletî, gerek iktibas gerekse telmih yolu ile sûre ve âyetlere de beyitlerinde yer vermektedir.

Sûreler ve Âyetler

Azmî-zâde Hâletî birkaç beyit ve kıta dışında sûre ve âyetleri fazla kullanmamıştır. Dîvânda, sûrelerin isimleriyle; âyetlerin de ibareler ya da kelimeler halinde iktibas yoluyla kullanıldığı görülmektedir. Âl-i İmrân, Nûr ve Duhân sûreleri isimleriyle; iktibas yoluyla kullanılan sûreler ise ihtiva ettikleri âyetler münasebetiyle karşımıza çıkar.

Âl-i İmrân³⁵

İmrân, Kur’ân-ı Kerîm’de Hz. Meryem’in babasının adı olarak geçmektedir. İmrân kelimesinin aslının İbrânîce Amram olduğu söylendiği gibi Süryânîce’den geldiği de ileri sürülmektedir.

Âl-i İmrân sûresinin 35. âyetinde İmrân’ın³⁶ karısının doğacak çocuğu rabbe adadığını ve ona Meryem adını verdiğini bildiren kısımdan ve Tahrîm sûresinde (66/12) “İmrân kızı

³³ Bkz. Mustafa Uzun, “Fal-nâme”, TDVİA, c.12, 1995, s.141-145

³⁴ Bkz. Yusuf Ziya Sümbüllü, “İlm-i Tefe’ül ve Tefe’ül-nâme (Kur’ân falı) Üzerine Bir Değerlendirme, Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, Vol.1, No.2, 2008, s.383-391

³⁵ Âli İmran sûrei celilesi Medinei Münevverede nazil olmuştur. İki yüz âyeti kerimeyi havidir. İmran, Musa Aleyhisselâm ile Harun Aleyhisselâmm ve hemşirelerinin pederidir. Bu muhterem zatlara ve onlara evlât ve ahfadına (Âli’ İmran), bu mübarek sûreye de âli imran sûresi denilmiştir. Çünkü bu sûre-i celilede onların ahvaline dair malumat verilmiştir. Kendilerini âli imrandan sayan, fakat onların tarikini bırakıp şirk küfrüne sapan kimseleri ikaz ve irşat için bunların nazarı dikkatleri celbedilmiştir. Bu sure Cenâb-ı Hakkın vahdaniyetini ve kutsi vasıflarını bildirmektedir. Ömer Nasuhi Bilmen, Kur’ân-ı Kerîm’in Meali Âlîsi ve Tefsiri, 1. Cilt, İstanbul, s. 316

³⁶ Kur’an’da adı geçen İmrân’ın kim olduğu hususunda İslâm âlimleri tarafından farklı görüşler ileri sürülmüştür. Mukâtil, “İmrân ailesi” ifadesindeki İmrân’ın Mûsâ ve Hârûn’un babası olup şecerisinin Hz.

Meryem” ifadesinden anlaşıldığına göre İmrân ailesinden maksat Hz. Meryem ile oğlu İsbâ’dır. (Harman, 2000: 232) Âl-i İmrân sûresi dîvânda Hz. Meryem ve Hz. İsbâ sebebiyle geçmektedir. Şiirde, Âl-i İmran sûresinde Hz. İsbâ’nın Allah tarafından Hz. Meryem’e verilen nefesin eseri olduğu ifade edilir.

İ‘câz-ı kefi Kelîm-i İmrân

Âsâr-ı dem-i Mesîh-i Meryem Kt. 63/3-4

“Hakkında ayet indirilen İmran mucizesi Meryem’in Mesîh’inin nefesinin eseridir.”

Şâir bir beyitte, *“İnkâr edenlere de ki: Siz mutlaka yenilgiye uğrayacak ve toplanıp cehenneme doldurulacaksınız. Orası ne fena yataktır/döşektir!”* (Âl-i İmrân 3/12)³⁷ ayetinden iktibas yoluyla bahseder. Şâir, sultan III. Mehmed’in savaşılarıdaki başarısını övdüğü bir beyitte şunları söyler:

Tutup cân gûşu fermân-ı cihâda

Bırakdun düşmeni bi’sel-mihâda M. 8/11

“Cihad fermanını cân kulağıyla dinleyip düşmanı o kötü döşeğe bıraktın.”

Nûr³⁸ ve Duhân³⁹

Ya’kûb’a dayandığını söylemekte, Kelbî ise Meryem’in babası ve Hz. Süleyman’ın soyundan olduğunu nakletmektedir (Kurtubî, IV, 63). Ancak aynı adı taşıyan sûrede Âl-i İmrân ile alâkalı olarak anlatılanlar dikkate alındığında İmrân’ın Hz. Mûsâ’nın değil Hz. Meryem’in babası olduğu anlaşılır. Zemahşerî, Âl-i İmrân hakkında bilgi verirken bunların, İmrân b. Yashur’un çocukları Mûsâ ve Hârûn veya İmrân b. Masan’ın kızı Meryem ile oğlu İsbâ olduklarına dair rivayetleri naklettikten sonra bu iki İmrân arasında 1800 yıl bulunduğunu belirtir ve âyetteki İmrân’ın Hz. Meryem’in babası olduğunu kaydeder. Harman, Ömer Faruk, “İmrân”, TDVİA, c. 22, 2000, s. 232

³⁷ Âyet-i kerîmenin gerek Mekke müşrikleri gerekse Medine’deki yahudiler hakkında indiğine dair rivayetler bulunmaktadır. Müşriklerle ilgili rivayetlerden birine göre, bu ayet inince Hz. Peygamber Bedir Savaşı günü müşriklere mağlup olacaklarını ve ahirette cehenneme sevkedileceklerini bildirmiştir. <http://mushaf.diyaret.gov.tr/tefsir> (Erişim Tarihi: 27.10.2015)

³⁸ Tümüyle Medîne’de inmiştir. Hicret’in beşinci yılının son aylarında Beni Müstalik gazvesinden döndükten yaklaşık bir ay sonra pasajlar hâlinde indirilmeye başlamıştır. Tamamı 64 ayettir. Adını 35. ayetindeki “Allah göklerin ve yerin nurudur.” ayetinden almıştır. Mehmet Zeki Duman, “Nûr sûresinin 35. Âyetinin Tefsir ve Te’vili Bağlamında Allah’ın İnsana Dört Hidayeti: Fitri Din, Akıl, Peygamber ve Kitap”, Usûl İslam Araştırmaları, 3 (3), s. 7.

³⁹ Kur’ân-ı Kerîm’in kırk dördüncü sûresi. Mekke devrinin sonlarında muhtemelen Zuhuf sûresinin ardından ve Câsiye sûresinden önce nâzil olmuştur. Sûre, ismini onuncu âyette geçen ve “duman” anlamına gelen duhân kelimesinden almaktadır. Emin Işık, “Duhan Sûresi”, TDVİA, c.9, İstanbul, 1994, s.548

Divan şiirinde sevgilinin yüzü ve yanağı nûr; saçı zulmet olarak tasavvur edilir. Buna göre Hâletî divânında Nûr ve Duhân sûreleri de beyitlerde sevgilinin yüzü, yanağı ve saçı için bir benzetme unsuru olarak kullanılmıştır.

Hâletî'nin, gazelinde andığı sevgilinin yanağı, saçı ve güzel yüzü sanki Nûr ve Duhân sûrelerinden alınan birer âyettir. (G. 347/5)

Ol ruh u ol zülfî yâd idüp gazelde Hâletî

Âyet-i Nûr u Duhânı kıldı gûyâ muktebes G. 345/5

“Hâletî, (sevgilinin) yanağını ve saçını gazelinde zikrettiğinde sanki Duhân ve Nûr sûrelerinden birer ayet iktibas olundu.”

Sevgilinin yüzü ve saçı aynı zamanda kazâ kâtibinin (Allah) Nûr ve Duhân sûrelerinden iktibas olunan iki ayetidir. Sevgilinin yüzü Nûr sûresine, saçı ise Duhân sûresine benzetilmektedir.

Rûy u mûyun iki âyetdür ki Münşî-i kazâ

Eylemişdür sûre-i Nûr u Duhân'dan muktebes G. 346/3

“Kazâ kâtibi, iki (ayrı) âyet olan yüzün ve (üzerindeki) tüyleri, Nûr ve Duhân sûrelerinden iktibas etmiştir.”

Hâletî, Nûr ve Duhân surelerini bir arada andığı 80 numaralı kıtada, kelime anlamı çerçevesinde “nûr” kelimesini “gün, güneş”; “duhân” kelimesini “akşam, gece” manasına işaret ederek tevriyeli olarak kullanır. (Kt. 80)

Kutsal kitaplar başlığı altında incelediğimiz bu bölümde, Hâletî'nin, Kur'ân-ı Kerîm dışında diğer semavi kitaplar üzerinde durmadığı görülür. Kur'ân ise genel olarak sevgili ile ilgili tasavvurlarda benzetme unsuru olarak kullanılmıştır. Ayrıca çok fazla kullanılmamakla birlikte telmih ve iktibas yoluyla kullanılan bazı sure ve ayetler gerçek anlamlarının yanı sıra benzetilen olarak da kullanılır. Aşağıda telmih ve iktibas yoluyla işlenen ayetler ve buldukları sureler verilmiştir.

Divânda isimleriyle anılan sûreler dışında ihtiva ettikleri âyet sebebiyle söz konusu edilen sûreler de bulunmaktadır. Allah (c.c.), Bakara sûresi 22. âyette “Rabbiniz ki, sizin için yeri döşek, göğü bina kılmıştır; gökten su indirmiş, bununla sizin için rızık olarak çeşitli

ürünler çıkarmıştır; artık siz de bile bile O'na eş ve ortaklar koşmayın.” Buyurmaktadır. Hâletî, Allah'ın (c.c.) yağmuru yeryüzüne indirip bütün ağaçları meyve yüküyle donattığını ifade ettiği bir beyitte bu ayeti hatırlatır.

Nutfe-i ebri eyleyüp nâzil

Kılar eşcârı mîveden hâmil

M. 1/12

“(Allah), bulutlarda (biriken) suyu yeryüzüne indirip bütün ağaçları meyve yüküyle yükler.”

Yine birkaç beyitte Hâletî, “ *Kün fe yekün (ol der, o da oluverir)*”⁴⁰ ayetinden iktibas yoluyla bahsetmiştir. (K. 16/7, K. 12/45) Şâir, veziriazam Nasuh Paşa adına yazdığı kasidenin medhiye bölümünde, ondan övgüyle bahseder.

Hem zemîn ü hem zamâna virdi revnak devleti

Böyle bir resm itmedi nakkâş-ı kâh-ı kün-fekân

K. 39/16

“*Varlığı, zemin ve zamana güzellik kattı. Öyle ki, kün fekân sarayının (dünya) nakkaşı daha önce böyle bir resim çizmemiştir.*”

Hz. Peygamber'in (s.a.v.) din meclisini aydınlatan kandile benzetildiği bir beyitte telmih yoluyla “Ey Peygamber! Seni tanık, müjdecî, uyarıcı, izniyle Allah'a çağrıcı ve etrafı aydınlatan bir ışık olarak gönderdik” mealindeki Ahzab suresi 45-46. ayetlere işaret edilir.

Oldı ol şeb-çerâğ-ı mahfil-i dîn

Halka-i cem'-i enbiyâya nigîn

M. 3/11

“*Enbiyâ halkasının mührü; din meclisinin çerâğı oldu.*”

⁴⁰ Kur'ân'da, Allah bir şeyin olmasını isterse, “kün feyekün” (ol der, o da hemen oluverir)” deniyor. Bu ifade Kur'ân'ın Bakara: 2/117, Âl-i İmrân: 3/47, 59, En'âm: 6/73, Nahl: 16/40, Meryem: 19/35, Yâ-sîn: 36/82 ve Mü'mîn: 40/68 ayetlerinde geçmektedir. Edebiyatımızda çok sayıda örneği bulunan bu söz, ediplerimiz tarafından, Kur'an'daki muzarı çekimi (geniş zaman), maziye (geçmiş zaman a) dönüştürülerek, “kün-fekân” şeklinde kullanılmıştır. Mehmet Yılmaz, Edebiyatımızda İslami Kaynaklı Sözler, Enderun Kitapevi, 1992, İstanbul, s. 98

1.1.1.4. Peygamberler

Dîvânda; tüm peygamberler yer almamakta sadece Hz. Âdem, Hz. Nûh, Hz. İbrahim, Hz. İsmâil, Hz. Ya‘kûb, Hz. Yûsuf, Hz. Mûsâ, Hz. Dâvûd, Hz. Süleyman, Hz. Yûnus, Hz. Hızır, Hz. İsâ ve Hz. Muhammed olmak üzere on üç peygamberin ismi geçmekte ve bu peygamberler çeşitli özellikleri ve mucizeleri ile ele alınmaktadır.

Hz. Âdem

İslam inancına göre Hz. Âdem (a.s.) ilk insan ve ilk peygamberdir; künyesi “Ebu’l-Beşer (insanlığın ilk atası)’dir”. Kur’ân-ı Kerîm’in birçok ayetinde ve yine birçok hadislerde Hz. Âdem’in çeşitli durumlarından bahsedilir⁴¹. (Aydemir, 1996: 19)

Hz. Âdem (a.s.) Ebu’l-Beşer olduğu için “Âdem” kelimesi “insan” yerine de kullanılır. Âdem kelimesi, divanda yer aldığı şiirlerde de en çok bu manada ele alınmıştır.⁴²

Âdem ‘aceb mi devlet-i dünyâyâ kanmasa

Mümkün midür ki kimseyi sîr-âb ide serâb G. 74/6

“Serabın, kimseyi suya doyurması mümkün olmadığı gibi insanoğlunun da dünya hayatına kanmaması hayret edilecek bir şey değildir.”

Şâir ayrıca, sevgilinin saçının parlaklığının insanı kendinden geçirmesini “aklını almak” deyiimiyle anlatır.

Kılsa çeşmün pür-‘arak keyfiyyet-i bezm-i şarâb

‘Aklın alur âdemün zülfünde olan âb u tâb G. 75/1

“Şarap meclisinin keyfiyeti, gözlerini yaşlara boğsa, saçının berraklık ve parlaklığı insanın aklını başından alır.”

Ebü Dâvûd’un Sünen’indeki Kitâbü’l-Melâhim şu hadisle başlar: “Allah her yüzyıl başında (dönümünde) dini yenileyecek bir kişiyi (yahut kişileri) bu ümmete gönderecektir

⁴¹ Bakara:2/30, 31, 33, 34, 35, 37; Âl-i İmrân: 3/33, 59; Mâide: 5/27; A’raf: 7/11, 19, 26, 27, 31, 35, 172; İsrâ: 17/61, 70; KeHF: 18/50; Meryem: 19/58; Tâ-Hâ: 20/115, 116, 117, 120, 121; Yâ-Sîn: 36/ 60 ...

⁴² M. 3/2,8; M. 4/58, M. 5/4; K. 26/36; Msd. 8/VI; Kt. 49,102; T. 3/1; G. 15/2, G. 24/1, G. 34/4, G. 134/1, G. 154/3, G. 168/5, G. 193/4, G. 239/3, G. 260/1, G. 317/3, G. 406/3, G. 450/3, G. 522/2, G. 531/1, G. 618/1, G. 623/3, G. 634/7, G. 637/1, G. 730/3, G. 807/5, G. 856/4, G. 862/7; Mt. 515, Mt. 575; Müf. 595

(Ebu Davûd, Mişkât.1/82 , K. Melahim, Bab 1, Hadis no: 4291). (Ünal, 1992: 261) Hâletî, Zekerîyya Efendi'nin vefatına düştüğü tarihte bu hadise iktibas yoluyla işaret eder.

Gelür her yüz başında dîni bir tecdîd ider âdem

Velî böyle müceddid binde bir ancak düşer hakkâ T. 2/4

“Her yüzyıl başında dini tecdîd eden bir kişi gelir. Fakat, doğrusu böyle bir müceddid bin yılda bir ancak gelir.”

Hâletî, sevgilinin beninden bahsettiği bir beyitinde, Hz. Âdem'i (a.s.) yasak meyveyi⁴³ yiyerek cennetten kovulması sebebiyle söz konusu eder. Şair, Hz. Âdem'in (a.s.) şeytana kanıp cennetten kovulmasına neden olan dâne (buğday) ile sevgilinin beni arasında ilgi kurar.

Hâl-i rûy-ı yâr-veş bir dâne-i merdüm-firîb

Gelmemişdür 'âleme tâ devr-i Âdem'den beri G. 818/2

“Sevgilinin yanağındaki ben gibi insanları aldatan bir (ben) tanesi, Hz. Âdem (a.s.)'den beri dünyaya gelmemiştir.”

Beyitte Hz. Âdem (a.s.), ilk insan olması yönüyle de ele alınmış ve mübalağa yoluyla ilk insandan bu yana böyle bir hadisenin kimsenin başına gelmediği ifade edilmiştir.

Âdem kelimesi, Hz. Âdem'in (a.s.) cennetten kovulmasından bahseden bir beyit dışında diğer bütün beyitlerde insan anlamında kullanılır. Şâir, Hz. Âdem'in insanların atası olmasından dolayı, “âdem” ismini bu manada kullanır.

Hz. Nûh

Hz. Nûh (a.s.), Kur'ân-ı Kerîm'de ve hadislerde diğer peygamberlere oranla geniş bir şekilde tanıtılan ve “ülü'l-azm” olarak isimlendirilen beş büyük peygamberden biridir. Kur'an'da yirmi sekiz sûrede hakkında bilgi verilmiş ve kırk üç yerde ismen

⁴³ Kur'ân-ı Kerîm'de ve sahih hadislerde bu ağacın ne olduğu , adı, cinsi, reng, v.s. hakkında her hangi bir beyan ve açıklama yoktur. Buna rağmen tefsirler bu konuda şu bilgileri ihtiva etmektedirler:

1. “İlim” yani hayrı ve şerri bilme ağacı idi.
2. “Üzüm asması” idi.
3. “Ağaç cinsi” idi.
4. “Buğday” idi.
5. “Sünbüle (başak)” idi...

Abdullah Aydemir, İslâmi Kaynaklara Göre Peygamberler, TDV Yayınları, Ankara, 1996, s.25.

zikredilmiştir. Kur'an'ın yetmiş birinci sûresi onun adını taşır ve baştan sona onun tevhid mücadelesini anlatır. (Harman, 2007: 226)

Kur'an'da Hz. Nûh'un (a.s.) yaşıyla ilgili olarak: “Andolsun ki biz Nûh'u kendi kavmine gönderdik de o 950 yıl onların arasında kaldı. Sonunda onlar zulümlerini sürdürürken tûfan kendilerini yakalayiverdi. Fakat biz onu ve gemidekileri kurtardık ve bunu âlemlere bir ibret yaptık (Ankebût 29/14-15)”. Buna bağlı olarak, ömrünün uzunluğu şairler tarafından bir mazmun olarak kullanılmıştır. (Onay, 2004: 386)

Yalnızca iki beyitte ismi zikredilen Hz. Nûh (a.s.), ömrünün uzunluğu ve de inşa ettiği gemi sebebiyle birlikte anılır. Bir beyitte şair, gönül gemisini Hz. Nûh'un (a.s.) gemisine benzetmekte ve ömrünün uzunluğuna işaret etmektedir.

Miyân-ı bahr-i gamdan keşti-i dil rûzgârıyla

Kenâra çıkmak olur bir gün ammâ ‘ömr-i Nûh ister G. 262/3

“Gam denizinin ortasından gönül gemisinin rûzgârıyla bir gün sahile çıkmak mümkün ama Nuh (a.s.) ömrü gibi uzun bir ömür ister.”

Diğer beyitte ise, “ayyaş rindin, Hz. Nûh'un (a.s.) ömrüne gıpta etmesine gerek yok. Zîrâ, öyle bir an gelir ki bulduğu bir kadeh şarabın sevincinden bin yaşar” şeklindeki ifadesiyle şair, Hz. Nûh'un (a.s.) ömrünün uzunluğuna telmihte bulunarak şarap kadehini de tufanda sığınılan gemiye benzetmektedir.

N'ola olmazsa ‘ömr-i Nûh'a reşki rind-i mey-hVârun

Dem olur bin yaşar bulsa eger bir zevrak-ı bâde G.765/5

“Ayyaş rind, Hz. Nûh (a.s.)'un ömrüne gıpta etmeseydi ne olur? An gelir bir kadeh şarapla (sevincinden) bin yaşar.”

Divan'da yer alan iki beyite baktığımızda her iki beyitte de Nuh peygamber ömrünün uzunluğu ve gemisiyle birlikte anılır.

Hz. İbrâhim

Hz. İbrâhim (a.s.), Kur'ân-ı Kerîm'de isminden ve muhtelif kıssalarından çokça bahsedilen peygamberlerden biri olup “Halîl, Halîlullah ve Halîlürrahman” sıfatlarıyla da anılır. (Aydemir, 1996: 57)

Divanlarda yer alan çeşitli manzumelerde Hz. İbrâhim'den (a.s.) sıkça bahsedilmiştir. Şairler onu ve başından geçen olayları bir remiz olarak kabul ettiklerinden anlatmak istediklerini Hz. İbrâhim (a.s.) hakkında teşekkül etmiş mazmunlar aracılığıyla ortaya koymuşlar, telmih, teşbih gibi söz sanatlarından da faydalanarak ifadelerini kuvvetlendirme yoluna gitmişlerdir. Ayrıca Allah'ın emri üzerine oğluyla birlikte Kâbe'yi inşa etmesi, oğlu İsmâil'i kurban etmeye teşebbüsü sebebiyle kurban ve sünnet olmayı başlatan kişi olması, mancınıkla ateşe atılması (mancınık-ateş), ateşin onu yakmaması (nâr-nur), düştüğü yerin cennet bahçelerinden bir gül bahçesi haline dönüşmesi ve oradan soğuk bir su kaynaması (âteş-âb) vs. gibi motifler telmih yoluyla zikredilmiştir. (Uzun, 2000: 273)

Azmî-zâde Hâletî dîvânında, Hz. İbrâhim'den ateşe atılması ve ateşin onu yakmayarak ona karşı serin ve selametli olması sebebiyle bahsedilir. Beyitlerde Hâlîl ismiyle anılmaktadır. Halîl, Hz. İbrâhim'in (a.s.) diğer adı olduğu gibi, halis dost manasına da gelir. (Onay, 2004: 279) Şair, bir beyitte Hz. İbrâhim'in (a.s.) ateşe atılmasına telmihen, sevgiliden gelecek olan selamın, ayrılık ateşini gönül dostu için bir gül bahçesine dönüştüreceğini söyler.

Hicr âteşi Halîl-i dile gül-sitân olur

Ey Hâletî gelürse eger yârdan selâm

G. 530/5

“Ey Hâletî! Eğer sevgiliden selam gelirse ayrılık ateşi gönül dostuna bir gül bahçesi olur.”

Şair, Hz. Muhammed (s.a.v.) adına yazmış olduğu na'tında da Allah'ın (c.c.), yakıcı ateşi Hz. İbrâhim'e (a.s.), onun yüzü suyu hürmetine serin ve selametli kılıp bir gül bahçesine dönüştürdüğünden bahseder. (M. 3/9)

Hz. İbrâhim (a.s.), Babil halkını imana davet için görevlendirilmişti. Bu halk krallarına, putlara, güneş, ay ve yıldızlara taparlardı. Bayram günlerinde kestikleri kurbanları mabetlere götürerek putların yanına koyarlardı. Yine bir bayram günü, Hz. İbrâhim (a.s.) hasta olduğu bahanesiyle ahaliden ayrılıp puthaneye gitti. Daha sonra yanında getirdiği baltayla bütün putları parçaladı. (Dikmen ve Ateş, 1981: 209) Hâletî, bu hadiseye telmihte bulunduğu bir beyitte, İbrâhim Paşa'yı küfre karşı verdiği mücadele ve isim benzerliği sebebiyle Hz. İbrâhim'e benzetir.

Bugün deyr-i cihânda bütleri sınımazdı a‘dânun

Eger kim olmasaydı nâmı İbrâhîm Pâşâ'nun K. 23/1

“Düşmanın cihân tapınağındaki putları, bugün İbrâhim Paşa'nın nâmıyla kırıldı.”

Hiz. İbrâhim (a.s.), beyitlerde Kâ'be'yi inşâ etmesi ve sofrasının bereketi sebebiyle de söz konusu edilir. Kâ'be Allah'ın evidir. Dolayısıyla kutsaldır. Dîvân şiirinde gönlün de kutsiyeti bakımından kâ'be'ye benzetilmetesi söz konusudur. Hâletî, Vezîr-i azam İbrâhim Paşa için yazdığı bir kasidede, adalet ve ihsan sofrasının tüm âlemi kuşatmasının Hiz. İbrâhim'in (a.s.) Kâ'be'yi inşâsı gibi gönülleri yapmakla mümkün olabileceğini ifade etmektedir.

Gönüller Ka'besin yap dem-be-dem hVân-ı Halîl-âsâ

Çekilsün bezm-i 'âlemde simât-ı 'adl ü ihsânun K. 23/32

“Adalet ve ihsan sofranın, Hiz. İbrahim'in (bereketli) sofrası gibi tüm âleme serilmesini istiyorsan önce gönül Kâbe'sini inşa et.”

Halîlu'r-rahman olan Hiz. İbrahim (a.s.), “Halîl” ismiyle üç beyitte anılır. Bunun dışında doğrudan ismi zikredilmez. Bu beyitlerde Hiz. İbrahim (a.s.) ateşe atılması ve ateşin ona karşı selametli oluşu, Kâbe'yi inşa etmesi, halkının putlarını kırması ve sofrasının bereketi özellikleriyle anılır.

Hiz. İsmâil

Hiz. İbrâhim'in (a.s) oğlu ve Kur'ân'da adı geçen büyük peygamberlerden biridir. Hiz. İsmâil'in ismi Kur'ân-ı Kerîm'in sekiz suresinde 12 yerde⁴⁴ çeşitli nitelikleriyle zikredilmektedir. (Aydemir, 1996: 69)

Hiz. İsmâil (a.s.) Türk edebiyatında doğumundan başlayarak çocukluğu, gençliği ve peygamberliği gibi yönleriyle ele alınmış, özellikle annesi Hâcer'le birlikte Mekke'de bırakılması, burada zemzemin fişkırması, babası İbrâhim tarafından Allah'a kurban

⁴⁴ Bakara: 2/125, 127, 133, 136, 140; Âl-i İmran: 3/84; Nisa: 4/163; En'am: 6/86; İbrahim: 14/39; Meryem: 19/54; Enbiya: 21/85; Sad: 38/48.

edilmek istenmesi, buna razı olup sabır göstermesi ve Kâbe'nin inşaatında babası ile beraber çalışmasından bahsedilmiştir. (Uzun, 2001: 80)

Hz. İsmâil (a.s.) yalnız bir beyitte, babası Hz. İbrâhim (a.s.) tarafından Arafat'ta kurban edilmek istenmesi ve buna razı olduğu hadise üzerine ele alınır. Hâletî, beyitte kendi nazmını överek Kemâl-i Isfahânî'nin dahi yazdıklarının karşısında kendini feda edeceğini ifade eder.

Kemâl-i Isfahânî görmüş olsa şâhid-i nazmum

Reh-i 'ışkında İsmâ'îl-veş olurdu kurbânı K. 33/37

“İranlı şâir Kemâl-i Isfahânî, şiir güzelimi görseydi bu güzellik karşısında Hz. İsmâil (a.s.) misali şiirimin aşkı ile kurban olmayı kabul ederdi”

Hz. Yakûb

Hz. Yakûb (a.s) Hz. İshak'ın (a.s.) oğlu, Hz. Yusuf'un (a.s) babasıdır. Hz. Yakûb'un (a.s.) lakabı “İsrail” idi. Bu yüzden oğullarına da “İsrail'in oğulları” manasına “Benî İsrâil” denir. (Dikmen ve Ateş, 1981: 297) Hz. Yakûb (a.s.), oğlu Yûsuf'un yokluğunda Bünyâmin de yanından ayrılınca üzüntüden iki gözüne ak düşmüş, oğlu Yûsuf'un gönderdiği gömleği yüzüne sürerek gözleri açılmıştır. (Harman, 2013a: 275)

Hz. Yakûb'un bitmek tükenmek bilmeyen bir sabrı vardı. Hz. Yakûb'un (a.s) gözlerinin kaybolmasına, saçlarının ağarmasına ve belinin bükülmesine sebep olan evlad imtihanı ve onun örnek sabrı Kur'ân'da (Yûsuf: 12/83-100) açıkça ifade edilmiştir. Bu sebeple Hz. Yakûb dîvân edebiyatında gam ve hüznün sembolü haline gelmiş ve âşıkların kendilerini benzettiği kişilerin başında yer almış, ayrıca şairler Yakûb'un sabrını örnek almıştır (Harman, 2013b: 276) ve genellikle oğlu Yûsuf peygamber ile birlikte anılmıştır. Hâletî, Hz. Yakub'u bir beyitte sabır yönünden ele alır.

Hâtır-ı Ya'kûb dil-hoşdur sabâ gelmezse de

Bûy-ı pîrâhen degüldür kişver-i sabrumda bâb G. 57/5

“Hz. Yakub'un gönlü sabâ rüzgarı gelmese de rahattır. Çünkü sabır ikliminde önemli olan gömleğin kokusu değildir.”

Azmi-zâde Hâletî dîvânında pîr-i Ken'ân, Ya'kûb, Hâtır-ı Ya'kûb, Hazret-i Ya'kûb, sâkin-i beytül-hazen gibi isim ve tamlamalarla ve genellikle Hz Yûsuf ile birlikte anılan

Hz. Ya'kûb'un (a.s.) evi de "beytü'l-hazen"dir.⁴⁵ Hüzünler evinin sakini olan Hz. Yakub, seher vakti Mısır'dan gelen rüzgarın Yûsuf'un kokusunu getireceği umudu içindedir. (G. 159/4) Şair, kendini hüzünler evinin bir sakini olarak görmektedir. Sevgiliden ayrı düştüğünde ise hüzün evinin âşığın kalbinden kinaye olduğunu anlamıştır.

Bildüm ol Yûsuf-cemâlün firkatıyla Hâletî

Kalb-i 'âşıkdan kinâyet olduğın beytü'l-hazen

G. 676/5

"Hâletî, o Yûsuf yüzlüden ayrı kalmak, (bana) hüzünler evinin âşığın kalbinden kinaye olduğunu anlamamı sağladı."

Klasik şiirde âşığın temel hedeflerinden birisi sevgiliye karşı duyulan vuslat hissidir. Sürekli acı çeken âşık her ne pahasına olursa olsun vuslatı arzulamaktadır. Eğer âşıkların sevgiliye kavuşma ümidi olsaydı içinde yaşadıkları sarayları dahi birer hüzün kulübesine çevirmekte hiç tereddüt etmezlerdi. (G. 328/3) Fakat, âşığın ayrılık derdi ateşten bir gömlektir (G. 783/4) ve bu ayrılık derdinin âşığa verdiği keder o kadar büyüktür ki Hz. Ya'kûb'un çektiği sıkıntı dahi âşığın eleminin yanında sönük kalır.

Şol denlü elem virdi bana firkat-i mahbûb

Gördüm hele ben görmedüğün Hazret-i Ya'kûb

G. 76/1

"Sevgiliden ayrı düşmenin bana verdiği elem öyle büyük ki Hazret-i Yakup bile benim kadar sıkıntı çekmemiştir."

Hz. Ya'kûb, beyitlerde gözlerinin kör olması münasebetiyle de anılır. Şair bir beyitinde, sevgiliyi Yûsuf'a (a.s.), kendisini de Ya'kûb'a (a.s.) benzeterek gözünün nûru olan sevgilinin, Yûsuf (a.s.) gibi Mısır'a gitmesinin ardından ağlamaktan gözlerinin ferinin söndüğünü, Ya'kûb (a.s.) gibi kör olduğunu ifade etmektedir:

Görmez oldu pîr-i Ken'ân gibi çeşm-i rûşenüm

Nûr-ı çeşmüm Yûsuf-âsâ Mısır'a gitmişdür benüm

Mt. 361

⁴⁵ Divan edebiyatında, Hz. Ya'kûb'un oğlu Yûsuf'tan ayrı düştükten sonra hayatını ıstırap içinde geçirdiği ev için kullanılan bir tabir. "Hüzün ve keder evi" mânasına gelen Beytülazân'ın, Ken'ân ili olarak anılan Suriye'de Şam (Dimaşk) ile sahil arasında bir kasabada olduğu rivayet edilir. Beyt-i Ahzân, Beytülhüzn ve Külbe-i Ahzân Beytülazân'la aynı mânaya gelen diğer terkiplerdir. Mustafa İsen, "Beytü'l-ahzân", TDVİA, c.6., 1992, s.88

“Gözümün nuru, Yûsuf gibi Mısır’a gidince, gözlerim Hz. Ya’kûb gibi görmez oldu.”

Hâletî, oğlu Abdulkâdir’in ölümü münasebetiyle yazdığı mersiyesinde, kendisini Hz. Ya’kûb’a (a.s.) benzetmiş, Yûsuf’un (a.s.) esir edilmesinde ve Ya’kûb’un (a.s.) üzüntüsünden âh u zâr etmesinde feleğin suçlu olduğunu ifade etmiştir. İşte böyle bir acıya sebep olan felek, Hâletî’nin de üzülmeye sebep olmuştur.

Felek degül mi iden Yûsufı esîr-i belâ

Felek degül mi iden zâr pîr-i Ken‘ân’ı

Mrs. 1/13

“Hz. Yûsuf’u sıkıntıya esir eden ve Kenân’ın pîri olan Hz. Ya’kûb’u inleyen, felek değil mi?”

Beyitlerde Hz. Ya’kûb sabrı, Hz. Yûsuf’dan ayrı düşmenin verdiği hüznün, evinin beytü’l-hazen olması, gözlerinin görmez olması gibi özellikleri ile birlikte işlenir.⁴⁶

Hz. Yûsuf

Hz. Yûsuf (a.s.), Hz. Ya’kûb’un (a.s.) oğludur. Babasının kendisine karşı olan sevgisi, kardeşlerinin kıskançlığını celbetmiş ve onların elinden ölüme eş işkenceler çekmiştir. Kur’ân-ı Kerîm’in 111 ayetten müteşekkil olan on ikinci sûresi “Yûsuf” ismini almıştır. Tamamı Mekke’de nazil olan sûre, son ayetleri hariç tamamıyla Hz. Yûsuf’tan (a.s.) bahseder. Allah Hz. Yûsuf’a (a.s.) ait olan bu kıssayı “Ahsenü’l-Kasas” şeklinde vasıflandırmıştır. (Aydemir, 1996: 75)

Hz. Yûsuf (a.s.), dîvân şiirinde adı çok anılan bir peygamber ve hikâye kahramanıdır. Eşsiz ve büyüleyici bir güzelliğe sahip olması nedeniyle sevgili Yûsuf’a (a.s.) benzetilir. Yûsuf’un (a.s.) güzelliği, rüyasında ay ile güneşin kendisine secde etmesi, kardeşlerinin onu kıskanıp kuyuya atması ve yok pahaya satılması, Mısır’da ağırlığınca altın değerinde alıcı bulması, Züleyhâ ile olan ilişkileri, zindana atılması ve orada uzun süre kalıp düş yorumunda ünlenmesi, Mısır’a sultan olması, Yûsuf’un (a.s.) özlemiyle ağlamaktan gözleri kör olan Hz. Ya’kûb’un (a.s.), Yûsuf’un (a.s.) gömleğiyle gözlerinin açılması vb. sebeplerle şiirde çokça işlenen konulardan olmuştur. (Muş, 2000: 161-162)

⁴⁶ K. 14/6; Mrs. 1/13; T. 1/2; G. 57/3, G. 57/5, G. 159/4, G. 477/2, G. 610/1, G. 676/5, G. 783/4, Mt. 361

Dîvânda, Yûsuf-1 mâh, dil Yûsuf'u, Yûsuf-1 siddîk, Yûsuf-1 nazm-1 cihân-gîr, Gürg-i Yûsuf, Bûy-1 pîrâhen-i Yûsuf, Yûsuf-1 zamân, pîrâhen-i Yûsuf, Yûsuf-1 fikr, Yûsuf-1 hurşîd, Yûsuf-1 sâni, Yûsuf-1 cân, Mekân-1 Yûsuf-1 Ken'ân, gam-1 Yûsuf, Yûsuf-1 gümgeşte, Yûsuf-1 cemâl, Yûsuf-1 devrân, cemâl-i Yûsuf, Yûsuf-1 Mısr, Heves-i Yûsuf-1 maksûd, Yûsuf-1 hüsn, Yûsuf-likâ, Yûsuf-1 nazm, Yûsuf-cemâl, Yûsuf-1 gül-çihre, Yûsuf-1 tab, Yûsuf-1 hûbân, Yûsuf-1 gül-pîrehen, Yûsuf-1 dil, pîrâhen-i hûnîn-i Yûsuf, Yûsuf-1 cân, Yûsuf-1 Ken'ân ve Sinân gibi isim ve tamlamalarla zikredilen Hz. Yûsuf (a.s.), Hâletî'nin üzerinde en çok durduğu peygamberlerden biridir.

Hz. Yûsuf (a.s.), beyitlerde güzellik vasfı yönüyle sevgili için benzetilen olarak ele alınmaktadır.⁴⁷ Âşığın gönlü, Yûsuf yüzlü bir güzele kavuştuğuna sevinmezse, yapacağı tek şey bağrına taş basıp beklemek olacaktır. (G. 531/1) Bir beyitte şâir, sevgilinin, güzelliğiyle ikinci bir Yûsuf olduğunu söyler. Âşık ise belâ çekmede Kays ve Ferhâd'tan sonra üçüncü sıradadır.

Güzellikde sen Yûsuf-1 Mısr'a sâni

Belâ içre ben Kays u Ferhâd'a sâlis G. 105/3

“Güzellikte sen Mısr'ın Yûsuf'dan sonra ikinci, ben ise belâ çekmekte Kays ve Ferhad'tan sonra üçüncüyüm.”

Bunun yanında Yûsuf kıssasına birçok beyitte telmihler yapıldığı görülmektedir. Yûsuf peygamberin zindana atılışının mevzubahs olduğu bir beyitte, aşk ehlinin gönlünde olan sevgilinin yanağının hayali, zindana giriftâr olan Yûsuf'tur. (G. 150/3, Mt. 579) Diğer taraftan sevgili, ayrılık zindanında unutmayacağını ve oradan çıkaracağını söylediği âşığa verdiği sözleri yerine getirmeyecektir.

Seni zindân-1 firâk içre unutmam dir idün

Kanı ey Yûsuf-1 gül-çihre o 'ahd ü peymân G. 566/3

“Ey gül yüzlü Yûsuf gibi olan sevgili! Beni asla ayrılık zindanı içinde unutmayacağımı söylüyordun. Peki şimdi, verdiğin bütün o sözler, ettiğin yeminler hani nerede?”

⁴⁷ Mrs. 1/20, 36; G. 13/3, G. 39/7, G. 105/3, G. 151/1, G. 158/4, G. 200/3, G. 251/5, G. 348/5, G. 442/4, G. 531/1, G. 645/4, G. 676/5, G. 836/4, G. 878/1, Mt. 100, Mt. 131, Mt.309.

Şâir bir beyitte, Hz. Yûsuf'un (a.s.) kardeşlerinin yaptığı gibi kendisinin de ihanetine uğradığını ifade eder.

Şimdi bir şâhun kulu oldum irişdüm 'izzete

Ben de Yûsuf gibi mihnet-dîde-i ihvân iken G. 667/4

"Ben de Hz. Yûsuf (a.s.) gibi kardeşlerimin ihanetine uğramış iken bir padişahın kulu olup izzet, itibar sahibi oldum."

Hz. Yûsuf'un (a.s.) kuyuya atılmasına telmihte bulunulan beyitlerde, sevgilinin çene çukuru ve göbeği Yûsuf'un (a.s.) atıldığı kuyuya benzetilmiştir. Âşığın gönlü, Hz. Yûsuf (a.s.) misali sevgilinin çene çukuruna düşer.

Giryeden çeşmüm agarsa n'ola Ya'kûb-misâl

Düşdi Yûsuf gibi ol çâh-ı zenahdâna gönül G. 477/2

"Gözlerim, Hz. Ya'kûb misali (döktüğüm) yaşlarla ağarsa ne olur? Zirâ, gönül Hz. Yûsuf (a.s.) gibi (sevgilinin) çene çukuruna düştü."

Sevgiliden kendisini gam çukuruna atmamasını isteyen âşık, bir gün sevgilinin de o kuyuya düşebileceğini söyler. (G. 569/2) Bir beyitte şâir, sevgilinin göbeğini gördükten sonra elini sevgilinin çenesinden çektiğini ve bu yüzden cân Yûsuf'unu bir kuyudan çıkarıp başka bir kuyuya atarak hata ettiğini dile getirmektedir.

Zenahdânından el çekdüm görünce nâf-ı cânânı

Meded kim çâhdan çâha düşürdüm Yûsuf-ı cânı G. 832/1

"Sevgilinin göbeğini görür görmez çenesinden elimi çektim. Eyvahlar olsun ki cân Yûsuf'unu bir çukurdan başka bir çukura düşürdüm."

Hâletî, Yûsuf peygamberin terazi ile tartılıp ağırlığınca altın karşılığında satılmasını telmihte bulunur. (G. 158/4) Aşağıdaki beyitte Yûsuf peygamber ile sevgiliyi kıyaslayarak söz konusu etmektedir. Beyite göre sevgili, altın sahibi olmayana yanaşmaz bu yüzden fakir (âşık) olanlar asla sevgiliye kavuşabileceğini düşünemez.

Mâlik-i zer olmayana varmaz ol Yûsuf-cemâl

Anun içündür visâlin ummazın aslâ fakîr G. 243/1

“O Yûsuf yüzlü (güzel) altın sahibi olmayana varmaz. Bu yüzden fakir asla (sevgiliye) kavuşabileceğini düşünmez.”

Hâletî, Hz. Yûsuf’un (a.s.) Mısır’a hükümdar oluşunu ele aldığı bir beyitte, Hz. Yûsuf (a.s.) nasıl Mısır’ın hükümdarı olmuş ise kendisinin de belâgat ikliminin padişahı olduğuna ve devrin diğer şairlerinden üstün olduğuna işaret etmektedir.

Şâh olan Mısır-ı belâgatde odur Hâletiyâ

Yûsuf-ı tab‘umı bilmez gibi ihvân-ı zamân G. 566/5

“Ey Hâletî! Sanki zamanın ihvânı (devrin diğer şairleri) Yûsuf tabiatli olduğumu bilmiyorlar. Zirâ belâgat Mısır’ında padişah olan odur.”

Gömlek, dîvân şiirinde çâk edilmesi, yırtılması ile söz konusu edilir ve bazı beyitlerde Züleyhâ’nın, Yûsuf’un (a.s.) gömleğini arkadan yırtması olayına telmihte bulunulur. (Kaya, 2006: 165) Hz. Yûsuf (a.s.), beyitlerde gömleği sebebiyle de karşımıza çıkar.⁴⁸

Şiirimizde adı en çok geçen peygamberlerden biri olan Hz. Yûsuf (a.s.) ve gömlek arasındaki münasebet Hâletî’de genelde telmih çerçevesinde ele alınır. Hz. Yûsuf (a.s.) gül gömleklili oluşu, kanlı gömleği, Hz. Yâkup’un Yûsuf’a olan hasreti ve onun için döktüğü gözyaşları, Yûsuf’un gömleğini koklaması gibi unsurlarla Hz. Yûsuf ile gömlek arasında münasebet kurar. Âşığın gönlünün bülbüle, evinin de hüznler evine benzetildiği aşağıdaki beyitte Yûsuf’un gül gömleklili oluşundan kasıt sevgilidir.

Her zamânda âh kim bir Yûsuf-ı gül-pîrehan

Murg-ı cânım bülbül eyler meskenüm beytü'l-hazen G. 610/1

“Her zamanda bir gül gömleklili Yûsuf, can kuşumu bülbüle, meskenimi hüzn evine döndürür.”

Gömlek-Yûsuf münasebeti çerçevesinde Hz. Yûsuf’un rüya tabirindeki mucizelerine ve onun Mısır sarayında yaşamasına telmih yoluyla işaret edilen diğer bir beyitte, gül gömleklili olarak tavsif edilen Yûsuf’tan kasıt yine sevgilidir.

⁴⁸ K. 14/6, K. 20/13; G. 610/1, G. 698/5, G. 783/4, Mt. 414.

Mısır-ı hüsnün şâhidur ol Yûsuf-ı gül-pîrehen

Yaramaz düş görmez anun câme-h^vâbına giren Mt. 414

“Güzellik Mısır’ının padişahı olan gül gömlekli Yûsûf’un yatağına girenler asla kötü düş görmezler.”

Bu iki unsur arasında söz konusu edilen hususlardan biri de Hz. Yûsuf’un gömleğinin kokusu ve Hz. Yakûp’un Yûsûf’a olan hasreti ve sabrı üzerinedir. (K. 14/6, G. 48/3, G. 57/5) Kendisini hüznün evinin sakini olarak gören âşık, Mısır rüzgarının her seher gömlek kokusu getirmesini ummadığını söyler.

Umma bâd-ı Mısır’dan ey sâkin-i beytü'l-hazen

Magz-ı câna bûy-ı pîrâhen getürmek her seher G. 159/4

“Ey hüznün evinin sakini! Mısır’ın rüzgarından, her seher can özüne gömlek kokusu getirmesini bekleme.”

Hâletî, pek çok divan şâiri gibi kendi şiirini över ve şiirini “Yûsuf-ı nazm” olarak niteler. (K. 9/26, G. 566/5, G. 597/7) Hâletî’nin nazmını görenler bu ifadelerin nereden geldiğini merak eder.

Görenler Yûsuf-ı nazmun didiler

Nedür ey Hâletî bu hüsn-i ta’bîr G. 165/7

“Ey Hâletî! Nazım Yûsuf’unu görenler, bu ifadelerin güzelliğinin nereden geldiğini sordular.”

Hayatı türlü sıkıntılar içinde geçmiş olan şâir, talihsizliklerden de şikayetçidir. Şâir, yaşadığı türlü talihsizlikler sebebiyle Hz. Yûsuf kadar talihsiz olduğunu ifade eder.

Yûsufun tâli’i yâr oldı beni gör beni kim

Ugramaz yanuma seyyâre-i bahtum bir an K.14/41

“Hz. Yûsuf’un (a.s.) talihi (ona) yâr olurken (benim) bahtımın seyyâresi bir an olsun yanıma uğramıyor.”

Hâletî ayrıca, iki beyitte Hz. Yûsuf'un (a.s.) Züleyha ile olan ilişkisi üzerinde durmaktadır. Züleyha, bir beyitte Hz. Yûsuf'un (a.s.) elbisesini yırtması sebebiyle zikredilir. (G. 847/4) Diğer beyitte sevgiliye seslenen âşık, sevgilinin kendisinden kaçmaması gerektiğini ifade eder. Çünkü Hz. Yûsuf'un (a.s.) güzelliği Hz. Ya'kûb'un gözyaşı ve Züleyhâ'nın ateşi sayesinde.

Kaçma 'âşıkdan ki virmişdür cemâl-i Yûsuf'a

Giry-e-i Ya'kûb ile sûz-ı Zelîhâ âb u tâb

G. 57/3

“Ey sevgili! Âşıktan kaçma. Çünkü Hz. Yûsuf'un (a.s.) (güzel) yüzünün parlaklık ve berraklığını Hz. Ya'kûb'un (a.s.) gözyaşı ile Zelîhâ'nın ateşi vermiştir.”

Hz. Yûsuf (a.s.), divanda ismi en çok geçen peygamberlerden birisi olarak karşımıza çıkar. Hz. Yûsuf (a.s.) beyitlerde, güzelliğinin dillere destan olması sebebiyle sevgiliye teşbih olunur. Şâir ayrıca, Yûsuf kıssasında geçen olaylara da telmih yoluyla işaret eder. Hz. Yûsuf'un (a.s.) kardeşlerinin ihanetine uğrayarak kuyuya atılması, kuyudan kurtulup köle pazarında ağırlığınca altına satılması, Hz. Ya'kûb'un gözlerinin kör olması, Mısır'a hükümdar oluşu, Zelîha ile olan münasebeti ve gömleğinin yırtılması gibi olayların üzerinde durulduğu beyitler, çeşitli teşbih unsurları içerir.

Hz. Mûsâ

İsrâiloğullarına peygamber olarak gönderilen ve dört büyük kitaptan biri olan Tevrat'ın gönderildiği Hz. Mûsâ'nın, Kur'ânı Kerîm'in birçok yerinde adı geçmektedir. Tûr dağında ilâhi hitaba mazhar olması sebebiyle “Kelîm, Kelîmullah” sıfatlarıyla anılmıştır.

Edebiyatta, ejderha olabilen asâsı, Yed-i Beyzâ'sı, Firavun'la mücadelesi ve Firavun'u suda boğması, Kızıldeniz'i yarması, Hızır (a.s.) ile arkadaşlığı, karanlıkta ateşe koşması, ağaçtan çıkan ateşin Allah'ın tecellisi olduğunu öğrendiğinde secdeye kapanması ve Allah'la konuşması, Allah'ı görme isteğine karşı Allah'ın tecellisi ile dağın parçalanması olayları ve mucizeleriyle çokça anılan konular arasındadır. (Zavotçu, 2006: 352)

Beyitlerde Hz Mûsâ'nın anılma sebebi, Eymen vadisi ve Allah'la konuşması, tecelli, asâsı ile taştan su çıkarması, Hızır (a.s.) ve yed-i beyza dolayısıyla.

Mûsâ (a.s.), Mısır'da başına gelen olaydan dolayı buradan ayrılmıştı. Bir süre Mısır'dan ayrı kaldıktan sonra hanımını ve çocuklarını yanına alarak Mısır'a dönmek için yola çıkmıştı. Bir süre ilerledikten sonra şiddetli soğuk sebebiyle üşümüş, karanlıktan dolayı

da yolunu kaybetmiş ve nereye gideceklerini bilmiyordu. Tûr Dağı'na yaklaştıklarında orada bir ateş gören Mûsâ (a.s.), ailesine beklemelerini söyleyerek ateşe doğru yöneldi. Halbuki gördüğü tecellî nûru idi. Hz. Musa ateşe yaklaşırken, vadinin sağ tarafında bulunan ağaçtan: “Yâ Mûsâ, ben senin Rabbinim. Şimdi pabuçlarını çıkar, Şüphesiz sen, mukaddes vadi Tuva'dasın” (Tâ-Hâ: 20/12; Kasas: 28/30) diyerek nida olundu. (Dikmen, 2010: 178-179; Onay, 2004: 364)

Hâletî, beyitlerde bu olaya telmihte bulunarak,⁴⁹ sevgilinin al al olan yanağını Tûr Dağı'nda tecellî eden nûrun ateşine; boyunu da Eymen Vadisi'nde alev alev yanan ağaca benzetir.

Görenler rûy-ı âteş-nâk ile ol şûhî dîrler kim

Dıraht-ı vâdi-i Eymen'dür anun kadd-i bâlâsı G. 823/2

“O güzelin alev alev yanan ateşli yanaklarını görenler, onun uzun boyu Eymen vadisi'nin ağacıdır, diyorlar.”

Bir diğer beyitte ise, muhabbet dağının yürekleri yakıp cânları tutuşturan tecellisinin, Tûr Dağı'ndakiyle kıyaslanamayacağını söyleyerek aşk ateşinin yakıcılığını üstün tutmuştur.

Mahabbet kûh-sârın Tûr-ı Mûsâ'ya kıyâs itme

Bu kûh-sârın ‘aceb cân-sûz olur nûr-ı tecellâsı G. 823/3

“Muhabbet dağını Hz. Mûsâ'nın (a.s.) Tûr Dağı'yla kıyaslama. Çünkü bu dağdan tecelli eden nur yürekleri tutuşturup cân yakar.”

Hz. Mûsâ (a.s.), bir beyitte Allah'ın kendisine bahşettiği “asâsıyla taştan su çıkarması” mûcizesi ile de anılmıştır. Şeyhülislam Hoca-zâde Mehmed Efendi için yazdığı bir kasidesinde, Hoca-zâde'nin kalemini, Mûsâ'nın (a.s.) Allah'ın inayetiyle asâsını taşa vurarak su çıkaran ve insanların susuzluğunu dindiren asâsı ile ilişkilendirmiştir.

Her demde hâmesi dil-i bed-h^vâhı agladur

Mûsâ ‘asâsıdur akıdur sengden ‘uyûn K. 22/11

⁴⁹ K. 29/10, K. 40/17, G. 164/2, G. 368/3, G. 430/3, G. 825/4, Mt. 97.

“Hz. Mûsâ’nın asâsı gibi taştan pınarlar akıtan kalemi kötülük isteyen gönülleri her zaman ağlatır.”

Hz. Mûsâ (a.s.) iki beyitte, Hızır (a.s.) ile birlikte âb-ı hayât sebebiyle anılmaktadır. Sevgilinin derdini çekmeye hazır olan âşık ne Hızır’ın (a.s.) ölümsüzlük suyu ile ne de Mûsâ’ya (a.s.) Tûr Dağı’nda görünen ateş ile kanaat etmeyeceklerdir (G.733/2). Bir beyitte şâir, sevgilinin uzun boyunu, Hz. Mûsâ’nın (a.s.) asâsı ile karşılaştırarak sevgilinin boyunu üstün tutmaktadır.

Dıraht-ı ser-bülend-i bâg-ı ‘ışkun sâkına çıkmaz

Zülâl-i Hızır’ı virsen niçe yıllar nahl-i Mûsâ’ya G. 724/4

“Hz. Mûsâ’nın asâsına yıllar boyunca Hz. Hızır’ın (ölümsüzlük) suyunu da versen aşk bahçesinin en yüksek ağacının baldırına dahi çıkamaz”

Hz. Mûsâ’nın beyitlerde çeşitli mucizeleriyle birlikte işlendiği görülmektedir. Bu benzetmeler sevgilinin yanağı ve boyu üzerine yapılan benzetmelerin yanı sıra Hz. Mûsâ’nın Hz. Hızır (a.s.) ile olan münasebeti üzerinde de durulur. Beyitlerde daha çok Hz. Mûsâ’nın peygamberliğini ifade eden kavramlar üzerinde durulur.

Hz. Dâvud

Hz. Dâvud (a.s.), İsrailoğullarının büyük atası olan İshak’ın (a.s.) soyundandır. Hz. Dâvud, saltanat ve nübüvveti şahsında birleştiren ilk peygamber olmuştur. Ayrıca kavmini doğru yola iletmek üzere, Allah tarafından kendisine dört semâvî kitaptan biri olan “Zebur” vahyolunmuştur. (Dikmen ve Ateş, 1981: 468-469)

Başlıca mucizesi demiri elinde balmumu gibi yumuşatmak⁵⁰ (Onay, 2004: 180) olan Hz. Dâvud (a.s.) bu mucizesi ile birçok divan şâirine ilham vermiştir. Hâletî, divanda bu hususla ilgili tek beyitte yine bu benzerlik üzerinden hareket ederek güneşin hararetinin demiri mum gibi eritecek kadar şiddetli oluşu ile adeta Hz. Dâvud’un mucizesini gerçekleştirdiğini ifade etmektedir.

⁵⁰ “Andolsun, biz Dâvud’a tarafımızdan müstesna bir lütufta bulunduk. “Ey dağlar! Onunla birlikte tesbih edin. Ey kuşlar! Siz de!” dedik ve onun için demiri yumuşattık.” Sebe’: 34/10

Nerm idüp şem‘-sıfat âheni tâb-ı hurşîd

Gösterür mu‘cize-i Hazret-i Dâvûd'ı zamân

K. 14/8

“Güneşin harareti demiri mum gibi eriterek adeta Hazret-i Dâvûd’un (a.s.) mucizesini gösterir.”

Hz. Süleymân

Büyük dünya nimetlerine mazhar olan Hz. Süleymân (a.s.), Hz. Dâvud’un (a.s.) 19 çocuğundan biridir. Babasına, saltanat ve nübüvvette vâris olmuştur. Dillere destan bir saltanatın sahibi olan Süleymân (a.s.), hayvanların dilini bilmesi, rüzgarın emrine âmâde edilmesi, bakır madenin kendisi için bir pınar gibi akıtılması, cinlere hükmetmesi vs. gibi mucizelere sahip bir peygamberdir. (Aydemir, 1996: 187) Dîvân şiirinde de bu özellikleri ve mucizeleri telmih, teşbih, tenasüp gibi sanatlar dolayısıyla şiirlerde yer almıştır.⁵¹

Hz. Süleyman (a.s.) divanda hem hükümdarlık hem de peygamberlik vasıflarıyla birlikte anılmaktadır. Azmî-zâde Hâlefi, Hz. Süleymân’ı (a.s.) karıncadan nasihat alması, vezîri Âsaf, tahtı, Hüdhüd, rüzgara hükmetmesi, mührü ve hükümdarlığı münasebetiyle söz konusu eder.

Bilindiği gibi Hz. Süleyman peygamber olması yanında aynı zamanda bir kraldı. Hz. Süleyman’a yeryüzü mülkü verilmişti. Ancak Hz. Süleyman’ın mülkünün genişliği ile ilgili detaylı bilgiler Kitab-ı Mukaades’te yer almaktadır. İslami eserlerde görülenler büyük ölçüde oradan aktarılmıştır. (Aydemir, 1996: 208) Hz. Süleyman, güç ve saltanatın sembolü olarak kabul edildiğinden, dîvânda, devrin hükümdar ve devlet adamlarına yazılan kasidelerde hükümdarlık⁵² vasfı ve vezîri Âsaf⁵³ dolayısı ile zikredilir.

Süleymân haşmetin yâd eylemezdi ‘ömri oldukça

‘Adû-yı dîv-sîret görse ger bir kerre dîvânun

K. 7/15

“Şeytan karakterli düşmanların, dîvanını bir kere olsun görselerdi, ömürleri oldukça Hz. Süleyman’ın (a.s.) haşmetini yâd etmezlerdi.”

⁵¹ Padişâh-ı şark u garb u ins ü cinn ü vahş ü tayr

Ol-durur bî-şek aña dimek Süleymân yaraşur

Ahmedî, K.19/9

⁵²M. 8/14, 102; K. 2/11, K. 3/2, K. 13/1, K. 15/8.

⁵³ K. 24/7, K. 25/15, K. 28/24, K. 29/8, K. 36/10, K. 40/7, K. 39/15; T. 1/7, T. 5/9; Kt. 10, Kt. 22, Kt. 129.

Sözlükte “yatmak veya oturmak amacıyla hazırlanmış zeminden yüksek yer” anlamındaki Farsça taht kelimesi (Arapça’sı serîr, kürsî, arş) “hükümdarlık, hükümdarın koltuğu ve makamı” mânalarında terim olarak kullanılır. Bu anlamda taht hükümdarlık ve saltanat alâmetidir. (Merçil, 2010: 434) Beyitlerde, yine bu yönde ele alınan taht, hükümdarlığı temsil eder. Şâir, zamanın Süleymân’ı olarak nitelediği Sultan Ahmed’in Edirne’den İstanbul’a gelerek saltanat tahtını yücelttiğini ifade eder. (K. 12/1) Başka bir beyitte, Kapu Ağası Gazanfer Ağa’yı zümrüt tahtına oturan Hz. Süleyman olarak tasavvur eder. (K. 33/1) Şair, “Mülk-i Süleymânî” tamlamasını taht anlamında kullandığı bir beyitte, memduhun tahta oturuşuyla tahtın ve padişahlık makamının şeref bulduğunu söylemektedir.

Bi-hamdi'llâh vezân oldu nesîm-i lutf-ı Rabbânî

Şeref buldı vücûd-ı şâh ile mülk-i Süleymânî K. 1/1

“Allah’a (c.c.) hamd olsun. İlâhî lütuf rüzgarı esti ve taht, padişahın varlığıyla şeref buldu.”

Hz. Süleymân’ın (a.s.), karınca kıssası da dîvân şairlerince telmihte bulunulan unsurlardan biridir. Hz. Süleymân’ın (a.s.), cinlerden, insanlardan ve kuşlardan oluşan ordusu karınca vadisine geldiklerinde, bir karınca, diğerlerine yuvalarına girip saklanmalarını aksi halde Süleymân (a.s.) ve onun ordusu tarafından ezilme tehlikesiyle karşı karşı kalacaklarını söylemişti. (Neml: 27/17-18) Bu olayı hatırlatan beyitlerde, âşık ve gönül karınca, sevgili de Hz. Süleymân (a.s.) olarak düşünülür.⁵⁴

Hâk-sâr-ı mevkib-i sultân-ı ‘ışkam kim bilür

Pâyâmî-i ceş-i bî-hadd-i Süleymân olsa mûr G. 163/6

“Karınca, Hz. Süleymân’ın saygısız askerlerinin ayakları altında telef olsa da (benim) aşk sultanının kafilesinin perişan (bir neferi) olduğumu kimse bilemez.”

Beyitlerde, Hz. Süleyman’ın (a.s.), rüzgâra hükmetme kudretine sahip olması ve istediği yere çok kısa zamanda gitmesine (Enbiyâ: 21/81, Sebe: 34/12) telmihte bulunulur. (G. 835/6, G. 570/3) Bir beyitte, Hz. Süleymân’ın (a.s.), âşığın âhının yeline hükmetmede sevgili kadar başarılı olamayacağını söyleyen Hâletî, sevgiliyi üstün tuT.

⁵⁴ G. 222/4, G. 376/2, G. 766/4, G. 833/4.

Hakkâ ki güzel zabt ider ol husrev-i hûbân

Âhum yeline hükm idemez gerçi Süleymân

G. 652/1

“Hz. Süleymân’ın (bile) hükmedemediği âhımın yelini ancak sevgili zaptedebilir.”

Şâir, Vezîr-i Azâm İbrâhim Paşa’nın Eğri seferinden dönüşü sebebiyle yazdığı kaside (K. 23/8) ve Sinan Paşa’nın üçüncü kez vezirliğe getirilmesine düştüğü tarih ile Hz. Süleymân’ın (a.s.) yüzüğünün şeytanın eline geçmesi ve bir süre sonra kendisine geri dönmesi arasında benzerlik kurar.

Ey dil bu hemâna şuna benzer ki Süleymân

Mühri yine buldı yitirüp bir niçe müddet

T. 1/5

“Ey gönül! Bu iş (yani üçüncü kez vezir olarak atanman), aynı Hz. Süleymân’ın mührünü yitirip bir süre sonra yeniden bulmasına benzer.”

Şâir, bir mersiye ve iki tarihte (Mrs. 1/5, T. 5/9, T. 15/1) yer alan beyitlerde ise vefat eden zevâtı, Hz. Süleymân’ın kayıp mührü olarak tasavvur eder. Ayrıca Hz. Süleymân’ın mührü, sevgilinin ağzı ve dudakları için bir benzetme unsuru olarak kullanılmıştır. (G. 645/2, G. 833/4) Şaire göre sevgilinin ağız hâtemi, Hz. Süleymân’ın (a.s.) mührü gibi cihâna nâm salmıştır.

Hakkâ ki hâtem-i deheni ol perî-veşün

Oldı cihânda mühr-i Süleymân gibi be-nâm

G. 530/2

“Doğrusu o peri gibi güzel olan (sevgilinin) ağız mührü, Hz. Süleymân’ın mührü gibi dünyaya nam saldı.”

Hz. Süleymân (a.s.), insanlara ve cinlere hükmeden bir peygamberdi. Hâletî, Hz. Süleymân’ın bu mucizesini, Sultan I. Ahmed’in Edirne’den gelişini kutlamak için söylediği bir beyitte şöyle ifade eder.

Şâh-ı İskender-haşem Hân-ı Süleymân-ihtişam

Ser-firâz-ı heft-kişver şeh-r-yâr-ı ins ü cân

K. 12/7

“Hz. Süleymân gibi ihtişamlı , İskender’in maiyetinin şâhı, yedi düvelin başındaki ve ins ü cinnin şâhı olan (tek) hükümdar.”

Hz. Süleymân’ın (a.s.) haberci kuşu olarak bilinen Hüdüh⁵⁵ ise dîvanda yer alan bir kıtada başında yer alan ibibiği dolayısıyla ele alınır. Şâire göre, kişinin ulemâ tacını giymesi o kişinin ilim hizmetine layık olacağını göstermez. Zîrâ, Hüdüh’ün ibiği ile Hz. Süleymân’ın (a.s.) tacı arasındaki farkı görenler asla baştaki tâca iltifat etmezler.

‘Ulemâ tâcı geymeg ile kişi

Mansıb-ı ‘ilme olmaz erzânî

Başdağı tâcı i‘tibâr itmez

Fark iden Hüdüh ü Süleymân'ı

Kt. 140

“Kişi ulema tacı giymekle mansıb-ı ilme layık olmaz. Çünkü Hüdüh’ün (ibiği) ile Süleymân’ın (tacı) arasındaki farkı anlayan baştaki taca itibar etmez.”

Azmî-zâde Hâletî, Hz. Süleymân’ı (a.s.) şiirlerinde peygamberlik ve hükümdarlık unsurları çerçevesinde ele alır. Hz. Süleymân’ın (a.s.) hükümdarlığı ile ilgili vasıflarını daha çok devrin vezir ve hükümdarları için benzetme unsuru olarak kullanır. Göstermiş olduğu mucizeleri ise sevgili etrafında toplar.

Hz. Yûnus

Hz. Yûnus (a.s.), Yûnus İbn-i Mettâ nâmıyla meşhurdur. “Mettâ”, Hz. Yûnus’un (a.s.) babasının adıdır. Kendisini balığın yutması sebebiyle Kur’ân-ı Kerîm’de: “Zennûn” (Enbiyâ: 21/87) ve “sâhib-i hût” (Kalem: 68/48) isimleriyle zikredilir. (Dikmen ve Ateş, 1981: 527)

⁵⁵ Hüdüh, ibik, çavuşkuşu, ipekkuşu, taraklı, baltacı, alihorozu, zıbt, pupuş, bûbe, bûbek, bûbû, bûbûye, püpe, murg-ı Süleymân, şâne-ser, kûkile ve büdbüdek denilen ibibik, ibiğiyle tanınan özgün bir kuştur. uçarken kapalı tuttuğu ibiğini konduğunda yelpaze gibi açar. Doğu kültüründe bu derece sevilmemesinin sebebi alımlı ve farklı görüntüsünden öte Hz. Süleymân’ın (a.s.) haberci kuşu olarak bilinmesidir. Ömür Ceylan, Kuşlar Divanı “Osmanlı Şiir Kuşları”, Kapı Yayınları, İstanbul, 2007, s. 126-127.

Azmî-zâde Hâletî Dîvânı'nda, Hz Yûnus'tan (a.s.) Allah'ın tayin ettiği vakte kadar tebliğde bulunmayıp ve kavmini terk ettikten sonra balığın karnına atılması ve kavminin ona itaat etmeyişi münasebetiyle bahsedilmiştir. Bir kıtada memduh, Hz. Yûnus (a.s.) ile aynı ismi taşıması sebebiyle anılır. (Kt. 40/1) Dîvânda yer alan tevhidde şâir, Hz. Yûnus'tan (a.s.) bahsettiği bir beyitte onun, Allah (c.c.) tarafından balığın karnına koyulmasından bahseder.

Emr ü fermânıdır viren her bâr

Yûnus-ı mihre hût içinde karâr M. 1/21

“Hz. Yûnus ’u balık içinde koyan ve bu emri veren odur.”

Hz. Hızır

Arapça kaynaklarda hadır, hadr ve hıdr şeklinde kaydedilen ve İslâm âlimlerince Arapça kökenli olduğu kabul edilen kelime Türkçe'ye Hızır ve Hıdır olarak geçmiştir. Hadır, “yeşil, yeşilliği çok olan yer” anlamındadır. (Öztürk, 2003: 259)

İslâm âlimleri Hızır'ın peygamber, velî veya melek olduğu konusunda değişik görüşler ileri sürmüşlerdir. Genellikle tasavvuf erbabı onun velî olduğunu, kelâm, tefsir ve hadis âlimlerinin çoğu da nebî olduğunu düşünür. (Çelebi, 1998: 407)⁵⁶

Dîvân şiirinde, zulmet ülkesinde âb-ı hayâtı bulması, bu sudan içerek ölümsüzlüğe kavuşması, darda kalanların imdadına yetişmesi gibi inanç ve telakkiler sevgiliyi hatırlatan özellikler olarak algılanmış, bu yüzden de memduh ve sevgili çoğu zaman Hızır'a benzetilmiştir. Sevgilinin ayva tüyleri Hızır'a, dudağı ise âb-ı hayâta benzetilmiştir. (Kurnaz, 1998: 411-412)

Ebû Hureyre'den (r.a.) rivayet olunduğuna göre, peygamberimiz (s.a.v.), Hz. Hızır'a Hızır denmesinin sebebini izah ederken, “Hızır, otsuz bir yere oturdu da ansısın o otsuz yer yeşillenerek peşisıra dalgalanırdı” buyurmuştur. (Dikmen ve Ateş, 1981: 442) Azmî-zâde Hâletî dîvânında Hızır (a.s.), bastığı yeri yeşertmesi, ihtiyaç anında yardıma gelmesi, lütuf ve inâyetleri gibi özellikleri⁵⁷ sebebiyle memduh için bir benzetme unsuru olarak kullanılmıştır. Memduh daima ondan üstün tutulur.

⁵⁶ Hızır ile ilgili rivayet ve görüşler için bkz. İlyas Çelebi, “Hızır”, c.17, TDVİA, 1998, s. 406-409.

⁵⁷ M. 7/36, M. 8/68; K. 6/3, K. 12/3-9, K. 16/32, K. 24/23, Kt. 13, Kt. 131.

Lutfinun âb-ı hayâtı ile ihyâ itdün

Hızır irişdün bana ey dâver-i pür-cûd u ‘atâ K. 24/23

“Ey cömertlik ve ihsanla lütufta bulunan adil vezir! Hızır (a.s.) gibi benim yardımına yetiştin ve lütfunun hayat veren suyuyla beni ihyâ ettin.”

Beyitlerde Hızır (a.s.), âb-ı hayâtı bulması ve ölümsüzlüğe erişmesi sebebiyle söz konusu edilir.⁵⁸ Âşık, sevgilinin uğruna canından bile vazgeçmeye razıdır. Bu fedakarlık karşısında Hızır, sevgilinin uğruna canından bile vazgeçen âşığın mutluluğundan haberdar olması durumunda âb-ı hayâtı içtiğine pişman olacaktır.

Cânâ sana cân virme safâsını tuyarsa

Hızır âb-ı hayât içdüğine ola peşîmân G. 652/4

“Ey sevgili! Hızır (a.s.), senin için cân vermenin ne kadar mutluluk verici birşey olduğunu duyarsa, âb-ı hayât içtiğine bin pişman olacaktır.”

Hâletî, yaşadığı sıkıntıların zulumat ülkesi, kendisinin ise zulamât ülkesindeki âb-ı hayât olduğunu ifade eder.

Dûd-ı siyâhum içre gören tab‘-ı pâkümi

Zulmetde âb-ı Hızır sanur Hâletî hemân G. 655/5

“Ey Hâletî! Yaşadığım sıkıntılar içinde tertemiz karakterimi gören ler, (onu) Hz. Hızır’ın (a.s.) zulumat ülkesindeki (ölümsüzlük) suyu olduğunu zanneder.”

Sevgili etrafında dönen teşbihlerde, ayva tüyleri ile Hızır (a.s.) arasında bağlantı kurulmuş ve sevgilinin ayva tüyleri Hızır’a (a.s.) benzetilmiştir. (G. 641/6, G. 216/1, G. 275/1) Sevgilinin anber gibi hoş kokan ayva tüyleri zamanın Hızır’ı olarak düşünülmüştür.

Cihâni bî-günâh öldürse kimse hikmetin sormaz

Bilürler kim zamânun Hızır’ıdur ol hatt-ı ‘anber-sâ G. 7/4

“Bir günahsız bütün dünyayı öldürse kimse (bunun) hikmetini sormaz. Bilirler ki (sevgilinin) o anber gibi (olan) ayva tüyleri zamanın Hızır’ıdır.”

⁵⁸ K. 24/23, K. 26/6, Kt. 108, G. 134/7, G. 693/6, G. 724/4, G. 733/2.

Beyitlerde ayrıca, sevgilinin dudağı ile âb-ı hayât birbirine benzetilmektedir. Âşığın gönlü, sevgilinin cân bahşeden dudağına, Hz. Hızır'ın (a.s.) ölümsüzlük suyunu bulmasından çok uzun zaman önce meyletmiştir.

Meyl itdüğünde la'1-i revân-bahşuna gönül

Hızr olmamışdı vâsil-ı ser-çeşme-i hayât

G. 102/3

“Gönül, (senin) can bağıslayan o kırmızı dudağına meyl ettiğinde, Hızır (henüz) hayat çeşmesinin başına varmamıştı.”

Hâletî, Medhî Çelebi'nin vefatı üzerine söylediği mersiye'nin, âb-ı hayâtı bulan Hızır ve İlyas'ın ölümsüzlüğe kavuşmuşlarını hatırlatan bir beyitinde, dünyada her canlı için kaçınılmaz olan ölüm gerçeğini hatırlatır. Kişi, Hızır'a (a.s.) yoldaş olup yeryüzünü dolaşsa da Hz. İsâ (a.s.) ile dost olup semâya da çıksa ölümün çaresi olmadığını görecektir.

Zemîn ü âsmânı geşt idersen çâre yok mevte

Gerek Hızr ile hem-pâ ol gerek 'Îsâ ile hem-dem

Mrs. 2/I-3

“İster Hz. Hızır'a (a.s.) yoldaş ol ister Hz. İsâ (a.s.) ile de dost ol. Yeryüzünü ve gökyüzünü baştan sona dolaşsan da ölümün bir çaresi olmadığını göreceksin.”

Hızır (a.s.), havada uçabildiği gibi aynı zamanda suyun üzerinde de yürüyebilmekte, seccâdesini serdiğinde namaz kılabilmektedir. Şâir, gül bahçesindeki servi'yi Hızır'a (a.s.), ırmağa düşen gölgesini de su üzerindeki seccâdeye teşbihiyle, Hızır'ın (a.s.) su üzerinde gezmesi ve namaz kılması halini ele alır. (G. 801/3)

Sandılar Hızr salıpdur suya seccâdesini

Cûy-bâra düşicek sâye-i serv-i gül-zâr

G. 139/4

“Gül bahçesindeki servinin gölgesi, ırmağa düşünce Hz. Hızır'n (a.s.) seccâdesini suya saldiğını sandılar.”

Hızır (a.s.), ayrıca zamanı genişleterek ya da dürerek göz açıp açıp kapayınca kadar çok uzak mesafeleri katedebilir.

Bu fasl içre dimek kim rûz uzandı şeb kasîr oldu

Gelüp Hızır-ı çemen hem bast u hem tayy-ı zamân eyler G. 183/3

“Çimenin Hızır’ı gelip hem zamanı genişletip (az zamanda uzun bir hayat sürüyor) hem de zamanı ortadan kaldırarak (çok uzun bir zamanı kısa olarak yaşıyor). İşte bu iki fasıl içinde günler uzadı geceler kısaldı denilebilir.”

Şâir bir başka beyitte, kalemi ile Hızır (a.s.), mürekkep ile zulümât ülkesi, divit ile mağara ve âb-1 hayat ile şiiri arasında kurduğu teşbih ve tenasüp münasebetleri ile bunların âb-1 hayat olan şiiri sayesinde itibar kazandıklarından bahseder. Bütün bu benzetmeler okuyucunun zihninde âb-1 hayât kıssasının zuhur etmesine sebep olur.

Gâr-1 devât u Hızır-ı kalem zulmet-i midâd

Âb-1 hayât nazmum ile buldı i‘tibâr G. 134/7

“Divit hokkası, kalem Hızır’ı ve mürekkep karası, insanlara hayat veren su gibi nazmum ile itibar kazandı.”

Hâletî, İstanbul kadısı olarak tayin edilmesi üzerine yazdığı kasidede, Sultan Ahmed’e Hızır (a.s.) gibi sonsuz hayata erişmesi ve İskender gibi tüm dünyaya hükmetmesi niyazında bulunur.

Alup Hızır-ı nebî-veş behre dâ’im ‘ömr-i sermedden

Sikender gibi dünyâ mülk ola ol şâh-ı devrâna K. 13/18

“O dünya padişahı, Hızır (a.s.) gibi sonsuz hayattan hissesini alıp İskender gibi dünyaya hüküm etsin.”

Hızır (a.s.) beyitlerde şahsına atfedilen bastığı yeri yeşertmesi, ihtiyaç anında yardıma gelmesi, lütuf ve inâyetleri, âb-1 hayâtı bulması, ölümsüzlüğe erişmesi, havada uçması, suyun üzerinde yürüyebilmesi, zamanı genişletip dürmesi gibi mucizeler ile zulümât ülkesi ve âb-1 hayâtla ölümsüzlüğe erişmesi dolayısıyla zikredilir. Muhtaçlara yardımcı olması sebebiyle memduhun benzetilene konumundadır. Sevgilinin ayva tüyleri Hızır (a.s.), dudakları âb-1 hayâttır.

Hz. İsâ

İslama göre Hz.İsa bir resul ve nebidir, Allah'tan almış olduğu vahyi insanlara ulaştırmıştır, o, hatadan masumdur, kendisinden tevhide aykırı hiçbir şeyin sadır olması mümkün değildir. (Ekinci, 2013: 37) Hz. İsa Kur'an-ı Kerim'de İsa, İbn Meryem ve Mesih şeklinde zikredilen, kendisine İncil'in verildiği, Hz. Muhammed'i müjdelediği bildirilen, "Allah'tan bir ruh ve kelime" olarak tavsif edilen, ancak kul olduğu vurgulanan peygamberdir. (Harman, 2000: 465)

Şiirimizde bir peygamber olarak sıkça anılan Hz. İsa, beşeri ve nebevî yönleriyle eski şiirimizi besleyen önemli kaynaklardan biri olmuştur. (Kiraz, 2014: 264) Divan edebiyatının çeşitli örneklerinde doğrudan veya dolaylı olarak Hz. İsa ile ilgili bilgilere yer verilmiş ve onun çeşitli vasıfları sevgiliyi, dudağını, nefesini ve sözlerini, şairin övdüğü kişileri daha iyi anlatmak için kullanılmıştır. (Uzun, 2000: 474)

Dîvânda, ismi en çok zikredilen peygamberlerden biri olan Hz. İsa (a.s.), 'İsa-yı zamân, Hazret-i 'İsa, Menâr-ı Hazret-i 'İsa, enfâs-ı 'İsa, Dem-i 'İsa, 'İsa-nefes, mu'ciz-i Mesih, Mesih-dem, mâlik-i enfâs-ı Mesih, kelâm-ı Mesih, sûzen-i 'İsa, Mesihâ-yı zamân, Mesihâ-yı leb gibi tamlamalarla ve göğe yükselmesi, üflediğinde cân veren nefesiyle ölüyü diriltmesi, iğne, gökten sofraya inmesi, babasız olarak dünyaya gelmesi ve Hz. Meryem münasebetiyle söz konusu edilir.

Divan şiirinde, Hz. Cebrâil'in (a.s.) nefsi ve Hz. İsa'nın ölümleri diriltme mucizesi bir mazmun olarak sıklıkla kullanılmıştır. (Koçin, 2009: 81) Hz. İsa zamanında hekimler önemliydi. Bu sebeple ona da şifa verme (ve ölümleri diriltme) mucizesi verilmiştir. (Avcı, 2000: 263) Hz. İsa (a.s.), beyitlerde ölümleri diriltme ve can bahşeden nefesi sebebiyle memduh⁵⁹, sevgili ve sevgilinin dudağı⁶⁰ için benzetilen olur. Şair, zamanın İsa'sı olarak Sultan Ahmed'in lütfunu, Hz. İsa'nın (a.s.) can bahşeden nefesi olarak düşünür.

Ne 'İsa-yı zamândur kim dem-i cân-bahş-ı lutfıyla

Yedi kat yirden ihrâc eyledi ben mürde-i zârı

K. 9/23

“Zamanın İsa'sı olarak, lütfunun can bahşeden nefesiyle bu ağlayıp inleyen aşığı yerin yedi kat dibinden çıkardı.”

⁵⁹ M. 4/64; Mrs. 2/3; K. 9/23, K. 20/15, K. 11/3, K. 13/13, K. 26/6.

⁶⁰ Msd. 2/II; G. 3/8, G. 37/3, G. 201/3, G. 279/4, G. 347/2, G. 388/5, G. 620/6, G. 112/2, G. 113/5, G. 142/4, G. 635/2, G. 595/1, G. 265/4, G. 412/3, G. 661/2, G. 843/1.

Sevgilinin nefesi diriltici özelliğe sahiptir. Fakat, sevgili, aşkının derdiyle ölse dahi asla âşığı diriltmez. (G. 388/5, G. 595/1. G. 620/6) Şaire göre, sevgilinin Hz. Îsâ'nın (a.s.) nefesine sahip olması sebebiyle kiminin cânını alması kimine de cân vermesi şaşılacak bir durum değildir.

Bir melek-çihredür ol mâlik-i enfâs-ı Mesîh

Kiminün cânın alup kimine cân virse ne var G. 142/4

“O, Hz. Mesîh'in nefesine sahip melek yüzlü bir güzeldir. Birinin canını alıp bir başkasına can bahşetmesinden daha doğal ne olabilir?”

Ayrıca dîvânda sevgilinin dudağı⁶¹ ve gözü (G. 279/4) cân bağışlayıcı olması ve ölüleri diriltmesi bakımından Hz. Îsâ'ya (a.s.) benzetilir.

Virür agyâra Mesîhâ-yı lebün turma hayât

‘Âşık-ı mürde-dilün çıkmadı cânâ yirden G. 661/2

“Ey sevgili! Hz. Îsâ (gibi ölüyü diriltten) dudağın, başkalarına, rakibe durmadan hayat veriyor. Fakat gönlü ölmüş olan âşık, (yattığı) yerden hala çıkmadı.”

Hz. Îsâ'nın (a.s.), yine diriltici özelliğiyle birlikte ele alınan unsurlardan biri olan nefesi, sabâ rüzgarı için de benzetilen olur. (K. 10/17) Divan şiirinde bazen şâirin şiiri diriltici özelliğiyle Hz. Îsâ'ya (a.s.) benzetilir. (Koçin, 2009: 85) Hâletî, aşağıdaki beyitlerde şiirinin Hz. Îsâ'nın (a.s.) nefesi gibi insanlara yeniden hayat verdiğini belirterek bir benzetme yapar.

Rûh-bahş oldu Hâletî sühanun

Olalı pey-rev-i kelâm-ı Mesîh G. 113/5

“Hâletî, sözlerin Hz. Mesîh'in sözüne benzeyeli, uyaltı (insanlara) can veren, ruh bahşeden bir söz oldu.”

Virdi rûh-ı sühanum halka hayât-ı tâze

Nefesüm oldu bugün ‘Îsi-i cân-bahş-ı zamân K. 14/39

⁶¹ G. 37/3, G. 265/4, G. 412/3, G. 661/2, G. 843/1.

“Sözlerimin rûhunun, insanlara yeniden hayat vermesiyle, nefesim zamanın can bahşeden İsa’sı (a.s.) oldu.”

Hz. İsa’nın (a.s.) bir başka mucizesi de gökten sofraya (ma’ide) indirmesidir. Hz. İsa’ya (a.s.) ait mucizeler içinde Mâide’ye özel bir önem atfedilir. Kur’ân-ı Kerîm’in 120 ayetten müteşekkil olan beşinci suresi “Mâide” adını taşır. Sure, adını burada bulunan kıssadan almıştır.⁶² (Aydemir, 1996: 257) Bu kıssaya göre, havarilerin talebi üzerine gökten bir sofraya indirilmiştir. Gökten inen sofrayı hatırlatan bir beyitte bu mucizeye telmihte bulunulur. Şâire göre gam orucu tutan âşık, güneşi alıp Hz. İsa’nın sofrasına koysalar dahi dönüp bakmayacaktır.

Rûze-dâr-ı gam-ı ‘ışk itmeye bir kerre nigâh

Kurs-ı mihri kosalar mâ’ide-i ‘İsa’ya

G. 726/5

“Güneşin yuvarlağını, Hz. İsa’nın sofrasına koysalar aşkın gam orucunu tutan kimse bir kez olsun (dönüp) ona bakmaz.”

Fizikî kanunlarla izahı imkânsız olan olaylardan biri de Hz. İsa’nın Allâh’ın katına yükseltilmesidir. İslâm inancında Hz. İsa’nın çarmıha gerilmediğine, öldürülmediğine ve Allah’ın katına yükseltildiğine inanılmaktadır. (Koçin, 2009: 90-91)

Hz. İsa (a.s.), birkaç beyitte göğe yükselmesi olayı ile ele alınmış ve bu beyitlerde tevriyeli bir şekilde daha çok memduhu anmak için kullanılan bir unsur olmuştur. (K. 41/4-18, G. 187/6) Bir beyitte, sevgilinin boyu âlem-i bâla olarak düşünülmüş ve dudağı da o yüce âlemde bulunan Hz. İsa’ya benzetilmiştir.

Kaddüne cânâ göz irmez ‘âlem-i bâlâ gibi

La’l-i nâbun ‘âlem-i bâlâdaki ‘İsa gibi

G. 881/1

“Ey sevgili! Boyun, gözlerin dahi erişemeyeceği kadar yükseklerde bulunan bir yüce âlem iken saf dudağın da o yüce âlemdeki Hz. İsa gibi.”

⁶² “Havâiriler “Ey Meryem oğlu İsa! Rabbin bize gökten bir sofraya indirebilir mi?” diye sormuşlardı. O şöyle cevap verdi: “Eğer iman etmiş kimseler iseniz Allah’a saygılı olun. Onlar “İstiyoruz ki ondan yiyelim, kalplerimiz güvenle dolsun, bize doğru söylediğini bilelim ve buna tanık olalım” dediler. Meryem oğlu İsa şöyle yalvardı: “Allah’ım! Ey rabbimiz! Bize gökten öyle bir sofraya indir ki, ilk gelenimizden son gelenimize kadar bizler için bir bayram ziyafeti ve senden bir işaret olsun. Bizi rızıklandır, sen rızık verenlerin en hayırlısıdır. Allah da şöyle buyurdu: “ Onu size mutlaka indireceğim; fakat bundan sonra içinizden kim inkar ederse, varlıklar âleminde hiç kimseye etmediğim azabı ona edeceğim.” Mâide: 5/112-115.

Kur'ân-ı Kerîm'de açık bir işaret olmamakla birlikte, kelim kaynaklarında kıyamet alametlerinden biri olarak kabul edilen Hz. Îsâ'nın (a.s.) tekrar yeryüzüne gelmesi (Koçin, 2009: 95), Hâletî'nin de üzerinde durduğu meselelerden biridir. Şâir, Şam'da bulunduğu sırada, Ali Paşa'nın veziriâzam oluşunu kutlamak için yazdığı kasidenin iki beyitinde, Hz. Îsâ'nın (a.s.) yeryüzüne tekrar gelmesi olayına telmihte bulunur. Bir beyitte şâir, Hz. Îsâ'nın (a.s.), Ali Paşa'nın veziriâzam olduğunu duymasıyla güneşin ipini tutup yeryüzüne ineceğini ifade eder. (K. 41/4) Şam'daki Emevi Camisinin minaresinin, Hz. Îsâ'nın (a.s.) ahir zamanda ineceği yer olduğuna inanılır. Bu inanişe telmih yoluyla işaret eden şâir, (Mt. 309) Ali Paşa'nın adalet ve doğruluğunu görenlerin Mesîh'in geldiğini düşünmelerine sebep olduğunu söyler.

Menâr-ı Hazret-i 'Îsâ'ya çıkdı Şâm'a geldükde

Görenler 'adl ü dâdın çıkdı zann itdi Mesîhâ'yı K. 41/18

“(Ali Paşa'nın), Şam'a geldiğinde Hz. Îsâ'nın (a.s.) (ineceğine inanılan) minareye çıkmasıyla, onun adalet ve doğruluğunu görenler Hz. Mesîh'in yeryüzüne indiğini düşündü.”

Hz. Îsâ, semâya urûc edince dördüncü katta üzerinde dünya malı olarak bir iğne bulunması ve daha ileri gitmesine (Onay, 2004: 284) izin verilmeyişi beyitlerde telmih yoluyla işlenen diğer bir unsurdur. (Kt. 52, G. 6/4) Şâir bu olayı hatırlatan bir beyitinde, sevgilinin kirpiklerini, Hz. Îsâ'nın semâya urûcu sırasında hesaba çekilmesine ve oradan öteye gitmesine engel olan iğneye benzetmiştir. Bir tek iğne Hz. Îsâ'nın (a.s) önünü kesmişken sevgilinin bunca kirpiği karşısında âşığın yolu tamamen tıkanmıştır ve beklemekten başka bir çaresi yoktur.

Bunca müjgânıyla yârün n'eylesün erbâb-ı 'ışk

Hazret-i 'Îsâ'ya hâ'il olıcak bir sûzeni G. 885/2

“Hazret-i Îsâ'nın (göğe yükselmesinde) bir tek iğne ona engel olmuşken, sevgilinin bunca kirpiğine karşı âşıklar ne yapsın?”

Hz. Îsâ'nın, iğneyle birlikte anıldığı bir beyitte Hz. Meryem de “rişte-i Meryem⁶³” tabiriyle ele alınır. Beyitte Hâletî, “âşıkların gönül yarasına lütuf merhemini yeter de arT.

⁶³ A. T. Onay, İncil-i şerîf'e göre Hz. Zekeriyâ'nın köy kızlarına eğirmek üzere yün dağıttığı sırada Hz. Meryem'e de kırmızı yün düştüğünü bunun da kendisinin dünya evine giremeyeceğinin alameti olduğuna

Ne Meryem'in ipine ne de İ̇sâ'nın iğnesine gerek var" diyerek Hz. Meryem'in ipine ihtiyacı olmadığını, gönül yarasını sadece sevgilinin kendisine göstereceği lütufla kapanacağını söyler. Ayrıca Hz. İ̇sâ'nın dördüncü kat felekte üzerinde dünya malını temsil eden bir iğnenin bulunması ve daha ileriye gidemeyeşine işaret edilir.

Yeter zahm-ı dil-i erbâb-ı 'ışka merhem-i lutfun

Ne lâzım rişte-i Meryem ne hâcet sûzen-i 'İ̇sâ G. 6/4

"Âşıkların gönül yarasına lütufla merhemin yeter de artar. Ne Meryem'in ipine ne de İ̇sâ'nın iğnesine gerek var."

Hz. Meryem'in Hz. İ̇sâ'ya hamile kalması ve onu doğurması hadisesi de Kur'ân'da önemli bir olay olarak anlatılır. (Meryem: 19/16-22, Âl-i İmran: 3/47) Dolayısıyla divan şiirinde Hz. İ̇sâ'nın doğum olayına işaret eden ya da bu olaya telmihte bulunan sayısız örnekler vardır. (Koçin, 2009: 74) Hz. Meryem, Hz. İ̇sâ'yı (a.s.) dünyaya getirdiği esnada doğum sancısından dolayı bir çiçeği ya da hurma ağacını tutarak ondan güç almıştır. Buhûr-ı Meryem denilen bu çiçek, bundan dolayı pençe şeklinde ortaya çıkmış; isimlendirme sebebi de bu olmuştur. Ebeler bu çiçeğin kurusunu çantalarında taşır, doğum yapacak kadının sancuları başladığında suya atılmış. Böylece çiçek suda açıldıkça güya hamilenin rahmi açılıp, çocuk kolayca doğarmış. (Kam, 2008: 102-103) Buhûr-ı Meryem, bir beyitte koku yönüyle sevgilinin saçı ile ilgili olarak kullanılır. Azmî-zâde Hâletî, sevgilinin saçından buhûr-ı Meryem kokusu geldiğini söyler. Ayrıca dolaylı olarak Hz. İ̇sâ'nın nefesiyle ölüleri dirilttiği mucizeye işaret edilir.

Dehenünde bulunur hâlet-i enfâs-ı nefis

Kâkülünden alınur bûy-ı buhûr-ı Meryem G. 522/3

"(Sevgilinin) ağzında, nefeslerin en güzel hali bulunur. Kâkülünden buhûr-ı Meryem kokusu gelir."

Hâletî, bir yetim olarak hor görüldüğünü (K. 28/39), babası sağ olsaydı insanların kendisini öveceklerini ve daha farklı davranacaklarını ifade etmektedir (K. 28/40). Bu

dair bir mevzu olduğunu söyler. Onay, Hz. Meryem'in eğirdiği ipin, incecik bir ip olduğunu iki kat etmedikçe dikiş tutmayan bir ip olduğu rivayetini de aktarır. Buna göre "rişte-i Meryem" gözle görünemeyecek ve katlanmayacak kadar ince bir iplik olarak anlaşılmaktadır. A. T. Onay, Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar, (Haz: Cemal Kurnaz), MEB Yayınları, İstanbul s. 412

yüzden yaşadığı sıkıntıları, sözünün dinlenmemesini yetim olmasına bağlamış, kendisi ile Hz. İsa arasında benzerlik kurmuştur.

Mesih'i görse eger yok bunun babası diyü

Zamâne halkı kelâmına itmeye bâver

K. 28/41

“Bu zamanın insanları, Hz. Mesih'i (a.s.) görseler, bunun babası yoktur diye söylediği sözü dahi dinlemezler, ona inanmazlar.”

17. yüzyıldan itibaren şiirde yenilik arayışı içinde olan divan şâirlerinin divanlarında zaman zaman “bikr-i mana”, “bikr-i fikr”, bikr-i mazmun” sahibi olduklarını söylemeleri yenilik arayışı içinde olmalarının bir göstergesi durumundadır. Bikr-i fikr, bikr-i mana ve bikr-i mazmun, bazı sözlüklerde daha söylenmemiş olmak kaydıyla sözün güzel ve ince söylenmesi diye tanımlanır. (Mengi, 2010: 23)

Hâletî, söylediği sözlerin daha önce kimse tarafından söylenmediğini ifade ederken, bikr-i fikrini Hz. Meryem'e (a.s.) teşbih eder. Şâirin, daha önce söylenmemiş sözleri adeta Hz. Meryem (a.s.) gibi bir ruh taşıyıcısı olur. (G. 529/5) Hâletî'ye göre bir kişinin sözleri, Hz. Meryem (a.s.) gibi tertemiz olursa, kişinin arkasında bırakabileceği birer oğul gibi olacaktır.

Kişiyeye ölmez oguldur kelâmı Hâletiyâ

Olursa pâk eger bikr-i fikri çün Meryem

G. 538/5

“Ey Hâletî! Eğer, (bir kişinin) bikr-i fikri Hz. Meryem (a.s.) gibi tertemiz olursa, (söylediği bütün) sözler, o kişi için ölümsüz bir oğul olur.”

Beyitlerde, zamanın İsa'sı olarak düşünülen sevgili, karakter itibarıyla de Hz. İsa'ya benzetilir.⁶⁴

Merhamet kıl hâline gel ey Mesihâ-yı zamân

Kâlib-ı bî-rûha döndi Hâletî senden cüdâ

G. 3/8

“Ey zamanın mesihi! Senden ayrı düştüğü için bedeni ruhsuz bir kalıba dönen Hâletî'yi gel, affet.”

⁶⁴ G. 38/6, G. 347/2, G. 751/4; Mt. 309

Hz. İ̇sâ beyitlerde göğe yükselmesi, urûcu sırasında dördünce kat gökte kalmasına sebep olan dünyalık iğne, Hz. Meryem (a.s.), babasız doğması, semadan sofraya inmesi, nefesiyle ölüyü diriltmesi, tekrar yeryüzüne ineneğiyle ilgili hususlar sebebiyle anılır.

Sevgilinin nefesi, dudakları ve gözleri can bahşetme özelliğine sahip olarak düşünölmüş ve bu sebeple Hz. İ̇sâ'ya benzetilmiştir. Şâir, bir yetim olması hasebiyle kendisi ile Hz. İ̇sâ arasında benzerlik kurmuştur. Ayrıca sabâ rüzgarı ve şiirini de can bahşedici olarak nitelemiş ve Hz. İ̇sâ ile bu unsurlar arasında ilgi kurmuştur.

Buraya kadar Kur'ân-ı Kerîm'de ismi zikredilen peygamberlerden 12 peygamberin özelliklerinin ve göstermiş oldukları mucizelerin Azmî-zâde Hâletî divanındaki kullanımları üzerinde durduk. Aşağıdaki iki tabloda, divanda ismi zikredilen peygamberlerin nazım şekli ve türlerine göre dağılımı ve göstermiş oldukları mucizeler ve özelliklerini verdik.

Tablo 2: Divanda İsmi Geçen Peygamberlerin Nazım Şekli ve Türlerine Göre Dağılımı

Nazım Türü/Şekli	M.	K.	Mrs.	Msd.	Th.	Kt.	T.	G.	Matla	Top.
Âdem	4	1	-	1	-	2	2	25	3	38
Nûh	-	-	-	-	-	-	-	2	-	2
İbrâhim	1	1	-	-	-	-	-	1	-	3
İsmâil	-	1	-	-	-	-	-	-	-	1
Ya'kûb	-	1	1	-	-	-	1	7	1	11
Yûsuf	-	4	2	-	-	-	-	30	5	41
Mûsâ	-	3	-	-	-	-	-	8	1	12
Dâvûd	-	1	-	-	-	-	-	-	-	1
Süleymân	2	10	1	-	-	1	3	11	-	28
Yûnus	1	-	-	-	-	-	-	1	-	2
İ̇sâ	1	15	1	1	-	1	-	41	1	61
Hızır	2	9	1	-	-	3	-	16	-	31
	11	46	6	2	-	7	6	142	11	231

Divanda bahsi geçen peygamberlerin toplamda 231 yerde kullanıldıkları görölmekte. Peygamberlerin, en çok gazellerde kullanılması mucizelerinin ve diğer özelliklerinin özellikle sevgili etrafında bir teşbih unsuru olarak kullanılmasından kaynaklanmakta. Özellikle Hz. İ̇sâ ve Hz. Yûsuf bu yönleriyle divanda en çok ismi zikredilen peygamberler olarak dikkat çekmekte.

Aşağıdaki tabloda ise divanda adı geçen peygamberlerin, şiirlerde mecaz unsuru olarak kullanılan mucizelerine ve sahip oldukları özelliklere yer verdik.

Tablo 3: Divanda İsmi Geçen Peygamberlerin Göstemiş Oldukları Mucizeler ve Özellikleri

Hız. Âdem	Yasak meyveyi yemesi, cennetten kovulması ilk insan olması.
Hız. Nûh	Ömrünün uzun olması, gemi inşa etmesi.
Hız. İbrâhîm	Ateşe atılması, Kâbe'yi inşa etmesi, sofrasının bereketi.
Hız. İsmâîl	Kurban edilmek istenmesi.
Hız. Ya'kûb	Sabrı, beytü'l-hazen, gözlerinin kör olması.
Hız. Yûsuf	Güzelliği, kardeşlerinin ihaneti ve kuyuya atılması, köle pazarında satılması, Mısır'a hükümdar olması, Zeliha, gömlek.
Hız. Mûsâ	Allah'ın, Tûr Dağı'nda yanan çalıda tecellisi etmesi, taştan su çıkarması, yed-i beyzâ.
Hız. Dâvud	Demiri yumuşatıp kolayca şekillendirmesi.
Hız. Süleymân	Hükümdar ve peygamber olması, Karınca kıssası, veziri Âsaf, tahtı, Hüdhdü kuşu, rüzgara hükmetmesi, Mührü.
Hız. Yûnus	Kavminin itaat etmemesi, balığın karnına girmesi.
Hız. İsâ	Nefesi, ölüleri diriltmesi, gökten sofrâ (mâide) indirmesi, semâya urucu, yeryüzüne nüzûlü, iğne, babasız olarak doğması, yetim oluşu.
Hız. Hızır	Bastığı yeri yeşertmesi, âb-ı hayâtı bulması ve ölümsüz olması, su üstünde namaz kılması, tayy-i zaman.

Hız. Muhammed (s.a.v.) İçin Yazılan Şiirler

Divan şairlerinin şiirlerini topladıkları mürettep divânlarda, şiirler belli bir sıraya göre sıralanır. Mürettep divânlar, önce Allâh'ın birliğini, büyüklüğünü ve azametini konu alan tevhid türü şiir ya da şiirlerle başlar. Tevhid konulu şiirlerden sonra Allah'a yalvarma ve yakarmayı içeren münâcât, ondan sonra da na't türü şiirler yer alır. Na't, edebî terim olarak Hız. Muhammed'i övmek amacıyla yazılan şiirlere verilen genel addır. (Bektaş, 2007: 360)

Dîvân şiirinde, Hız. Peygamberin (s.a.v.) soyu soppu, kabilesi, doğumu, savaşları, hicreti, miracı, ölümü vs hakkında bilgi verilir. Mucizeleri arasında Ay'ı ikiye bölmesi, parmağından su akıtması, taşlarla ve hayvanlarla konuşması vs. en fazla kullanılanlarıdır. (Okuyucu, 2010: 188)

Bu bağlamda divanda Hız. Muhammed'ten (s.a.v) bahseden şiirleri ele alırken onu (s.a.v.) tavsif eden şiirler ve diğer nazım türlerinde bahsedilen özellikleri üzerinde duracağız.

Na't

Azmî-zâde Hâletî Dîvânı'nda, Hz. Peygamber için müstakil olarak mesnevi tarzında yazılmış elli sekiz beyitlik bir na't mevcuttur. Hâletî, mesnevinin her beytinde Hz. Muhammed'in (s.a.v.) birçok sıfatını ve mucizesini sırasıyla anlatır.

Şahsiyeti

Na'tta Hz. Muhammed'in, nebî ve resûllerin reisi, iki cihanın nûru, kâinâtın kendisiyle iftihar ettiği zât olduğundan bahsedilir. Yeryüzü ve gökyüzü onun için yaratılmıştır. Tüm insanlığa doğru yolu gösterendir. Yetimlerin incisi, güzel ahlaklı, cömert, insanların en güzeli, yaratılmışların en mükemmeli ve de en yumuşak huylusudur. Onun güzel ahlakının yanında gülün bir kuru bir ottan farkı yoktur. Yumuşak huyu ve vakarı karşısında dağlar bir saman çöpüne döner. (M. 3/1-2-3-4-5-6-7)

Hulkı yanında gül giyâha döner

Hilmi yanında kûh kâha döner M. 3/39

“Onun güzel ahlakının, huyunun yanında gül (sıradan) bir ota; yumuşak huyluluğunun yanında koca dağ bir saman çöpüne döner.”

Bunlardan başka münevver kişiliğiyle insanların yolunu aydınlatan mum, cennetin ebedi gül bahçelerindeki gül, âlemi aydınlatan ay ve peygamberlik ülkesinin padişahı olarak tavsif edilmiş ve bu yönde yapılan benzetmelere konu olmuştur. (M. 3/1-31-32-33-51-52)

Fiziksel özellikleri

Hâletî, bir beyitte Hz. Peygamber'in (s.a.v.) boyunu teşbih unsuru olarak kullanır.

Kaddidür serv-i bûstân-ı İrem

Sâyesin görmese n'ola 'âlem M. 3/21

“İrem bağının servisine (benzeyen) boyuyla yeryüzü onun gölgesini görmese ne olur?”

Ümmiliği

Bir beyitte Hz. Peygamber'in ümmiliği ile birlikte onun levh ü kalem ilmine sahip olduğuna da işaret edilmektedir. Bu da ona (s.a.v.) ümmi olmakla birlikte Allah'ın (c.c.) bütün ilimlerin kapısını açtığını gösterir.

Okıyup yazmadan o şâh-ı kerem

Hâtırındaydı 'ilm-i levh ü kalem M. 3/13

“O lütuf ve ihsanı bol olan padişah okuyup yazmadan da levh ü kalem ilmine sahipti.”

Peygamberliği

Hz. Muhammed'in hayatı diğer peygamberlerin hayatına benzemeyen müstesna bir özellik taşır. O, insanlığın en son, en mükemmel ve ebedî dîni olan islâmiyeti tebliğ etmiş, bütün insanları bir olan Allah'a imâna davet etmiştir. (Yeniterzi, 1989: 332) Kırk yaşına ulaştığında Nûr Dağı'nda Cebrâil (a.s.) tarafından kendisine risalet vazifesi tebliğ edilmiş, insanlara rehber olarak vazifelendirilmiştir. Hâletî, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) risaleti hakkında söylediği bir beyitte onun (s.a.v.) kırk yaşında peygamber ve insanlara rehber oluşunu dile getirir.

Nûrîdur Âdem'e olan hâdî

Erba'în içre iden irşâdı M. 3/8

“Kırk yaşında insanlığa doğru yolu gösteren, insanlara rehber olan onun nûrudur.”

Açık ve kolay anlaşılır kelâmıyla insanlara hakkı anlatmış, insanları batıldan ayırmıştır. Ümmi olmasına rağmen levh ü kalem ilmine vakıftı. Kırk ve hasta gönüllere deva olmuştu. (M. 3/12-13)

Ey şifâ-sâz-ı cân-ı haste-dilân

V'ey devâ-yı dil-i şikeste-dilân M. 3/50

“Ey gönlü hasta cânlara şifa veren; gönlü kırıkların gönlüne devâ olan!”

O, hâtem-i risâlettir. Enbiya defterinin sonu, tüm insanların en üstünü, nübüvvet ülkesinin hükümdarı, bütün meleklerin hizmetine girmek için can attığı, azamet göğünün yıldızı ve risalet tâcının cevheridir. (M. 3/17-28-29-30)

Gevher-i efser-i risâletsin

Ahter-i âsmân-celâletsin M.3/53

“(Sen), risâlet tacının cevheri, azamet göğünün yıldızısın.”

Şefaât

Hadislerdeki rivayetlerde Allah’ın, özellikle bir duasını mutlaka kabul edeceğine dair her peygambere tanıdığı imtiyazı Resûlullah dünyada kullanmamış, şefaât etmek amacıyla bunu âhirete bırakmış ve Allah’a ortak koşmamak şartıyla büyük günah işleyen herkesin bundan yararlanacağını söylemiştir. Peygamber’in âhiretteki ilk şefaati mahşerde gerçekleşecektir. (Yavuz, 2010: 412)

Mahşer günü gelip çattığında, insanlar kendilerine bir şefaâtçi arayacaklar ve nihayet Hz. Muhammed’e geleceklerdir. Hz. Peygamber, Allah’tan şefaât için izin istediğinde kendisine “*ve ilerde Rabb’in sana öyle verecek öyle verecek ki hoşnut olacaksın* (Duhâ: 93/5)” ayetinin manası gerçekleşecek, kalbinde en küçük bir iman belirtisi dahi olanlar onun şefaatiyle ilâhi azaptan kurtulacaklardır. (Yeniterzi, 1989: 495)

Beyitlerde ceza günü gelip çattığında Hz. Peygamber’in (s.a.v.) insanları gölgesi altında toplayacağı için bu dünyada gölgesinin saklandığı, (M. 3/23) Müminleri cehennem ateşinden korumak için elinin gölgesi altına almak suretiyle şefaât edeceği ifade edilmiştir.

Bir eli gölgesin vireydi eger

Kimseyi yakmayaydı nâr-ı sakar M. 3/24

“Eğer bir elinin gölgesini (üzerimize) getirirse cehennem ateşi kimseyi yakmaz.”

Azmî-zâde Hâletî de Hz. Peygamber’in şefaatine mazhar olabilmek gayesiyle onun (s.a.v.) şahsiyeti, Peygamberliği ve mucizeleri hakkında övgüler sunduktan sonra, çaresiz ve garip birisi olarak kendisine nazar etmesini (M. 3/55), toprağa karışıp gittiğinde eline

Kevser suyu bulunan kadehi vermesini, (M. 3/58) âhirette kendisine şefaathçi olup kadrini yüceltmesini ister.

Ol bana dâr-ı âhiretde şefî‘

Kadrümi kıl şefâ‘atünle refî‘

M.3/57

“Yarın ahiret kapısında bana şefaath et ki (senin) şefaathinle kadrim yücelsin.”

Hidayet Mucizeleri

İnkârcıların gözü önünde ve onları acze düşürecek şekilde zuhur eden mûcizelerdir. Bu tür mûcizeler insanların kanaatleri üzerinde etkili olup ön yargıdan uzak kimselere fayda verir. Bu mûcizeler insanları fikir, ilim ve sanat açısından maharet sahibi oldukları sahalarda âciz bırakır; asıl hedefleri de peygamberin doğruluğunu kanıtlamak suretiyle ilâhî mesajın kabulüne zemin hazırlamaktır. (Bulut, 2005: 321)

Dîvânda, Hz. Muhammed’in (s.a.v.) nasıl bir insan olduğuna dair meselelerden bahsedilirken, gösterdiği mucizelerden bazılarına da temas edilir. Hz. Muhammed’in (s.a.v.) Allah’ın yardımıyla gerçekleştirmiş olduğu büyük mucizelerden biri olan şakk-ı kamer hadisesi Kur’an-ı Kerîm’de “Vakit yaklaştı ve ay yarıldı (Kamer: 54/1)” ayetiyle açıkça anlatılmıştır. Şakk-ı kamer mucizesi bu tür mucizelerdendir.

Bu olay, Mekke’li müşriklerin Hz. Peygamber’den (s.a.v.) bir mucize istemeleri sonucu meydana gelmiş, Allah’ın resûlü de (s.a.v.) mübarek elini semâya kaldırıp işaret parmağıyla ayı iki parçaya ayırmıştır. (Kesmez, 2013: 115) Şâir, na’tın iki beyitinde bu olaya değinir. Mucizeleri bir sofraya benzeten şâir, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) ikiye böldüğü ayı parçalanmış bir kursa benzetir. (M. 3/36) Aşağıdaki beyitte ise Hz. Peygamberin (s.a.v.), parmağıyla ayı ikiye bölmesi bir savaş sahnesi içerisinde verilir. Bu sahnede Hz. Peygamber’in parmağı, savaş sırasında düşmana savrulan kılıç; Ay ise kalkanı parçalanan bir askere benzetilir.

Tîg-i engüşt ile o şâh-ı kerîm

Siper-i mâhî eylemişdi dü-nîm

M. 3/35

“O kerem ve ihsan sahibi olan şâh, parmak kılıcıyla ayın siperini ikiye ayırmıştı.”

Şakk-ı kamer mucizesine işaret eden bir başka beyitte sevgilinin yüzü Ay, burnu da ayı ikiye bölen parmak olarak tasavvur edilmiştir.

O bînî bir benândur kim iki şak eylemiş mâhı

Senün rûyun gören kâfir ‘aceb mi gelse îmâna G. 783/3

“Senin yüzünü ve ayı ikiye bölen parmak olan burnunu gören kâfir nasıl îmâna gemesin?”

Yardım Mûcizeleri

İnananların ihtiyaçlarını gidermeye yönelik olarak zuhur eden ilâhî yardımlardır. Müminlerin yanında ve meydan okuma amacı dışında vuku bulan bu yardımlar hârikulâde özellikler taşır. (Bulut, 2005: 321) Divanda bu tür mucizelere işaret eden beyitler aşağıdaki gibidir.

Hayber savaşından sonra bir yahudi kadın Hz. Peygamber’i (s.a.v.) yemeğe davet ederek, ona ve yanındakilere kuzu eti ikram etmiştir. Ancak Hz. Peygamber (s.a.v.), ağzına bir lokma aldıktan sonra etin zehirli olduğunu söylemiş, ashaba yemekten el çektirmiştir. Bunun üzerine çağırılan yahudi kadın suçunu itiraf etmiştir. (Yeniterzi, 1989: 485) Hâletî, Hz. Peygamber’e (s.a.v.) yazmış olduğu na’ında bu mucizeye telmihen şu beyiti söylemiştir:

Gelicek ana berre-i biryân

Zehr katuldugını kıldı beyân M.3/37

“(Hz. Peygamber), önüne gelen biryan kebâbının içine zehir konduğunu beyan etmişti.”

Hz. Peygamber’in (s.a.v.) diğer bir mucizesi de Hudeybiye sulhu zamanında ashabin susuzluk çekmesi üzerine zuhur etmiştir. Hz.Peygamber (s.a.v.), bir tulumun içindeki suya elini daldırdıktan sonra mübarek parmakları arasından akan su ile sayısı bin beş yüzü bulan ashab o sudan abdest almış ve kana kana su içmişlerdir. (Yenizterzi, 1989: 478) Şâir bu mucizeyi anlattığı bir beyitte, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) elini cân bahçesindeki bir göle benzetmiş; parmaklarının her birini de suyun aktığı lüleye benzetmiştir.

Oldı keffi gadîr-i gül-şen-i cân

Beş gümüş lüleden su itdi revân M.3/42

“Eli, cân bahçesinin gölü oldu ve beş gümüş lüleden (parmaklarından) su akıttı.”

Hz. Peygamber (s.a.v.), dîvânda ayrıca taşların dile gelerek onu tesbih etmesi ve misk kokulu nefesiyle ölüyü dirilttiğine dair mucizelerle söz konusu edilir. (M. 3/ 40-44-45) Hâletî, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) ağız dili olmayan taşı konuşturduğunu ve nefesiyle ölüye cân verdiğini ifade eder.

Nefes-i pâki virdi mürdeye cân

Sengi söyletdi bî-dehân ü zebân M.3/44

“O pâk nefesi ölüye cân verdi; ağız dili olmayan taşı söze getirdi.”

Diğer varlıklar yanında ağaçlar da onun peygamberliğine şehâdet etmiştir. Hz. Muhammed’in (s.a.v.) bu mucizesi de dîvânda görülen bir başka telmih örneğidir. Şâir, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) bir tek sözüyle ağaçların papağan misali dile geleceklerini ifade eder.

Söyleseydi eger ki eşcâra

Tûtî gibi gelürdi güftâra M.3/46

“Eğer ağaçlara söz söyleseydi (onlar da) bir papağan gibi dile gelirdi.”

Hz. Muhammed’in (s.a.v.) peygamberlik öncesi ve sonrası dönemde yaşadığı rivayet edilen harikulade hadiseler arasında bir bulutun ona (s.a.v.) gölge etmesi bir beyitte şöyle ifade edilir.⁶⁵

⁶⁵ Bu rivayetlerden ilki, Hz. Peygamber’in on iki yaşlarında amcası Ebû Tâlib ile beraber Şam’a doğru yaptığı yolculukla ilgili olan rahip Bahira rivayetidir. İkinci rivayet, Hz. Peygamber’in Hatice bt. Huveylid adına onun kölesi Meysere ile birlikte gerçekleştirdiği Şam yolculuğu rivâyetidir. Diğer bir rivayette sütanesi Halime yanındayken bir bulut tarafından gölgelenmesi, gittiği her yerde onu takip etmesi yönündeki rivayettir. Aslında Hz. Peygamber her insan gibi güneşten korunmak üzere her insanın müracaat ettiği yollara baş vurduğu ve doğal yöntemlerle gölgelendiğine dair sahih rivâyetlerde göz önüne alındığında Hz. Peygamber’in bir bulut veya melekler tarafından gölgelendirildiği yönündeki rivâyetlerin delillerinin sağlıklı olmayışı bu rivayetlerin Hz. Muhammed’in nübüvvetinin ispat edilmesi anlayışı neticesinde, özellikle Hz. Peygamber’in yaşadığı olağanüstü olaylar konusunda görülen abartılı söylemler olarak kabul edilmektedir. Selçuk Eraydın, Divan Edebiyatında Peygamber (S.A.)’in Mu’cizeleri, İslam Medeniyeti Mecmuası, cilt 4, sayı 2, 1979, s. 11, Zeynep Canan Koçak, Bulut Motifinin Arkaik Temelleri

Sâyesin göklere salardı o şâh

Gören anı sanurdı ebr-i siyâh

M. 3/20

“O padişahın, göklere kadar saldığı gölgesini görenler onu kara bulut zannederdi.”

H. Peygamber’e (s.a.v.) atfedilen mucizevi olaylardan bir başkası gölgesinin yere düşmediği yönündeki rivayetlere dayanmaktadır. Bu mucizenin bahsedildiği bir beyitte H. Peygamber’in (s.a.v.) gölgesinin yere düşmemesi, güneşin onun yeryüzündeki rütbesini bilmesine ve dolayısıyla ona olan hürmeti karşısında gölgesini yere düşürmediği şeklinde ifade edilir.

Anlayup âftâb pâyesini

Yire düşürmez idi sâyesini

M. 3/22

“Güneş, onun (s.a.v.) mertebesinin, rütbesinin yüksekliği hakkında bilgi sahibi olduğundan gölgesini yere düşürmezdi.”

Mi’râciye

Azmî-zâde Hâletî, H. Peygamber’in (s.a.v.) miraç mucizesini ise ayrı bir manzûmede tasvir ettiği ve miraç hadisesini anlattığı altmış dokuz beyitlik bir mirâciye kaleme almıştır.

Miraciyenin ilk on sekiz beyitinde mi’râcın gerçekleştiği gecenin tasviri yapılmaktadır. Bu gece pekçok geceden daha aydınlıktır ve bu gecede karanlığın yok olması kimseyi şaşırtmayacaktır. O gece H. Peygamber Ümmü Hânî’nin evindedir. (M. 3/1-18)

On dokuncu ve yirmi yedinci beyit arasında Cebrâil’in (a.s.) Burak’ı alması ve Burak’ın vasfı üzerinde durulur. Cebrâil’den (a.s.) Burak’ı alarak habibi mahbuba ulaştırması istenir. O da hemen yerde yel gibi gökte Hümâ gibi olan Burak’ı Rıdvan cennetinden alarak habibin (s.a.v) yanına gelir. (M. 3/19-27)

ve H. Peygamber’i Gölgeleyen Bulut Rivayetleri, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 59:1, 2018, s. 195-199, Midhat ESER, H. Peygamber’in Bir Bulut Tarafından Gölgelemesine Dair Rivayetlerin Değerlendirilmesi, Journal of Islamic Research 2011; 22/1, s. 45-47.

Yirmi sekiz ve kırk beşinci beyitler arasında Cebrâil'in (a.s.) Hz. Peygamber'in (s.a.v.) odasına gelmesiyle başlar ve aralarında geçen konuşmalara değinilir. Cebrâil (a.s.) geldiğinde Hz. Peygamber (s.a.v.) yatağındaydı. O bezm-i yakîn kandili uyanınca Cebrâil (a.s.) hemen söze başladı. Şâir, buradan sonra Cebrâil'in (a.s.) dilinden Hz. Peygamber'e övgüde bulunur. Bundan sonra Hz. Peygamber (s.a.v.) Burak'a biner ve Mescid-i Aksa'ya gider.

Germ olup ol Burâk berk-misâl

Anı Aksâ'ya ırgürür fi'l-hâl M. 4/45

“Burak, yıldırım misali germ olup hemen onu Mescîd-i Aksâ'ya götürür.”

Hâletî, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Mescîd-i Aksâ'ya gidişinin ardından, Cebrâil (a.s.) ile birlikte ruhlar âlemine geçerek (M. 3/46) orada kendisinden önce gelen peygamberlere selam vermesine ve onlara imamlık edişine de değinmiştir.

Virüp ol şeh tevâzu' ile selâm

Oldı mihrâb-ı enbiyâ-yı kirâm M. 3/48

“O padişah (s.a.v.) tevazu ile selam verip bütün şerefli peygamberlerin mihrâbı olup onlara imamlık etti.”

Oldı ol bâ'is-i necât u felâh

Muktedâ-yı cemâ'at-i ervâh M. 3/49

“Ruhlardan oluşan cemaate imamlık ederek kurtuluş ve selamet sebebi oldu.”

Daha sonra buradan sidre-i müntehaaya gelişi ve oradan alemlerin rabbi olan Allah'ın huzuruna çıkışı ele alınmıştır. Cebrâil (a.s.) sidre-i müntehaaya kadar Hz. Peygamber'e (s.a.v.) eşlik etmiş, ardından kanatlarını açarak oradan ayrılmıştır. Cebrâil (a.s.) gittikten sonra Allah'ın resulü (s.a.v.) o gece sidre-i müntehadada kimsenin görmediğini görmüş ve Allah (c.c.) ile konuşmuştu. (M. 50-57)

Ana ol şeb tekellüm itdi İlâh

Kimse görmediğini gördü o şâh M.4/60

“O şâh, kimselerin görmediğini gördü ve o gece Hak teâla onunla konuştu.”

O gece güneş doğmadan meskenine gelen nebîler nebîsi, mirâcî ashabına müjdelediğinde sanki bir bulut çöle âb-ı rahmet getirmiş gibi oldu. Her biri öyle güzel kokular aldı ki adeta cennet gülünün kokusu yeryüzüne indi. Konuşmaya başladığında ise dudak hokkasından söz yerine adeta inci ve cevherler döküldü. Çünkü söz bahçesinin o bülbülü, insanlara mi'râcın mucizeleriyle birlikte gelmişti. (M. 3/62-68)

Biraz ol 'andelîb-i bâg-ı sühan

Söyledi halka sırr-ı İsrâ'dan

M.4/69

“O söz bahçesinin bülbülü, insanlara mi'râcın sırlarından bahsetti.”

Diğer Şiirlerde Bahsedilen Özellikleri

Bunların dışında Hz. Muhammed (s.a.v.), hükümdar ve devlet adamlarına yazılan kasidelerde, bu kişilerin Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ve İslam'ın sancaktarlığını yapmaları ve Hz. Peygamber'le aynı adı taşımaları münasebetiyle söz konusu edilir.⁶⁶ Şâir, Hz. Peygamber'i (s.a.v.) n'at ve mi'râciye dışındaki şiirlerin yalnız birkaç beyitinde zikreder. Bir beyitte Hz. Peygamber'in Ahmed ismi, seçkin, seçilmiş, mümtaz anlamına gelen “Muhtar” sıfatıyla beraber “Ahmed-i Muhtâr” şeklinde kullanılır ve sancağı söz konusu edilir.

'Înân-ı ihtiyâr-ı rahş-ı gerdûn ola destünde

Livâ-yı Ahmed-i Muhtâr ola mâ-dâm kim vâlâ

K. 8/42

“Felek atının irade dizgini elinde olsun. Ahmed-i Muhtar'ın (s.a.v.) sancağı daima yükseklerde dalgalansın.”

1.1.1.5. Ahiret ve Ahiretle İlgili Unsurlar

Ahiret

İslam dininde âhirete inanmak imanın şartlarından biridir. Dini inanışa göre, insanın öldükten sonra dirilip sonsuza dek kalacağı ve Allah'a (c.c.) hesap vereceği yer (Parlatır ve diğerleri, 1998: 49), öbür dünya, ukbâ, dâr-ı bekâ (Sâmi, 2004: 24) olarak adlandırılan âhiret, İsrâfil'in Allah'ın (c.c.) emriyle, kıyametin kopması için sûra ilk defa üflemesiyle başlayacak olan ebedî hayata denilir. (Tümer, 2007: 72)

⁶⁶ K. 8/42, K. 9/7, K. 25/15, K. 28/47

Divan şâirleri, ahiret konusu üzerine çokça düşünmüş, konuyla ilgi pek çok şiir yazmış ve ahireti hem mecaz hem gerçek anlamıyla çeşitli şekillerde ele almışlardır. Şiirlerde anlatılan ahiret ve ahiret hayatı ile ilgili tahayyüllere Kur'ân ve hadislerde anlatılanlar kaynak teşkil eder. Burada Azmî-zâde Hâletî'nin düşünce dünyasındaki ahiretin ne olduğunu anlamaya çalışacağız.

Hâletî dîvânında âhiret kavramı, beyitlerde 'ukbâ, mülk-i bekâ, rûz-ı hisâb, rûz-ı cezâ gibi terkiplerle anılmaktadır.⁶⁷ Âhiret kavramı bir beyitte, âşığın sevgiliyle hesabını göreceği yer olarak düşünülmüştür. Âşık, çektiği çilelerin, gözyaşı dökmesinin ve bunun görmezden gelinişinin sebebi olarak sevgiliyi görür, hesap gününde sevgiliyle hesaplaşmak ister.

Zümre-i 'uşşâk-ı mihnet-dîdeden saymaz beni

Söyleşem ol âfet-i devrân ile rûz-ı hisâb G. 72/3

“Beni keder ve zahmet görmüş âşıkların zümresinden saymayan o dünya güzeli ile (yarın) hesap günü (geldiğinde) konuşacağım.”

Âşık için sevgili, her iki dünyayı da uğruna fedâ edebileceği bir güzelliğe sahiptir. Sevgilinin ince belli hali onun gözünde o kadar hoştur ki hem dünyasını hem de ahiretini sevgilinin saçının bir tek teline değişmeyeceğini söyler.

Dünyâyı vü 'ukbâyı deyişmem o miyâna

Virmem güzelüm bir kılını iki cihâna G. 718/1

“(Sevgilinin) o incecik belini ne dünyaya ne de âhirete deyişirim. Güzelim, meraklanma senin bir tek kılını dahi iki cihâna deyişmem.”

Baştan başa günaha gark olduğunu kabul eden âşıkların ise ahiret günü hesaba çekilmelerine gerek yoktur.

Bizüm başdan başa cürm olmaga ikrârumuz vardur

Ne hâcet kim hisâbı ideler 'ukbâda rikkatle G. 757/4

⁶⁷ M. 3/23-57, M. 5/43, K. 20/29, Msd. 3/II, G. 72/3, G. 192/2, G. 679/4, G. 718/1, G. 745/4, G. 757/4, G. 757/5.

“Bizler, baştan başa günaha (battığımızı) kabul etmişiz. Bu yüzden ahirette bize incelik göstererek hesaba çekmelerine gerek yok.”

Şâir, bir başka beyitte “rûz-ı hisâb” terkiibini tevriyeli bir şekilde kullanır. Beyite ilk bakıldığında görülen yakın anlam “hesap günü, ahiret günü”dür. Sevgiliden ayrı geçen her gün âşık için ahiret gününden farksızdır. Başka bir açıdan bakıldığında ise, âşık, sevgiliden ayrı geçirdiği günlerin çokluğu sebebiyle sabahlara kadar yıldızları sayarak, ayrı kaldığı günlerin hesabını yapmaktan uykusuz kalır.

Yıldız sayar sabâha degin ‘âşıkun gözi

Rûz-ı hisâbdur şeb-i hicrûn senün hemân G. 679/4

“(Geceleri uykusuz geçiren) âşığın gözleri, sabaha dek durmadan (gökyüzündeki) yıldızları sayar. Çünkü senin ayrılık gecen (âşık için) hesap gününden farksızdır.”

Ahiret, beyitlerde günahkarların hesaba çekileceği gün, sevgilinin saçının bir tek teline dahi değışilmeyecek olması yanında âşığın kendisine yapılanların hesabını soracağı gün olarak düşünülür.

Ecel, Ölüm

Ölüm değıştirilemez bir gerçektir, insan hayatının en önemli ve değışmez yasası olması, sonrasının bilinmezliği dolayısıyla insan zihnini hep meşgul etmiştir. Ölüm ve ölümlle ilgili düşünceler sadece dinî inançların ve düşünce sistemlerinin değil, edebiyat ve sanat eserlerinin de temel konularından biri olmuştur. (Batislam, 2003: 187)

Divan şairlerinin ölüm konusuna bakışları, İslâm kültürü ve tasavvufî düşüncenin etkisindedir. Divan şairleri açısından ölüm, kabul edilmesi gereken bir gerçektir. Bu sebeple beyitlerde bu konuyla ilgili ifade edilen düşünceler, ölümü sorgulamaktan çok şâirlerin içinde buldukları kültür çerçevesinde bu konuyla ilgili şahsî fikirleridir. Ölüm kavramı, şâirlerce tasavvufî açıdan yorumlandığında ise, bir kavuşma, büyük bir bayram (şeb-i arûs) olarak değerlendirilir. (Kaplan, 2010: 293)

Azmî-zâde Hâletî, mersiye ve tarihlerinde gerçekleşen ölüm olayları neticesindeki duygu ve düşüncelere,⁶⁸ gazellerinde ise tasavvur hâlindeki ölüm olayı ile ilgili duygu ve düşüncelere yer vermekle birlikte ölümden kaçışın mümkün olmadığını ifade etmiştir.⁶⁹

Oğlunu genç yaşta kaybettiği anlaşılan şâir, oğlunun ölümü üzerine yazdığı mersiyede, içinde bulunduğu üzüntülü hali samimi bir şekilde ifade etmiştir.

Yürek buna nice döysün ki dest-i berd-i ecel

Kopardı gonce-i nev-hîz-i gül-şen-i cânı Mrs.1/16

“Ecelin soğuk elinin, cân gülşenin taze goncasını koparmasına yürek nasıl dayansın.”

Şâire göre âşığın, dünyada çekeceği en büyük dert sevgiliden ayrı düşmektir. Bu durum âşık için ölümlle eşdeğerdir ve hiçbir çaresi yoktur. (G. 327/1) Güzellere, sabah vakti içilen içkinin tatlı sarhoşluğunun verdiği uykulu hal yaraşırken, mihnet görmüş ve musibete uğramış olan âşıklara ancak ecel uykusu yaraşır. (G. 464/3) Fakat bütün bunlara rağmen sevgilinin dudağından ayrı düştüğü için ölüm döşeginde yatan âşık, her ne olursa olsun yine sevgiliden medet umar.

Pister-i merg içreyem hicr-i leb-i cânân ile

Ol tabîb-i dil meded gelsün yetişsün cân ile G. 731/1

“Sevgilinin dudağından ayrı düştüğüm için ölüm döşeginde yatıyorum. O gönül tabîbi sevgili ile gelip (bana) yardım getirsin.”

Eceli bir hırsıza benzeten şâir, ecel hırsızının bir gün gelip kendisini gaflet kapısında yakalarsa ne can sermayesi ne de ten elbisesini üzerinde bırakacağını (G. 786/5) ifade etmiş ve ondan kaçıp kurtulmak için koşturmaktan kan ter içinde kalmıştır. (G. 68/5) Fakat kişi ne kadar ihtiraz eylesen eylesin kaçınılmaz son gerçekleşek ve ecel hırsızı bir gün gelip cân sermayesini alıp bedeni boşaltacaktır. Yani korkunun ecele faydası olmayacaktır.

Ne denlü ihtirâz eylesen it düzd-i ecel âhir

⁶⁸ Mrs. 1, Mrs. 2; Msd. 3, 4; T. 3, 10, 11, 12.

⁶⁹ G. 68/5, G. 74/7, G. 152/3, G. 206/2, G. 234/4, G. 327/1, G. 389/5, G. 445/4, G. 454/5, G. 464/3, G. 486/1, G. 682/2, G. 701/3, G. 760/5, G. 786/5, G. 824/2, G. 863/2.

Alur cân nakdini ten kîsesin elbette boş eyler

G. 234/4

“Ecel hırsızı, (sen) ne kadar ihtiraz etsen de sonunda cân sermayesini alıp, bedeni elbette boşaltacaktır.”

Beyitlerde, sevgilinin gözü ölümlerin sebebi olarak görülür. Sevgilinin gözleriyle birlikte anılan nergis, sevgilinin fettan gözlerinin kurbanlarından biridir. (G. 206/3)

Çeşm-i fettânınun ölümlüsi çok

Birisi dahı nergis-i bîmâr

G. 152/3

“Birçok kişiyi öldüren fettan gözlerinin, ölümüne sebep olduklarından birisi de hasta nergistir.”

Sevgilinin dudağı, renk ve tat itibariyle ölümcül özelliğe sahiptir. Sevgilinin tatlı dudaklarına değen âşığın ağzı, onun ölümlü bir hasta olmasına sebep olur. (Mt. 491) Sevgilinin, şarap olan dudağı her ne kadar tatlı olsa da öldürücüdür.

Bir bâdedür lebün kim keyfiyyeti ölümdür

Ağızlığı olupdur anun egerçi tatlu

G. 701/3

“Ağza ne kadar talı gelse de (sevgilinin) şarap olan dudağının keyfiyeti ölümdür.”

Şâire göre dudak, bu kadar ölümcül olmasının yanında, aynı zamanda âşık için şifa kaynağıdır.

Ben ölümlü hasteye la‘liyle dermân eylesün

Ol tabîb-i dil meded gelsün yetişsün cân ile

G.760/5

“O gönül tabibi, cân ile gelsin, ölüm döşeginde yatan (aşk) hastasına derman olsun.”

Hâletî, beyitlerde ölümü hem mecaz hem gerçek anlamıyla birlikte kullanıyor. Hâletî, ölümden kaçışın mümkün olmadığını, birgün herkesin ölümü tadacağını ifade eder. Aynı zamanda ölüm acıdır ve insan ölüm karşısında üzülür. İkinci olarak ölümün beyitlerde bir mecaz unsuru olarak kullanıldığı görülür. Sevgili, sevgilinin gözü, kirpiği dudakları âşığı

öldürür. Sevgili aynı zamanda ölüm döşeğindeki âşıklara şifa verip onları diriltecek olandır.

Kefen

Ölen bir müslümanı yıkamak, kefenlemek, onun için namaz kılop dua etmek ve bir kabre gömmek müslümanlar için farz-ı kifâyedir. Ölülere sarılmadan önce kefenlerin birkaç defa güzel kokulu şeylerle tütsülenmesi ise âdettir. (Karaman vd., 2004: 359) Bir beyitinde bu adeti hatırlatan şâir, sâbâ rüzgarıyla birlikte gelen sevgilinin yolunun toprağının kimi zaman gözlerine sürme olduğunu kimi zaman da kefenin kokusu olduğunu söyler:

Şol gubâr-ı reh-i cânân ki sabâ ile gelür

Kimi kuhl-ı basarumdur kimi ‘itr-ı kefenüm G.539/3

“Şu sabâ rüzgarı ile birlikte gelen, sevgilinin yolunun toprağı, kimi zaman gören gözüme sürme, kimi zaman kefenimin kokusu olur.”

Vefat eden müslümanı, onu örtecek şekilde kefenlemek bir farzdır. Kefenler ölülere sarılmadan bir, üç veya beş kere güzel kokulu şeyler ile tütsülenir. (Bilmen, 2003: 178) beyitte kefene koku sürme adetinde değinen Hâletî, bunu bir hayal içinde kullanarak sevgilinin yolunun toprağını aşk şehidi olan âşığın kefen kokusu olarak düşünür.

İslâmî gelenek içerisinde şehit olanların yıkanmadan kefenlenmesi âdettendir. Bu yüzden ölüler kefene sarıldıklarında, kefen kanlanır. Âşıklar da aşk yolunda şehit oldukları için kefenleri kanlar içinde kalır. (Kaplan, 2010: 297) Bu düşünceye atıfta bulunan şâir, bir beyitte gam kılıcı eliyle şehit edilmesi durumunda kanlı kefeninin hürîler için kırmızı bir örtü olacağını ifade eder. (G.726/6) Aşağıdaki beyitte de aynı doğrultuda bir görüş bildiren şâir, şu mısraları söyler.

Her lâlenün ki yoklayalar zîr ü pâynı

Hûnîn kefen şehîd-i mahabbet mezârıdur G.173/4

“Her lâlenin altını (kazıp) baksalar kefeni kanlı bir muhabbet şehidinin mezarını görecekler.”

Şehit olanların ise yıkanmaları icabet etmemekte ve kanlı elbiseleri kendileri için bir ayrıcalık nişanesi bulunmaktadır. Üzerinde kefene elverişli olmayan şeyler varsa çıkarılır,

geri kalan elbisesi kefen-i sünnetten fazla ise azaltılır noksan ise ilavelerle sünnet miktarına ulaştırılır. (Bilmen, 2003: 189) Sevgilinin türlü ezâsıyla can veren âşık da bir aşk şehidi olarak üzerindeki kanlı elbiselerle gömülür.

Hâletî, beyitlerde ölünün kefenlenmesi sırasında gerçekleşen kefene koku sürme ritüelini ve şehitlerin üzerindeki kanlı elbiselerle gömülmesini âşık üzrinden ele alır. Bir aşk şehidi olarak âşık, diğer şehitlerle aynı muameleyi görmeyi hakeder.

Kabir, Mezar

Arapça'da “ölünün gömüldüğü yer” anlamında kabr (çoğulu kubûr), “kabirlerin bulunduğu yer” karşılığında makber veya makbere (çoğulu mekâbir) kelimeleri kullanılır. Türkçe'de kabirle eş anlamlı olan mezâr ise kelimenin kök anlamıyla da irtibatlı olarak özellikle ziyaret edilen önemli kişilerin kabirlerini (ziyaretgâh) ifade eder. (Demirci, 2001: 33)

Kabir kelimesi, ölümlerle mahşerdeki diriliş arasında insanların yaşayacağı berzah hayatını da ifade eder. (Toprak, 2001: 37) Berzah ise bir beklemeyeri bir konaktır. Şâir, mezarı âşıkların konağı; sevgiliyi de bu konağa gelen bir misafir olarak tahayyül ettiği bir beyitte, sevgilinin bu ziyaretini şehitlerin kabrine inen bir nur olarak düşünür.

Esbden menzil-i ‘uşşâka ki cânâne iner

Nûra benzer ki gelür kabr-i şehîdâna iner G.231/1

“Sevgili, adeta şehitlerin kabrine inen bir nur gibi atından inerek âşıkların konağına gelir.”

Cenaze gömülürken mezar üzerine biraz toprak atmak sevap sayılır. Şâir, çöl rüzgarından Kays'ın mezarı üzerine Leylâ'nın semtinin toprağını serpmesini istediği bir beyitte bu durumu hatırlatır.

Eger ey gird-bâd-ı deşt hayra girmek istersen

Nisâr eyle mezâr-ı Kays'a gird-i kûy-ı Leylâ'yı G.843/3

“Ey çölde esen sert rüzgar! Eğer bir iyilikte bulunmak istiyorsan Kays'ın mezarı (üstüne) Leylâ'nın semtinin toprağını serp.”

Beyitlerde kabirle ilgili zikredilen hususlardan biri de yılanların ve karıncaların buralara musallat olup talan edilmeleridir. (K. 18/28, G. 203/3) Bu korkunç duruma işaret eden şâir, sevgilinin saçını yılanla; ayva tüylerini de karıncaya teşbih ettiği bir beyitte, sevgilinin saçının ve hattının gamından ayrı düşmeyi istemediğini ifade eder.

Ayrılmayum gam-ı hat u zülf-i nigârdan

Ölsem de tolsa kabrüm içi mûr u mârdan G.654/1

“Öldükten sonra mezarım yılan ve karıncalarla da dolsa, sevgilinin saçının ve hattının gamından ayrılmak istemem.”

Kabir hayatının mahiyeti, ruhun konumu, kabirde sorgulanma, azap görme, mükafatlanma, azap veya mükafatın bedeni veya ruhi oluşu gibi konularda İslam alimleri değişik görüşler ileri sürmüşlerdir. (Okuyan, 2010: 296) Mü'minlerin annesi Aişe (r.a.) şöyle demiştir: “Kabir ehlinden günahkâr olanlara yazıklar olsun. Kabirlerinde onların yanına simsiyah yılanlar girer. Bir yılan başucun da, bir yılan ayakucundadır. Ortasında bir araya gelinceye kadar onu kemirirler. (İbn Kesir, 2004: 5671) Hâletî'nin bu beyiti, kabirde kâfirlere ve günahkarlara azap edecek bu yılanları hatırlatır.

Kabirler, insana ölümü ve ötesini hatırlatan mekanlardır. Kabir ziyareti de yapılması güzel olan şeylerdendir. Şâir, rakibin mezarını ziyaret eden sevgilinin bu tavır karşısında ölümü tek çare olarak gördüğü beyitte, bu olayı hatırlatır.

Mürde-i gamdur diyü kabr-i 'adûya vardı yâr

Böyle dirlikdense ey dil yeg gelür ölmek bana G.36/5

“Ey gönül! Sevgilinin, gamından ölmüştür diyerek rakibin kabrini ziyaret ettiğini görüp yaşamaktansa ölüüm daha iyi.”

Hıristiyanlıktan geçen mezarda mum yakma adeti, bir işinin olmasını isteyen kimseler tarafından türbelere, mezarlara mum adamak şeklinde gerçekleşirdi. Müslümanlarda mum yakılan mezarların sahipleri veliyyullahtan hüsn-i hal ashabından kimseler olabilir. Fakat birçok yerde aykırı haller görülmüştür. Bu hareketin, esasen İslamiyet'te dini bir

mecburiyet olmaduğı için men’i büyük bir hayır olmuştur. (Onay, 2004: 353) Beyitlerde, Hâletî’nin bu mum yakma adetine işaret ettiği görölüyor.⁷⁰

Kim yaksa sînesine dehânun gamıyla dâg

Öldükde kabri üzre yana gaybdan çerâg G.367/1

“Kim (sevgilinin) ağzının derdiyle sînesi dağlasa öldüğünde (o kişinin) mezarı üzerinde görünmeyen bir mum yanar.”

Kültürümüzde, temiz, bakımlı ve civarının çevrili olmasına özen gösterilen kabristanların uygun yerlerine meyvesiz ağaçlar, mezarların üzerine ise değişik çiçek ve bitkilerin dikilmesi tercih edilmiştir. (Karaca, 2001: 505) Âşığın mezar toprağı, beyitlerde üzerinde yetişen nebâtla birlikte ele alınmıştır.⁷¹ Âşığın mezar toprağı üzerinde biten otlar adeta gönlündeki gam zehrinin birer alametidir. (G. 528/5) Sevgiliyi bir ceylan olarak tahayyül eden eden şâir, mezarının üzerinde taze otlar yetişse de o insan avcısı ceylanın kendisine yaklaşmayacağını düşünür. (G. 654/2)

Hâk-i mezârum üzre çemenler biterse ger

Meyl ummazın ol âhu-yı merdüm-şikârdan G. 654/2

“O insan avcısı ceylandan, mezarımın toprağı üstünde otlar bitse de bana meyl etmesini beklemiyorum.”

Mezar taşı yazılarının büyük çoğunluğuna yansıyan temalardan birisi, yaşıyan insanlara yöneliktir. (Karaca, 2001: 508) Bu yazılarda, insanlara hayatlarını nasıl yaşamaları gerektiği hakkında ders veren nasihatlerde bulunulur. Şâir, bu durumu açıklamak maksadıyla söylediği bir beyitte, Ferhâd’ın aşk ilminde âşıkların üstadı olduğunu ve devamlı olarak onun mezar taşından ders aldıklarını ifade etmiştir. (G. 335/4) Âşık, mezar taşına sevgili tarafından öldürüldüğünü yazılmasını vasiyet ederek insanların mezar taşına bakıp ders almalarını ister.

Küşte-i yâr oldugum kabrümde yazsunlar benüm

Alsun erbâb-ı fenâ levh-i mezârumdan sebak G.381/5

⁷⁰ M. 6/11; Kt. 18; G. 294/1; Mt. 219.

⁷¹ Mrs. 2/IV-8; G. 262/5, G. 657/3, G. 686/5; Mt. 420.

“Kabrimde, benim sevgili tarafından öldürüldüğümü yazsınlar. Böylece fenâ erbabı mezar taşıma bakıp ders alabilsin.”

Âşığın en büyük korkusu ise sevgili tarafından unutulmaktır. Bu yüzden âşık öldükten sonra isminin mezar taşına yazılmasını istemez. Beyitte mezar taşındaki yazıları okumanın unutkanlığa sebep olacağı inancına da işaret edilmektedir:

Öliceğ seng-i mezârüm üzre nâmum yazmanuz

Korkarın zîrâ okıyup unuda cânân beni G. 864/4

“Öldüğümde mezar taşıma adımı yazmayın. Zîrâ, sevgilinin adımı bir kez okuduktan sonra beni unutmasından korkuyorum.”

Âşığın mezar taşı beyitlerde ayrıca sevgili ve rakip için bir hedef taşı olarak görülür. Şâirin mezar taşının sevgilinin ve rakibin oklarına hedef olduğu söylenirken taşın okçulukta hedef olarak kullanılması ile okçuluk âdeti olan okun düştüğü yere taş dikme âdeti hatırlatılır. (Kaya, 2010: 153) Rakip, âşık öldüğünde onun mezar taşını ok atışları için hedef olarak kullanacak kadar kötü niyetlidir. (G. 589/7) Âşık, sevgilinin kan saçan oklarının ölümüne sebep olması durumunda gönüllü olarak mezar taşını sevgiliye hedef yapmaya razıdır. (G. 630/1) Çünkü âşık, mezar taşını sevgilinin okuna hedef yaparak en azından dünyada bir iz bırakmak ister.

Seng-i mezârümü okuna eyleyüp hedef

Dünyâda Hâletî koyayın ben de bir nişân G. 641/7

“Ey Hâletî! Mezar taşımı (sevgilinin) okuna hedef yaparak dünyada ben de bir iz bırakmak istiyorum.”

Âşıklık makamının ilk şartı sevgili hakkında daima hüsn-i zanda bulunmaktır. Zîrâ sevgilinin cefası âşığı memnun eder. Sevgilinin cefasına alışmak ise sonrasında olabilecek her türlü azap âşiğe bir lütuftur. Bu yüzden âşık sevgiliden gelen bütün cefa taşlarını saklayarak öldükten sonra bunlardan kendisine mezar taşı yapılmasını istemektedir.

Her gelen seng-i cefâsın dil-berün hıfz eylerin

Öldüğümden sonra tâ kim ideler seng-i mezâr G. 209/4

“O dilberin (attığı) her cefa taşını, öldükten sonra bana mezar taşı yapılması için saklıyorum.”

Hâletî, kabirle ilgili olarak âşık, sevgili ve rakip ekseninde pek çok benzetme yapmıştır. Beyitlerde berzah alemi âşık için bir konak görülür ve kabir azabı olarak yılanların kafir ve günahkarlara musallat olacağı hatırlatılır. Bununla birlikte kabir ve kabristanlarda gerçekleşen bazı adetler üzerinde de durur. Bunlar arasında kabre toprak atma, kabir ziyareti, kabirde mum yakma, mezarlıklarda çeşitli bitkilerin dikilmesi ve bir okçuluk adeti olarak ok düşen yere taş dikme adeti vardır.

Devr-i Kamer

Âhir zaman, kıyametin kopacağı zamandır. Bir rivâyete göre her biri yedi gezegenden birine ait ve biner seneden ibaret olmak üzere yedi devir vardır. Bu devirlerin başlangıcı Zühâl kabul edilmiştir. Zühâl, Mirrih, Müşterî, Şems, Zühre ve Utarid dönemleri tamamlanmış ve şu anda içinde bulunduğumuz devr-i kamer yahut Devr-i Muhammedî gelmiştir. Âhir zaman olan bu devirde birçok fitneler, karışıklıklar çıkacak ve en nihayet devr-i kamerin sona ermesiyle kıyamet kopacaktır (Kam, 2008: 196-197). Devr-i kamer terkihi divanda tek beyitte zikredilir. Beyitte, bütün gezegenlerin devirleri ve son olarak devr-i kamerin nihayet bulmasıyla birlikte meydanın güneş yüzlü sevgiliye kalacağı ifade edilir.

Güzerân itdi gitdi devr-i kamer

Sen güneş yüzlünün durur devrân G. 682/4

“Devr-i kamer geçip gitti. Şimdi ise devir, güneş yüzlü (sevgilinin) devridir.”

Klasik anlayışa göre güneş devri geçmiş olmasına rağmen şair memduhunu övmek için son olduğu söylenen kamer devrinin ardından memduhuyla birlikte güneş devrinin yeniden geldiğini ifade ederek memduhunu övmektedir. Ayrıca sen nasıl Hz. Peygamber’in devri geçti, sevgilinin devri geldi, dersin, diye itiraz edeceklere de ben gece geçti, sabah oldu demek istedim diyecek şekilde tevriyeli kullanılmıştır.

Kıyamet

Sözlükte "kalkmak, dikilmek, ayaklanmak" anlamlarına gelen kıyamet bir terim olarak, evrenin düzeninin bozulması, her şeyin alt üst edilerek yok olması, yok olan ve ölen

şeylerin yeniden yaratılıp diriltilerek ayağa kalkması ve mahşere doğru yönelmesi demektir (Karaman vd.,2004:121).

İslâm inancında önemli bir ağırlığı olan âhirete îman, Müslümanların zihin dünyasında önemli bir yer tutmuştur. Âhiret hayatının nasıl olduğu, âhirette insanların durumu, cennet ve cehennem gibi alt başlıkların yanı sıra, âhiretin başlangıcını teşkil eden kıyâmet konusu da Müslümanların meraklarını celbetmiştir. Kıyâmet, âhiret hayatının başlangıcını, dünya hayatının ise sonunu ifade etmektedir. (Altuntaş, 2007: 20)

İslam tarihinin ilk dönemlerinden bugüne kadar kıyametin yakın olduğunu, onun habercisi olarak ortaya çıkacağı veya gelecekte gerçekleşeceği haber verilen bazı olaylar, Kur'an ayetlerine ve Hz. Peygamber'den rivayet edilen hadislerle dayandırılarak yorumlanmıştır. (Şimşek, 2007:128)

Dîvânda kıyamet kavramı sûr-ı kıyâmet, rûz-ı kıyâmet, kıyâmet-kâmet, dûd-ı kıyâmet, bâd-ı kıyâmet, kıyâmet-kadd, ferdâ-yı kıyâmet şeklinde zikredilmektedir. Şâir, kıyamet kavramını dîvân şiirindeki genel kullanıma uygun düşecek şekilde aşk ve sevgili ile ilgili olarak kullanmıştır. Beyitlerde, kıyametin kopmasına yakın ortaya çıkacak olan alametler, özellikle gazellerde, sevgili ve sevgilinin güzellik unsurlarıyla ilişkilendirilir.

Güneşin Batıdan Doğması

Kıyametin ne zaman kopacağını bilmek mümkün değildir. Fakat bazı hadisler kıyametin yaklaştığını gösteren alametlerden bahsetmektedir. Bu alametlerden birisi de güneşin batıdan zuhur edecek olmasıdır.

Sevgilinin yanağını güneşe teşbih eden şâir, sevgilinin yanağının da bir güzellik alameti olduğunu ifade eder.

Zülfi hamında haddi letâfet nişânıdır

Magribde togsa mihr kıyâmet nişânıdır G.234/1

“Güneşin batıdan doğması kıyamet alâmeti olduğu gibi (Sevgilinin) saçının kıvrımının (düştüğü) yanağı da bir güzellik, hoşluk alâmetidir.”

Güneşin Yeryüzüne Yaklaşması

Kıyâmetle ilgili rivayetlerden biri de güneşin, o gün geldiğinde insanları kör edecek dercede yakın ve parlak bir hal alacağıdır. Şâir, bir başka beyitte yine sevgilinin boyunu görenlerin onu kıyamet alameti, yanağını da kıyamet güneşi zannettiklerini ifade eder.

Kâmet-i yâri kıyâmetden ‘alâmet sandılar

Ol ruh-ı pür-tâbı hurşîd-i kıyâmet sandılar Mt. 121

“Sevgilinin boyunu kıyamet alameti sayanlar onun parlak yanağını da kıyamet güneşi sandılar.”

Burada anlatılana göre kıyamet günü insanlara yaklaştırılacak olan güneşin yaydığı parlaklığı, sevgilinin bembeyaz yanakları olarak düşünülmüş.

Yıldızların Dökülmesi

Kıyamet günü vuku bulacak hadiselerden birisi de yıldızların parçalanıp yok olmasıdır. Kur’ân-ı Kerîm’de, çeşitli ayetlerde bu husustan bahsedilir.⁷²

Âşîğın ayrılık acısıyla akan gözyaşlarını kıyamet günü dökülecek olan yıldızlara benzeten şâir, sevgiliden ayrıldığı günün kıyamet günlerinden bir nişan olduğundan bahseder.

Döküldi kevkeb-i eşküm yire yaşum revân oldu

Kıyâmet günlerinden rûz-ı hicrûn bir nişân oldu G.880/1

“Gözyaşı yıldızımın yere dökülüp akıp gitmesiyle, ayrılık günün, kıyamet günlerinden bir nişân oldu.”

Duman/Duhan

Duhan suresi 10. Ayette: “Göğün açık bir duman getireceği günü bekle.” buyurulmaktadır. Dûhan suresi onuncu ayette yer alan Duman’ın ne zaman vuku bulduğu veya bulacağı ile ilgili üç görüş bulunmaktadır.⁷³ Bu duman kıyametin alametlerindedir. Ayette bahsi geçen duman kıyamete yakın bir dönemde, yeryüzünde kırk gün kalacak ve

⁷² “Yıldızların ışığı söndürüldüğü zaman” (Mürselât: 77/8), “Yıldızlar, bulanıp söndüğü zaman.” (Tekvir: 81/2), “Yıldızlar saçıldığı zaman.” (İnfitar: 82/2).

⁷³ Duhan/Duman hakkındaki diğer görüşler için Bkz. Gökhan Atmaca, “Dûhan Sûresi 10. Ayet Bağlamında “Dûhan/Duman”, Uluslararası Bilim Kültür ve Spor Dergisi, sayı 11, Ankara, 2015, s. 715-726.

gökle yer arasını dolduracaktır (Kurtubî, 1985: XVI/130). Müslümanlar dumanın etkisiyle nezleye tutulmuş gibi olacaklardır (Râzî, 1420/ XXVII, 656; Kurtubî, 1985: XVI/130). Duman kâfirlerin ve günahkârların burunlarına girerek adeta kulaklarını delecek, nefeslerini daraltacaktır (Kurtubî, 1985: XVI/130). Başları pişmiş gibi olacaktır (Sa'lebî, 2002: VIII/350; Râzî, 1420: XXVII/656). (Atmaca, 2015: 718)

Hâletî, bir beyitte memduhun tüfeğinden çıkan dumanı kıyamet günü zuhur edip dünyayı karartacak olan dumana benzetir.

Tüfengün dûdı a'dâ çeşmine dünyâyı târ itdi

Kıyâmetden nişân viridi guzâtun resm-i peygârı K. 9/4

“Tüfeğinin dumanı, düşmanın gözünde dünyayı kararttı. (Din için savaşan) gazilerininin savaş (meydanındaki) halleri sanki kıyamettten bir nişan idi.”

Âşığın âhı sebebiyle yükselen duman da kıyamet günü ortaya çıkacak olan duman olarak tasavvur edilir. (G. 880/4) Burada âşığın âhı, kıyamet günü zuhur edecek olan dumana benzetiliyor.

Kâmet-i yâri ne vaktin kim anup âh eylerüm

Ol zamân derdüm virür dûd-ı kıyâmetden nişân G.553/5

“Sevgilinin boyunu ne vakit ansam hep âh ederim. İşte o zaman içinde bulunduğum dert, kıyamet dumanından bir işaret verir.”

Kıyamet Fitneleri

Yine ahir zamanda zuhur edecek fitneler de kıyamet alametleri arasında yer almaktadır.

Ebu Musa el-Eşâri'nin (r.a) rivayetine göre Rasulullah (s.a.v.): “Kıyametin hemen önünde karanlık gecenin parçaları gibi fitneler olacak! Orada kişi mü'min olarak sabahlayacak, kâfir olarak akşamlayacak! Yine mü'min olarak akşamlayacak, kâfir olarak sabahlayacaktır! O fitneler zamanında, oturan kişi ayakta olandan, yürüyen kişi koşandan hayırlıdır. Okunuzu kırmızı, kirişinizi kesiniz, kılıçlarınızı taşa vurunuz! Sizin yanınıza biri zorla girerse ev sahibi kimse, Âdem'in iki oğlundan en hayırlısı gibi olsun!” buyurdu. (Ebu Davud, Fiten, 4259)

Hâletî, fitne ile ilgili beyitlerde devlet yönetiminde yer alan şahıslar üzerinde durur. Memduhun devrinde ortaya çıkacak olan fitneler kıyamet alameti olarak düşünülür.

Senün devründe olmaz fitne bîdâr

Eger sûr-ı kıyâmet olsa der-kâr K. 8/19

“Sûr-ı kıyâmet bilinseydi, fitne senin devrinde hiç uyumazdı.”

Gamze-i çeşmi gibi hûbân-ı hatt-âverdenün

Devletünde ber-tarafdur fitne-i âhir zamân K. 36/22

“Devletinde, genç güzellerin süzgün bakışlı gözleri gibi bir ahir zaman fitnesi bertaraf edilmiştir.”

Fitne, beyitlerde hem gerçek anlam hem mecazi anlamda kullanılır. Gerçek anlamda memduhun yönetiminde, ona karşı olanların çeşitli fitnelerle memduha zarar vermek isteyebilecekleri fakat bunda başarılı olmadıkları ifade edilir. İkinci anlam mecazi olarak güzellerin süzgün bakışlarının adeta ahir zaman fitnesi olduğunun düşünülmesidir.

Kıyamet Günü Esecek Rüzgar

Kıyamet alametlerinden bir diğeri de Yemen taraflarından esecek olan rüzgarla ilgilidir. Kıyamette esecek olan rüzgar, beyitlerde âşığın çektiği sıkıntıları ziyadeleştiren bir unsur olarak görülür. Âşık, pek ağır yüklerin yüklendiği keder ve elem gemisinin, kıyamet günü esecek olan rüzgarla savrulup gitmesinden korkar. (G.181/6) Ayrıca, âşığın âhının şiddetli rüzgarı, sabır dağını bir anda havaya uçurarak, adeta kıyamet rüzgarından bir iz taşır. (G. 550/5) Ancak, kıyamet rüzgarı ne kadar sert eserse essin âşığın gönlündeki muhabbet mumunu asla söndüremeyecektir.

Hâne-i dilde olan şem‘-i mahabbet sönmez

Sarsar-ı rûz-ı kıyâmet dahi tokunsa eger G.257/3

“Kıyamet günü esen sert rüzgar dokunsa dahi, gönül hânesinde (yanan) muhabbet mumu (asla) sönmez.”

Başka bir beyitte ise, kıyamet günü esecek olan rüzgar, sevgilinin (ayak) bastığı toprağı kaldırarak hûrilerin yakasına misk kokusu yaptığı söylenir.

Sarsar-ı rûz-ı kıyâmetle yirinden kopmaya

Gerd-i râh olsa ana bir dem ‘abîr-i ceyb-i hûr G. 164/3

“(Sevgilinin) bastığı toprak, kıyamet günü esecek olan o sert rüzgarla yerinden kopup hûrilerin gömleğinin yakasına misk kokusu olur.”

Şâir, fazilet ve ihsan tabibi olarak tavsif ettiği şeyhülislam Hoca-zade Mehmed Efendi için söylediği bir beyitte, onun, kıyamet günü esen rüzgarın bulunduğu yerde dahi olsa mumun başının dönmesini (sönmesini) durdurabileceğini ifade eder. Hâletî, beyitte kendini sönmek üzere olan bir muma benzetir.

Mehebb-i sarsar-ı rûz-ı kıyâmetdeyken isterse

Devâr-ı şem‘i ref‘ eyler tabîb-i fazl u ihsânı K. 20/18

“Fazilet ve ihsan tabîbi, kıyamet günü (şiddetli) rüzgarların estiği yerdeyken isterse mumun başının dönmesini durdurur.”

Şâir, memduhu bir koruyucu olarak görüp kıyamet günü esecek olan sert rüzgarın şiddetine maruz kalan ve sönmek üzere olan mumu koruyup kollayacak kişi olarak düşünür. Buradan hareketle memduh, sert rüzgarlardan mumu koruduğu gibi şâiri de zamanın sert rüzgarları karşısında sönmekten koruyacak yegane kişi olarak görülür.

Mum, herhangi bir esintiye maruz kaldığında adeta başı dönen birisi gibi sağa sola hareket ederek sönmeye eğilimine girer. Kendini sönmek üzere olan bir muma benzeten Hâletî de yaşadığı sıkıntılar sebebiyle bitip tükenmek üzere olduğunu ve memduhun kendisini korumasını ister. Hayatı türlü sıkıntılar içinde geçmiş olan şâir, fazilet sahibi memduhtan bu sıkıntılardan kendini azat etmesi, onu koruyup kollaması ve ihsanda bulunması dileğinde bulunur.

Bütün bu alametler neticesinde, İsrâfil’in (a.s.) sûra üflemesiyle kıyamet kopacaktır. İslâm inancına göre İsrâfil’in (a.s.) görevi kıyamet gününü haber verecek olan sûra üflemesidir. Kur’an âyetlerinden anlaşıldığına göre, İsrâfil (a.s.) sûra iki defa üfurecektir.⁷⁴ Asıl kıyameti başlatacak olan “Sur’a üflenince, Allah’ın diledikleri müstesna olmak üzere göklerde ve yerde ne varsa hepsi ölecektir...” (Zümer, 39/68). Fakat bütün bu hengâmede, sûr-ı kıyâmet, âşığın gaflete düşen gönlünün kulağının

⁷⁴ Neml: 27/87; Yâsîn: 36/51; Hâkka: 69/13-16...

dibinde çalınsa dahi haberi olmayacaktır. (G.318/5). Çünkü, o dünyalar güzeli sevgilinin sunduğu aşk şarabıyla öylesine sarhoş olan âşık, kıyamet de kopsa ayılmak istemez.

Bâde-i ‘ışkıyla ol şûh-ı cihânun Hâletî

Şöyle ser-mestem kıyâmet kopsa hûş-yâr olmayam G. 517/5

“Hâletî, o dünya güzelinin aşk şarabı beni öyle sarhoş etti ki kıyamet kopsa dahi ayılmak istemem.”

Hâletî bir beyitte, oğlunun ölümüne duyduğu üzüntü sebebiyle feryat edişini sûr-ı kıyametin çıkardığı sesle bir tuT.

Olurdu sûr-ı kıyâmetle itseler âheng

Bu demde eyledüğüm derd-nâk efgânı Mrs. 1/32

“Şu anda içinde bulunduğum kederli halin sebep olduğu feryadımı, sûr-ı kıyametle (bir tutsalar, birbiriyle) ahenk içinde olurdu.”

Sevgilinin boyu beyitlerde, uzunluğu bakımından kıyamete teşbih olunur.⁷⁵ Kıyamet boylu sevgili, âşığı daima kandırır. Bu yüzden âşık, yarın kavuşalım diyen sevgiliye inanıp da heveslenmemeli.

Sevinme ol kıyâmet-kadd visâlin salsa ferdâya

Şeb-i hicrün dilâ ferdâsı ferdâ-yı kıyâmetdür G. 230/3

“Ey gönül! O kıyamet boylu (sevgili) kavuşma (günü) yarın (gelecek derse) sevinme. Çünkü ayrılık gecesinin yarını, kıyametten sonradır.”

Bir başka beyitte ise, sevgilinin boyu âşığın kıyameti olarak tasavvur edilir.

Varur hemîşe gayra o kaddi kıyâmetüm

Bir kez bana da gelse yıkılmazdı ya cihân G. 562/2

“Boyu (benim) kıyametim olan (sevgili), her zaman başkalarına gidiyor. Bir kere de bana uğrasa dünyanın sonu gelmezdi ya!”

⁷⁵ G. 230/3, G. 236/4, G. 363/3, G. 473/4, G. 641/2, G. 695/2, G. 804/3, G. 872/1; Mt. 121, Mt. 509.

Beyitlerde, kıyametten önce ve kıyamet vaktinde gerçekleşecek olan hadiseler üzerinde durulur. Bunlar güneşin batıdan doğması, yıldızların dökülmesi, kıyamet günü her yeri kaplayacak olan duman, fitnelerin çıkması, o gün esecek olan rüzgar ve sûra üfürülme hadiseleridir.

Azmî-zâde Hâletî'nin, beyitlerde geçen kıyamet ve kıyamet alametleri ile ilgili sahnelerinde mecazi bir üslup söz konusudur. Güneşin batıdan doğması ve yeryüzüne yaklaşması sevgili ve yanağı için bir teşbih unsuru olur. Kıyamet günü dökülecek yıldızlar âşığın gözyaşı olarak tasavvur edilir. Âşık, o gün esecek olan sert rüzgarla keder ve elem gemisini savrulmasından korkar; ama rüzgar ne kadar şiddetli olursa olsun âşığın muhabbet mumunu söndüremez. Kıyamet günü çıkacak olan fitneler de memduhun yönetimine karşı meydana gelebilecek sıkıntıları ifade için benzetme unsuru olur. Yine bu zamanda çıkacak olan duman ise âşığın âhına benzetilir.

Sûrun üfürülmesi, âşığın içinde bulunduğu durum itibariyle onu hiç etkilemez hatta sûrun sesini dahi duymaz. Çünkü âşık, sevgilinin sunduğu aşk şarabı sebebiyle sarhoş olmuştur ve hiçbir şeyin farkında değildir. Bununla birlikte sevgili ve sevgilinin boyu âşığın kıyameti olarak düşünülür.

Haşir, Mahşer

Sûr'a ilk üfürülüştü birlikte kıyametin kopmasının ardından ikinci üfürülüştü yeniden diriliş gerçekleşecek ve mahşer yerinde toplanılacaktır.⁷⁶ Sözlükte “toplanmak, bir araya gelmek” demek olan haşir, terim olarak yüce Allah'ın insanları hesaba çekmek üzere tekrar diriliştten sonra bir araya toplamasıdır. İnsanların toplandıkları yere de mahşer veya arasât denilir. (Karaman vd., 2004: 126)

Haşir ve mahşer kavramları dîvânda haşr-ı rûhânî, sabâh-ı haşr, bâzâr-ı haşr, âftâb-ı haşr-ı cefâ, rûz-ı haşr, çâşt-gâh-ı rûz-ı haşr, dem-i mahşer, tâb-ı rûz-ı mahşer, sahrâ-yı mahşer, rûz-ı mahşer, ‘arsa-i mahşer, fezâ-yı mahşer, pertev-i hurşîd-i mahşer, ‘arsa-i rûz-ı hisâb, hengâme-i mahşer, tâb-ı mahşer gibi terkiplerle yer almaktadır.

⁷⁶ Semavi dinlerin hepsi, öldükten sonra tekrar dirilme ve ondan onra ebedi hayatın başlayacağı hakkında müttelikler. Bu konuyla ilgili islam akidesi şöyledir: Şüphesiz Allah (c.c.) Teâlâ bu mahlukatı öldürdükten sonra tekrar diriltecektir. O'na göre bu ilk yaratılıştan daha zor değildir. Nebatın yeşerip çıkması, bir müddet sonra kuruyup dökülmesi ve nihayet tohumların tekrar toprağa düşmesi ve yeniden yeşermesiyle insanın tekrar dirilmesi arasında, Allah'ın (c.c.) kudretine nisbetle hiç bir fark yoktur. Celal Yıldırım, Ahiret Alemi ve Safhaları, Zafer Matbaası, Afyon, 1967, s. 48.

Haşir, beyitlerde âşığın sevgiliye kavuşma ümidinin bulunduğu ve onunla birlikte haşrolmak istediği bir zaman olarak düşünülmüştür. (G. 472/2, G. 473/4, G. 781/3) Zîrâ, âşığın dünyada iken sevgiliye kavuşması hayalden öteye gidemez. Mürde-i gâm olan âşık, haşre dek sevgilinin semtinde yatsa o İsâ nefesli yâr tek bir kelime edip âşığı yerden kaldırmaz. (G. 388/5) Âşık, sevgiliye birlikte haşr olmak istediğini söylediğinde gördüğü cefânın, kıyamette vefâyâ dönüşeceği ümidi içerisinde. (Mt. 108) Sevgiliye seslenen şâir, haşir günü geldiğinde gönlü yaralı âşığı bulmak istiyorsa onu muhabbet şehitlerinin arasında aramasını söyler. (G. 878/4) Fakat sevgilinin verdiği cevap âşığı perişan eder:

Dimiş o yâr cihânda anunla haşr olmam

Revâ degül mi eger aglasam kıyâmete dek G. 446/3

“Sevgili, “onunla birlikte dünyada haşr olmam” dedikten sonra, kıyamete kadar ağlamayayım da ne yapayım?”

Divan şiirinde nergis, şekli itibariyle göze teşbih olunan unsurlardan biridir. Bir beyitte şâir, sevgilinin gözüne benzemeye çalışan nergisin, haşir günü geldiğinde nâ-bîna bir halde olacağını söyler. (G.236/3) Şayet sevgili, tenezzül edip de gül bahçesine uğrasa oradaki nergisler de haşre dek gözyaşı dökerektir.

Ugrasan bir gül-şene tâ haşre dek ol gül-şenün

Dîde-i ‘âşık gibi nergisleri giryân çıkar G. 267/7

“Bir gül bahçesine uğrasan, o gül bahçesinin nergisleri, âşığın gözleri gibi haşre dek gözyaşı dökerek çıkar.”

Mutlak kudret sahibi olan ve varlık alemini dilediği gibi sevk ve idare eden Allah’tır (c.c.). varlık alemini ona tesbih etmekte; hayat sahibi olanlar lisân-ı kâl ile, cemadat lisân-ı hâl ile onu anar. Kıyamet günü insan bedenindeki âzânın konuşması bu sırrın bir tecellisidir. (Yıldırım, 1967: 104) Hâletî, kıyamet günü âzâların şehadet edecek olmasını (Nûr: 14/24, Yâ-Sîn: 36/65) hatırlatan bir beyitte âşığın her parçasının sevgilinin halini arz etmek için dillenmiş olsa dahi derdini açıklayamayacağını söyler.

Eger her şerha ‘arz-ı hâl-i yâra bir dehân olsa

Degüldür şerhe kâbil haşre dek derdüm firâvândur G. 242/3

“Eğer her parçam, sevgilinin halini arz etmek için bir ağız olsa, (sahip olduğum) bunca (derdi anlatmak) haşre kadar da (sürse) açıklayamazlar.

Haşir, çeşitli kaside ve mersiyelerde de söz konusu edilir. Memduhun kahır kadehindeki ya da ihsan küpündeki şarabı içenler haşre dek kendilerinden geçerler. (K. 39/23, K. 40/12; Mrs. 2/I-9) Şâir ayrıca bir kıtada, talihinden şikayet etmekle beraber, haşir yerini bir pazar meydanına benzetir.

Hamdü li'llâh kim cihân bâkî degül gam çekmezem

Ben de olsam Hâletî-veş ‘izz ü devlet yohsulı

Müşkil oldur şol zamân kim germ ola bâzâr-ı haşr

Olmaya nakd-i ‘amel kalam kıyâmet yohsulı Kt. 136

“Allah’a hamd olsun, şu dünya sonsuz olmadığı için Hâletî gibi yücelik ve talih yoksulu olsam da gam çekmiyorum. Zor olan haşir pazarı kurulduğunda amel nakdi kalmayan kıyamet yoksulu olmak.”

Hâletî, bir yerde haşre kadar nazım ülkesinin sultanı olduğunu (G.309/5), kaleminin haşre dek övgü dolu şiirler yazacağını ifade eder.

Benem ol kim du‘â-yı şâh için kaldurmasam destüm

Yazardı haşre dek medhinde hâmem böyle eş‘ârı K. 9/29

“Padişaha dua etmek için elimi kaldırmıyordum, kalemim tâ haşre dek ona övgü dolu şiirler yazmaya devam ederdi.”

Mahşerde insanlar kendi dertlerini, hesaptan yüz akıyla çıkıp çıkmayacaklarını düşüneceklerinden yakınlarıyla bile ilgilenmeyeceklerdir. O gün müminlerin yüzleri parlayacak, kâfirlerin ise kararacaktır. Hz. Peygamber her kulun öldüğü durum üzere, iyilik üzere ölmüşse iyi, kötülük üzere ölmüşse kötü olarak diriltileceğini, yalın ayak ve ilk yaratılışları gibi haşredileceklerini bildirmiştir (Buhârî, “Rikak”, 45; Müslim, “Cennet”, 14, 19; Tirmizî, “Tefsîr”, 18) (Karaman vd., 2004: 127). O gün geldiğinde kimsenin kimseye faydası olmayacaktır. Bu hali tasavvur eden ve kurtuluşu sevgilide gören şâir, sevgilinin aşk kurbanlarının çokluğundan yakınarak mahşerde onun eteğini tutamamaktan korkmaktadır (G.410/5). Aynı zamanda bu durum sebebiyle sevgiliyi

tehdit eden şâir, dünyada yaşarken sevgilinin eteğini öpmek nasip olmazsa mahşer günü iki eli yakasında olacağını söyler.

Eger dâmânunı öpmek nasîb olmazsa dünyâda

Tutam iki elümle rûz-ı mahşerde girîbânun G. 417/4

“Eğer dünyada iken eteğini öpmek nasip olmazsa mahşer günü geldiğinde iki elim yakanda olacak.”

Bu zamanda, izdihamın çokluğu sebebiyle herkes birbirine karışacaktır. Mahşerde yaşanan bu izdiham ve feryatların sebebi de sevgilinin yerinden ayrılacak olmasıdır (G.236/4)

Sevgiliye seslenen âşık, bu mahşer kalabalığında kendisini bulmak isteyen sevgiliye, onu aşk şehitleri içinde aramasını ister.

Eger hengâme-i mahşerde cânâ bulmag istersen

Şehîdân-ı mahabbet içre yoklarsın dil-i zârı G. 814/2

“Ey sevgili! İnleyen gönlü, mahşerin (o dehşetli) hengamesinde bulmak istiyorsan muhabbet şehitlerinin içine bak.”

Hâletî bir beyitte, mahşer gününde insanların uryan olarak haşrolacaklarını hatırlatır. Şâire göre, cihanda mahşer gününü andıran bir yaz sıcaklığı yaşanmaktadır ve insanlar bu yüzden uryan gezse yeridir.

Revâdur olsa bu demlerde her kişi ‘uryân

Cihân harâret ile oldı çün dem-i mahşer K. 28/6

“Bu anlarda herkes uryan olsa yeridir. Çünkü cihân, mahşer gününü andıran bir hararetle kavruldu.”

Mahşer günü, güneş insanların üzerine çok yaklaşacak ve güneşin sıcaklığı ve parlaklığı insanlara büyük bir sıkıntı verecektir. Güneşin sıcaklığı sebebiyle insanların keder ve sıkıntıları şiddetli bir hal alacaktır. Mahşerin insanlar üzerindeki bu etkisi, beyitlerde sevgili ve âşık üzerinde ele alınır. (G. 349/4, G. 497/4, G. 882/2) Sevgili de dünyada iken âşığa çeşitli cefalar çektirir. Âşık, çektiği dertlerin hesabının mahşerde sorulacağı ümidi

içindedir. Eğer öyle olmasaydı âşık içindeki acı veren ateşi, mahşerin hararetine teşbih ederdi. (G. 78/5) Fakat mahşerin harareti, âşığın talih ağacının meyvesini dahi olgunlaştıracak sıcaklığa sahip değildir.

Bâr-ı dıraht-ı tâli‘-i ‘âşık kalırdı hâm

Hurşîd-i mahşer eylese sad sâl ihtimâm Mt. 310

“Mahşer güneşi, bir asır boyunca özen gösterse de âşığın talih ağacının meyvesi ham kalırdı.”

Şâir ayrıca, “Kim zerre miktarı bir hayır işlemişse, onu görecektir ve her kim de zerre miktarı kötülük işlemişse onu görecektir “ (Zilzâl, 99/7-8) ayetine telmihte bulunur. Şâir, Allah’ın, kâfirleri ve iman edenleri birbirinden ayırmak için kıyamet günü mükelleflerin bir araya toplandığı bir meydan kurarak, burada kimini cennete kimini de cehenneme kavuşturacağını ifade etmiştir.

Fark için ehl-i küfr ü îmânı

Kıldı rûz-ı ezelde dîvânı M. 1/39

“Kafir ve müminleri birbirinden ayırmak için mahşer günü (herkesin toplanacağı) bir dîvân kurdu.”

Kimisin vâsıl-ı na‘îm itdi

Kimini dâhil-i cahîm itdi M. 1/41

“Kimisini na’îm cennetine kavuşturdu kimisini de cehenneme dahil etti.”

Haşir ve mahşer, beyitlerde daha çok âşık ve sevgili ekseninde ele alınır. Âşığın dünyada iken sevgiliye kavuşması mümkün olmayacağı için Mahşer, âşığın sevgiliye kavuşmayı umduğu tek yerdir ve âşık onunla birlikte haşrolmak ister. Sevgili ise, âşıkla birlikte haşrolmak istemez.

Mahşerde azaların şehadeti meselesi, âşığın uzuvlarının sevgilinin halini anlatmakta zorluk çekeceği şeklinde ifade edilir. Ayrıca sevgili, mahşerde yaşanacak olan kargaşanın sebebi olarak görülür.

Şâir, temmuz sıcağını ifade ederken adeta mahşer gününü andıran bir yaz sıcağının yaşandığından bahseder. Yine mahşer günü görülecek olan güneşin harareti meselesi sevgili ve âşık etrafında işlenir. Âşığın aşk ateşi, mahşer ateşine teşbih edilir. Bununla birlikte mahşerin harareti âşığın talihini döndürecek sıcaklıkta değildir.

Şâir, memduhun ihsanlarından bahsederken duyduğu minneti ifade etmek için de yaptıkları iyiliğin mahşere dek unutulmayacağını ifade eder.

Haşir ve mahşerle ilgili beyitlerde kendi şiirinden de baheden Hâletî, kendisini haşre dek nazım ülkesinin sultanı olarak görür.

Amel Defteri

İnsanın, dünyada yapmış olduğu iyilik ve kötülüklerin yazıldığı ve kıyamet günü kendisine sunulacak olan defterdir. Amel defteri günahlarla dolduğunda kendisi yerine onu yakmasını isteyerek Allah'a (c.c.) niyazda bulunan şâir, (M. 2/39, G.788/5) kaybettiği oğlunun yüzü suyu hürmetine sayısız isyan ve günahının da affedilmesini diler.

Yüzi suyına anun yâ İlâhi mahv eyle

Defâtîr-i 'amelümden rukûm-ı 'isyânı Mrs. 1/35

“Ey Allah'ım! Sayısız isyanımı, onun yüzü suyu hürmetine, amel defterimden sil.”

Hâletî, bir başka beyitte ise, ömür defterinin sonu gelene kadar, amel defterinin iyiliklerle dolu hoş bir defter olduğunu ifade eder.

Hoş defter idi defter-i âmâl-i Hâletî

Konmasa nakd-i 'ömre eger 'âkıbet resîd G. 120/5

“Hâletî'nin amel defteri, eğer ömür defteri sona gelmeseydi hoş ve güzel bir defterdi.”

Âşık ise, melek yüzlü güzellerin amel defterini karartmaları sebebiyle gece gündüz hep inler.

Nâme-i a'mâlümi anlar siyâh eyler benüm

Rûz u şeb itsem 'aceb mi ben melek-rûlardan âh G. 785/2

“Amel defterimi karartan melek yüzlü güzeller yüzünden gece gündüz âh edişime sakın şaşırmayın.”

Genel Olarak Cennet

“Bitki ve ağaçları ile toprağı örten bahçe” anlamına gelen cennet, bütün dinî inanışlara göre müminlerin ölümden veya kıyametin kopmasından sonra sonsuz mutluluk içinde yaşayacakları yerdir. Âhiret hayatında müminlerin ebedî saadet yurdu olan yerin bu şekilde adlandırılmasının sebebi, genel görünümüyle dünya bahçelerine benzemesi veya eşsiz nimetlerini insan idrakinden gizlemiş olması şeklinde açıklanmıştır (Şahin, 1993: 374).

Beyitlerde bâg-1 cinân, gül-sitân-1 cennet, hûr-1 cinân, reşk-i riyâz-1 cennet, der-i cennet, havrâ-yı gül-zâr-1 cinân, gül-i cennet, gül-zâr-1 cinân, nehr-i cennet, sîb-i bâg-1 cinân, per-i tâvûs-1 cinân, bâde-i cennet, revzen-i cennet, hulle-i cennet, cûy-1 hamr-1 cennet, reşk-i cinân, bûy-1 gül-i cennet, gonce-i gül-zâr-1 cinân, cennet-i kûy, cennetü'l-me'vâ, firdevs, huld, ravza vs. İsim ve terkiplerle birlikte yer alan cennetin zikrediliş sebeplerinin başında sevgili gelir.

Gerek Kur'an'da gerekse hadislerde cennet için çeşitli isimler kullanılmıştır. Cennet, Cennetü'l-me'vâ (şehid ve müminlerin barınağı ve konağı olan cennet), cennet-i adn (ikamet ve ebedîlik cenneti), dârü'l-huld (ebedîlik yurdu), firdevs (her şeyi kapsayan cennet bahçesi), dârü's-selâm (esenlik yurdu), dârü'l-mukame (ebedî kalınacak yer), cennâtü'n-naîm (nimetlerle dolu cennetler), el-makamü'l-emîn (güvenli makam) gibi Cennetin tabakaları olması ihtimali de bulunan bu isimlerle anılmıştır (Karaman vd., 2004: 131).

Beyitlerde geçen Cennet, Cennetü'l-me'vâ, Dârü's-selâm, Firdevs, Huld isimleri bazı zevâtın vefatlarına yazılan tarihlerde ve mersiyelerde ahirette bulunmaları istenilen mekanlar; gazellerde ise sevgilinin gönlü ve semti olarak tasavvur edilir.

Divanda cenneti ifade etmek için kullanılan isimler ise şunlardır:

Cennet

Ebedî saadet yurdunu ifade etmek üzere Kur'ân-ı Kerîm'de, muhtelif hadislerde ve diğer İslâmî eserlerde yer alan isimler içinde en çok kullanılan, içindeki bütün mekân ve imkânları kapsayacak şekilde muhtevası geniş olan bir terimdir. (Topaloğlu, 1993: 376)

Cennetle ilgili olarak sekiz cennet, cennet bineği olarak Burak, (M. 4/40, 41, 43) hûrîler⁷⁷, cennet bahçeleri ve cennet gülü⁷⁸, Tûbâ⁷⁹, Rıdvân⁸⁰, cennette akan nehirler, çeşmeler, cennet mutluluğu ve cennet gölgeliği (Mt. 278) beyitlerde ele alınan özelliklerdir.

Cennetin sekiz kapısının olduğu ilk dönemlerden beri kabul edilegelmiştir. Ancak cehenneme ait yedi kapının mevcudiyeti Kur’ân-ı Kerîm’de açıkça zikredildiği halde (Hicr 15/44) cennetin sadece kapılarının (ebvâb) bulunduğu ifade edilmiş ve sayıları hakkında herhangi bir işaretle bulunulmamıştır. Ancak Kütüb-i Sitte’de de yer alan çeşitli hadislerde cennetin sekiz kapısı olduğu belirtilmektedir. (Topaloğlu, 1993: 378) Beyitlerde genellikle cennete teşbih olunan sevgilinin semti⁸¹, “sekiz cennet”ten de üstündür. Âşık, sevgilinin semti dururken cennete meyl etmez.

Zâhid-i şehîr gibi der-beder olsun ey dil

Meyl iden heşt-bihişte var iken kûy-ı nigâr G.198/5

“Ey gönül! Güzel yüzlü sevgilinin semti dururken sekiz cennete meyl edenler şehrin zâhidleri gibi serseri olsunlar.”

Cennette çeşmeler de vardır. Selsebîl gibi ve zencebîl gibi. Ve rahîk ve kâfûr gibi. İnsan sûresinin 5.ci âyetinde meâlen, (Ebrâr, âhîretde, içinde şerâb olan (ke’s)den [çanakdan] içeceklerdir. Mizâcî kâfûrdur) buyuruldu. 6.cı âyetinde meâlen, (Bu kâfûr bir çeş- medir. Allahü teâlânın seçilmiş kulları, çanaklarla şerâbı kâfûr suyu ile karışık içerler. O çeşmeyi istedikleri tarafa akıtırlar) buyurulmuştur. (Işık, 2015: 424) Divanda, cennette akan nehirler ve çeşmeler, sevgili ve âşık ekseninde ele alınır.⁸²

Cennet içre nehr-i kâfûra döner ey Hâletî

Pisterinde eylese bâzû-yı sîmînin dırâz G. 296/8

“Ey Hâletî! (Sevgilinin), yatağındaiken yatağındaiken uzattığı güzel kolu adeta cennetteki kâfûr nehri olur.”

⁷⁷ K. 26/7, K. 27/13, K. 36/24; G. 23/3, G. 62/3, G. 77/5, G. 82/5, G. 163/2, G. 216/5, G. 781/1.

⁷⁸ M. 4/67, M. 9/79; K. 6/13, K. 20/8, 16, K. 25/25, K. 35/18, 30; Mrs. 2/VII-9, Mrs. 1/28; T. 7/3; Kt. 81; G. 237/2, G. 135/7, G. 764/5, G. 779/5, G. 133/7.

⁷⁹ K. 2/26, K. 26/13, G. 9/5, G. 24/4, G. 320/5, G. 431/2, G. 557/6, G. 725/6, G. 765/6, G. 881/4; Mt. 117, Mt. 505.

⁸⁰ M. 4/21; Mrs. 2/III-7; Kt. 6.

⁸¹ G. 218/4, G. 272/3, G. 358/3, G. 656/3, G. 729/3, G.881/4.

⁸² G. 183/5, G. 495/7, G. 328/5.

Şâir, sevgilinin hasreti sebebiyle ölen âşıkların halini tasvir ederken, âşıkların, cennetin şarap akan ırmaklarından içseler dahi mutlu olamayacaklarını söyler.

Mürde-i derd-i tahassür şöyledür kim Hâletî

Cûy-ı hamr-ı cenneti hep içse olmaz şâd-kâm G. 495/7

“Hâletî, (sevgilinin) hasretinin derdiyle ölenler, durmadan cennetin şarap akan ırmağından (şarap) içse de sevinemez.”

Bir başka beyitte ise, cennet nehirlerinde ellerini yıkamamış olan zâhidin, dünya meclisinde iken aşk kadehine el uzatmasının mümkün olmayacağı dile getirilir.

El yumadunsa eger nehr-i cinândan zâhidâ

Bezm-i ‘âlemde mahabbet câmına uzatma el G. 486/3

“Ey zahid! Eğer cennet nehrinde el yıkamadıysan dünya meclisinde aşk kadehine el uzatma.”

Kur’ân-ı Kerîm’de, iman ve iyi davranış sahibi kimselerin ebediyet âleminde “cennetlerin has bahçeleri”nde (ravzâtü’l-cennât) yaşayacakları ifade edilir.⁸³ Beyitlerde, cennet bahçeleri, cennet gülü sevgili⁸⁴, âşık⁸⁵ ve memduh⁸⁶ dolayısıyla zikredilir.

Sevgilinin yanağı, cennet gülü ve cennet bağı olarak vasıflandırılır. Şâir bir beyitte, sevgilinin al yanağının cenneteki gül bahçelerini kışkandıracak derecede kırmızı, yanağındaki benin ise insanın başına belâ olduğunu söyler.

Gayret-i gül-zâr-ı cennetdür ruh-ı alun senün

Bir belâdur âdeme ol dâne-i hâlün senün G .444/1

“Kırmızı yanağın, cenneteki gül bahçelerini kışkandıracak derecede kırmızı, (yanağındaki) ben tanesi de insanın başına bir belâdır.”

⁸³ “... İnanıp yararlı işler yapanlar da cennet bahçelerindedir. Onlar için Rableri katında diledikleri her şey vardır. İşte bu büyük lütuftur.” Şûrâ: 42/22.

⁸⁴ Kt. 73/20; G. 169/3, G. 444/1, G. 547/3, G. 840/4.

⁸⁵ G. 101/1, G. 757/6, G. 681/2, G. 822/3

⁸⁶ M. 4/67, M. 9/79; K. 6/13, K. 20/8, 16, K. 25/25, K. 35/18, 30; Mrs. 1/28, Mrs. 2/VII-9; T. 7/3.

Ayrıca ikinci mısradaki yer alan dâne-i hâl ve âdem kelimeleri, Hz. Âdem (a.s.) ve Hz. Havva (a.s.) ile onların cenneten çıkarılmasına sebep olan yasak meyveyi hatırlatmaktadır.

Sevgilinin saçının kokusu, cennet güllerinin kokusundan daha hoştur. Âşığın cân hânesinde, yani gönlünde, ilkbahar rüzgarının getireceği cennet güllerinin kokusu dahi sevgilinin saçının yerini tutamaz.

Yirin tutmaz hevâ-yı zülf-i yârün hâne-i cânâda

Eger bûy-ı gül-i cennet getürse bâd-ı Nev-rûz'ı G. 822/3

“İlkbahar rüzgarı, cennet gülünün kokusunu getirirse dahi bu cân evinde sevgilinin saçının hevesinin yerini tutamaz.”

Rakip ise, cennet bahçesindeki bir gonca olan sevgilinin etrafını saran ot ve yaprak olarak nitelenir.

Revnağ mı kalur gonca-i gül-zâr-ı cinânda

Gelse yanına bâğ-ı gamun berg-i giyâhı G. 840/4

“Gam bağının ot ve yaprakları yanına gelirse cennet bahçelerindeki goncada güzellik mi kalır?”

Şâir ayrıca, şiirin nasıl olması gerektiği üzerine söylediği bir beyitte, içinde bir mânâ taşıyan şiirin yaşadığımız dünyada, cennette akan ırmaklar kadar saf, temiz olması gerektiğini (G.133/7) ifade eder. Bununla birlikte kendi şiirini benzersiz olarak niteleyen şâir, şu beyiti söyler:

Ne var benzetseler nehr-i cinâna nazm-ı cân-bahşun

Nazîr olmaz ana ey Hâletî hakkâ ki dünyâda G. 764/5

“Ey Hâletî! Cân bahşeden şiirini cennette akan nehirlere benzetseler yeridir. Çünkü şu dünyada (söylenen hiçbir söz) ona benzemez.”

Beyitlerde sevgilinin semti cennete teşbih olunur hatta cennetten daha üstün tutulur. Cennet, içinde bulunan çeşmeler, şarap akan ırmaklarla birlikte tasvir edilir. Bu tasvirler sevgili etrafında dönen bir hayal unsuru olarak karşımıza çıkar. Cennet bahçeleri de

sevgili, âşık ve memduh sebebiyle anılır. Sevgilinin yanağı, cennetteki gül bahçelerini kıskandıracak derece güzel ve kırmızıdır. Saçının kokusu ise kokusuyla cennet güllerini gölgesinde bırakır. Âşığın nazarında hiçbir şey sevgilinin saçının kokusunun yerini tutamaz. Rakip de her zaman olduğu gibi istenmeyen kişidir. Cennet içinde ırmaklar akan, çeşit çeşit bitkileri barındıran bahçelerin bulunduğu bir yerdir.

Cennetü'l-me'vâ

Cennetü'l-me'vâ terkiibini her ne kadar bazı âlimler müstakil bir isim telakki etmişlerse de bu terkipte yer alan “me'vâ” (sığınılıp barınılacak yer) kelimesi cenneti niteleyen tamamlayıcı bir kavramdır. (Topaloğlu, 1993: 376) Me'vâ cenneti, iman edip güzel güzel amel işleyenlerin gidecekleri yerdir. (Secde: 32/19) Cennetü'l-me'vâ terkiibi, biri ulemadan birisinin deniz kıyısındaki köşkü diğeri Sultan III. Mehmed için yazılan bir kaside olmak üzere yalnız iki beyitte kullanılmıştır.

Zihî revâk-ı mu'allâ vü tâk-ı bî-hem-tâ

Safâsı nâ-mütenâhî çü cennetü'l-me'vâ K. 34/1

“Cennetü'l-me'vâ gibi sefası sonsuz olan (köşkün), yüksek revakı ve eşsiz kemeri (ile) ne güzel (görünüyor).”

Yine havrâ vü şân-ı şehri çıkdı geşt-i gül-zâra

Yine rûy-ı zemîn oldı misâl-i cennetü'l-me'vâ K. 8/2

“Yeryüzü, hürîler ve şehrin şöhreti gül bahçesini seyre çıktıklarında cennet misali bir yer oldu.”

Cennetin bir tabakası olarak Cennetü'l-me'vâ, beyitlerde köşk ve bahçelerle birlikte kullanılır.

Dârü's-selâm

“Maddî ve mânevî âfetlerden, hoşa gitmeyen şeylerden korunmuş olma” mânasındaki selâm ile “ev, yurt” anlamındaki dâr kelimesinden oluşan bu terkip iki âyette cennetin adı

olarak zikredilmiştir.⁸⁷ (Topaloğlu, 1993: 377) Cenneti ifade eden isimlerden biri olarak divanda yalnız bir beyitte kullanılan dârü's-selâm, sevgilinin semtine benzetilir.

Cennet-i kûyun senün dârü's-selâma benzeden

‘Âşık-ı şûrîdenün eşk-i revânun sandı şat G. 358/3

“Cennet semtini, dârü's-selâma benzetenler, perişan olmuş âşığın akıp giden gözyaşını (orada akan) bir nehir zannettiler.”

Şâir, Dârü's-selâm'ın, içinde ırmaklar olan bir cennet olduğunu söyler. Bu ırmaklar âşığın gözyaşı için benzetilen olur.

Firdevs

Cennetin tamamı veya bir bölümü için kullanılan isimlerden biri olan ve Sözlükte, “içinde her türlü ağacın, özellikle üzüm bağlarının bulunduğu büyük bahçe” anlamına gelen firdevs (çoğulu ferâdîs) edebiyatta, üzüm ve asmaların çoğunlukta olduğu sık ağaçlarla kaplı yemyeşil bahçeleri ifade için kullanılmıştır. (Özervarlı, 1996: 123)

Hâletî'nin de beyitlerde Firdevs'i bu manada kullandığı görülür. Âşığın hazan rüzgarı gibi sert olan âhının rüzgarı Firdevs'in gül bahçelerini dahi kurutup yok edecek kadar kuvvetlidir. (G. 42/7) Fakat, boyu Tûbâ gibi olan sevgilinin güzelliğini seyreden âşık asla Firdevs'e karşı bir kıskançlık duymaz. (G.320/5) Zîrâ, dünyada iken sevgiliyi gören âşığın cennete ihtiyacı yoktur. Âşık için sevgilinin bulunduğu her yer cennettir. Şâire göre cennet kapılarını açanlar da cömert olanlardır. Bu yüzden sevgilinin, kendisine gönlünü açması isteyen âşığın öncelikle cânından geçmesi gerekir.

Cân nakdini vir sînesin açsun dir isen yâr

Dirler der-i Firdevs'i açan ehl-i sehâdur G. 169/3

“Sevgilinin, sînesini (sana) açmasını istiyorsan (önce) cân sermayenden geçmen gerekir. Çünkü (ancak) cömert olanlar cennet bahçesinin kapısını açabilir.”

İslâm tarihi boyunca çeşitli dönemlerde yaptırılan bazı saray, köşk, cami, medrese gibi eserler firdevs kelimesiyle adlandırılmıştır. (Uzun, 1996: 125) Hâletî, Sultan III.

⁸⁷ En'âm: 6/127, Yûnus: 10/25

Ahmed'in annesi Safiye Sultan'ın kasrı için yazdığı tarihin bir beyitinde, kasrın güzelliğini gören hûrîlerin dahi Firdevs cennetini terk edeceklerini söyler.

Oldı bu cây-ı zîbâ lutfıyla cennet-âsâ

Firdevsi terk iderdi görseydi bir nazar hûr T. 6/3

“Hûrîler, (sultanın) lütfuyla cennet misali bir yer haline gelen bu güzel kasrı görseydi, Firdevs cennetini (hiç düşünmeden) terk ederdi.”

Beyitlerde anlatılan şekliyle Firdevs cenneti, İçinde kasrlar olan cömertlerin gittiği, sevgilinin bulunduğu yerdir.

Huld

“Devam etmek, uzun zaman kalmak” anlamında masdar olan huld (hulûd) kelimesi “uzun zaman, süreklilik” anlamında isim olarak da kullanılır. Kelime ayrıca “ebedî” mânasında cennetin isimlerinden biri olarak kullanıldığı gibi “bilezik” ve “küpe” anlamında da kullanılır. (Topaloğlu, 1998: 324) Yalnız bir beyitte cennet ismi olarak kullanılan huld, sevgili ile birlikte ele alınır.

Meclisde her kaçan ki açar sînesin o şûh

Hûr itdi sanurum der-i huld-ı berîni bâz G. 298/3

“Sevgili, mecliste sinesini açtığı vakit, hûrîlerin cennetin kapısını açtığını zannederim.”

Azmî-zâde Hâletî, cenneti içinde barındırdığı ve genel olarak bilinen unsurlarla birlikte kullanır. Cennet sevgili ve âşıkla ilgili tasavvurlarda mecazi anlamda kullanılırken, özellikle tarih ve mersiyelerde vefat eden kişilerin bulunmasını istediği yer olarak gerçek anlamda kullanılır. Şâir, divanda cennetin çeşitli isimlerinden ve bu cennetlerin özelliklerinden bahseder. Hâletî'nin beyitlerde zikrettiği cennet isimleri ve birlikte kullanıldığı unsurlar şu şekildedir:

Tablo 4: Cennet ve Cennet ile İlgili Unsurlar

Cennet	Gül bahçesi, cennet bahçesi, Sidre, Tûbâ, cennet kapısı, cennetteki gençlik, Rıdvan, Burak, rüzgar, içinden şarap akan ırmaklar, hûri, kâfur nehri, şarap, hulle, tavus, gölgelik, sevgilinin semti, saç ve saçının kokusu.
Cennetü'l-mevâ	Hûri, köşk, bahçe.
Dârü's-selâm	İçinden ırmaklar akar, sevgilinin semtidir.
Firdevs	Rüzgar, gül bahçesi, Tûbâ, Kasr, hûri, cennet kapısı, meyve ağaçları, sevgili.
Huld	Hûri, cennet kapısı, sevgili.

Buradan da anlaşılacağı üzere Hâletî, cennetin içinde barındırdığı bu kavramları daha çok bilinen ismiyle, cennet ismiyle birlikte kullanır. Her türlü nimetin, gençliğin, sonsuzluğun vs. varolduğu bir mekanın genel ismi olan Cennet, içinde çeşitli katmanları muhtevlidir.

Cennet İle İlgili Kavramlar

Hûrî

Hûrî, Cennet kadınlarını ve onların güzelliğini ifade eden bir tabir. Hûr kelimesi “beyaz olmak, beyazlaşmak” anlamındaki haver kökünden sıfat olan havrânın çoğulu olup Türkçe’de tekili için kullanılan hûrî Arapça’da yoktur. Dilciler hûri için “beyaz tenli, gözünün beyazı saf, siyahı koyu ve yuvarlak, göz kapakları ince ve nazik” tasvirini yapmışlardır. (Topaloğlu, 1998: 387)

Hûrî, memduhun ve Hz. Peygamber’in (s.a.v.) övüldüğü beyitlerde saç⁸⁸ ve kokusu⁸⁹ yönüyle ele alınır. Şâire göre hûrîlerin saç, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) kapısının eşliğini süpüren süpürge olsa yeridir.

Âstân-ı sa‘âdetinde revâ

Hâk-rûb olsa gîsu-yı havrâ M. 3/41

“Hûrîlerin saç, onun (s.a.v.) saadetli (kapısının) eşğinde birer süpürge olsa revâdır.”

Hûrîler, ayrıca kasidelerde yer alan birkaç beyitte memduh ile birlikte zikredilir.⁹⁰ Beyitlerde zikredilen kişiler sahip oldukları vasfılarıyla hûrîlere benzetilir.

⁸⁸ K. 27/13, K. 28/23, K. 28/43, K. 34/4.

⁸⁹ M. 4/14; K. 36/24, G. 729/3.

⁹⁰ K. 8/2, K. 23/12, K. 34/4, K. 36/24.

Turre-i zerrîni ol reşk-i riyâz-ı cennetün

Oldı gûyâ turre-i pür-nûr-ı havrâ-yı cinân

K. 27/13

“O cennet bahçelerini kıskandıran sapsarı saçın, gûya cennet hûrîlerinin nurlu saçına döndü.”

Bir beyitte âşık, gam kılıcıyla şehit edilirse kanlı kefeninin hûrîlere kırmızı bir örtü olmasını ister. (G. 726/6) Kendini gam şehidi olarak gören âşık, akan kanının hûrîlerin yanağına allık etmesine nazlanmaz. (G. 133/6)

Ey Hâletî şehîd-i gamun bulsa kanını

Havrâ-yı cennet eyliye gül-gûne-i ‘izâr

G.216/5

“Ey Hâletî! Cennet hûrîleri, gam şehidi (olan âşığın) kanını bulduklarında yanaklarına allık etmelerinde bir sakınca yoktur.”

Beyitlerde sevgili, güzelliği sebebiyle hûrîlere teşbih olunur.⁹¹

Zâhidâ kalmaz bihişt-i heşte hergiz reşkümüz

Bir gün ol hûrî-veşe kûyında olursak dûçâr

G.218/4

“Ey zâhid! Bir gün gelir de o hûrîye benzeyen (güzelin) semtine uğrarsak asla sekiz cenneti kıskanmayız.”

Şâir bir başka beyitte ise, sabâ rüzgarının, sevgilinin yolunun toprağını cennete ulaştırması halinde, hûrîlerin onu gözlerine sürme edeceğini söyler.

Hâk-i rehün iletse sabâ cennete eger

Havrâ iderdi cân gözine anı tûtyâ

G. 23/3

“Sabâ rüzgarı, (sevgilinin) yolunun toprağını cennete ulaştırmış olsaydı, hûrîler (onu) cân gözüne sürme yapardı.”

⁹¹ G. 218/4, G. 255/1; Mt. 132.

Hûrî, beyitlerde saç ve saçının kokusu sebebiyle övülen için teşbih unusuru olur. Memduh, sahip olduğu güzel vasıflar sebebiyle hûrîye benzetilir. Sevgili de güzelliği, gözü, kaş, kirpiği sebebiyle hûrî ile birlikte anılır.

Tûbâ

Tûbâ müslüman milletlerin kültür, sanat ve edebiyatında kökü Hz. Peygamber'in makamı olan "vesîle" cennetinde, dalları en üstten alta doğru bütün cennet tabakalarına ulaşacak şekilde tasavvur edilen ağaçtır (Uzun, 2012: 317). Yer aldığı beyitlerde genellikle sevgilinin boyuna teşbih edilen Tûbâ,⁹² ezelden beri sevgilinin uzun boyuna âşıktır. (G. 9/5) Sevgilinin gelişiyi birlikte gül bahçesi bir anda İrem bâğına döner ve boyunun aksini ırmak üzerinde görenler onu Tûbâ zannederler .

Kudûmün sahn-ı gül-zârı İrem bâğına döndürdi

Görenler 'aks-i kaddün cûy içinde sandılar Tûbâ G. 24/1

"Gelişin gül bahçesini İrem bağına döndürdü. Irmak içinde yansıyan boyunun gölgesini görenler (onu) Tûbâ (ağacı) sandılar."

Hâletî, kalemini bir fidana; şiirini de o fidandaki meyveye benzettiği bir beyitte, Tûbâ ağacının bile bu kadar güzel meyve veremeyeceğini söyler.

Viremez bâr-ı nihâl-i kalemüm 'âlemini

Sidre şâhını eger aşlasalar Tûbâ'ya G.725/6

"Sidre dalını Tûbâ'ya aşlasalar da kalem fidanımın (verdiği) meyveyi veremez."

Tûbâ, şâir tarafından divan edebiyatı geleneği çerçevesinde ele alınır ve sevgilinin boyu için kullanılır. Sevgilinin boyu Tûbâ'yı kıskandıracak derecede uzundur, cennet bahçeleri sevgilinin gelişiyi şenlendir ve onu Tûbâ zannederler. Her divan şâiri gibi kendi şiirini öven Hâletî de burada kalemini ve şiirlerini Tûbâ ağacı ve meyvelerine teşbih eder. Hatta kaleminden çıkan sözler Tûbâ ağacının meyvelerinden daha güzel ve bereketlidir.

⁹² G. 320/5, G. 431/2, G. 557/6, G. 765/6, G. 881/4; Mt. 117, Mt. 505.

Kevser, Selsebîl⁹³

Cennette bulunan ve müminlere sunulmak üzere yaratılan sulardan (Sefercioğlu, 2001: 34) olan Selsebîl⁹⁴ sadece iki beyitte zikredilir. Şâir, bir çeşmeye yazdığı tarihte, çeşmenin bu dünyadaki Selsebil olduğunu söyler. (T. 7/3) Diğer beyitte ise, âşığın gözyaşı için benzetme unsuru olarak kullanılmıştır.

Cennet-i kûyunda yaşum Selsebîl ırmagıdur

‘Aks-i kaddün didi çeşmümde gören Tûbâ gibi G. 881/4

“Gözyaşım, (sevgilinin) cennet mahallesindeki Selsebil ırmagıdır. Boyunun aksini, gözümde görenler, (boyunun) Tûbâ ağacı gibi olduğunu söylediler.”

Kevser ise bir yerde, sevgilinin dudağına teşbih edilmiştir.

Sâye-i kaddün gibi Tûbâ düşerdi yanuna

Görse bir kez ey lebi Kevser eger boyun senün G.431/2

“Ey dudağı kevser! Tuba ağacı senin boyunu bir kere görse gölgen gibi yanına düşerdi.”

Hâletî, kabirde kafatası toprakla dolduğunda Hz. Peygamber’in (s.a.v.), kevser suyu bulunan kadehi eline vererek kendisine yardım etmesini ister. (M. 3/58) Şâir ayrıca, memduh için söylediği bir beyitte, onun cömertliği ve ihsanını kevser çeşmesinden üstün tuttu.

Ravza-i cûdun yanında bâg-ı cennet şûre-zâr

Cûy-ı ihsânun katında çeşme-i Kevser serâb K. 35/30

⁹³ Cennetin Zencebîl, Selsebîl, Kâfûr ve Kevser olmak üzere dört meşhur ırmığı vardır. Bunlar Tûbâ ağacının dibinden çıkarlar ve aşağı cennetlere akarlar. Bazı ulemalara göre Firdevs cennetinden çıkarlar ve aşağıya akarlar. Bunlardan başka cennette kimi baldan, kimi süttten, kimi şerbetten ve kimi de sâfî sudan olan türlü türlü ırmaklar vardır. Muhyiddin-i Arabî, Dürrü Mekkûn, İnci Dizileri, (Ter: Şevket Gürel), Esmâ Yayınları, 1997, İstanbul, s. 40-41.

⁹⁴ Kur’an’da selsebîl kelimesi, cennette iyi insanlara ihsan edilecek nimetlerden söz eden, “Onlara orada zencefil karışımı bir kadehten içirilir; -içindeki- orada selsebîl diye isimlendirilen bir pınardandır” meâlindeki âyette geçer (İnsân: 76/17-18). Lugatlarda ve tefsir kaynaklarında selsebîl kelimesinin “akıcı ve yumuşak olma” anlamına gelen selâset ve “peşpeşe gelme” mânasındaki teselsül ile ilişkisi üzerinde durulur. Pınarın sıfatı olarak “kesintisiz ve hızlı akma”, su vb. içeceklerin sıfatı olarak “tadı iyi, içimi kolay, boğazdan kolayca geçen” gibi anlamlara sahip olduğu ve “selsâl, selsel” kelimelerinin de aynı mânada kullanıldığı belirtilir. Lütfullah Cebeci (2009), “Selsebil”, TDVİA, c. 36, s.447.

“Cennet bahçesi, Cömertlik bahçen yanında çorak bir yer kalır. Kevser çeşmesi ise ihsan ırmağının katında bir çölden farksızdır.”

Şâir, Kevser ve Selsebil üzerinde çok durmamıştır. Sadece birkaç beyitte değindiği bu cennet ırmaklarından Kevser, beyitlerde sevgilinin dudağı; Selsebil de âşığın gözyaşı ve bir çeşme için benzetilen olur. Ayrıca Hz. Peygamber’den (s.a.v.) kendisine şefaât etmesini istediği bir beyitte ve memduhu övdüğü bir beyitte bu ırmaklardan bahseder.

Cehennem⁹⁵

Cehennem, âhirette kâfirlerin sürekli, günahkâr müminlerin ise günahları ölçüsünde cezalandırılmak üzere kalacakları yerdir. Beyitlerde cehennem, dûzah, cahîm, ‘azâb-ı cehennem, nâr-ı sakar, Nâr-ı dûzah, dûzah-ı mihnet, dûzah-ı hicrân şeklinde ifade edilir.

İslâm literatüründe genel anlamda cehennemi, azap türlerini veya onun bölümlerinden birini ifade etmek üzere çeşitli kelimeler kullanılmıştır. Muhtemelen cehennemin yedi kapısı olduğunu beyan eden âyet (Hicr: 15/44) sebebiyle bunlardan yedisi özellikle önem kazanmıştır. (Topaloğlu, 1993: 227)

Hâletî divanında cehennem ve bölümleri şu şekilde işlenmiştir.

Cehennem

Cehennem tabakalarına ait yedili tasnif sisteminde azabı en hafif olan en üst tabakadır. Sünnî âlimlere göre burası günahkâr müminlerin azap yeri olacak, bunların azabı sona erdikten sonra ise boş kalacaktır. Bu durumda cehennem genel olarak âhiretteki azap yerinin bütünüdür, özel olarak da en üst tabakasının adı olmaktadır. (Topaloğlu, 1993: 227)

Cehennem, beyitlerde yakıcı ateşi ve orada yaşanılacak olan azap dolayısıyla zikredilir. Cehennem ateşi, ayrılık ateşiyle yanan âşık için bir avuç külden farksızdır. (G. 128/3) Bu yüzden, utanç ateşiyle yanıp kül olan âşık, Allah’tan cehennem ateşini kendisi için ziyan etmemesini ister:

⁹⁵ Cenâb-ı Hak, yerin yedi kat altında yedi tabaka cehennem yaratmıştır ki birbirinden aşağıdırlar. Birinci cehennemin azabı ümmet-i Muhammed’in âsileri içindir. İkincisi Sâîr’dir. Hıristiyanlar içindir. Üçüncüsünün adı Sakar’dır ve Yahudiler içindir. Dördüncüsünün adı Cehîm’dir, dönekler ve şeytanlar içindir. Beşincisi Hutma’dır, dipsiz kuyuları vardır. Yecûc-Mecûc ve kâfirler içindir. Altıncı cehennemin adı, Lazza’dır. Puta ve ateşe tapanlar ve sihirbazlar içindir. Yedinci cehennemin adı Hâviye’dir. Zındıklar ve münafıklar içindir. Erzurumlu İbrahim Hakkı (1978), Marifetmâme, c.1 (Sadeleştiren: Turgut Ulusoy), Bahar Yayınevi, İstanbul, s.24

Cehennem âteşin kılma benümçün yok yire zâyi‘

İlâhî ben yanup hâkister oldum nâr-ı hacletle G. 757/2

“Ey Allah’ım! Cehennem ateşini benim için yok yere ziyan etme. Çünkü ben (çok önceden) utanç ateşiyle yanıp kül olmuşum.”

Şâir ayrıca ebedi âleme irtikal eden evladından ayrı kalmanın verdiği acıyı ifade ederken, onun cennette kendine bir yer edindiğini fakat, kendisi için ayrılık ateşinin cehennem azabından daha şedit olduğunu söyler.

O ‘azm-i bâg-ı cinân eyledi beni ammâ

Kodı ‘azâb-ı cehennemde nâr-ı hicrânı Mrs. 1/28

“O, (ölümüyle) cennet bahçelerine girdi; ama (onun) ayrılık ateşi, (bana) cehennem azabını yaşattı.”

Memduh için söylenilen bir kasidede ise savaş meydanındaki top ve tüfeklerden çıkan alevler cehenneme teşbih edilir.

Cehennem hâletin tûb u tüfek gösterdi a‘dâya

Cehennem odına bil ki ısındı niçesi anun K. 7/12

“Top ve tüfeklerin düşmana cehennem nasıl bir yer olduğunu gösterdi ve onların birçoğu bu hali görünce cehennem ateşinin ne olduğunu anladı.”

Cahîm

“Kat kat yanan, alevi ve ısı derecesi yüksek ateş” anlamında olup yirmi altı âyette ve bazı hadislerde geçer. Kur’an’da daha çok cehennem yerine, birkaç âyette de “tutuşturulmuş yakıcı ateş” anlamında kullanılmıştır. (Topaloğlu, 1993: 227) Divanda, yalnız iki beyitte cehennem bir ismi olarak ve Allah’ın (c.c.) kahrını ve mağfiretini ifade etmek için kullanılır.

Kahrı ammâ ider cinânı cahîm

Zehr ü zakkûm olur içinde na‘îm M. 1/38

“Cennetleri kahrı ile bir anda bir cehennem tabakasına dönüştürür. Naim cenneti içinde zehirli zakkumlar olur.”

Kimisin vâsıl-ı na'îm itdi

Kimini dâhil-i cahîm itdi

M. 1/41

“Kimisini naîm cennetine kavuşturdu kimisini de cehennem çukurlarına attı.”

Dûzah

Kur'ân-ı Kerîm'de, cennet ve cehennem ehlinin birbirlerini gördüğünden bahseden ayetler yer almaktadır. Bu durum cennettekiler için bir şükür, cehennemdikler içinse azap sebebidir. Beyitlerde cehennem yerine kullanılır. Sevgili de sinesini her açtığına adeta bir cennet penceresini aralar ve ayrılık cehenneminin mübtelası olan âşığı helâk eder.

Revzen-i cennet açarsın sîneni itdükçe çâk

Mübtelâ-yı dûzah-ı hicrânı eylersin helâk

G. 385/1

“Sîneni yırttıkça, (sanki) cennettin bir penceresini açarak ayrılık cehenneminin mübtelasını helâk ediyorsun.”

Şâir, bir kıtada bu konuyla alakalı olarak, birbirini sevenler içinse şöyle bir çözüm yolu sunar.

Şöyle olsa birbiriyle yâr olan kim fi'l-mesel

Biri dûzahdan biri cennetten olsa behre-yâb

Eyliye dûzahda ol bunun safâsından safâ

Cennet içre bu çeke anun 'azâbından 'azâb

Kt. 11

“Mesela, birbirini sevenlerden biri cehennemden diğeri cennetten nasibini alsın. Cehennemde olan, (cennette olanın) sefasını gördükçe sevinsin, cennetteki ise cehennemdekini görüp azap duysun.”

Bir beyitte zâhîde seslenen şâir, cehennem ateşinin ayrılık ateşinin bir nümunesi olması durumunda âşığın asla cehennem azâbından korkup kaçmayacağı ifade edilir.

Zâhidâ dûzah 'azâbından kayırmaz ehl-i 'ışk

Âteşi anun meger kim âteş-i hicrân ola

G.38/5

“Ey zâhid! Aşk ehli, ayrılık ateşi onun ateşi olsa cehennem azabından kayırmaz.”

Beyitte bir rind-zâhid karşılaştırılması da görülür. Rind, zâhirde kalender, serseri, ayyaş bir kişi; zâhid ise, dünya işleriyle meşgul olmayan muttaki kimsedir. Divan şiirinde şâirler, kendilerini daha çok rind tipiyle eşleştirir. Hâletî de bu yönde bir düşünceyle, kendisini cehennem ateşiyle korkutan zâhide karşılık vermektedir.

Sakar

“Şiddetli bir ısı ile yakıp kavurmak” anlamındaki sakr kökünden isimdir. Dört âyette cehennem kelimesi yerine kullanılmıştır. Kurtubî’ye göre sakar kemiği değil eti yakıp tahrip eder. (Topaloğlu, 1993: 227)

Şâir Hz. Peygamber’den bahsettiği bir beyitte, müminleri bir elinin gölgesi altına almasıyla cehennem ateşinin, kuvvetini kaybedip hiç kimseyi yakmayacağını söyler.

Bir eli gölgesin vireydi eger

Kimseyi yakmayadı nâr-ı sakar

M. 3/24

“Eğer bir elinin gölgesini (üzerimize) getirirse cehennem ateşi kimseyi yakmaz.”

Hâletî’nin, cehenneme dair söylediği beyitler, cennetin aksine daha azdır. Beyitlerde geçen cehennemle ilgili tasavvur halindeki beyitler daha çok âşık ve sevgili etrafında toplanır. Âşık için cehennem bir önemi yoktur. Ayrılık ateşi, cehennem ateşinden daha ürkütücüdür. Âşık, cehennem ehli; sevgili ise cennet ehli olarak tasavvur edilir. Bununla birlikte Allah’ın (c.c.) kahrı ve mağfireti sebebiyle cennet ve cehennem birlikte kullanılır. Hâletî, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) şefaatiyle müminleri cehennem ateşinden kurtaracağını ve Hz. Hasan (a.s.) ile Hz. Hüseyin’i (a.s.) şehit edenlerin cehennem ehlinden olduklarını düşünür. ayrıca rind ve zâhid tiplerini karşılatırdığı bir beyitte kendini rind olarak görür.

Bu bağlamda Hâletî’nin cehennemle ilgili tasavvurları ve divanda yer alan cehennem tabakaları şöyledir:

Tablo 5: Cehennem, Cehennem Tabakaları ve Özellikleri

Cehennem	Cehennem ateşi, cehennem azabı, âşık, top ve tüfeklerden çıkan ateş.
Cahîm	Zakkum, cehennem çukuru, kâfir.
Dûzah	Sevgili, âşık, ayrılık cehennemi, azap, cehennem ateşi, zâhid.
Saîr	Cehennem halkı.
Sakar	Ateş, şefaat.

Cehennem, cahîm, Hâviye, Hutâme, Lezâ, Saîr ve Sakar cehennemi olmak üzere yedi tabakadan oluşan cehennem, divanda Cehennem, Cahîm, Sakar, Dûzah ve Saîr olmak üzere beş ismi üzerinde durulur. Bu isimlerden cehennem, genel olarak âhiretteki azap yerinin bütünü olarak düşünülmüş, diğerleri de cehennem yerine kullanılmıştır.

1.1.1.6. Kaza ve Kader

Allah'ın yarattıklarına ilişkin planını ve tabiatın işleyişini gerçekleştirmesini ifade etmek üzere literatürde kader ve kazâ kelimeleri kullanılır. Kader, “Allah'ın bütün nesne ve olayları ezeli ilmiyle bilip belirlemesi”; kazâ ise “Allah'ın nesne ve olaylara ilişkin ezeli planını gerçekleştirmesi” şeklinde tanımlanır, (Yavuz, 2001: 58)

Beyitlerde kader ve kazâ kavramları birbirinden ayrı düşünülmeyen kavramlar olarak karşımıza çıkmaktadır.⁹⁶ Hâletî dîvânında kader ve kaza kavramları çevgân-ı kazâ, tîr-i kazâ, nokta-i pergâr-ı kazâ, dest-i kazâ, hâme-i nakkâş-ı kazâ, esrâr-ı kazâ, nemek-pâş-ı kazâ, sâki-i kazâ, üstâd-ı kazâ, debîr-i kazâ, kilik-i kazâ, kemân-ı kazâ, kazâ-yı taht-gâh-ı husrev-i devrân, kilik-i nakkâş-ı kader, sarrâf-ı kader, kilik-i kader, hâme-i takdîr, nâvek-i takdîr gibi terkiplerle yer almaktadır.

Kaza, bir ok gibi kader kararlarını deler. Hâletî, genel anlayışı yansıtan bir görüşle bu dünyada çekilen kaza yayından çıkan kader okunun mutlaka menzil-i maksuda erişeceğini söyleyerek kaderden kaçılmayacağını, olması gerekenin muhakkak gerçekleşeceğini ifade eder.

Cihânda tâ ki kemân-ı kazâ keşîde olup

İriş menzil-i maksûda nâvek-i takdîr K.17/31

“Kaza yayı, bu dünyada bir kez çekilirse kader oku varacağı yere muhakkak ulaşır.”

⁹⁶ M. 4/26, M. 9/116; K. 7/26, K. 10/8, K. 13/5, K. 17/15, 31, K. 20 /33, K. 21/6, 17, K. 22/18, K. 31/9, K. 34/13, K. 40/2, K. 41/12; Kt. 65; G. 4/1, G. 15/2, G. 26/1, G. 168/7, G. 254/5, G. 346/3, G. 389/3, G. 399/5, G. 513/3, G. 562/8, G. 849/3, G. 831/2; Mt. 494.

İslâm inancında kaza ve kadere imanın gereği; olan ve olacak her şey Allah'ın ilmi, dilemesi, takdiri ve yaratması ile gerçekleşir. Bu sebeple yaşanan acı ne denli büyük olursa olsun kazaya rıza göstermek ve Allah'ın hükmünü bu anlayış içerisinde değerlendirmek gerekir (Düzlü, 2011: 1836). Azmî-zâde Hâletî, Mehdî Çelebi (Mrs. 2/IV-2) ve oğlu Abdülkadir'in ölümü üzerine yazdığı mersiyelerde, ölüm karşısında kazaya rızadan başka çare olmadığına işaret eder.

Sezâ budur ki virüp Hâletî kazâya rehâ

Karîn-i hüsn-i kabûl ile hükm-i Yezdân'ı Mrs.1/34

“Allah'ın (c.c.) hükmünü iyi karşılamak gerekir. Çünkü ölüm karşısında kazaya rızadan başka çare yoktur.”

Kaza, insanın iradesi dışında ve beklenmedik bir anda gerçekleşir. Gerçekleşeceği bilirse kazaya karşı tedbir alınırdı. Âşık, gamze okunun kendi başına çıkıp gelemeyeceğini bilir. Çünkü kaza okunun, gamze okuna dokunduğunu bilir. (G.15/2) Bu yüzden, kaza okuna karşı âşığın kendini korumaması halinde başına muhakkak bir kaza gelecektir. (G. 254/5) Bir beyitte şâir, âşiğa seslenerek, rakibin sevgilinin semtine uğramayacağını söylediğinde ona itimat etmemesi gerektiğini “kaza geliyorum demez” meseliyle izah eder.

Kûy-ı yâra varmazın dirse ‘adû-yı bed-likâ

İ‘timâd itme gelince varurum dimez kazâ G. 26/1

“Çirkin yüzlü rakip, sevgilinin semtine uğramam derse (sözüne) itimat etme. Zîrâ kaza geliyorum demez.”

Âşık, rakibin sevgilinin etrafında olmasından daima rahatsızdır. Rakibin varlığını engelleyemeyen âşık ne tedbir eylesen eylesin, kaderden kaçış yoktur. Bu yüzden onu ne olursa olsun sevgiliden uzaklaştırmak isteyen âşık, eğer tedbir ile kazayı defetmek mümkün olsaydı geceleri başa gelen inlemeleri, rakibi sevgiliden ayırmak için kullanırdı.

Ayırurdum gayrı senden nâle-i şeb-gîr ile

Mümkün olsaydı kazânun def'i ger tedbîr ile Mt. 494

“Eğer kazayı defetmek mümkün olsaydı geceler boyu inlemelerimi rakibi senden uzaklaştırmak için kullanırdım.”

Her ne kadar kazanın hükmü bilinmese de şâir, kaza sırlarını vererek gönlü şaşırtmak ister. Böylece kazanın hükmünü bilerek ona karşı tedbir alan gönlü, gam sofrasından lezzet alır.

HVân-ı gamdan ne nasîb olsa yisün lezzet ile

Virüp esrâr-ı kazâyı dili hayrân idelüm G. 513/3

“Gönlü, kazânın sırlarını verip şaşırtalım. Böylece gam sofrasındaki nasibi ne ise onu afiyetle yesin ve lezzet alsın.”

Âşğın sevgiliden ayrı düşmesi, onun yaşadığı en büyük acıdır. Bu yüzden ayrılık acısının ne kadar süreceğini bilmeyen âşık, kader kaleminin, sevgiliden ayrı geçen günleri ömür defterine yazmamasını umut eder.

Defter-i ‘ömrüme ümmîd iderin kilik-i kader

Yazmaya firkat-i yâr ile geçen eyyâmı G. 831/2

“Kader kaleminin, ömür defterime sevgiliden ayrı geçen günlerimi yazmayacağını umut ediyorum.”

Hâletî, beyitlerde kaza ve kaderi ehl-i sünnet akidesi içinde değerlendirmiştir. Azmî-zâde Hâletî’ye göre kazanın hükmü ne ise o gerçekleşecektir ve ona rıza göstermekten başka çare yoktur. Şâir, kasidelerde memduhun kaderinin güzel olması dileğinde bulunurken, mersiyelerde kazanın hükmünü kabullenmek gerektiğini ifade eder. Gazellerde ise âşğın kaderinin kötü oluşu, yolun sonunun hep belaya varması şeklinde ele alınır.

1.1.2. İbadet ve İlgili Kavramlar

İbadet, mükellefin Allah’a karşı duyduğu saygı ve sevginin sonucu olarak O’nun rızasına uygun davranma çabasını ve bu şekilde yapılan iradî davranışları ifade eder. İbadetler, dinin özünü teşkil eden iman esaslarından sonra dinde ikinci önemli halkayı oluşturur. Diğer bir ifadeyle din, en yalın biçimiyle Allah’a inanma ve O’na ibadet etme olduğundan inanç ve ibadet sistemleri dinin aslî unsurlarını meydana getirir (Koca, 1999: 240-241). Dîvânda namaz, oruç, hac ve zekat olmak üzere temel ibadetler üzerinde durulmuştur.

1.1.2.1. Namaz ve Namazla İlgili Kavramlar

Abdest, Namaz

Kelime-i şahadetten sonra İslam'ın en önemli şartı olan namaz, kadın erkek tüm inananların günde beş ayrı zaman diliminde yapmakla mükellef olduğu bir ibadettir. Namaz ibadetinin bütün ilahi dinlerde mevcut olduğu Kur'ân-ı Kerîm'de çeşitli vesilelerle bildirilmiştir.⁹⁷

Farsça âb (su) ve dest (el) kelimelerinden oluşan ve "el suyu" anlamına gelen abdest, belirli ibadetlerin ifasının ön şartı olan ve kendisi de ibadet mahiyetinde görülen bir nevi hükmî temizliktir (Karaman vd., 2004: 195).

Divanda, namaz ve abdest kavramları üzerinde pek durulmamıştır. Başta insanın maddi ve manevi temizliğine vesile olan namaz olmak üzere bazı ibadetler öncesinde abdest almak gerekmektedir. Şâir bir kıtasında, sevgilinin Ka'be-i kûyunu tavâf etmek isteyen Hızır'ın evvelâ âb-ı hayâtta abdest alması gerektiğini ifade eder.

Ey şefâ'at bezminün şem'î dem-â-dem nûrunı

Tâ'ir-i kudsi ider pervâne-âsâ cüst ü cû

Ka'be-i kûyun tavâf itmek dilerse Hızır eger

Varsun itsün evvel âb-ı zindegânîden vuzû

Kt. 108

“Ey şefaât meclisinin mumu! Kutsi kuş pervane gibi durmadan nûrunu arayıp sormakta. Hızır, semtinin Kâbe'sini tavaf etmek istiyorsa önce gidip âb-ı hayâtta abdest alsın.”

Burada gerçek anlamlarında kullanılan abdest, belli bir ibadetin yapılması için gereken bir rükün olarak; tavâf da bir ibadet şekli olarak ele alınır.

⁹⁷ Hz. Âdem, Nûh ve İbrâhim'den sonra namazı terkedemeyen nesillerin geleceği (Meryem 19/59), Hz. Zekeriyâ'nın namaz kıldığı (Âl-i İmrân 3/39), Hz. İsmâ'il'in halkına / ailesine namazı emrettiği (Meryem 19/55), Hz. Lokmân'ın oğluna namazı Hakkıyla kılmasını öğütlediği (Lokmân 31/17), Hz. İbrâhim'in namazı yalnız Allah rızâsı için kıldığını söylediği (En'âm 6/162), kendisini ve neslini namazı dosdoğru kılan kullarından eylemesi için dua ettiği (İbrâhîm 14/40), Hz. Mûsâ'ya Allah'ı anmak üzere namaz kılmasının emredildiği (Tâhâ 20/14) ifade edilmekte, Allah'ın İsrâiloğulları'ndan yerine getirme sözü aldığı görevler arasında namazın da yer aldığı görülmektedir (Bakara 2/83; el-Mâide 5/12). M. Kamil Yaşaroğlu (2006), “Namaz”, TDVİA, c.32, s. 350.

Mescitte namaz kılan âşık, sevgiliyi orda gördüğünde aklının sevgilinin varlığı sebebiyle bulandığını dolayısıyla kıldığı namazdan bir şey anlamadığını dile getirir.

Mescid içre eger ki yâri görem

Hak bilür kim ne kıldugum bilmem M. 2/24

“Allah biliyor ya! Sevgiliyi mescitte gördüğümde ne kıldığımı bilmez halde olurum.”

Şâir bir beyitte, rüzgarın Mecnûn’un namazını kılmasıyla birlikte aşk tekbirinin sedâsının bütün dünyayı sardığını söyler:

Şol zamân kim kıldı Mecnûn'un namâzın rûzgâr

Tutdı hep dünyâ yüzün âvâze-i tekbîr-i ‘ışk G. 375/3

“Rüzgar, Mecnûn’un namazını kıldığında aşk tekbirinin sedâsı tüm dünyayı sardı.”

Burada bir cenaze tasviriyle karşılaşıyoruz. Kılınanan namaz Mecnûn’un cenaze namazıdır. Mecnûn’un namazının rüzgar tarafından kılınıp aralarda getirilen tekbirlerin tüm dünyaya yayılması bir metafor olarak düşünülür. Olaya Hâletî’nin hayal dünyasından bakmaya çalıştığımızda, Hâletî’nin, Mecnûn’un ölümünden sonra Leylâ ve Mecnûn hikayesinin tüm dünyaya yayılarak efsaneleştiğini bu metaforla açıklamaya çalıştığını söyleyebiliriz.

Mihrâb, Kible, Kible-gâh, Kible-nümâ

Sözlükte “oda, çardak, evin veya odanın yüksek ve kıymetli yeri, baş köşesi” anlamına gelen mihrab, ıstılahta camilerin kible tarafında bulunan, cemaatle namaz kılınırken imamın durduğu, genellikle duvardan dışa doğru çıkıntılı olan (Karagöz, 2010: 445) yer olarak tanımlanan mihrâb, şekil benzerliği sebebiyle sevgilinin kaşu olarak tasavvur edilir.⁹⁸ Şâire göre, sevgilinin kaşının mihrab, âşığın gönlünün de orada asılı duran bir kandil olması gayet olağandır (G.55/4). Şâirin gözleri, ne zaman mihrâba takılsa o anda sevgilinin kıvrımlı kaşlarını görür (M.2/22). Bir beyitte gönlüne seslenen şâir, ne zaman sevgilinin kaşlarını görse ne kıldığı namazı ne de başka bir şeyi bilemez olduğunu söyler.

⁹⁸ K. 25/18; G.54/5, G.75/4, G.441/1, G.549/2, G.563/1.

Kaçan ki kaşları mihrâbını görem yârün

Hudâ bilür ki dilâ hiç ne kıldugum bilmem G. 538/3

“Ey gönül! Allah biliyor ki ne zaman sevgilinin kaşlarının mihrabını görsem ne kıldığımı bilmez olurum.”

Kaşların mihraba benzetildiği aşağıdaki beyitten ise, kandillerin yandığında güzel koku yayması için içine gül suyu konulduğu anlaşılmaktadır.

Kaşların mihrâbına kandîl-i rûşendür gönül

Âb-ı gül-gûn yerine ana komışlar hûn-ı nâb G. 54/5

“Gönül, kaşlarının mihrâbındaki parlak bir kandildir. Onun içine gül suyu yerine safkan koymuşlar.”

Osmanlı dönemindeki camiler, geceleri mihrabın da iki tarafına konulan mumlarla aydınlatılırdı. Bu mumlardan çıkan isler de mihrabın kirlenmesine sebep olmaktaydı. Bu duruma atıfta bulunan şâir, sevgilinin mihrap kaşlarının siyah olmasının sebebi olarak muma benzeyen yanaklarından çıkan dumanı gösterir. (G. 563/1)

Kaşların mihrâbı çak böyle kararmazdı eger

Şem‘-i ruhsârundan ana çıkmasa dâ’im duhân G. 549/2

“Yanağındaki mumdan devamlı duman çıkmasaydı mihrap kaşların bu kadar kararmazdı.”

Kible, müslümanların namaz kılmak için yöneldikleri Kâ’be’nin bulunduğu yöndür. Kelime divanda kible-gâh, kible-nümâ terkipleri içinde dört defa kullanılmıştır.

Kible-gâh; kible yeri, kible tarafı (Sami, 2004:1050) demektir. Bir beyitte Hz. Peygamber’in (s.a.v) kapısının, sefâ ehlinin kible-gâhı; bendesinin ise vefâ semtinin en kutluları olduğu ifade edilir.

Kapusı kible-gâh-ı ehl-i safâ

Bendesı mukbilân-ı kûy-ı vefâ M. 3/19

“Kapısı, sefa ehlinin kiblegâhı; kölesi, vefâ semtinin en mutlu olanıdır.”

Bir başka beyitte, insanların ve cinlerin kurtuluşa ermek için memduhun dergahına sığındığını, yüzlerini ona döndüğünü söyler.

Oldukça müstebeh cihet-i kible-i necât

Der-gâhına tutar yüzünü cümle ins ü cân K. 16/20

“Kurtuluş kiblesinin yönü karıştııkça insanlar ve cinlerin hepsi birden yüzünü dergâhına döner.”

Kibleyi göstermeye mahsus pusula (Sami, 2004: 1050) manasına gelen kible-nümâ; bir beyitte sevgilinin semtini gözeten âşığın gözleri olarak düşünülür:

Gördüler kim gözedür kûyını her dem yârün

Sandı erbâb-ı nazar gözlerümi kible-nümâ G. 29/2

“Sevgilinin sokağını her an koruyan gözlerimi gören nazar erbâbı onları kible-nümâ sandı.”

Hâletî, divan edebiyatındaki genel anlayışın dışına çıkmamış ve beyitlerde sevgilinin kaşını kemerli görünüşü sebebiyle mihraba benzetmiştir. Kible, kible-gâh, kible-nümâ ise beyitlerde Hz. Peygamber’in kapısı ve âşığın gözleri olarak düşünülür.

Duâ, Niyaz

Birinin iyiliği için Allah'a yakarma, niyazda bulunma, ondan istek ve dilekte bulunma anlamında kullanılan bir dini terim olan dua, “ruhun manevî bir âleme doğru çekilişi, kıymet verilen bir aşkın, sevilene karşı duyarlı olmanın ve sevginin tecellisidir.”(Marinier 1991: 2). İslam dininde, duanın ayet⁹⁹ ve hadislerde¹⁰⁰ teşvik edildiği görülmektedir.

Duanın divan edebiyatındaki karşılığı münâcâttır. Hâletî Dîvânında mesnevi tarzında yazılmış kırk dört beyitlik müstakil bir münâcât bulunmaktadır. Şâir bu münâcâtta, sevgilinin derdi yüzünden düştüğü perişanlıktan şikayet eder. Sevgilinin kûyu, hattı, saçı, kâkülü, dişleri, kirpikleri, kaşları şâiri perişan etmiştir. Fakat aşk derdi olmadan da mutlu

⁹⁹ Bakara: 2/152, 186; Enam: 6/52; Araf: 7/55; Furkan: 25/77; Mümin: 40/60...

¹⁰⁰ "Dua müminin silahıdır, dinin direğidir, göklerin ve yerlerin nurudur." "Darlık zamanında Allah'ın kendisine yetişmesini isteyen kimse, genişlik zamanında çok dua etsin." Doğan Kaya (1997), Dualar ve Beddualar. *Türklük Bilimi Araştırmaları* (4), s. 99.

olamayacağını söyleyen ve nereye baksa sevgiliyi gören şâir nefsinin arzularına yenik düşmüştür. İşte şâir bütün bu hallerden kurtulmak için düşmüşlerin yardımcısı olan Allah'tan nefsiyle yaptığı mücadelede yardımcı olmasını ister ve ondan af diler. Allah'tan mağfiret dileyen şâir, günah işlemenin kendisine; kerem göstermenin Allah'a yakıştığını söyleyerek Allah'tan (günahlarla dolu olan) kara defterine bakmamasını ve onu kendisi yerine ateşe atmasını ister ve Allah'a duada bulunur:

Seyl-i ihsânunı başumdan aşur

Bana cürm ü sana kerem yaraşur M. 2/38

“İhsan selini başımdan öteye aşır. Zîrâ bana hata yapmak sana da affetmek yaraşır.”

Ayrıca şâirin hükümdar ve devlet adamları adına yazmış olduğu arz-ı hâl ve kasidelerde devletin ve saltanatlarının devamı, düşmanlarının kahrı ve ömürlerinin uzun olması için duâda bulunulur.¹⁰¹ Şâir, Sultan Mehmed'in tahta çıkışını kutlamak için yazdığı bir kasidesinde şu beyiti söyler:

Felekden âftâb oldukça peydâ Hazret-i Mevlâ

Serîr-i saltanatda ide bâkî zıll-i Yezdân'ı K. 1/41

“Hazret-i Allah (c.c.), güneş felekten peyda oldukça yeryüzündeki gölgesini daima saltanat tahtında oturtsun.”

Dîvânda, duâ kavramının Allah'a yalvarma, niyaz anlamının dışında, sevgili ile ilgili beyitlerde de kullanıldığı görülmektedir.¹⁰² Bir beyitte sevgilinin, kabul olunan duâlar gibi göklere çıktığını ya da yukarıdan inen bir belâ olduğunu (G. 187/7) söyleyen şâir, duâcısı olduğu sevgilinin rakip ile hem-kadeh olmasını istemez.

Hem-kadeh olma tururken Hâletî agyâr ile

Olmasun rencîde-hâtır ol du'â-gûyun senün G. 431/7

¹⁰¹ M. 7/36,37, M. 8/104-107, K. 2/30, K. 3/32, K. 4/24, 25, K. 5/24, K. 6/36, K. 7/26, 27, K. 8 /41, 42, K. 9 /30, 31, K. 13/18, K. 14/46, 47, K. 19/23, K. 20/35, K. 21/41-45, K. 23/31, K. 25/38, 39, K. 26/42, K. 17/36, K. 28/45, 46, K. 29/15-17, K. 30/ 29, K. 31/32, K. 33/42, K. 35/36,37, K. 36/42,43, K. 37/28,29, K. 40/36, K. 41/40.

¹⁰² G. 9/4, G.10/7, G. 227/4, G. 342/2, G. 348/4, G. 519/5, G. 734/5, G. 772/4, G. 777/5; Mt. 95.

“Hâletî dururken sakın rakip ile kadeh arkadaşı olma. O senin için hep dua ederken (yaptıklarından dolayı) sonra gönlü kırılmasın.”

Sevgilinin işi naz, âşığının işi ise niyazdır. Sevgili, naz ve işve ile daima âşığı oyalar. Âşık, ne kadar niyaz etse de yüzüne bakan olmaz. Çünkü aşk pazarında tek geçer akçe nâzdır.

Kimse bakmaz ne kadar eylese derd ehli niyâz

‘İşk bâzârı durur bunda hemân nâz geçer G. 225/2

“Dert ehli (olan âşıklar), ne kadar yalvarıp niyazda bulunsa da kimse (dönüp yüzüne) bakmaz. Zîrâ, bu aşk pazarında sadece nâz geçerlidir.”

Şâire göre sevgilinin bütün cevr ü cefası, kötölemesi bir duadır. Zîrâ, âşıklara devamlı söven sevgili, aşk yolunda olanların bu dualara ihtiyacı olduğunu söyler.

‘Azm-i râh-ı ‘ışk iderken yâr düşünâm eyleyüp

Didi lâzımdur o yolda bu du‘âlar bilmiş ol G. 470/3

“Sevgili, aşk yolunda azm edenlere söverken bu yolda o duaların lazım olduğunu söyledi.”

Beyitlerde maddi ve manevi sıkıntıları için duada bulunan Hâletî, ayrıca hükümdar ve devlet adamlarının saltanatlarının devamı, düşmanlarının kahrı için Allah’a (c.c.) dua eder. Bununla birlikte sevgilinin işinin nâz olduğu, âşığının da bu nazlanmaya sebat göstermesi gerektiği ifade edilir.

1.1.2.2. Oruç

İslamın beş şartından biri olan oruç, sözlükte “bir şeyden uzak durmak, bir şeye karşı kendini tutmak” anlamına gelir. Terim olarak oruç, tan yerinin ağarmasından güneşin batmasına kadar şer‘an belirlenmiş ibadeti yerine getirmek niyetiyle yeme, içme ve cinsel ilişkiden uzak durmayı ifade eder. (Yitik, 2007:414)

Beyitlerde “savm ve rûze”¹⁰³ olarak geçen oruç¹⁰⁴, âşığın sevgiliden ayrı kaldığı zamanlar olarak düşünülür. Sevgiliye kavuşma ise bir bayramdır. Bu yüzden âşığa oruç ve bayramın ne anlama geldiği sorulacak olsa hiç şüphesiz sevgilinin hicr ü vaslı ile söze başlayacaktır.

Hicr ü vasl-ı yârdan güftâra başlar lâ-cerem

Bu dil-i mecnûna sorsan rûze vü bayrâmdan G. 672/4

“Âşığa, oruç ve bayramın ne anlama geldiğini soracak olsan, hiç şüphesiz sevgilinin hicr ü vaslından söze başlar.”

Âşıklar, ayrılığın oruçlu günlerinin sıkıntısını çekmiş, ağyâr ise sevgilinin vuslat bayramını görmüştür (G.622/1). Bu durumdan bunalan ve oruç ayından bir istekte bulunan âşık, ayrılık orucuyla geçen günlerin sona ermesini ister ve kavuşma bayramının bir an önce gelmesi temennisinde bulunur. Bunun yanında ramazan ayının bitişinde görünen hilal ile bayram yapılmasına da telmih yapılır.

İrgürüp encâmına eyyâm-ı savm-ı firkatı

‘İyd-ı vasl olsa disek ey mâh-ı rûze elvedâ’ G. 364/4

“Ey oruç ayı! Ayrılık orucuyla (yaşadığımız) günleri sona erdirip (o günlere) elveda desek de kavuşma bayramı gelse (ne güzel olur).”

Oruç ayı hilalin görünmesiyle birlikte başlar.¹⁰⁵ Sevgilinin kaşlarının hilale teşbih edildiği bir beyitte, sevgili hilal kaşlarını bir türlü göstermediği için ayrılık orucu uzayıp gider.

‘Arza kılmadı bize yâr hilâl ebrûsın

Rûze-i hicr uzayup gitmede bayrâm olmaz G. 338/3

¹⁰³ Savm (siyâm) kelimesi mastardır ki gerek lisânına ve gerekse vücuduna oruç tutturaktır. Lugatta siyâm kelimesi, kendisini yemeden ve lüzumsuz şeyleri konuşmadan alıkoymak demektir. Ve savm, gündüzün yarısındaki sükûnu manasına da kullanılır. Şeriatta savm, oruçlunun gündüzün yemeden ve içmeden kendisini tutması ve kadına yaklaşımdan uzaklaşması halidir. Abdülkâdir-i Geylânî, Üç Aylar ve Faziletleri (Haz: Mustafa Güner), Nur Yayınları, Ankara, s. 81.

Rûze ise Arapça savm (siyâm) kelimesinin Farsça karşılığıdır.

¹⁰⁴ K. 33/42; G. 52/6, G. 338/3, G. 364/4, G. 622/1, G.672/4, G. 726/5; Mt. 425, Mt. 446.

¹⁰⁵ Sa’id b. Amru b. Sa’id b. As b.Ömer (r.a.)’den rivayet edilen hadîs-i şerifte: “Hilâli görünce oruç tutunuz ve hilâli görünce iftar ediniz.” buyurmuştur. Geylânî, a.g.e., s.87.

“Sevgili, hilal kaşlarını bize bir türlü göstermediği için ayrılık orucu uzayıp gidiyor ve bir türlü bayram olmuyor.”

Şâir, Kapu Ağası olarak görev yapan Gazanfer Ağa adına yazdığı bir kasidesinde, düşmanlarının gam orucuyla bitkin ve zayıf düşmeleri, onun ise her anının bayram günüyle denk olması için Allah’a duada bulunur:

‘Adû-yı bed-nihâdun rûze-i gamdan zebûn olsun

Kıla her bir demün ‘ıyda müdânî ‘avn-i Yezdânî K. 33/42

“Allah, kötü tabiatlı düşmanını gam orucundan zayıf düşürsün, senin her anını bayram gününe denk kılsın.”

Hâletî bir başka beyitte ise, yaşadığı dönemde insanların mutsuz, sıkıntılı ve nasipsiz olduğunu ifade eder. Şâire göre bu nasipsizlik, gelen güzel günleri dahi gölgede bırakır. İnsanlar Ramazan ayı sona ermesine rağmen bayramı sevinçle karşılayamaz.

Görmedük dünyâda halkun böyle nâ-kâm olduğın

Rûze geçdi bilmedi bir kimse bayrâm olduğın Mt. 425

“İnsanların nasiplerini alamadıkları (bir dönem), bu dünyada daha önce yaşanmadı. Oruç (ayı) geçmesine rağmen hiç kimse bayram olduğunu anlayamadı.”

Beyitlerde oruçla ilgili benzetmelere bakıldığında ilk olarak orucun, zorluğu sebebiyle sevgiliden ayrı düşülen günler için bir benzetme unsuru olarak kullanıldığı görülür. Sevgilinin kaşları da Ramazan ayının başlangıç ve bitişini göstermesi bakımından hilale benzetilir. Bununla birlikte, Ramazan ayının gerçek anlamı yani oruç ayı oluşu da beyitlerde ifade edilir.

1.1.2.3. Zekat

Sözlükte “artma, çoğalma, temizlik, bereket, iyi hal ve övgü” anlamlarına gelen zekat, dini bir terim olarak, belirli bir malın bir kısmının Allah (.c.c.) rızası için muayyen kişilere verilmesi demektir. Zekata tabi olan mallar Kur’ân-ı Kerîm’de, altın ve gümüş (Tevbe: 9/34), tahıllar ve meyveler (En’âm: 6/141), ticaret vb işlerden elde edilen kazançlar, madenler vb. yer altı servetleri (Bakara: 2/276) ve diğer mallar (Tevbe: 9/103; Zariyat: 51/19) şeklinde belirlenmiştir. (Paçacı, 2010: 711)

Zekat, beyitlerde sevgilinin güzelliği üzerine düşünülmüştür. Sevgilinin zekatı da güzelliğidir. Sevgilinin bûsesi güzellik zekatının nisâbı olarak görülür.

Ben fakîre bûse-i la'lünle virseydün hayât

Virmiş olurdun nisâb-ı hüsnüne lâyık zekât G. 89/1

“Ben fakire lal dudağının bûsesiyle hayat verseydin güzelliğinin ölçüsüne yaraşan zekatını vermiş olurdun.”

Âşık, yardıma muhtaç, fakir ve zavallı biri olarak, sevgilinin en azından sînesini ve kolunu seyretmesinin zekat olarak kabul edilmesini ister. (G. 728/5, G. 434/1, Mt. 244)

Seyr itse ne var sîne vü bâzûsını ‘uşşâk

Virse nic'olur hüsnî zekâtın fukarâyâ G. 728/5

“Âşıklar, (sevgilinin) sînesini ve kolunu seyretseler ne olur? (Sevgili), güzelliğinin zekatını fakirlere bu şekilde verse olmaz mı?”

Fakat âşık, sevgilinin güzellik zekatını vereceğini düşünmez.

Gördüğün sîm-berün umma zekât-ı hüsnin

Kime hayr itdi ki sana ide hûbân-ı zamân G. 571/2/ G. 624/3

“Gördüğün o gümüş gibi beyaz göğüsünün güzellik zekatını vereceğini sanma. Zîrâ, o güzellerden kime hayır geldi ki sana iyilikleri dokunsun.”

Burada zekatın gerçek ve mecaz anlamlarıyla birlikte kullanıldığı görülür. Gerçek anlamda zekat, bir malın nisab miktarı karşılığının ihtiyaç sahiplerine verilmesidir. Mecazi olarak sevgilinin, bûsesi, sînesi ve kolu sevgilinin güzellik zekatının nisabı olarak düşünülür.

İslam fihri açısından nisap miktarı olan mallar maddi değeri mukabilinde zekata tabidir. Zekat kişinin serveti hakkında Allah'a (c.c.) olan şükürünü ifade eder. Allah (c.c.) bu şükre mukabil nimetleri arttıracakını taahhüt eder.¹⁰⁶ Her şeyin zekatı o şeye uygun ve kendi cinsinden olan şeylerdir. Mesela yüksek makam ve rütbelerin zekatı; alçak gönüllülük ve

¹⁰⁶ “Hani Rabbiniz şöyle duyurmuştu: “Andolsun eğer şükrederseniz elbette size nimetimi arttırırım... (İbrahim: 14/7).

ihсандır. Çoluk çocuğun zekatı kimsesiz, yetim ve öksüzleri gözetmek ve ihtiyaçlarını gidermektir. (Konya B. B. B., 1990: 16)

Mümin, ister maddi ister manevi olsun sahip olduğu bu tür soyut değerlerin zekatını da uygun bir şekilde verir. Sevgilinin güzelliği de bu tür bir soyut meta olarak düşünüldüğünde, sevgili daima güzellikte birincidir ve ondan daha güzeli yoktur. Yani sevgilinin sahip olduğu güzellik başkalarında olmayan bir güzelliiktir. Bu yüzden sevgili, güzelliğine karşılık gelen zekatın nisabı olarak da güzellik unsurlarını (kaş, gözü, busesi vs.), bundan mahrum olanlara bir şekilde vermek durumundadır.

1.1.2.4. Hac ve Hac İle İlgili Kavramlar

Hac

Hac sözlükte “kastetmek, yönelmek” anlamına gelen bir kelimedir. Fıkıh terimi olarak ise hac, “Mekke şehrindeki Kâbe'yi ve civarındaki kutsal sayılan özel yerleri, özel vakit içinde, usulüne uygun olarak ziyaret etmek ve yapılması gereken diğer menâsiki yerine getirmek” demektir. Bunların hepsine birden hac törenleri anlamında “menâsikü'l-hac” denir. (Karaman vd., 2004: 514)

Tek bir beyitte karşımıza çıkan hac farızası divanda dini açıdan ele alınmaz. Beyitte âşıklar, aşk haccı için yola çıkan bir kervan üzere tasavvur edilir.

Kârvân-ı hacc-ı 'ışkun haste vü dermândesin

Yokdur örter basdurur illâ meger rîk-i revân G. 551/6

*“Aşk haccının kervanında (yol alanlar içinde) hasta ya da aciz birisi yoktur.
Çünkü (çölün) akıp giden kumu bütün (hastalıkların) üzerini örter.”*

Tavaf

Sözlükte “bir şeyin çevresinde dönmek, dolaşmak” anlamındaki tavâf kelimesi fıkıh terimi olarak usulüne uygun şekilde Kâbe'nin etrafında dönmeyi ifade eder. Kâbe sol tarafa alınarak Hacerülesved hizasından başlanıp aynı noktada tamamlanan her dönüş “şavt” ve yedi şavta tavaf adı verilir. (Karaman vd., 2004: 528)

Sevgilinin semti âşık için en kutsal mekanlardan biridir. Divan şiirinde de âşık her daim sevgilinin mahallesini tavaf eder şekilde tasavvur edilir.¹⁰⁷ Tavâf, divanda bir kıta bir

¹⁰⁷ Eger tavâf ider-isem işigüñ uş Ka'be

gazel olmak üzere iki yerde geçer. Şâir, 108 no.'lu kıtasında Hızır'ın (a.s.) sevgilinin semtini tavaf etmesi için âb-ı hayattan abdest alması gerektiğini söyler. Hatta felek dahi sevgilinin semtini tavaf etme şerefine erecek olsa mutluluktan Keyvân'ı âzâd edebilir.

Ka'be-i kûyun tavâf itseydi çerh-i köhne-sâl

Şâd olup Keyvân'ı âzâd eyliye şükrânesi

G. 828/2

“İhtiyar felek, semtinin Kâbe'sini tavaf etseydi, mutluluktan bir şükran göstergesi olarak Satürn'ü serbest bırakırdı.”

Beyt-i ma'mûr, Kâ'be

Türk edebiyatında Kâbe, ilk inşasından başlayarak Hz. Âdem'den itibaren çeşitli peygamberlerin hayatıyla ilgisi açısından ele alınmış, bunlar arasında Hz. İbrâhim, Hz. İsmâil ve Hz. Muhammed'in peygamberlik dönemleri üzerinde özellikle durulmuştur. Kâbe'den bahsedilirken tenâsüp ve tedâîler dolayısıyla Hacerülesved, Zemzem Kuyusu, altın oluk, makâm-ı İbrâhim, Safâ ve Merve gibi mekânlar; ihram, tavaf, sa'y gibi Kâbe'ye mahsus kıyafet ve davranışlar; telbiye ve ziyaret duaları ile hacca dair âyet ve hadisler zikredilmiştir. Kâbe edebî eserlerde Kâbetullah, Kâ'be-i Muazzama, Kâ'be-i Ulyâ, Beytullah, Beytü'l-atîk, Beytü'l-harâm, Beytü'l-ma'mûr, Harem-i şerif gibi adlarla yer almıştır. (Uzun, 2001: 23)

Hâletî, beyitlerde Beyt-i ma'mûr, Kâ'beteyn ve Kâ'be isimlerini kullanır.¹⁰⁸ Beyt-i ma'mûr, yedi kat göğün üstünde ve arşın altında bulunan ve meleklerin devamlı tavaf ettikleri yerdir. Kâ'be ise beyt-i ma'mûrun yeryüzündeki eşidir. Beyt-i ma'mûr ile Beytullah olarak da anılan Kâ'be, biri semâda biri yeryüzünde olarak aynı hizada bulunmaktadırlar. Beyt-i ma'mûr, semâ ehli melekler için tavaf yeridir. Beytullah ise, birinci derecede insanlar için tavaf yeridir. (Dikmen ve Ateş, 1981:119)

Bir beyitte beyt-i ma'mûr ile fuzelânın gönlü arasında benzerlik kurulur. (K. 18/31) Bundan başka şâir, III. Mehmed'in annesi adına yapılan kasrın tamamlanması üzerine

Veger namâz kılursam kaşuñ hamı mihrâb Ahmedî, (G. 61/5)

Bâkryâ ister isen kalbe safâ virmek eger
Ka'be-i kûyına var döne döne eyle tavâf Bâkî, (G. 231/5)

¹⁰⁸ M. 5/9; K. 9/7, K. 11/12, K. 23/32, K. 27/17, K. 28/28, K. 40/6; Kt. 113; G. 115/3, G. 240/5, G. 370/1, G. 382/3, G. 383/2, G. 798/3, G. 828/2, G. 880/5, G. 890/2.

yazdığı bir tarih beyitinde, bu kasrın beyt-i ma'mûr gibi âbâd olması dileğinde bulunur. Beyt-i ma'mûr burada övülenin kasrı için benzetme unsuru olarak ele alınır.

İtmâmına bu kasrın oldu tamâm târîh

Âbâd ola İllâhî mânend-i beyt-i ma'mûr T. 6/5

“Ey Allah'ım (c.c.)! Tamamlanmasına tarih düşülen bu kasr beyt-i ma'mûr gibi âbâd olsun.”

Kâ'be İslâm'ın en kutsal mekanı iken, sevgilinin mahallesi de âşıklar için kutsal bir yerdir. Kâ'be kutsiyeti dolayısıyla, âşğın en kutsal mekanı olan sevgilinin semti için benzetilen olur. (G. 383/2, G. 828/2) Sevgilinin semtinin Kâ'be'sinde dolaşan gönül perişan olsa da (G. 798/3) her gece sevgilinin semtinin hasretiyle yatağa girer ve rüyasında Kâ'be'yi görür.

Hasret-i kûy-ı nigâr ile yatup Hâletiyâ

Her gece düşde gönül Ka'be-i 'ulyâyı görür G. 240/5

“Ey Hâletî! Gönül, her gece sevgilinin semtinin hasretiyle uykuya dalıp rüyasında o mübarek, yüce Kâbe'yi görüyor.”

Müslüman olmayanlar Kâ'be'nin yabancı (ağyâr) durumunda olduklarından oraya giremez ve her hangi bir işiyle vazifelendirilmezler. Âşğın bir diğer vazifesi ise sevgilinin semtinin haremını rakiplerden korumaktır. Fakat bu durumun aksi bir beyitte şâir, ağyârı kavuşma haremine sokan, fakat kendisini orada barındırmayan sevgiliye sitemde bulunur.

Ağyârı harîm-i harem-i vasluna korken

Kûyunda n'içün Hâleti-i zârı komazsın G. 646/5

“Ağyârı, kavuşma haremının harîmine koyarken, şu ağlayıp inleyen Hâletî'yi semtinde neden barındır mıyorsun?”

Kâ'be'nin doğu köşesinde tavafın başlangıç ve bitiş noktasını belli eden Hâcerü'l-esved bulunur. Arapça'da “siyah taş” gelen Hâcerü'l-esved, Hz. İbrâhim tarafından Kâ'be'nin inşası sırasında tavafın başlangıç noktasını belirlemek için yerleştirilmiştir. (Öztürk,

2010: 26) Divanda ayrıca sevgilinin semti için benzetilen olan Kâ'be'de bulunan Hâcerü'l-esved de sevgilinin Ka'be-i kûy'unun kara taşı olarak düşünülür.

Seng-i siyâh-ı Ka'be-i kûyın mihekk ider

'Uşşâkun itse sîm-i sirişkin 'ayâr çerh G. 115/3

"Felek, âşıkların gümüş gibi akan gözyaşının saflık derecesine baksa, semtinin Kâbe'sinin siyah taşını mihenk taşı yapar."

Kâ'be, bir yerde sevgilinin yüzü için benzetilen olur. Kâ'be yüzlü sevgilinin hayali her an gözlerinde olan âşığın göz çemberlerinin (gözbebeği) karardığını görenler, bu durumun bir tür göz hastalığından kaynaklandığını düşünürler ve âşığa şüphe ile yaklaşırlar.

Ey Hâletî bu çenber-i şeb-gûn-ı çeşmüme

Bâ'is remed sanup n'içün eylerler iştibâh

Ol Ka'be-i cemâl hayâli gözümdeür

Olur mı çekmemek ana bir perde-i siyâh Kt. 113

"Ey Hâletî! Göz çemberimin kararmasının sebebini remed sanıp benden şüphelenirler. O yüzü Kâbe gibi olanın hayali gözümdeyken ona siyah bir perde çekmemek olur mu?"

Kâ'be duvarının dört tarafına örtü asılması, eski bir gelenek olup ilk defa ne zaman uygulamaya geçildiği kesin olarak bilinmemektedir. (Öztürk, 2010: 34) Yukarıdaki kıtada geçen "perde-i siyâh" tamlamasının tevriyeli bir şekilde kullanıldığı görülür. İlk anda temel anlamına uygun olarak kullanılan "perde-i siyâh" tamlaması, sevgilinin hayaliyle kararan göz çemberleri olarak düşünülür. "Perde-i siyâh" tamlamasının, diğer anlamı, mısralarda gizlenen, örtülü anlamı düşünüldüğünde ise Kâ'be'nin siyah örtüsünü çağrıştırır.

Kureyşliler 605 yılında Kâ'be'yi inşa ederken tavanda biriken suların akması için bir oluk koydular. Kâ'be'nin oluşu ilk defa Emevi halifesi I. Velid'in emri ile Mekke valisi Hâlid B. Abdullah tarafından altınla kaplatılmasından sonra altın oluk adıyla anılmaya başlar. (Öztürk, 2010: 30)

Kâ'be'nin diğerk bir önemli kısmı olan altın oluk (zer-nâv-dân) âşığın üzerinden gözyaşı akan sararmış yüzünü temsil eder ve âşığın teni Kâ'be'nin altın olukları için benzetme unsuru olur.

Yol itdi Hâletî seyl-i sirişküm rûy-ı zerdümde

O yârün Ka'be-i kûyında ten zer-nâv-dân oldu G. 880/5

“Hâletî, gözyaşı selimin sararmış yüzümde bıraktığı iz sebebiyle benim sevgilinin semtinin Kâbesindeki altın bir oluk oldu.”

Hz. Ebubekir (a.s.), Hz. Ömer (a.s.), Hz. Osman (a.s.) ve Hz. Ali (a.s.), Peygamber efendimizin (s.a.v.) ölümünden sonra İslam'ın en büyük önderleri olmuştur. Hâletî, Kâ'be'yle ilgili olarak sevgili ve âşık üzerine yaptığı benzetmelerin yanı sıra, Resulullah'ın (s.a.v.) halefi olan dört halifeyi, Kâ'be'nin dört köşesi gibi düşünür.

Her birisi olup Resûl'e halef

Buldılar rûkn-i Ka'be gibi şeref M. 5/9

“Her biri Allah'ın (c.c.) Resûl'ünün (s.a.v.) halefi olup Kâ'be'nin bir köşesi gibi şeref buldular.”

Kâbe, beyitlerde sevgilinin yüzü ve mimari yapılar için bir teşbih unsuru olarak yer alır. Divan şiirindeki genel kullanıma uygun olarak Hâletî de sevgilinin semtini Kâbe olarak düşünmüş ve âşığın her gece büyük bir hasretle rüyasında gördüğü bir yer olarak tasavvur etmiştir. Kâbe'nin üzerinde bulunana Hacerü'l-esved, altın oluk ve siyah örtüsü de beyitlerde üzerinde durulan teşbih unsurlarıdır. Hacerü'l-esved, sevgilinin semtinde bulunan kara taş; Kâbe'nin siyah örtüsü âşığın ağlamaktan kararan göz çemberleri; altın oluk da âşığın gözyaşından dolayı sararan yüzü olur. Rakip ise sevgilinin haremine girerek kutsal bir mekanı kirletir.

Kurban

İnsanlık tarihi tetkik edildiği zaman görülür ki kurban, insanlıkla başlamış¹⁰⁹, gaye yönünden farklı olmakla beraber, bütün dinlerde ve devirlerde ortak unsur olarak devam

¹⁰⁹ Kur'ân-ı Kerîm, kurban müessesesinin Hz. Âdem'in (a.s.) çocuklarıyla birlikte başladığını haber verir: “Onlara Âdem'in (a.s.) iki oğlunun gerçek olan haberini oku: Hani onlar (Allah'a) yaklaştıracak birer kurban takdim etmişlerdi ve ikisinden birininki kabul olunmuş, öbürününki kabul olunmamıştı... (Mâide:5/27).” İbrahim Canan, Hadis Ansiklopedisi- Kütüb-i Sitte-, Akçağ Yayınları, c.4, s.521.

edegelmiştir (Feyizli, 1993: 61). Kur'ân-ı Kerîm, “ Her ümmet için, Allah'ın (c.c.) kendilerine rızık olarak verdiği hayvanlar üzerine ismini ansınlar diye kurban kesmeyi meşru kıldık... (Hac: 22/34)” âyet-i kerîmesinde, ilâhi dinlerdeki kurban ibadetinin varlığına işaret etmektedir.

Beyitlerde, Kâ'be sevgilinin mahallesi olarak düşünüldüğü için âşıklar da sevgilinin kapısında sıra sıra yatan kurbanlık olur. Sevgilinin kapısında cansız bir şekilde yatan âşıklar, adeta Kâ'be'de kesilen kurbanlar gibidir. (G.370/1) Âşık, aşk padişahı olan sevgilinin bir kez olsun gönül şehrine girmesi karşılığında can koyununu aşk kurbanı etmeye hazırdır. (G. 376/1) Fakat sevgili asla bir kurban ile yetinmez. (G. 732/3) Sonunda da cevr kılıcıyla âşığın canını alan sevgili, kurbanı (âşığı) iyice boğazlamadan bırakmaz.

Tîg-i cevriyle alur ‘âşıkun âhir cânın

Nîm-bismil komaz ol şûh-ı cihân kurbânın G. 601/1

“O dünya güzeli (sevgili), sonunda cevr kılıcıyla âşığın cânını alır ve kurbanını iyice boğazlamadan, yarı kesilmiş halde bırakmaz.”

Kurban, ibadet maksadıyla belirli bir vakitte belirli şartları taşıyan hayvanı usulünce boğazlamak, ya da bu şekilde boğazlanan hayvan demektir. Kurbanı yalnız Allah rızası gözeterek kesmek gerekir. Fakat bunun dışında halk arasında alna kurban kanı sürmek, bir evin temeli için kurban kesmek, türbeye kurban kesme vb. uygulamalara da rastlanmaktadır.

Kurban kesilince kimin nâmına kesilmiş ise alnına bir parmak kan sürmek adettir. (Onay, 2004: 330) Aşağıdaki beyitte yeni doğan çocuğa kesilen kurbanı da (akika kurbanı) hatırlatarak bu adete vurgu yapılmıştır. (Kaya, 2010: 179)

Nev-şüküfte gonca gûyâ tıfl-ı nev-resdür ki çerh

Bülbülü kurbân idüp kor alnına bir katre kan G. 662/3

“Yeni açılmış gonca, feleğin, bülbülü kurban edip alnına kan sürdüğü küçük bir çocuktur.”

İslam dinine aykırı uygulamalardan biri de bir binanın temeli için kurban kesme hadisesidir. Hâletî, aşağıdaki beyitinde bu uygulamaya da işaret eder.

Kâşâne-i cevri olmaga ol şâha mübârek

Çak vaz'-ı esâsında beni eyledi kurbân G. 570/2

“Sitem sarayı o padişaha (sevgiliye) mübarek olmasın. Çünkü (o sarayın) temelinde beni kurban etti.”

Hâletî'nin, divanda halk ağzında sıkça kullanılan, bir kimse veya bir şey için kendini feda etmek anlamına gelen “kurban olmak, yoluna kurban olmak” deyimleri de beyitlerde yer verdiği unsurlar arasındadır.¹¹⁰

Hâtırumdan çıkmıyor en son kemân ebrûlarun

Bana ur bârî hadeng-i cevri kurbân olduğum G. 537/4

“Kurban olduğum, cevri okunu hiç olmazsa bana vur. Çünkü senin o yay gibi kaşların hiç aklımdan çıkmıyor.”

Kurbanın, beyitlerde âşık için benzetme unsuru olarak mecazi anlamda kullanıldığı görülür. Bununla birlikte, kurban bayramında Kâ'be'de kurban kesilmesi, kurbanın boğazlanması; alna kurban kanı sürme, temele kurban kesme gibi adetlerle birlikte “kurban” ile oluşturulan bazı deyimlere yer verilir.

1.1.3. Mübarek Gün ve Geceler

1.1.3.1. Berât Gecesi

İslam dininde kutsal kabul edilen gecelerden biri olan ve Şaban ayının 14. gününü 15. gününe bağlayan gece, Berât gecesidir. Bir adı da nişan olan ve ilk devirlerde biti ve misal de denilen berat, bir memuriyete tayin, bir gelirden tahsis, bir şeyin kullanılma hakkı, bir imtiyaz veya muafiyetin verildiğini gösteren ve padişahın tuğrasını taşıyan belgeye denir. (Kütükoğlu, 1992: 472)

Divanda yalnız bir beyitte zikredilen Berât kelimesi tevriyeli bir kullanıma sahiptir. Leyl kelimesinin gece anlamını taşıması ve dolayısıyla siyah renkle münasebeti sebebiyle leyle-i Berât sevgilinin saçları için benzetilen olur. Kaşları ise güzellik fermânına çekilen emsalsiz bir tuğradır.

¹¹⁰ K. 1/10, K. 33/37, Msd. 7/V/4, Kt. 95/4.

Menşûr-ı hüsne kaşları tuğrâ-yı bî-misâl

Zülf-i siyâhı oldı anun leyle-i Berât G. 102/4

“(Sevgilinin) kaşları, güzellik fermanına (çekilen) emsalsiz bir tuğra, siyah saçı da bir berât gecesidir.”

1.1.3.2. Kadir Gecesi

Kadir gecesi Ramazan ayının 27. Gecesidir. Kur’ân-ı Kerîm’in ifadesiyle Kadir gecesi “bin aydan daha hayırlı bir gecedir. (Kadir: 97/3)” Şâir, övülene duâ mahiyetindeki bir beyitte, memduhun gecelerinin Kadir gecesi, günlerinin nevrüz gibi olmasını diler.

Cihânı ay u gün devr itdügince Hazret-i Mevlâ

İde her giceni Kadr ü günün Nev-rûz-ı sultânî K. 33/41

“Allah (c.c.), dünyayı ay ve güneş etrafında döndürdüğü her geceni bir Kadir gecesi her gününü de nevrüz etsin.”

Kadir gecesinin söz konusu edilişinin bir diğer sebebi ise sevgilinin saçı ve yüzüdür. Şâir, sevgilinin saçını siyah renginden dolayı gece; yüzünü ise Kadir gecesini aydınlatan bir nûr olarak tasavvur eder.

Yüzi gûyâ şeb-i Kadr içre nûr-ı pertev-efgendür

Kaçan kim ide dil-ber zîr-i zülfinde nihân şeklin G. 634/4

“Sevgilinin, (siyah) saçının (karaltısı) altında gizlediği yüzü, adeta Kadir gecesinin (karanlığını) aydınlatan bir nurdur.”

Kadir suresinde, meleklerin her bir iş için yeryüzüne indikleri ve fecre kadar bu gecenin esenlik olduğu bildirilmiştir. (Karagöz, 2010: 355) Şâir, Kadir suresine telmih yoluyla işaret ettiği beyitte, Kadir gecesinde esenlik ve ferahlık olduğunu söyler. Beyitte ayrıca sevgilinin saçı, âşığa esenlik ve mutluluk getirecek olması ve siyah olması dolayısıyla Kadir gecesine benzetilir.

Vardı zülfinde karâr itdi gönül gerçekmiş

Şeb-i Kadr içre turur dirler idi âb-ı revân G. 567

“Gönül, esenliğin Kadir gecesi içinde (gizli) olduğu söylendiği için (sevgilinin) saçında karar etti.”

Mîrâcnâmenin bir beyitinde Hâletî, miraç gecesinin yanında Kadir gecesinin kıymetinin kalmadığını, dolunayın nûrunun yok olduğunu söyler.

Komadı kadrini şeb-i Kadrün

Muzmahil kıldı nûrını bedrün M. 4/3

“(Mirac gecesi), Kadir gecesini kıymetsiz kıldı. Dolunayın nurunu yok etti.”

Kadir gecesi beyitlerde hem gerçek hem de mecaz anlamda kullanılır. Sevgilinin saçı ve yüzü için bir benzetme unsuru olarak kullanılan Kadir gecesi aynı zamanda kurtuluş ve esenlik gecesi olması sebebiyle anılır.

1.1.3.3. Bayram, Ramazan Bayramı, Kurban Bayramı

Bayramların, dinî duyguların taze ve canlı tutulması işlevi yanında, topluluğun birlik ve beraberliğini sağlama noktasında önemli bir yeri vardır. İslâm dininde ramazan ve kurban olmak üzere iki bayram vardır. Arapça’da îdü’l-fitr ve îdü’l-adhâ şeklinde adlandırılan her iki bayram da hicretin 2. yılından itibaren kutlanmaya başlanmıştır. (Bayraktar, 1992: 259)

Bayramların önemli bir işlevi de insanların birbirini hatırlaması, ziyaret etmesi ve küslüklerin ortadan kaldırılması için bir vesile olmasıdır. Şâir bu yüzden, iki bayram geçmesine rağmen ne kendisi ne de merhabası gelmeyen sevgiliye sitemde bulunur.

Ele almaz dirîgâ gönlümüz ol bî-vefâ gelmez

İki bayrâm olur bir kez elinden merhabâ gelmez G. 340/1

“Eyyahlar olsun! O vefasız (sevgili), iki bayram olur da bir kez bize merhaba deyip gönlümüzü eline almaz.”

Oruç ayı Ramazan’dan bir sonraki ay olan Şevval ayının ilk üç günü Ramazan bayramıdır. Hicri takvimin kullanıldığı zamanlarda bayramın başlaması için hilalin görülmesi esas alınırdı. (Kaya, 2010: 147) Şâir bir beyitte, hilâlin görülmesiyle bayram yapılmasına atıfta bulunmuştur.

Rûz-ı heycâ'da nişân-ı na'l-i şeb-dîzün senün

Çün hilâl-i 'ıyd olur mü'minlere şâdî-resân K. 36/14

“Cenk günü, gece renkli karayağz atının (bıraktığı) nal izi, müminleri bayram hilalini (görmüş) gibi sevindirir.”

“Mahfil Mecmuasında Tahirü'l-Mevlevi şunları yazıyor: İstanbul'un Fatih, Sultanahmed, Kadırga ve Saray Meydanı gibi geniş sahaları eskiden bayram yeri ittihaz edilmişti. Oralara gelen çocuklar salıncaklarda sallanırlar, dönme dolaplarda yükselip alçalırlar, mihverî etrafında devreden atlı karacalarda dönerler, atla, merkeble hatta deve ile meydanda gezerler.” (Koçu, 1961: 2312). Sevgilinin boyu şairin başına kıyametler kopardığında, bayram meydanı mahşer; salıncak ise terazi olmaktadır. (G. 187/4) Bayram günü salıncaktan inen ve eşsiz güzelliğiyle insanları şaşırtan sevgiliyi hayal eden (G.158/4) şâir, gözyaşlarını görenlerin gözlerini bayram yerindeki su çarkı zannettiklerini belirtir.

Her gören dülâb-ı âb anlar anı ey Hâletî

Eşk-i çeşmüm 'ıyd-gehde şol kadar rîzân olur G. 187/13

“Ey Hâletî! Gözlerimden akan yaşları görenler, onu bayram yerindeki bir su çarkı zannederler.”

Âşğın döktüğü gözyaşlarının gül suyu olarak düşünüldüğü aşağıdaki beyitte ise, bayram ziyaretine gelen misafirlere gülsuyu ikram etme geleneğine işaret edilir.

'ıyd-gehde gayr ile görse seni giryân olur

Şîşe-i çeşmiyle dil gûyâ gül-âb-efşân olur G. 187/1

“Gönül, bayram yerinde seni başkalarıyla görse ağlar; sanki göz şişesiyle etrafa gülsuyu saçar.”

Hicrî takvimin son ayı olan zilhiccenin onunda başlayan ve dört gün devam eden kurban bayramı ise bu günlerde kurban kesildiği için bu adla anılmıştır (Bayraktar, 1992: 259). Divanda sadece iki beyitte kurban bayramından bahsedilir. Âşık, sevgilinin baygın bakışları karşısında devamlı bir kurban olduğu için kurban bayramının ne olduğunu bilmez.

‘İyd-ı adhâ bilmez ey şûh-ı cihân erbâb-ı ‘ışk

Bî-tevakkuf çeşm-i bîmârun görüp kurbân olur G. 187/3

“Ey şu dünyanın nazlı ve işveli güzeli! Aşk erbabı kurban bayramının ne olduğunu bilmez. Çünkü (onlar) hasta (edecek derecede etkili olan) gözünü görüp durmadan kendilerini kurban ederler.”

Âşığın en büyük emeli sevgiliye kavuşmaktır. Bu yüzden sevgilinin huzuruna çıkma şerefine ulaşabilirse canını dahi vermeye hazırdır. Âşık için bu kavuşma anı kurban bayramıyla eşdeğerdir.

Huzûr-ı yâra irişsem ferâhla cân virürin

Dem-i visâl benim oldı ‘ıyd-ı kurbânım G. 506/3

“Eğer sevgilinin huzuruna çıkabilirsem büyük bir mutlulukla cânımı veririm. Çünkü o kavuşma anı benim için kurban bayramı olur.”

Beyitlerde, bayramlar insanların biraraya geldiği, küskünlerin barıştığı zamanlar olarak düşünülür. Bayramlarda gerçekleşen çeşitli adetlerden bahseden Hâletî, bunları âşık ve sevgili çerçevesinde ele alır.

1.1.4. Muâmelât (İman ve İbadet Dışındaki Kavramlar)

İslam hukukunun, ibadet ve ukubat dışında kalan ve günlük yaşantımızda karşılaştığımız her türlü işlemleri içine alan en geniş bölümüdür. (Erdoğan, 1998: 308) Diğer bir ifadeyle, kişinin diğer fertlerle ve toplumla ilişkilerini düzenleyen bir takım hükümleri kapsayan fıkıh terimidir.

Başlangıçta Kur’an ve Sünnet kaynaklı dinî bilgilerin ortak adı olan fıkıh, dinin inanç ve ahlâk boyutunu müstakil disiplinlere bırakıp sadece amel boyutunu konu edinen bir ilim halini aldığı bir fîrû, diğeri usul olmak üzere iki ana çizgide gelişimini sürdürmüştür. Fîrû kitapları, fikhî hükümlerle ilgili genel inceleme ve anlatımlarda bunların öncelikle ibâdât-muâmelât (âdât) şeklinde iki kısımda mütalaa edilmesi gerektiği genel kabul gören bir husustur. Genellikle hukukî sorumluluk muâmelâtın kazâî (dünyevî), mânevî sorumluluk diyânî (uhrevî) boyutunu oluşturur. İbâdât-muâmelât ayrımı ile usûl-i fıkıhta incelenen Allah hakkı-kul hakkı ayrımı arasında ise sınırlı bir ilişki vardır. Şöyle ki, sırf ibadet niteliği taşıyan hükümler münhasıran Allah hakkıdır. Fakat muâmelât alanına giren

birçok hükümde de daha çok kamu yararı ve kamu düzeni anlamında olmak üzere Allah hakkı söz konusudur. (Aybakan, 2005: 318)

Muamelat hükümleri, ahval-i şahsiye (evlilik, boşanma, miras vs.), medeni ahkam (satış, icra, rehin vs.), cinayet ahkamı (işlenen suç ve cezalarla ilgili hükümler), davalar veya medeni ve cinai hükümlerin icrası ile ilgili ahkam (dava, şahadet, yemin vs.), anayasa ahkamı (idare usulü ile ilgili hükümler), devletler hukuku ahkamı (cihat, anlaşma, sulh vs.), iktisadi ve mali ahkam (devletin devletin genel ve özel mallarına şamildir. Öşür, harac, kefarete vs.), ahlak ve âdâp ahkamı (iyilik ve kötülükler, helal ve haram) kısımlarına ayrılır. (Zuhayli, 1994: 20-21)¹¹¹

Bu bağlamda Azmî-zâde Hâletî divanında yer alan bazı muamelât hususlarını aşağıda inceleyeceğiz.¹¹²

1.1.4.1. Ahval-i Şahsiye Ahkamı

Bunlar, başlangıçtan sonuna kadar evlilik, boşanma, nesep, nafaka ve mirasa ait ailevi hükümlerdir. Bununla eşlerin ve akrabaların aralarındaki ilişkiler kastedilmektedir. (Zuhayli, 1994: 20)

Miras

Sözlükte “kök, temel; birinin diğerinden devraldığı eski durum, bakiye” anlamlarındaki irs (virâse) kökünden türeyen mîrâs kelimesi, çok defa irs ile eş anlamlı olmak üzere “bir şeyin bir kişi veya topluluktan diğerine geçmesi, başkasından kalan, tevarüs edilen şey” mânalarında kullanılır. Fıkıh terimi olarak irs ve miras, ölen bir kimsenin (mûris) mal varlığının âkıbetini düzenleyen kuralların bütününe ifade eder. (Aktan, 2005: 143)

Miras, divanda yalnız bir beyitte kullanılmıştır. Ayrıca mirasla ilgili olan vâris (mirasta hak sahibi olan) iki beyitte karşımıza çıkar. Beyitte Hâletî, şâirliğin miras yoluyla kendine geçtiğini ifade eder.

¹¹¹ Bu ayrımın kaynağı Rasulullah’ın (s.a.v.) Malik, Ahmed ve Kütüb-i sitte sahiplerinin rivayet ettiği şu hadisidir: “Ben ancak beşerim. Siz bana dava getiriyorsunuz. Bazınız diğerlerinden delilini sunmakta daha becerikli olabilir; ben de dinlediğim şekliyle onun lehine hükmederim. Bu şekilde kime bir müslümanın hakkını verirsem o, ancak ateşten bir parçadır; onu alsın veya bıraksın.” Vahbe Zuhayli, İslam Fıkhı Ansiklopedisi, c. 1, Risale Yayınevi, 1994, s. 21.

¹¹² Muamelat başlığı altındaki hükümler ve kavramlarda “Vehbe Zuhayli, İslam Fıkhı Ansiklopedisi, c. 1, Risale Yayınları, 1994, İstanbul.” ve “Ömer Nasuhi Bilmen, Büyük İslam İlmihali, Kıtış Yayınları, 2003, İstanbul” adlı eserlerdeki tasnif esas alınmıştır.

Nazmıyla Hâletî n'ola olursa ser-firâz

Her kime san'at ise bu mîrâsdur ana G. 23/5

“Hâletî'nin nazmıyla üstün olması şaşılacak bir şey değildir. Zirâ, (şâirlik) başkalarında bir sanat olarak (icra edilirken) ona miras kalmıştır.”

Hâletî, kişilik itibariyle hayat ve dünyayı karamsar bir bakış açısıyla görür. Şâir, dünyayı tarlaya teşbih ettiği bir beyitte kendini, dünyaya belâ tohumu eken çiftçinin yani feleğin vârisi olarak görür. (G. 105/1)

Belâ dânesin ekdi 'âlemde hâris

Ben oldum anun kişt-zârına vâris G. 105/1

“Dünyaya bela tohumunu eken çiftçinin (belâ) tarlasının mirasçısı oldum.”

Bir diğer beyitte gönlüne seslenen şâir, gönlünden kendini Kays'ın varisi olarak görmemesi gerektiğini söyler.

Gönül virmek sana mı kaldı her bir zülfi Leylâ'ya

Nedür ey tıfl-ı dil vâris mi oldun Kays-ı şeydâya G. 780/1

“Ey gönül çocuğu! Her bir Leylâ saçlıya gönül vermek sana mı kaldı? Kendini Kays'ın varisi olarak mı görüyorsun?”

Beyitlerde geçen mîras ve vâris kelimeleri gerçek anlamlarında kullanılır. Şâirliğinin öven Hâletî, bu meziyetin diğer şâirlerin aksine kendine miras kaldığını söyler. İçinde bulunduğu karamsarlık sebebiyle de dünyadaki bütün sıkıntıların varisi olduğunu düşünür.

1.1.4.2. Medeni Ahkam

Fertlerin muamelatı, satış, icra, rehin, kefalet, şirketler, borçlanma ve iltizami ödeme gibi karşılıklı alıp vermelerle ilgili olanlardır. Bununla fertlerin mali ilişkilerinin tanzim ve alacaklının hakkını koruma kastedilir. (Zuhayli, 1994: 20)

Kesb

Sözlükte “kazanma, çalışma, toplama, rızık arama, isteme, elde etme, gayret gösterme, kazanç yolu” gibi anlamlara gelir. (Karaman, 2010: 373) Kurân-ı Kerîm'de kesb kişinin

sorumluluğuna konu olan, karşılığını göreceği belirtilen her türlü inanç, düşünce ve faaliyetini belirtmesi yanında özellikle iş ve ticaret hayatında elde ettiği maddî kazançlar için de kullanılmıştır. (Çağrıcı, 2002: 302)

Bir beyitte, saf ve günahsız olmanın, kişinin diline sahip olmasıyla mümkün olacağını ifade eden şâir, şu beyiti söyler:

Pâk idersen la‘lûni âyîne-veş

Hâletî kesb-i safâ eylesin G. 691/5

“Hâletî, dudağını günahattan uzak tutarsan ayna gibi kesb-i safâ eder, saflık kazanırsın.”

Hâletî, başka bir beyitte ilim kesbetmenin kişinin bu uğurda bütün ömrünü heba etmesi anlamına geldiğini ve ilim sahibi olmanın zorluğunu ifade eder.

Kesb-i ma‘ârif ile cehd idüp

‘Ömrini yohsa hebâ eylesin G. 691/3

“İlim kesbetmek için gayret edip, çok çalışırsan bütün ömrünü hebâ edersin.”

Hâletî, bu beyitte cehd ve hebâ kelimelerini özellikle kullanılır. Cehd, çalışıp çabalama, gayretle çalışma anlamındadır. İlim de insanın kendini adamadan, gayret gösterip çabalamadan kazanabileceği bir meziyet değildir. Bu yüzden kişi, ilim kesbetmek için sebatla cehtetmelidir. Cihat, “cehd” kökünden türetilmiş bir kelimedir. İslamdaki cihat anlayışı içinde yer alan cihat'ın başka bir çeşidi de ilim ile yapılan cihattır. Bu çerçeveden bakıldığında beyitin birinci mısrasından hareketle şâirin, ilimle uğraşmanın da bir cihat şekli olduğu fikrini ele aldığı düşünülebilir.

Hebâ etmek ise boşa harcamak, ziyan etmek manasına gelir. Hâletî, ilim ve kültüre son derece düşkün, çalışkan, cömert, geniş bilgili, maharetli bir kişiliğe sahiptir. Atâî, Hâletî'nin sahip olduğu bu meziyetlere rağmen hayata ve dünyaya karşı takındığı karamsar tavır içinde “ilim ve hünerimizin zararından başka bir şeyini görmedik” dediğini kaydeder. (Kaya, 2003: 7-10) Burada görüldüğü üzere Hâletî'nin, ömür boyu ilimle uğraşarak hayatını boşa geçirdiğini düşünmesi ilginçtir.

Rehin

“Hapsetmek, alıkoymak, devamlı olmak, sabit olmak” gibi anlamlara gelen rehin, bir fıkıh kavramı olarak, bir hak karşılığında teminat olarak bir malı tutmak, bir alacağı güvvence altına almak için teslim alınan mal demektir. (Paçacı, 2010: 550)

Divanda iki beyitte geçen rehin kelimesi, “şaraba rehin verme” metaforu ile şarap alabilmek için rehin verme bağlamında ele alınır. Beyitlerde şarap, hammâr, meyhaneci kavramları sûfi ve zâhit gibi dindar tipler ile birlikte kullanılmıştır.

Hâletî, aşağıdaki beyitte zâhidin şarap için verecek parası ya da eşyası kalmadığında, en azından boyunu rehin vererek istediğini alabileceğini söyler.

Zâhid âhir kadüni rehn-mey-i hammâr eyle

Bâri kendin bu bahâneyle sebük-bâr eyle Mt. 479

“Ey zâhid! (Elinde avucunda bir şey kalmayınca) en son boyunu meyhaneciye şarap için rehin ver. Bari bu bahaneyle yükünü hafiflet.”

Diğer beyitte ise, sûfiye meyhanede rehin bırakacak eşya arayacağına neden cübbe ve sarığını bırakmadığını sorar.

Mey-hânede rehne koyacak nesne ararsın

Ey sûfi n'îçün cübbe vü destârî komazsın G. 646/3

“Ey sûfi! Meyhânede rehin bırakacak eşya arayıp duracağına neden cübbeni ve sarığını bırakmıyorsun?”

Sûfiyi tanımlayan ve saygı görmesine vesile olan bu unsurları terk etmek ona oldukça ağır gelmekle birlikte, gerçekte bunların önünde bir engel olduğunun farkında değildir. Zîrâ bunları hakikaten bir engel gibi görebilse kendini hapseden bu bağlardan kurtulmanın yolunu da arayabilecektir. (Şahin, 2011: 505) Hâletî, bu soruyla hem sûfinin maddi bağları temsil eden sarık ve cübbesinden vazgeçmeye niyetli olmadığını altı çizilmekte hem de onun bunları henüz bir engel olarak görme olgunluğuna erişemediğine gönderme yapmaktadır.

1.1.4.3. Davalar veya Medeni ve Cinai Hükümlerin İcrası İle İlgili Ahkam

Bunlar da mahkeme, dava, şahadet, yemin ve karineler vb. ile yapılan ispat yollarına müteallik hükümlerdir. (Zuhayli, 1994: 20)

Yemin

Sözlükte “sağ el, sağ taraf, gerçek, ant, kuvvet, bereket” anlamlarındaki yemîn (çoğulu eymân), terim olarak bir kimsenin kararlılığını pekiştirmek ve başkalarını ikna etmek amacıyla söz ve beyanını Allah’ın adını veya bir sıfatını zikrederek kuvvetlendirmesini ifade eder. Kelimenin kök anlamından hareketle, karşılıklı söz verme durumunda tarafların sağ ellerini kullanmaları sebebiyle yeminin bu anlama geldiği zikredilir. (Boynukalın, 2013: 417)

Hâletî, yemin kelimesini yalnız üç beyitte, sevgiliyle ilgili olarak kullanır. Âşık, sevgiliden gelen her türlü cefâya boyun eğmeye, onun elinden can vermeye hazırdır. Âşık için önemli olan sevgilinin sağ olmasıdır. Sevgili ise âşığı öldürmek için türlü yeminler etmiştir.

Katl eylerin seni diyü itdün yemînler

Ey âfet-i zamâne hemân ol cihânda sag G. 367/3

“Ey zamanın en güzeli! Seni öldürürüm diye türlü yeminler ettin. Ama (olsun, yeter ki sen) dünyada sağ ol.”

Esasen yemin etmenin bizâtihi kendisi dinen tasvip edilmemekle birlikte bilerek yapılan yeminin bozulması bir bakıma Allah şahit tutularak verilen sözde durulmaması anlamını taşıdığından daha kusurlu ve günah bir davranış sayılmış, bunun için de bilerek yaptığı yeminini bozan kimse kefâretle yükümlü tutulmuştur.¹¹³ (Yaran, 2002: 180) Yemini bozan bir müslümanın, buna karşılık ödemesi gereken kefâretlerden birisi de köle azat etmektir.

¹¹³ Yemin kefâretiyle ilgili olarak Kur’ân-ı Kerîm’de Mâide sûresi 89. âyette, “Allah boş bulunarak ettiğiniz yeminlerle sizi sorumlu tutmaz. Ama bile bile yaptığınız yeminlerle sizi sorumlu tutar. Bu durumda yeminin kefareti, ailenize yedirdiğinizin orta hallisinden on yoksulu doyurmak, yahut onları giydirmek yada bir köle azat etmektir. Kim (bu imkanı) bulamazsa onun kefareti üç gün oruç tutmaktır. İşte yemin ettiğiniz vakit yeminlerinizin kefareti budur. Yeminlerinizi tutun. Allah (c.c.) size ayetlerini işte böyle açıklıyor ki şükredesiniz.” Buyrulur.

Hâletî, sevgilinin âşığı anmamak için ettiği yeminin bozulması durumunda, sevgiliden yemin keffâreti olarak kendisindeki dertlerden azat etmesini ister. Burada âşığın çektiği sıkıntılar ile köle arasında bir benzerlik kurulmaktadır. Âşık, biraz olsun sevgiliden ilgi bekler bir halde, belki bu durum neticesinde çektiği sıkıntıların azalması umudu içindedir.

Anmayın diyü yemîn itdün ise yâd kılup

Eyle keffâret için bendeki gamdan âzâd G. 125/4

“Beni hatırladığında (ismimi) anmamak için yemin ettiysen beni gamdan azat ederek keffaretini öde.”

Diğer beyitte de Osmanlı hukuk sisteminde görülen yeminden cayma gibi bir davayı ispat etmek için hazırlanan hukuki bir delil olan hüccet¹¹⁴ üzerinde durulur. Hüccetlerin konularından birisi de köle azadı ile ilgili olanıdır ve bu da yemin keffâreti olarak İslam hukukunda yer alan bir durumdur. Âşık, bir köledir ve sevgilinin hattının çıkaracağı bir hüccet belgesiyle kurtulmayı umut eder.

Kalur mı bu yemînün elinde yakam benüm

Hüccet çıkarup itmese hattun eger halâs G. 355/3

“Hattın, (bir) hüccet çıkarıp kurtarmazsa yakam bu yeminin elinde kalır mı?”

Beyitte yer alan “hatt” kelimesi tevriye, “hatt, hüccet, yemin, halas” kelimeleri de tenasüp sanatlarıyla birlikte kullanılır. Hat kelimesi beyitte, hem yazı, ferman hem de sevgilinin ayva tüyleri için kullanılır.

Yemin, beyitlerde kişiyi ikna etmek için söylenen söz, beyan anlamında kullanılır. Ayrıca yeminden dönme, yeminini yerine getirmeme gibi durumlarda mükellefin ödeyeceği keffâretlerden biri olan köle azat etme uygulamasından bahsedilir. Bununla birlikte

¹¹⁴ Sözlükte “delil, burhan, senet” anlamına gelen hüccet (çoğulu hücec) “bir davanın sıhhatine delâlet eden şey” demektir. Osmanlı hukuk terminolojisinde hüccet kelimesi iki anlamda kullanılmıştır. Birincisi şahitlik, ikrar, yemin ve yeminden nükûl gibi bir davayı ispata yarayan hukukî delillerdir. İkincisi kadı huzurunda taraflardan birinin ikrarını, diğerinin bu ikrarı tasdikini içeren ve bir hükmü ihtiva etmeyen hususlara dair düzenlenmiş belgelere verilen addır. Hüccet asıl bu belgeler için terim olarak kullanılmıştır. Hüccetlerin konusu kadılar tarafından ele alınmış her türlü kazâ vak‘alardır. Başlıca hüccet çeşitleri şunlardır: Köle ve köle azadı (i‘tâk, tedbîr, mükâtebe), evlenme (akd-i nikâh), karşılıklı rızâ ile boşanma (muhâlea), boşama (talâk), nikâhın feshi, nafaka, terbiye velâyeti (hidâne), miras, rehin, rehini kaldırma (fekk-i rehin), borçla ilgili ihtilâflı konular, alım satım mukaveleleri, icâre, vesâyet, vekâlet, emanet, sulh, hacriflâs, lukata, gasp, cinayet. Mustafa Oğuz - Ahmet Akgündüz, “Hüccet”, TDVİA, c. 18, İstanbul, DİB, 1998, s. 446.

yeminle ilgili hukuki bir davayı ispat için kullanılan delil, belge olan hüccet de divanda kullanılan kavramlardandır.

1.1.4.4. Devletler Hukuku Ahkâmı

Barışta ve savaşta İslim devletinin diğer devletlerle ilişkisini, gayri müslim vatandaşların devletle alakasını ,tanzimle ilgili hükümlerdir. Cihat ve anlaşmaları ihtiva eder. (Zuhayli, 1994: 20)

Cihat, Gazâ

Sözlükte, gayret etmek, bir işi yapabilmek için bütün imkanları kullanmak anlamlarına gelir. Kur'ân ve hadislerde; Allah yolunda yolunda savaşmak, dinin emir ve yasaklarına uymak, nefisle mücadele etmek ve İslam için çalışmayı ifade eder. (Karagöz, 2010: 99)

Tasavvufta ise, sâlikin nefsini dizginlemesi için vermiş olduğu mücadele, bu amaçla çekilen çile olarak tanımlanır. (Uludağ, 2005: 89) Divanda sadece iki beyitte (M.2/33, M. 8/11) ele alınan cihat kavramı, “mücahid, nefsi ile mücadele eden kimsedir” (Karagöz, 2010: 101) anlamındaki hadisi hatırlatan bir beyitte, nefisle mücadele çerçevesinde işlenir.

Tîr-i âhum kılup nişâna karîn

Ol İlâhî cihâd-ı nefse mu'în M. 2/33

“Allahım, Âhımın okunu hedefine yaklaştırıp bana nefsimle yaptığım cihatta yardımcı ol.”

Divanda yalnızca üç şiirde karşımıza çıkan gazâ, müslümanların kâfirlerle yaptığı mücadeleye denir. Özellikle Osmanlılar'da din için yapılan savaşı ifade eden ve bir fetih ideolojisi haline gelen bir terim olan gazâ (Kafadar, 1996: 427), beyitlerde düşmana karşı yapılan savaşlar sebebiyle ele alınır. (M. 6/4; Kt. 90; K.7/6)

Topundur düşmen-i bî-dîne dünyâda gazâ eyler

Kılıcın sen salarsın şimdi ancak Şâh-ı merdânun K. 7/6

“Şâh-ı merdân Hz. Ali'nin kılıcını (düşmanın) üstüne salan sen; dinsiz düşmana karşı gaza eden ise topundur.”

Burada cihat, mecazi anlamda nefisle mücadeleyi ifade etmek için kullanılır. Gazânın da gerçek anlamını ifade edecek şekilde, kâfirlerle yapılan mücadeleyi ifade etmek için kullanıldığı görülür.

Şehit, Şehâdet

Sözlükte “ bilen, gören, hazır olan, haber veren, muttali ve tanık olan” demek olan şehîd, şâhid kelimesinin mübalağasıdır. Allah yolunda öldürülen mü'minlere, şühedâ denilmiştir. Örfümüzde şehîd kelimesi bu anlamda kullanılmaktadır. Allah yolunda öldürülen mü'minlere, şehîd denilmesi, ölen kişinin cennetlik olduğuna dünyada şâhidlik edilmesi, gerçekten ölü olmayıp yaşaması¹¹⁵ sebebiyledir. (Karagöz, 2010: 615-616)

Dîvânda şehit sözcüğü şehîd, şehâdet, şehîdân, şehîd-i gam, Şehîd-i tîg-i 'ışk, kabr-i şehîd-i 'ışk, şehâdet şerbeti gibi isim ve tamlamalarla zikredilmektedir. Âşık, sevgili uğruna canından geçer, aşk meydanında şehit olmaktan memnun olur. Bu yüzden âşık, beyitlerde aşk şehidi olarak düşünülür.¹¹⁶ Aşk, yeryüzünde yuvası olmayan bir Hümâ kuşu; âşık ise bedeninde can barındırmayan bir aşk şehididir.

Şehîd-i tîg-i 'ışkun cism-i hâkîsinde can n'eyler

Mahabbet bir Hümâ'dur ana yirde âşiyân n'eyler G.185/1

“Bir Hümâ kuşu olan sevginin hiç yerde yuva yapmadığı gibi aşk kılıcıyla şehit olan (âşığın) bedeninde can ne arasın?”

Divan şiirinde Hümâ, yükseklerde uçup yere tenezzül etmeyen, gölgesi dahi yere düşmeyecek kadar yükseklerde uçan, yuvasını bulutlar arasında ya da gökyüzünün bilinmeyen bir yerinde yapan bir kuş olarak (Ceylan, 2007: 120), genellikle ulaşılması mümkün olmayan sevgili için benzetilen olur. Bu beyitte ise, âşığın canı için benzetilen konumundadır. Hümâ'nın yeryüzünde yuvası olmadığı gibi âşığın bedeninde de cana yer yoktur.

Beyitlerde gam şehidi olarak düşünülen âşığın kanı da hûrilerin yanaklarına süreceklere allık olur. (G. 133/6)

¹¹⁵ “Allah yolunda öldürülenlere “ölüler” demeyin. Hayır, onlar diridirler. Ancak siz bunu bilemezsiniz.” Bakara: 2/154

¹¹⁶ G. 173/4, G. 231/1, G. 726/6, G. 736/4, G. 814/2, G. 878/4.

Ey Hâletî şehîd-i gamun bulsa kanını

Havrâ-yı cennet eyliye gül-güne-i ‘izâr G. 216/5

“Ey Hâletî! Cennet hûrileri gam şehidinin kanını bulsalar, (hiç düşünmeden) yanaklarına (kırmızı) allık ederler.”

Bir müslümanın, Allah yolunda, İslam uğrunda öldürülmesine ise şehâdet denir. Bu anlamda şehâdet kavramı “Allah yolunda öldürülmek” şeklinde ifade edilmiştir (Karagöz, 2010: 615). Kendisini bir aşk mürşidi olarak gören âşık, rüyasında (yaralamak, öldürmek, avlamak gibi eylemleri olan) gamzeyi görmeyi, şehâdet müjdesi olarak yorumlar (G.50/5). Bu yüzden şâirin, kazanacağı şehâdet sevabından mahrum kalmaması için muhabbet kılıcının altında iken âh etmemesi gerekir.

Câ’iz ki ola ecr-i şehâdet halel-pezîr

Âh itme zîr-i tîg-i mahabbetde Hâletî G. 894/6

“Ey Hâletî! Sakın muhabbet kılıcının altında âh etme. Zîrâ, şehâdet sevabın halel bulur.”

Bir beyitte sevgilinin gamzesi için kinayeli olarak kullanılan hançer, âşığın şehadet şerbeti içmesine sebep olur.

Hançeründen ol şehâdet şerbetin nûş eyledi

İki kanlu gözlerüm iki güvâhumdur benüm G. 519/2

“(Sevgilinin) hançerinden şehadet şerbetini içtiğimi (gören) kanlı gözlerim benim iki şahidimdir.”

Bir beyitte, aşk için verilen mücadele bir savaş meydanı olarak tasavvur edilir. Rakip, bu meydana hiç çekinmeden canını veren âşığı kıskanır ve ona benzemek için hem şehit hem gazi olur. Çünkü rakibin tek amacı, âşık ve sevgili arasına girebilmektir.

Olmış hasûd yoluna cân virdüğüm görüp

Ol dem bu rezm-gâhda hem gâzî hem şehîd G. 120/2

“(Sevgilinin) yoluna canımı verdiğimi gören hâsit o anda (sevdanın) bu savaş meydanında hem gazi hem şehit olmuş.”

Divan şiirinde rakip, sevgilinin âşıklarının ona ulaşmasına engel olan, âşıkla rekabet hâlindeki kötü vasıflı tiptir. (Batislam, 2013: 23) Aşık sevgiliyi rakibden kıskandığı gibi, rakib de aşığı kıskanır. (Şentürk, 1995: 65) Görüldüğü üzere divan şiirinde rakibin, âşığı kıskanması karşılaşılan bir durumdur. Fakat beyitte şâirin, rakibe yüklemiş olduğu şehitlik ve gazilik gibi ulvi makamları layık görmesi ilginçtir.

Şehitlik kavramının, beyitlerde daha çok âşık üzerinden ele alındığı görülür. Âşık, sevgili uğruna can vermekten çekinmez. Âşığın, aşk yolunda ölümü sıradan bir ölümden öte, ölümsüzlüğü de çağrıştıran şehitlik kavramıyla ifade edilir. Çünkü şehitlerin, manevi alemde diri oldukları ayetle sabittir. Bu yüzden âşık, sevgilinin elinden gelen ölümden kaçmaz.

Gâzi

Gâzî, din uğruna çeşitli savaşlarda mücadele eden, özellikle Türkler tarafından mücahid karşılığında kullanılan bir sıfat ve unvandır. Gazi kelimesi (çoğulu guzât, guzzâ, guziy), sözlükte “hücum etmek, savaşmak, yağmalamak; din uğruna cihad etmek” mânasına gelen gazanın (gazve) ism-i fâili olup savaşta başarı kazanan kumandanlara, hatta hükümdarlara şeref unvanı olarak verilmiştir. (Özcan, 1996: 443)

Beyitlerde gaziler, savaşlarda gösterdikleri kahramanlıklar dolayısıyla ele alınır.¹¹⁷ Gâziler, gülgûn şarap misali düşmanın kanını içen ve nefesiyle ateş soluyan ejderhalara dönen (K. 37/8); her biri düşman askerinin bir safını bozguna uğratan kişiler olarak tasavvur edilir.

Guzâtun her biri bir saffi bozdı ceş-i a‘dâdan

Olunca kalb-i pâk-i şâh-ı ‘âlemden meded-kârı K. 9/6

“Cihân padişahının temiz kalbinin yardımıyla, din için savaşan gazilerin her biri düşman askerinin saflarını bozdu.”

Gaziler, küfre ve kafirlere karşı yaptıkları mücadele ile İslamın nurunu yaymaktadır. Bu yüzden küfür karanlığı dağılana kadar gazilerin kılıcı adeta bir güneş misali etrafi aydınlatacaktır.

¹¹⁷ K. 9/4, K.9/6, K.37/8, G. 439/2, G. 439/8.

Ref' ola tâ kim zalâm-ı küfr şemşîr-i guzât

Mihr-i enver gibi her yana ziyâ-güster gerek G. 439/2

“Gazilerin kılıcı, küfür karanlığı defedilene kadar nurlu bir güneş gibi her yana ışığını yaysın.”

Gazi kavramı beyitlerde din uğruna savaşan kişiler olarak tasavvur edilir. Gazanın amacı İslamı yaymaktır. Bu yüzden gazilik, Türkler arasında önemli bir mertebe olarak da görülmüştür. Denilebilir ki onlar Allah'ın yeryüzündeki kılıcı, küfür ve kafire karşı duran, İslam'ın nişanı olan kişilerdir. Gazilik geleneği, bu yönüyle Türkler arasında ve Türk edebiyatında geniş yer kaplamıştır.

1.1.4.5. İktisadi ve Mali Ahkam

Fertlerin mali' hakları, mali' sistemde sorumlulukları, devletin mali' hak ve görevleri, hazine kaynaklarının ve kullanımının tanzimi ile ilgilidir. Bu da bütün meşru gelir kaynaklarına şamildir. (Zuhayli, 1994: 21)

Ganimetler

Ganimet kelimesi (çoğulu ganâim) sözlükte “bir şeyi zorluk çekmeden elde etmek” demektir. İslâm hukukunda, “müslümanların savaş yoluyla gayri müslimlerden ele geçirdikleri esirler ve her türlü mal” şeklinde tanımlanır. (Erkal, 1996: 351)

Hâletî, ganimet kelimesini divanda yalnız bir beyitte kullanır. Hayatı türlü sıkıntılar içinde geçen şâir, bütün bu sıkıntılara rağmen yaşamı bir ganimet olarak görür.

Mükedder olma hergiz Hâletî âlâm-ı dünyâdan

Ganîmet bil ecelden çünkü birkaç gün emân buldun G. 454/5

“Hâletî, dünyanın elemeleri seni asla kederlendirmesin. Çünkü birkaç günlüğüne bulduğun emniyeti ölümden kalan bir ganimet olarak bil.”

Hâletî'nin hayatına, alışkanlıklarına, hastalıkları ve hatta aşklarına dair satır aralarına gizlenmiş izlenimi veren beyitlerin de bulunduğu görülmektedir. (Kaya, 2003: 11) Yukarıdaki beyitten şâirin bir sağlık problemi ya da sıkıntı sebebiyle hayıflandığını söyleyebiliriz.

Harâc (Toprak Vergisi)

Arapça harc kökünden gelen harâc kelimesinin sözlük anlamı “topraktan çıkan şey”dir. İslâm fütuhâtından önce Arapça’da yer aldığı bilinen kelimeye toprak, bina, hayvan, köle gibi kaynakların ürün, kira, ücret türü getirileri ve devlet gelirleri olmak üzere birbiriyle alâkalı çeşitli anlamlar yüklenmiştir. Genel olarak tebaanın mal varlığından alınan vergileri ifade eden harâc zaman içinde özellikle toprak vergisi için kullanılmıştır. (Kallek, 1997: 71)

Osmanlı uygulamasında haraç terimi, hem harâcî araziden ve hâsılatından hem de müslüman olmayan şahıslardan kişi başına alınan vergiyi ifade eder; harâc-ı ruûs (harâc-ı baş) cizye vermekle mükellef kişilerden, harâc-ı arz (bağ haracı) araziden alınan vergi demektir. (DİA, 1997: 88)

Hâletî, divanda yer alan iki beyitte bu vergiden bahseder. Şâir, İstanbul kadısı olarak tayinin üzerine memduha ithaf ettiği kasidenin bir beyitinde onun ikbal semtinin her çakıl taşı, Çin mülkünden alınacak haraçın tümünden daha değerli görülür.

Ne hâkândur bu kim her rîze-seng-i kûy-ı ikbâli

Deger bâc u harâc-ı mülk-i Çîn atılsa yabâna K. 13/7

“Hükümdarın ikbal semtinin her çakıl taşına (karşılık) Çin mülkünün (tüm) haraç vergisi yabana atılsa değer.”

Aşağıdaki beyitte de şâir, gayr-i müslimlerden alınan haraç ile sevgilinin ağyarın gönlünü ve canını alması arasında benzerlik kurar.

Agyârun alsa cân u dilin yâr tan midur

Kâfir memâlikinden alur şâhlar harâc G. 108/3

“Padişahlar, kâfir memleketlerden haraç (vergi) alıyor. Sevgilinin de ağyarın gönlünü ve canını alması ayıp mı?”

1.1.4.6. Ahlak ve Adab (İyilik ve Kötülükler, Güzel ve Çirkin Huylar, Haram ve Helaller) ile İlgili Ahkam:

İnsanın nefesine uymasını engelleyen hasletlerin, fazilet, yardımlaşma ve merhametin insanlar arasında yayılmasını amaçlar. (Zuhayli, 1994: 21)

Fitne

Fitne kelimesi, sözlükte “altın ve gümüş gibi değerli madenleri saflığını anlamak için ateşte eritmek” mânasına gelen fetn (fütûn) kökünden türemiştir. Kelimenin en eski kullanımlarında “derisini daha kolay yüzebilmek için kurbanı sıcak kuma gömmek; kandırmak, gönlünü çelmek” ve “pusu kurarak yol kesmek” anlamları da vardır. Kelime Kur’ân-ı Kerîm’de “ateşe atma, ateşle azap etme” anlamında geçmektedir. Fitnenin sözlük anlamları ve Kur’an’daki kullanımlarının hiçbirinde, onun daha sonra kazanacağı “dinî ve siyasî sebeplerle ortaya çıkan sosyal kargaşa, anarşi, iç savaş” şeklinde bir mâna bulunmamaktadır. (Çağrı, 1996: 156)

Türkçe’de azdırma, baştan çıkarma, fesat, ara bozma, ihtilaf, afet, musibet, sıkıntı, bela, ceza ve daha çok karışıklık, kargaşa anlamına gelmektedir. (Karagöz, 2010: 188)

Fitne, ilgili beyitlerde “fitne, fitne-i gamze, fitne-i çeşm, zülf-i fitne-cûy, fitne-i eyyâm, berk-i fitne, şeb-dîz-i zülf-i fitne-engîz, çeşm-i fitne-cûy, nâr-ı fitne, fitne-i âhir zamân, gubâr-ı fitne, gerd-i fitne” gibi isim ve tamlamalarla birlikte kullanılmıştır.

Beyitlerde, sevgili ve onun güzellik unsurları olan gözü, saçı, gamzesi, kaşları ve beni fitnenin, kargaşanın ve huzursuzluğun sebebi olarak görülmektedir¹¹⁸.

Sevgili zamanın fitnesidir. Uykusunda onun cefa kılıcını görenler zamanın fitnesinden korkar. (G. 597/2) Âşığa seslenen şâir, feryat ederek uykuda olan fitneyi (sevgili) uyandırmamasını ister. Çünkü fitneyi uyandırmak muhakkak başkalarına zarar verecektir.

Halk-ı cihâna kıyma uyandırma fitneyi

Feryâdun ile dil-beri kaldurma h^vâbdan G. 678/2

*“Dünya halkına merhamet ediyorsan uyuyan fitneyi uyandırıp da onlara kıyma.
Feryadın ile gönül alan güzeli uykusundan kaldırma.”*

Beyitte, Hz. Peygamber’in “fitne uykudadır, uyandırana Allah lanet etsin” hadisine de bir gönderme yapıldığını söyleyebiliriz. Fitne sebebiyle âşığa bir zarar gelme ya da âşık başına geleceklere razı olsa dahi başkalarının etkilenmesine sebep olacaktır. Bu yüzden şâir, âşığın bu konuda dikkatli olması gerektiğini telkin eder.

¹¹⁸ G.127/1, G.138/2, G.189/2, G.233/1, G.474/3, G.480/4, G.493/1, G.556/4, G. 597/2, G.678/2, G747/2; Mt. 48, Mt. 67, Mt. 118, Mt. 259, Mt. 319.

Sevgilinin saçı da fitne unsurlarından birisidir. Sevgilinin saçı fettandır ve âşıkları kendine tutsak eden bir fitne barındırır. Sevgilinin yüzünü örten saçı kaldırması da dünya üzerindeki fitneyi kaldırmakla eşdeğerdir.¹¹⁹ Beyitlerde sevgilinin yüzünü örten saçı, fitne için benzetilen olur. Sevgili nasıl ki yüzüne düşen saçı tutup kaldırmışsa, dünyadaki fitneleri ortadan kaldırıp bertaraf etmek de ona kalmıştır.

Kaldurursın rûyuna düşse elünle zülfünü

Sana kalmışdur cihânda fitne kaldurmak hemân G. 614/5

“Yüzüne düşen saçımı elinle tutup kaldırırsın. Bu yüzden dünyada çıkacak olan fitneyi kaldırmak ancak senin yapabileceğin bir iştir.”

Sevgilinin gözü, yine fitne saçan unsurlarından birisi olarak karşımıza çıkar. (G. 138/2, G. 574/3, Mt. 48) Şâire göre sevgilinin bir zamanlar fitne saçan gözü artık kargaşadan sığınılacak bir yerdir. (G.138/2) Fakat sevgili, geceleri mest olup uykusuyla gözün fitnessini ziyadeleştirmekten de geri durmaz.

Meclisde gice mest olup ol şâh-ı Cem-nijâd

HVâbıyla virdi fitne-i çeşmine izdiyâd G. 127/1

“O Cem nesepli padişah (sevgili), geceleri mecliste sarhoş olup uykusunda gözün fitnessini ziyadeleştirdi.”

Sevgilinin gamzesi fitnenin kendisidir. Sevgilinin gammaz gamzesi, gönül kuşunu avlayan gözüne yardımcı olur. (Mt. 67) sevgilinin gözüyle bir olan gazmesi, âşığın gönlü ile canını da birbirine düşürür. (Mt. 319)

Fitnelerdür gamze-i câdûların

Fitneye meyl üzredür ebrûların Mt. 259

“Cadı gamzen fitnenin ta kendisidir. Kaşların da fitneye meyl etmek üzeredir.”

Sevgilinin beni ve beni üzerinde bulunan tüy de durmadan fitne çıkarmaktadır. Âşığı daima bela tuzağına düşüren ben (G.474/3), sevgilinin yanağına yerleştiği andan itibaren fitne çıkarmaktan başka bir şey yapmamıştır.

¹¹⁹ G. 233/1, G. 493/1, G. 556/4, G. 614/5, G. 747/2.

Rûy-ı âteş-tâb-ı yâr üzre olaldan cây-gîr

Fitneler kaynatmadan hâlî degüldür hiç o hâl G. 480/4

“O ben, sevgilinin ateş gibi yakıcı yanağı üzerine yerleştiğinden beri fitne çıkarmaktan başka bir şey yapmıyor.”

Hâletî, memduhu övdüğü kasidelerde ise, ortaya çıkan tüm fitnelerin onların zamanında ortadan kalktığından bahseder.¹²⁰ Memduh, etrafında yanan fitne ateşini, kılıcının suyu ile yok eder.

Hemîşe âb-ı şemşîrûnle nâr-ı fitne mahv olsun

Dem-â-dem hâke yek-sân eyle hasm-ı bâd-peymâyı K. 41/39

“Fitne ateşi, daima kılıcının suyuyla mahvolsun. Böylece serseri düşmanı yerle bir edip yok edebilirsin.”

Toprak, sıcak ve tozlu bölgelerde toz kalkmasını önlemek için su ile ıslatılır. Böylece tozun rüzgarla birlikte etrafa savrulması engellenmiş olur. Bu uygulamayı hatırlatan bir beyitte şâir, memduhun cevher yağdıran kılıcının suyunun, fitne tozunu bastırdığını ifade eder.

Göz açdırmazdı gerd-i fitne halka belki gerdûna

Eger def itmeseydi âb-ı şemşîr-i güher-bârı K. 9/9

“Cevher yağdıran kılıcının suyu defetmeseydi, fitne tozu kimseye göz açtırmazdı.”

Fitne kavramı beyitlerde fesat, ara bozma, musibet, sıkıntı, bela ve karışıklık anlamlarında ve daha çok sevgili ve sevgilinin güzellik unsurlarıyla birlikte kullanılmıştır. Bu kullanımlar dolayısıyla Hâletî'nin fitne kavramı üzerine söylediği beyitlerde, divan şiiri kalıplarının dışına çıkmadığını, geleneksel anlayışı devam ettirdiğini söyleyebiliriz. Bu bağlamda sevgilinin gözü, gamzesi, beni, saçı gibi güzellik unsurları fitne çıkarma özellikleri sebebiyle beyitlerde yer edinir. Ayrıca memduh, devrinde tüm fitneleri bastıran, kuvvetli ve cömert bir yönetici olarak görülür.

¹²⁰ K. 8/19, K. 9/9, K. 23/4, K. 33/21, K. 36/22, K. 41/39.

Hased

Türkçe’de “çekememezlik” anlamına gelen hased kelimesi bir ahlak terimi olarak kişinin, başkalarının sahip olduğu maddi ve manevi imkanlarının elinden çıkmasını veya o imkanların kendisine geçmesini istemesi anlamına gelir. (Canbulat, 2010: 235)

Âşık, sevgiliyi başkalarıyla birlikte gördüğünde onu kıskanır. (Kt. 125, G.14/3, Mt. 328) Sevgilinin başkalarıyla birlikte gezmeye gittiğini, (Mt. 328) onlarla bütün içtiğini gören âşığın yüreği, kıskançlık ateşiyle yanar. (G.14/3) Bu yüzden düşmanların ölümü, âşığı her şeyden daha mutlu edecektir. Böyle bir isteğin gerçekleşmesi de ancak sevgiliye yaklaşmakla mümkün olacaktır. Şâir, bu durumu “ölsem de gam yemem” meseliyle ifade eder.

Hasedden ölse düşmen pây-ı dil-dâra yüzüm sürsem

Ölürsem gam yimezdüm ben de anun öldüğün görsem Mt. 340

“Sevgilinin ayağına yüz sürdüğümü gören düşmanın, hasetinden öldüğünü görürsem, artık ölsem de gam yemem.”

Âşığın, sevgiliyi ve sevgiliyle birlikte olanları kısındığı gibi âşığı da kıskananlar vardır. Erbâb-ı hased, onun sevgiliye olan aşkı hakkında çok yalan söylerler. Fakat, âşığın gönlünün tam bir sadakatle sevgiliye bağlı olduğunu Allah (c.c.) biliyordur. (Kt. 61/1-2) Ehl-i hased, sevgilinin derdi sebebiyle gece gündüz ağlayan âşığın, kanlı gözyaşı ile dolan kadehinin şarapla dolu olduğunu zanneder.

Gice gündüz hûn-ı eşkümden pür olur sâgarum

Bilmeyüp ehl-i hased sanur elümde var şarâb G.67/2

“(Elimdeki) kadeh, gece gündüz kanlı gözyaşımla dolar. Bunu bilmeyen hâsidler ise elimdeki (kadehin içinde) şarap olduğunu zannederler.”

Nazarın temelinde kıskançlık ve haset duygusu yatmaktadır. Bu duyguda, düşmanlık, kin ve intikam mevcuttur. Haset duygusu ne kadar şiddetli olursa, nazarın gücü de o kadar şiddetli olur. (Kazan, 2005: 168) Bu yüzden nazarı degen kişiler için “kem gözlü” tabiri de kullanılır. Şâir, bu tür kıskanç ve kem gözlü kişilerin, sevgilinin yolunun toprağından uzak durmalarını ister, (Kt. 125)

Çeşm-i nâ-bînâsına kuhl itmesün ehl-i hased

İsterin kim dûr ola hâk-i rehünden çeşm-i bed G. 126/1

“Ehl-i hased, (sevgilinin semtinde bulunan toprak ile) görmeyen gözüne sürme çekmesin. Böylece kem gözler, (sevgilinin) yolunun toprağından uzak olur.”

Memduhla ilgili bir beyitte şâir, Allah'tan memduhun baht ve talihinin daima açık olması ve düşmanlarının bağrının haset ateşiyle yanması dileğinde bulunur (K. 35/36). Yine memduhun leb-i deryâda olan kasrına yazdığı bir başka beyitte, gökkuşağının renkten renge girmesinin sebebi olarak kasrın renkli, nakışlı ve süslü kemerini kıskanmasına bağlar.

Eyler hased hemîşe o tâk-ı münakkaşa

Kavs-i kuzah girerse niçe renge vechi var K. 26/12

“Gökkuşağının renkten renge girmesinin bir sebebi var. Çünkü o renkli, nakışlı, süslü kimeri daima kıskanır.”

Haset kavramı beyitlerde daha çok âşık, sevgili ve rakip etrafında geçen duygusal etkileşimler sebebiyle ele alınır. Âşığın sevgiliyi rakipten kıskandığı gibi rakip de âşığı kıskanır.

Riyâ, Riyâ-kâr, Sâlûs

Sözlükte “görmek” anlamındaki re'y kökünden türeyen riyâ (riâ'), hadislerde ve ahlâka dair eserlerde -süm'a (şöhret peşinde olma) kelimesiyle birlikte- “saygınlık kazanma, çıkar sağlama gibi dünyevî amaçlarla kendisinde üstün özellikler bulunduğu başkalarını inandıracak tarzda davranma” şeklinde, Allah (c.c.) rızası için yapılması gereken ibadetleri ve amelleri gösteriş olsun diye yapmak demektir. (Çağrı, 2008: 137) Bu tür kişiler de riyâkar olarak adlandırılır.

Gerçek iman sahipleri, ibadet, fiil ve davranışlarını Allah (c.c.) rızası için yaparlar, insanların şöyle ya da böyle değerlendirmelerine itibar etmezler. (Canbulat, 2010: 560) Bu yüzden Hâletî, riyâ erbabının nasihatlerine kulak asılmaması gerektiğini söyler. (G. 100/6) Hâletî, bu düşünce çerçevesinde insanların riyadan uzak durmaları gerektiğini ifade eder.

Tolsun dir isen pertev-i envâr-ı Hudâ'dan

Pâk eyle gönül âyinesin rûy u riyâdan G. 586/1

“Gönül aynasının, Allah’ın (c.c.) nurunun ışığıyla dolmasını istiyorsan onu temiz ve riyâdan uzak tut.”

Hâletî, riyâdan uzak durulması gerektiğini nasihat ederken kendini de özü sözü bir, riyâdan uzak birisi olarak görür. (G.767/6) İnsanlara da kendisi gibi olmaları tavsiyesinde bulunur.

Gelinüz zühd ü riyâ ferşini tayy eyliyelüm

Hâletî-veş olalum mey-kedede hâk-nişîn G. 585/5

“Gelin! Zühd ve riyâ kilimini dürüp Haleti gibi meyhane sefili olalım.”

Sevgiliye olan aşkında samimi olan âşığın duyguları da riyâdan uzaktır. Gönlü, riyâ nedir bilmez. (G. 324/6) Bu konuda iddialı olan âşık, gönül aynasında riyâ olduğunu görmesi halinde sevgiliden onu kırıp dökmesini ister.

Benden yana tamâm şikest eyle döstüm

Mir’ât-ı hâtırumda görürsen eger riyâ G. 11/3

“Ey dost! Gönül aynamda riya görürsen onu kırıp dökmeni kabul ederim.”

Dost, birini samimi ve riyasız duygularla seven kişidir. Sevgi ise karşılıklıdır. Âşığın gönü, onun sevgiliye olan aşkı gösteren bir ayna olarak düşünülür. Bu bağlamda sevgiliyi bir dost olarak gören âşık, bir bakıma sevgiliyi de riyadan münezzeh kılar. Çünkü ayna karşısında duran nesnenin yansımasını gösterir.

Hâletî, beyitlerde riyânın kötü bir davranış olduğunu ve insanların riyâdan uzak durmaları gerektiğini telkin eder. Çünkü riyâ, hem Allah (c.c.) hem de insanlar tarafından ahlak dışı bir davranış olarak görülür.

Helâl, Haram

Helal, dinen yapılması veya yenip içilmesi yasaklanmayan, serbest bırakılan şey demektir. Buna göre bir şey, dinin açık bir hükmüne, yasağına ve ilkesine aykırı olmadıkça helâldir, meşrudur. Helâl kavramının, “meşru, caiz, mubah” tabirleri ile yakın

ilişkisi vardır. Çoğu zaman da eş anlamlı olarak kullanılmaktadır. (Paçacı, 2010: 252) Helâl kavramı yalnız iki beyitte, mukabili olan harâm kelimesi ile birlikte ve âşığın “kanını helâl etmesi” gibi bir tabir içinde geçmektedir (G.674/1).

Olsun cihânda ni‘met-i vaslun bana harâm

Ben sana eylemezsem eger kanımı helâl G. 475/5

“Eğer kanımı sana helâl etmezsem, kavuşma nimetin dünyada bana harâm olsun.”

Haram ise sözlükte masdar olarak “bir şey bir kimseye yasak olmak”, isim olarak da “yasaklanan, helâl olmayan şey” anlamına gelir. (Demirci, 1997: 97) Haram, fıkıh terimi olarak mükelleften yapılmaması kesin ve bağlayıcı tarzda istenen fiili ifade eder. Ahlâk ve hukuk literatüründe muharrem, mahzûr, menhiyyün anh, memnû‘, mezcûrûn anh, ma‘siyet, zenb, kabîh, seyyie gibi çeşitli kelimelerin de “yasaklanan şey” mânasında haramla aynı veya yakın anlamlarda sıkça kullanıldığı görülür. (Koca, 1997: 100)

Hâletî’ye göre işret kadehinden el çeken âşığın mecliste sohbete katılması haram olur.

Zülfün esîri sâgar-ı ‘işretten el çeker

Kaydı olana sohbet olur döstüm harâm G.518/2

“Saçının esiri olan (âşık) işret kadehinden elini çekmiş. Dostum, (meyhanede) kaydı olana sohbet haram olur.”

Mübâh

Fıkıh usulünde mükellefin yapıp yapmamakta şer‘an serbest bırakıldığı fiilleri, fıkıhta ibâha denen bazı yetki ve izinlerin konusunu yahut sonucunu belirtmek için kullanılır. Sözlükte “açık olmak; açığa çıkarmak” anlamlarındaki bevîh kökünden türetilmiş ibâhanın ism-i mef‘ûlü olan mubâh (mübâh) “serbest bırakılmış, müsaade edilmiş, yasaklığı kaldırılmış” demektir. Fıkıh usulü terimi olarak “şâriin mükellefi yapıp yapmamakta serbest bıraktığı fiil” mânasına gelir. (Dönmez, 2005: 341)

Bir beyitte mübah kavramına yer veren şâir, aşk dininde haksız yere kan akıtma var ise sevgilinin gamzesinin, âşığın akan kanını pervasızca içmesinin mübah olduğunu söyler.

Bî-muhâbâ nûş ider var ise dîn-i ‘ışkda

Hûn-ı nâ-hak gamze-i cânâna olmışdur mübâh G.111/4

“Aşk dininde, haksız yere kan akıtmak var ise, sevgili, gamzesine mübah olan o kanı pervasızca içer.”

Câ’iz

Caiz, sözlükte “mümkün olmak, serbest olmak, geçip gitmek ve geçerli olmak” anlamlarına gelir. Bir söz veya davranışın dini veya hukuki esaslara uygunluğunu ifade eden caiz terimi, mükellefin yapıp, yapmamakta serbest bırakıldığı fiilleri ifade etmekle birlikte mübahattan daha kapsamlı bir kavramdır. (Paçacı, 2010: 81)

Caiz kavramı beyitlerde daha çok âşîğın aleyhine oluşan durumlar için kullanılır.¹²¹ İnsanlar, aşk derdiyle inleyen âşîğın gönlü ve gönlündeki yara arasında nifak çıkarmayı kendilerine caiz kılmıştır. (G. 398/5) Aynı zamanda âşık, feryat ve figanı asla bırakmamalıdır. Çünkü düşman, bir aralık, boşluk bulup sevgiliye sözünü dinletebilir. (G. 669/2)

Kesme feryâd u figânun arasın ey ‘âşık

Fürce bulup sözünü dinlede câ’iz ki ‘adû G. 699/2

“Ey âşık! Sakın feryâd u figânı bırakma. Zîrâ, düşmanın bir fırsatını bulup (sevgiliye) sözünü dinletmesi caiz olur.”

Şâir, muhabbet şarhoşu olan âşîğ, sevgilinin semtine gitmemesi için uyarır. Sevgilinin aşkıyla mest olup kendini kaybeden âşîğın, orada sevgilinin çene çukuruna düşmesi câiz olur.

Gel ey mest-i mahabbet varma hergiz kûy-ı cânâna

Düşe câ’iz ki gönlün bir gün ol câh-ı zenahdâna G. 783/1

“Ey muhabbet sarhoşu! (Sözümü dinle), sevgilinin semtine asla uğrama. Bir gün olur gönlün (sevgilinin) çene çukuruna düşüverir.”

¹²¹ Msd. 3/IV/3, G. 398/5, G. 581/3, G. 699/2, G. 747/3, G. 790/3, G. 894/6.

Şâir, âşığın feleklere duyduğu kin sebebiyle gönlünde yanan ateşin alevinin, ateşten çıkan dumanın önünde gitmesinin caiz olacağını ifade eder (G.707/4). Zîrâ, aşk ehline cevri edemeyen felek, çeşitli oyunlarla âşığın, gönlünü sevgiliye kaptırmasına sebep olur.

Felek ‘ışk ehline cevri idemez ammâ ki câ’izdür

Düşürmek gönlünü lu‘beyle bir şûh-ı sitem-kâra G. 712/3

“Felek, aşk ehline cevri edemez ama; hile ve oyunlarla (onların) gönlünü sitemkar bir güzele düşürmesi caizdir.”

Beyitlerde yer alan helâl, mübâh ve câiz kavramları, daha çok âşıkla birlikte ele alınır. Âşığın kanı, sevgili için helal ve caizdir. Daima feryat ve figan etmesi gerekir. Yoksa rakibin, araya girip sevgilinin aklını çelme ihtimali vardır. Ayrıca âşık, başına gelen tüm talihsizliklere feleğin sebep olduğunu düşünür. Aşk dinine mensup olan âşık için lehte ya da aleyhte oluşabilecek her durum bu kavramlar etafında gerçekleşir. Aşk dininin gereği olarak âşık, kanını sevgiliye helal kılar, feryadı asla bırakmaz, sevgiliye olan aşkı hiç tükenmez ve gönlü daima sitemkar bir güzele meyleder.

Küfür, Kâfir

Sözlükte “bir şeyi örten, gizleyen ve nimete, iyiliğe nankörlük eden” anlamlarındaki “kâfir” kavramı din ıstılahında; Hz. Peygamber’i (s.a.v.) ve onun Allah’tan (c.c.) getirdiği kesinlikle sabit olan şeyleri yalanlayan, tevatür yoluyla bize ulaştıran hükümlerden birini ya da birkaçını inkâr eden kişi demektir. Bu eyleme ise küfür denir. (Karaman, 2010: 357)

Beyitlerde geçen küfür, kâfir kavramları dini ıstılahtaki anlamlarının¹²² yanı sıra sevgili, sevgilinin yüzünü örten saç ve rakip için benzetilendir.¹²³ Sevgili imanı olmayan bir zalimdir. Ayrıca muttakileri dahi yoldan çıkarabilecek güzelliğe sahip bir puttur. O kafir-kîş putun (sevgili) yüzünü gören zâhidler, (imanını yitirir ve) ellerindeki tespihin ipini koparıp bellerine zünnâr yapar. (G. 233/2) Gamze kılıcını her zaman âşıkların gönlüne saplayan kâfir ve zalim sevgilinin ne îmânı ne de acıması vardır.

¹²² M. 1/39, M. 5/12-13-21, K. 7/5, K. 19/3, K. 35/22, K. 36/42; G. 651/1, G. 439/2.

¹²³ G. 48/1, G. 108/3, G. 175/1, G. 233/2, G. 243/1, G. 275/2, G. 439/8, G. 536/5, G. 709/1, G. 733/1, G. 735/1, G. 783/3, G. 789/2, G. 890/5.

Kılıç korsın dil-i erbâb-ı ‘ışka gamzeden her dem

Ne îmânun ne rahmun var be hey kâfir be hey zâlim G.536/5

“Be hey kafır! Be hey zalim! Senin ne imanın ne de acıman var. Gamze kılıcını her zaman aşk erbabının gönlüne saplıyorsun.”

Sevgilinin kâfir saçı, devamlı olarak âşıkların gönlünü bağlamaktadır. (G.175/1) Ağzı süt kokan tatlı dudaklı bir güzel olan sevgili, bütün dünyayı kâfir saçının esiri etmiştir. (G.243/1) Bundan dolayı sevgilinin kafir dinli kâkülünün zulmüne razı olanın, göğsünde îmânı yoktur.

Zulmüne virdi rızâ kâkül-i kâfir-kîşün

Hâletî yok gibi göğsünde anun îmânı G.890/5

“Hâletî, kafır kâkülün zulmüne rıza gösterenin göğsünde imanı yoktur.”

Divan şiirinde çok daha geniş bir anlam yelpazesinde kullanılan kâfir sözcüğü, genellikle âşık, sevgili ve rakip üçgeninde gelişen ilişkide, sevgili ve rakibin olumsuz özelliklerini tasvir etmede imkân sağlar. Âşık, Müslüman ve çoğu zaman mazlum olarak; sevgili ve rakip ise gayrimüslim ve zâlim olarak yer almaktadır. (Demir, 2013: 434) Bu yüzden sevgiliyi saklayıp kimseye göstermeyen düşman (rakip) kâfirdir. (G.275/2) Aynı zamanda sevgili ile âşğın arasına giren rakibin, yaptıklarıyla dini ayrı kâfirden dahi zalim olduğu ifade edilir.

Ol büt-i ra‘nâyı göstermez ‘adû-yı bed-likâ

Dîni ayrı kâfir itmez itdüğün anun bana G.48/1/Mt.11

“Çirkin yüzlü rakip o güzel putu bana göstermiyor. Onun bana ettiğini dini ayrı kâfir bile etmez.”

Sevgili, âşğa olmadık cevri ü cefâlar eder. Bunu bilen âşık, kâfir dahi olsa o kişinin aşka tutulmasını istemez. (G. 651/1, Mt.397) Şâir, bir başka beyitte ise bu düşüceye zıt olarak, sevgilinin tüm cevri ü cefâsına karşın, kâfir de olsa kimsenin sevgiliden ayrı düşmeyi hak etmediğini düşünür. (G.18/4)

Gam ‘askeri helâk kılur virmeyüp emân

Kâfir de olmasun güzelüm yârdan cüdâ G. 18/4

“*Gam askeri aman vermeyip (herkesi) helak eder. Güzelim, yardan ayrı kalan kâfir de olsa (ayrı) olmasın.*”

Memduh, beyitlerde kahır kılıcını kâfirin üzerinde tutan (K. 36/42), keskin kılıcıyla kâfirleri hak dine döndüren (K. 35/22); aynı zamanda aman dileyen kâfirleri affeden kişidir.

Kâfir dahı emân dilese yok dimez velî

Virmez felek dil ehline hiç zulmden emân K. 19/3

“*Kafir dahi ondan aman dilese affeder. Fakat felek, gönül ehline zulmetmekten hiç geri kalmaz.*”

Hâletî, kâfir sözcüğünü hem dini ıstılahtaki anlamıyla hem de tasavvur halindeki sevgili ve rakibin olumsuz özelliklerini tasvir etmek için kullanmıştır. Özellikle sevgili ve sevgilinin saçı zalim bir kâfir olarak düşünülür. Rakip ise , âşık ile sevgilinin arasına girdiği için kâfir sıfatıyla anılır. Memduh, kâfirlere karşı duran, karşısında aman dileyeni affeden kişi olarak düşünülür.

Günah, Tevbe, Tevbe-i Nasuh

Günah, Farsça bir kelime olup sözlükte “ suç” anlamına gelir. Dinî bir kavram olarak ilâhî emir ve yasaklara aykırı fiil ve davranış anlamında kullanılır. Bununla birlikte İslâm, kişiye günahlardan kurtulmanın yolunu göstermiş, ona tevbe imkânı sunmuştur. (Canbulat, 2010: 204-205)

Pek çok günahı bulunan, (G. 528/6) günah denizine gark olan (G. 785/4) âşık, sevgilinin saçı sebebiyle başına gelen dert ve belâları, işlediği günahların bir neticesi olarak düşünür.

Zülf-i dil-berden gelen derd ü belâyı başuma

Kimseden bilmem hep âsâr-ı günâhumdur benüm G. 519/3

“*Sevgilinin saçı sebebiyle başıma gelen dert ve belâları asla başkalarından bilmem. Çünkü onların hepsi benim günahımın birer eseridir.*”

Âşık, sevgilinin teveccühünü kazanmak için her türlü dert ve sıkıntıya katlanmaya, her günahın cezasını çekmeye hazırdır. Sevgiliden rakibi öldürmesini isteyen âşık, bu suçun günahının da kendisine yazılmasını ister.

Düşmen-i bed-kîşe şâhum virme kahrundan emân

Anı öldür de günâhın bu dil-i şeydâya sal G. 473/6

“Şâhum, dinsiz düşmana sakın kahrından aman verme. Onu öldür günahını bana yaz.”

Sevgili, bir beyitte kendini günahkâr kabul eden âşığın günahlarını bağışlayacak olan kişi olarak kabul edilir. Âşık, işlediği bütün günahlara rağmen sevgilinin kendini affedeceğinden umudunu kesmez.

Hatırun hoş tut elem çekme günâhun ‘afv ider

Söylerüz ey Hâletî ol husrev-i hûbâna hep G. 70/5

“Ey Hâletî! Gönlünü ferah tut ve boşuna üzülme. Güzellerin şahına söyleriz bütün günahlarını affeder.”

Bazen de âşık ne günah işlediğini bilmez. (Kt. 71/4, G. 281/2) Yapmış olduğu bunca fedakarlığa rağmen sevgilinin kendisine incindiğini öğrenen âşık, sâkîden sevgiliyi konuşturup günahının ne olduğunu sormasını ister.

Bana incindi yârüm söylemez lutf itsen ey sâkî

Nedür bilsem günâhum ol perî-sîmâyı söyletsen G. 412/4

“Ey sâkî! Sevgili bana incinmiş. Lütuf etsen de o peri yüzlüyü konuşturup günahımın ne olduğunu öğrensen.”

Sevgili hatadan münezzehtir, günahsız ve masumdur. (G. 657/4, G. 758/3, Mt. 437) Âşıklar, sevgilinin asla hata yapmayacağını bilir. (G.657/4) Sevgili, küçük bir çocuk misali günahsızdır ve kendini dünyaya karşı rezil eden âşıktan başkası değildir.

Yine sensin kendüni dünyâyâ rüsvâ eyliyen

Yokdur ey ‘âşık o tıfl-ı nev-resümde hiç günâh G. 758/3

“Ey âşık! O yeni yetişen çocuğun hiçbir suçu, günahı yok. Kendini dünyaya rezil eden yine sensin.”

Bezm-i eleste Allah ile kul arasında yapılan ahdin tazelenmesini veya her insanın fitrat çizgisine dönmesini ve onu korumasını ifade eden (Topaloğlu, 2012: 280) tevbe kavramı, kulun işlediği kötülük ve günahlara pişman olup Allah’a sığınarak bağışlanmasını dilemesi demektir. Nasûh tevbe ise samimi, ciddi ve günaha bir daha dönmek üzere yapılan tevbedir. (Canbulat, 2010: 657-658)

Divanda dört beyitte karşımıza çıkan tevbe kavramı ise felek ve âşık çerçevesinde ele alınır. Felek, yapmış olduğu tüm kötü işler, eziyet ve zulümlerden tevbe etmelidir. (M. 9/32)

Kıla tevbe sitemden çerh-i bed-kâr

Tuta dillerde tîg-i âh jengâr K. 8/26

“Tüm işi kötülük olan felek, sitemden tevbe etsin. Gönüllerde bulunan âh kılıcı pas tutsun.”

Şâir, sabah vakti içilen içkinin damlalarını, tespih tanelerine benzettiği bir beyitte, nâsîh sözyle samimi bir tevbe etmek ister.

Tesbîh dânesine dönüp katre-i sabûh

Nâsîh sözünden eyliyelüm tevbe-i nasûh G. 112/1

“Sabah vakti içilen içkinin (damlaları) tespih tanelerine döndüğü (vakit), nâsîh sözünü (kendimize) tevbe-i nasûh edelim.”

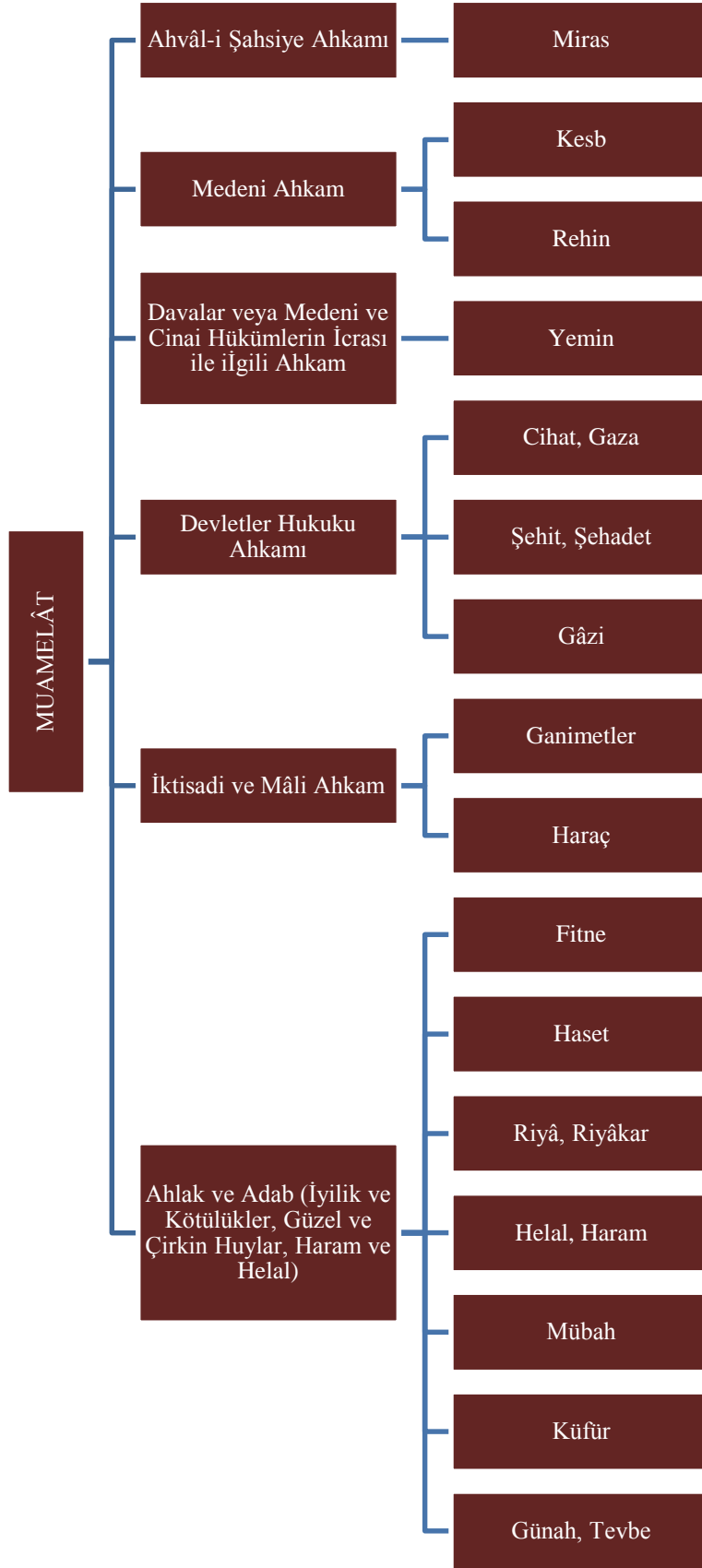
Günâh kavramı, beyitlerde daha çok sevgili ve âşıkla birlikte kullanılır. Sevgili daima sevimli, masum ve günâhsızdır. Sevgili yüzünden günâha düşen âşık, bazen ne günâh işlediğinin de farkında olmaz. Fakat samimi bir tevbe ile tüm günahlardan kurtulmak mümkündür. Felek de günahkardır ve tüm eziyetleri için tevbe etmelidir.

Bu bölümde Azmî-zâde Hâletî divanında yer alan muâmelat hükümleri üzerinde durduk. Muâmelat hükümleri, fıkıh ve ilmihal kitaplarında anlatılan ahkam üzere hazırlanmış olup divanda yer alan bu hükümler, ahvâl-i şahsiye ahkamı, medeni ahkam, davalar veya medeni ve cinai hükümlerin icrası ile ilgili ahkam, devletler hukuku ahkamı, iktisadi ve

mali ahkam, ahlak ve adab ahkamı şeklinde tasnif edildi. Fıkıh ve ilmihal kitaplarındaki bu tasnife bağılı olarak muâmelat hükümleri içinde ve divanda yer alan miras, kesb, rehin, yemin, cihat, gaza, şehit, gazi, ganimet, haraç, fitne, haset, riya, helal, haram, mübah, küfür, günah, tevbe unsurlarından bahsettik.

Hâletî, toplumun ahlakının bozulduğunu, ilme ve hüner ehline itibar edilmediğini, haksızlığa uğrayanların çoğaldığını düşünmektedir. (Kaya, 2003: 8) Bu bağlamda Hâletî'nin şiirlerinde daha çok ahlak ve adabla ilgi ahkam üzerinde durduğunu anlıyoruz.

Şekil 2: Azmî-zâde- Hâletî Divanında Yer Alan Muamelât Hükümleri



1.1.5. Diğer Dinlerle İlgili Kavramlar

1.1.5.1. Semâvî Dinler

İslâm âlimleri, dinlerin tasnifini Kur'an'a dayandırmıştır. Bazı âyetlerde İslâm için “Allah katındaki din” (Âl-i İmrân 3/19), “dosdoğru din” (Rûm 30/30), “hak din” (Tevbe 9/33; Fetih 48/28; Saf 61/9) tabirleri yer alırken bu son âyetlerde bütün dinlerden, Âl-i İmrân sûresinin 85. âyetinde de İslâm'dan başka dinden söz edildiği, böylece İslâm dışındaki inanç sistemlerine de din denildiği görülür. Buna göre kaynağının ilâhî olması ve orijinalitesini koruması sebebiyle İslâm hak dindir. Diğer dinlerden ilâhî vahye dayanmayanlara “bâtıl dinler”, ilâhî vahye dayanmakla beraber aslî şeklini koruyamamış olanlara da (Hıristiyanlık ve Yahudilik) “muharref dinler” denilmiştir. İslâmî kaynaklarda vahye dayanan dinler için “mîlel”, bâtıl dinler için “nihal” kelimeleri de kullanılır. Ayrıca vahye dayanan dinler veya kısaca ilâhî dinlere son zamanlardaki mecazi adlandırma ile “semavî dinler” de denilmektedir. (Tümer, 1994: 318)

İslam dışındaki semavi dinlerde kutsal bir hakikati ifade eden semboller kullanılmagelmıştır. Divan şâirleri bu sembollere mecaz yoluyla şiirlerinde yer vermiştir. Hâletî, çok olmamakla birlikte çelipa, ceres, zünnar, deyr gibi sembollerden çeşitli benzetmeler yoluyla şiirlerinde bahsetmiştir.

Deyr

Bazı dinlerde zâhid din adamlarının cemaat halinde yaşadığı bina veya binalar topluluğu olan manastır kelimesi, “tek, yalnız” mânasına gelen Grekçe monostan türetilen ve münzevî hayat tarzını benimseyenlerin (monachos) yaşadığı mekânları ifade eden monasterionun Türkçe'deki şeklidir. (Gürkan, 2003: 558)

İslâm tarihi kaynaklarında hıristiyanların mâbedleri için kullanılan kenîse ve bîa kelimeleri şehirlerde bulunan mâbedleri ifade eder. Yerleşim yerleri dışında kalan manastırlar ise genellikle deyr ve savmaa olarak adlandırılmış, deyrin eş anlamlısı olmak üzere nâdiren umr kelimesi de kullanılmıştır. (Öztürk, 2003: 560)

Beyitlerde deyr-i cihân, Sûret-perest-i deyr-i ümîd, güncişk-i deyr-i mihnet, deyr-i gam, sûret-i deyr terkipleriyle birlikte ve büt, zünnar, suret, ümîd, gam gibi kelimelerle ve içinde putlar bulunması sebebiyle zikredilir.¹²⁴

¹²⁴ K. 23/1; G. 13/2, G. 150/4, G. 200/5, G. 307/7, G. 314/4, G. 634/1, G. 852/2.

Hıristiyan rahiplerin ikâmet ve ibadet ettikleri manastır, kilise (Onay, 2004: 187) olarak tanımlanan deyr, beyitlerde dünya için benzetilen olur. Şâir, İbrâhim Paşa'yı öven bir beyitte, cihan tapınağındaki putların memduh sayesinde kırıldığından bahseder.

Bugün deyr-i cihânda bütleri sınımazdı a' dânun

Eger kim olmasaydı nâmı İbrâhîm Pâşâ'nun K. 23/1

“Düşmanın cihân tapınağındaki putları, bugün İbrâhim Paşa'nın nâmı olmasaydı kırılmazdı.”

Beyitte ayrıca, Hz. İbrâhim'in (a.s.) putları kırması hadisesine¹²⁵ telmih vardır. Hz. İbrâhim (a.s.), isim benzerliği ve putları kırıp küfrü reddetmesiyle İbrâhim Paşa için benzetilen olur.

Sevgili de beyitlerde, deyr-i cihân içindeki bir put olarak düşünülür. (G. 150/4)

Görüp o büti deyr-i cihân içre yakasın

Çâk eylemeyen ey dil ola sûret-i dîvâr G. 200/5

“Ey gönül! O putu dünya tapınağının içinde görürsen hemen yakıp yık. (Göreceksin) parçalanmayan (tek şey onun) duvardaki sureti olacaktır.”

Sûret ve timsal “bir nesnenin şekli, resmi” ve “heykel” mânasındadır. Sûret hem canlı hem cansız varlıkların biçimlerini ifade eder. Literatürde sûret genellikle resim ve heykeli kapsayacak biçimde kullanılmış, ayırım yapılmak istendiğinde heykel için “gölgesi olan sûret”, resim için “gölgesi olmayan sûret” denilmiştir. (Başoğlu, 2007: 578)

Hıristiyanlıkta, kiliselerin duvarları mozaik işlemeli çeşitli dini ikonlarla süslüdür. Deyr, beyitlerde duvarlarında bulunan bu sûretler, ikonlar sebebiyle zikredilir. Bir beyitte sevgili, kilise duvarlarındaki bu mozaik işlemeli resimlere benzetilir. Âşık, gönlünden ümit kilisesindeki sûrete kendini kaptırmamasını ister.

Sûret-perest-i deyr-i ümîd olma ey gönül

Zünnâr-ı ‘ışkı kâdir isen kıl velî dü-tâ G. 13/2

¹²⁵ Bkz. Hz. İbrâhim.

“Ey gönül! Ümit kilisesindeki sûrete tapma. Gücün yeterse aşk kuşağını iki kat yap.”

Başka bir beyitte de âşıklar, ezeli gam kilisesindeki cansız birer sûretken sevgili burada bulunan bir put olarak düşünülür. Bu yüzden âşıklar, sevgilinin bakışlarını kendilerinden esirgememesini isterler.

Nazarun itme dirîg ey büt-i bî-gâne-perest

Ezelî deyr-i gama sûret-i bî-cânuz biz G. 314/4

“Ey bigânelerin tapıldığı put (sevgili)!. Ezelî gam kilisesinden bakışlarını esirgeme. Zîrâ, (bizler oradaki) cansız birer suretiz.”

III. yüzyılda ressam bir peygamber olarak zuhur eden Mani'nin, Erjenk adlı bir resimli kitabı vardır. Bazı araştırmacılar tarafından Türk- İran minyatür sanatının kökeni olarak bilinen bu musavver kitap, Maniciliğin Çin ve Moğolistan'a kadar uzandığı dönemlerde Çin resmini de etkilemiştir. Mani ve onun ayini, resim sanatının yayılmasına ve gelişmesine yol açmıştır. Mani'nin (III. Yüzyıl) emriyle, kitabının felsefesinin iyi açıklanması ve yorumlanması için, Negaristan adında olan binalar yapılmıştır. Onların duvarlarında, Mani inancına göre insanın yaratılışı ve onun kaderi ile ilgili resimler çizilmiştir. Bu yöntem daha sonra sinagoglarda ve kiliselerde de uygulanmıştır. (Deveci, 2013: 1781-1782) Bu yüzden Çin, divan edebiyatında resimin çıkış noktası olarak düşünülür. Aşağıdaki beyitte buna değinen Hâletî, Çin nakkaşının, sevgiliyi görmesiyle kilise içinde yer alan resimlerin şeklini bozacağını söyler.

Göre nakkâş-ı Çîn ger ol büt-i nâ-mihr-bân şeklin

Olup lertzân bozardı sûret-i deyrün hemân şeklin G. 634/1

“Çin nakkâşı, o vefasız putun şeklini görse (heyecandan) titremeye başlar ve kilisenin (duvarlarındaki) suretlerin şeklini bozardı.”

Beyitlerde büt, zünnar, suret, ümîd, gam, cihân gibi kelimelerle birlikte kullanılan deyr, dünya ve sevgili için benzetilen olur. Sevgili, bu mabet içindeki bir put ve sûret olarak teşbih, tenasüp sanatlarıyla birlikte kullanılır. Bununla birlikte kiliselerde duvar süslemelerinde kullanılan ikonlar, resimler sebebiyle de deyr üzerinde durulur. Bir beyitte

sevgili dışında gerçek anlamında kullanılmış, diğer beyitlerde mecazi anlamda ele alınmıştır.

Zünnâr

Divanda yalnız üç beyitte kullanılmıştır. Bir beyitte şâir, gönlünden aşk kuşağını iki kat yapmasını ister. (G. 13/2) Hıristiyan rahiplerin bellerine taktığı bir tür kuşak olan zünnâr, zahidlerin ellerindeki tesbihle birlikte ele alınır. Hâletî, sevgili için takvadan vazgeçmeyi simgeleyen tesbih için papaz kuşağı imajını kullanır. Sevgiliyi ve sevgilinin yüzünü gören zâhidler öylesine etkilenirler ki yüz taneli tespihin ipini bellerine kuşak ederler.

Görse zühhâd yüzün ol büt-i kâfir-kîşün

Rişte-i sübha-i sad-dâneyi zünnâr eyler G.233/2/ G. 93/3

“Zahidler, o kâfir dinli putun yüzünü görseler yüz taneli tespihin ipini (bellerine) kuşak yapar.”

Ceres, Derâ (Çan)

Arapça bir kelime olan ceres, Türkçede çan, çingirak, zil; Farsçada derâ olarak geçer. Yine Arapçada nâkûs, Farsçada zeng kelimeleri de çan/çingırağı ifade eden kelimelerdir. Kelime, eski Türklerde gang, çang, çeng, çong, çung isimleriyle anılır. Batı dillerinde “glocca, signum, campana, nola, cloche” kelimeleriyle ifade edilir.

Çoğu tunçtan bazen de başka madenlerden yapılan konik, yuvarlak ve dört köşe şeklinde olup içinde asılı bulunan tokmağın sallanıp kenarlara vurmasıyla ses çıkaran bir alettir. İlk defa m.ö. 1000 yıllarında Çin’de kullanılmaya başlanmış ve buradan Batı’ya doğru yayılmıştır. Başlangıçta tehlikelerden korunmak için kullanılmaya başlanmış sonraları cinleri ve kötü ruhları kovduğu inancı etrafında kullanımı yaygınlaşmıştır. (Şahin, 1993: 196; Atasağun, 1996: 114; Selçuk, 2012: 2232)

Bir beyitte derâ bir uyarıcı, haberci olarak düşünülür. Uzaktan gelecek olan çan sesi şâiri kavuşma ümidi içine sokar. Fakat, ümit çingırağının sesini bir türlü duyamaz.

Ne girdi gûşuma âvâze-i derâ-yı ümîd

Ne gördi hâk-i diyârum nişân-ı pâ-yı beşîr K. 17/27

“Ne ümit çingırağının sesi kulağıma geldi ne de memleketimin toprağı müjdeli haberler getiren ayağının izini gördü.”

Bir olayı duyurma, haberleşme, alarm gibi pratik amaçlar yanında kötü ruhları ve cinleri kovma, halkı ibadete çağırma gibi maksatlarla kullanılan bir alet (Şahin, 1993: 196) olan ceresin şairler için özellikle ses boyutu dikkat çekici olmuştur. Ceresin çınlaması, zengin çağrışımlara yol açmış; özellikle inilti sesini andırdığı için ceresin çıkardığı ses ile “feryat, figan, enin, efgan, inleme...” arasında çeşitli ilgiler kurulmuştur. (Selçuk, 2012: 2238) Hâletî de beyitlerde ceresi bu ilgiye benzer bir üslupla ele alır.¹²⁶ Şâire göre çanın çıkardığı inilti, sabır kafilesinin gönül yolundan çıkmasına sebep olur.

Râh-ı dilden ceres-i nâle vü efgânımla

Çekilüp gitmededür kâfile-i sabr u sükûn G. 575/2

“Sabır ve sükûnet kafilesi, çanımın feryat ve inleyişleriyle gönül yolundan çekilip gitmekte.”

Bir beyitte, ney ile ceres çıkardıkları ses açısından karşılaştırılır ve ceres üstün tutulur. Ney, feryat etmede ceres ile yarışamaz. Çünkü ceres kadar şiddetli bir gönül ıztırabı çekmiyordur.

Olamaz ney nâlede erbâb-ı ‘ışka hem-nefes

Iztırâb-ı dil gerekdür ana mânend-i ceres G. 346/1

“Ney, inleyip feryat etmede aşk erbabına arkadaş olamaz. Bunun için onun ceres gibi gönül ıztırabı çekmesi gerekir.”

Diğе bir beyitte âşığın gönlü, Leylâ’nın devesinin yularını rakibin elinde gören Mecnûn misali feryat eden bir ceres olarak tasavvur edilir.

Ceres gibi dil-i Mecnûn hemân başlardı feryâda

Zimâm-ı nâka-i Leylâ’yı görse dest-i a’ dâda G.764/1

“Mecnûn’un gönlü, Leylâ’nın devesinin yularını düşmanların elinde göreceksin olsa bir çingırak gibi hemen feryada başlardı.”

¹²⁶ G. 6/6, G. 21/4, G. 229/5, G. 346/1, G. 347/3, G. 575/2, G. 764/1, G. 873/2, Mt. 466.

Beyitte kullanılan Mecnûn kelimesi tevriyeli bir şekilde âşîğın gönlü için bir teşbih unsuru olarak kullanılır. Deve, inek, koyun gibi sürü hayvanlarının boyunlarında bir çingirak asılı olur. Beyitte ayrıca Leylâ'nın devesinin boynundaki çingiraktan çıkan sesler de âşîğın inilti sesleri olarak düşünülür.

Hâletî'nin ceresle ilgili olarak daha çok onun çıkardığı ses ile inleme, feryat, figan arasında bir bağ kurduğu görülür. Ceresten çıkan bu sesler genellikle gönül için bir teşbih unsuru olarak kullanılır. Bunun yanı sıra beyitlerde bir uyarıcı, haberci olarak düşünülür.

Çelîpâ (Haç)

Çelîpâ bir beyitte ehl-i sâlip yerine kullanılır. Şâir, Yanık kalesinin feth oldunduğu haberinin gelmesi üzerine yazdığı bir kasidede, İslâm adına savaşıyan askerlerin kılıçlarıyla ehl-i sâlibi yenilgiye uğratmalarına atıfta bulunur. Şâir, haç ile kale arasında benzerlik kurduğu beyitte kalenin yıkılıp feth olunması ile haçlının ve haçın yıkıldığını, haçlı dininin hükmünün ortadan kalktığını ifade eder.

Şu denlü itdiler şemşîr-bâzî 'asker-i dîn kim

Olupdur çâr-pâre her biri şimdi çelîpânun K. 7/8

“Din askeri, öyle bir kılıç oyunu etti ki haçın (ehl-i sâlibin) her biri dört parça oldu.”

1.1.5.2. Semâvî Olmayan dinler

Sanem, Büt

Müşriklerin yapıp taptıkları heykele put; insan şeklinde güzel yontulmuş olanına ise sanem denir. (Onay, 2004: 149) Beyitlerde güzellik, kibir, şekil, naz ve işve ile birlikte sevgili için benzetilen olur.¹²⁷ Hâletî, sevgiliyi âşîğın ulaşamadığı, rakibin göstermediği, cihan tapınağındaki bir put, zâhitlerin aklını başından alan ve Çin nakkaşlarını dahi kıskandıran bir güzel olarak tasavvur eder.¹²⁸ Bir beyitte çini sürahiler, güzel bir put olan sevgilinin kadehe yasıyan güzelliği karşısında boyun eğer bir şekilde tasavvur edilir.

Görmese sâgarda 'aksün ey büt-i ra'nâ eger

¹²⁷ G. 39/2, G. 48/1, G. 93/5, G. 150/4, G. 200/5, G. 233/2, G. 255/4, G. 275/2, G. 314/4, G. 498/3, G. 554/3, G. 622/1, G. 625/4, G. 634/1, G. 651/1, G. 733/1, G. 735/1, G. 881/6; Mt. 11, Mt. 33, Mt. 397, Mt. 519.

¹²⁸ G. 39/2, G. 48/1, G. 150/4, G. 200/5, G. 233/2, G. 634/1.

“Ey güzel put (sevgili)! Çini sürahiler, kadehteki yansımanı görmeseydi asla secde etmezdi.”

Beyitte, kadehe şarap doldurulurken sürahinin belli bir açıyla eğik tutulması, şâire adeta sürahinin secde ettiğini düşündürür. Bu durumun sebebi olarak da sevgilinin, dolu kadehte yansıyan görüntüsü olduğu tasavvur edilir. Hâletî, kadeh doldurulurken eğik tutulan sürahiyi bu halde düşünerek onu hayali ve güzel bir nedene bağlayarak güzel bir hüsn-i talil örneği sunar.

Sevgili, beyitlerde kibirli olması yönüyle de ele alınır. (G. 93/5, Mt. 33) Âşığın sevgili uğruna cân vermesi, sevgili tarafından öldürülmesi kendisi için bir lütuftur. Bu yüzden âşıkları öldüren sevgili, kibirli fakat aynı zamanda latif bir puttur.

Öldürür ‘âşıkları hergiz Hudâ’dan havfı yok

Hod-perest olmaz cihânda ol büt-i ra‘nâ gibi

G. 881/6

“Şu dünyada o latif put kadar kibirli olan bir başkası daha yoktur. İçinde Allah korkusu olmadığı için asla âşıkları öldürmekten geri kalmaz.”

Sevgili, beyitlerde kibirli olmasının yanında, naz ve işvesiyle birlikte ele alınır.¹²⁹ Sevgilinin nazı, kafirlere dahi baş eğdirecek derecede kuvvetlidir. (G. 735/1) Ayrıca Çin putunun diğer güzellere bir armağan olarak gönderdiği naz ve işve sevgiliye gelmiştir.

Nâz u ‘işve bana gelmişdür didi meclisde yâr

Var ise gönderdi hûbâna büt-i Çîn armagân

G. 554/3

“Sevgili, mecliste iken Çin putunun güzellere hediye olarak gönderdiği naz ve işvenin kendisine geldiğini söyledi.”

Cahiliye devri Arap toplumunda görülen putlara el ve yüz sürme ritüelini hatırlatan bir beyitte ise sevgilinin semtinde bulunan mihek taşı, âşıkların yüzlerini sürdüğü bir taş olarak düşünülür.

Urur zer-i rûyın ana erbâb-ı mahabbet

¹²⁹ G. 554/3, G. 625/4, G. 733/1, G. 735/1, Mt. 519.

Seng-i ser-i kûyun sanemâ sanki mihekkdür G. 255/4

“Ey sanem! Semtinin baş ucunda bulunan taş sanki bir mihek taşıdır. Muhabbet erbâbı, yüzlerinin sarısını ona vururlar.”

Beyitlerde sanem ve put olarak düşünölen sevgili, ayrıca rakiple birlikte kullanılır.¹³⁰ Rakip, o sanemi saklayıp kimseye göstermediğı için büyük bir kafirdir. (G. 275/2) Âşıklar, sevgiliden hep ayrı kalırken rakip daima o sanemle birlikte dir. (G. 622/1) Bu yüzden sevgiliye sitemde bulunan âşık, sahip olduğı aşk rütbesini görmesini ister.

Bir olmazdı benümle düşmen-i bed-kîş yanında

Eger bilseydi ol büt rütbe-i ‘ışk-ı Hudâ-dâdum G. 498/3

“O put (sevgili), bendeki Allah (c.c.) vergisi olan aşk rütbesini bilseydi, o dinsiz düşman benimle bir olmazdı.”

Hâletî, büt ve sanemi sevgili, sevgilinin güzelliğı, naz ve işvesi, kibri ve sûreti için teşbih, tenasüp ve hüsn-i talil sanatlarıyla birlikte bir benzetme unsuru olarak kullanır.

Büt-hâne

Büt-hâne, kilise, manastır, sümânât gibi mabetlere verilen bir isimdir. (Onay, 2004: 149) Sadece iki beyitte kullanılmıştır. Güzellik mumu olan sevgili, Çin mabedi içinde yanan bir mum olsa o mabet içindeki sûretlerle birlikte bir hayal fânûsu olur. (G. 472/1) Ayrıca, büt-hâne, sevgilinin bir hayal fânûsu gibi o mabete girmesiyle mutluluktan raks etmeye başlar.

Girse ol şem‘-i dil-efrûzum çü fânûs-ı hayâl

Eyliye sûretleriyle şevkden büt-hâne raks G. 354/2

“Gönlü aydınlatan o mum (sevgili), hayal fanusu gibi büt-hâneye girdiğinde, büt-hâne (içindeki tüm) sûretiyle birlikte mutluluktan raks eder.”

Âteş-perest, Âteş-gede, Âteş-hâne, Âteş-gâh

¹³⁰ G. 622/1, G. 651/1; Mt. 397, Mt. 11.

Divan şiiri mazmun dünyasında Hint dinleriyle ilgili fazla bilgiye rastlanmaz, ancak sık sık ateşe taptıklarına vurgu yapılır. (Çetindağ, 2009: 2082) Bu konuyla ilgili olarak Haleti, sevgilinin siyah saçını, ateşe tapan merhametsiz bir Hindû olarak tasavvur eder.

Eyledi zülf-i siyâhun rütbe-i ‘uşşâkı pest

Kimseye rahm itmek olmaz Hindu-yı âteş-perest Mt.32

“Siyah saçın, âşıkların rütbesini alçalttı. Zîrâ, ateşperest bir Hindû’nun kimseye merhameti yoktur.”

Ateşe tapanlara mecûsî; mecûsîlerin ibadethanesine de âteş-kede (âteş-hâne, âteş-gâh) denir. (Onay, 2004: 109) Ateş-kede, memduhun kafirlere karşı verdiği mücadeleler için bir teşbih unsuru olarak kullanılır. Kılıcının suyuyla nice âteş-kedeyi yıkıp harap eden memduh, zulüm ve küfürde ileri giden ehl-i tuğyânın ocağını söndürmüştür.

Niçe âteş-kede vîrân olupdur âb-ı tîgiyle

Ocagina su koydı hak budur kim ehl-i tuğyânun K. 23/2

“Doğrusu zulüm ve küfürde çok ileri giden kişilerin ocağını söndürdü ve kılıcının suyuyla nice âteş-kede vîrân oldu.”

Ateş-kede bir beyitte, eğlence meclisinde yer alan bir mabet olarak düşünülür. Burada kadeh, pervasız sarhoşlara secde ettirmek için meclisteki âteş-kede içinde daha önce görülmemiş, hayret verici bir ateş yakar.

Secde itdürmeg için mest-i ser-endâzlara

Yakdı âteş-kede-i bezme ‘aceb nâr kadeh G. 110/3

“Kadeh, pervasız sarhoşlara secde ettirmek için meclisde (yer alan) mabedin (ortasında daha önce görülmemiş) şaşkırtıcı bir ateş yaktı.”

Âşıklar, her daim gam ateşiyle yanmaktadır. Bu yüzden gam âteş-gâhından kopan kıvılcımlar âşıkların ümit harmanını tutuşturamaz.

İnmez illâ ehl-i ‘ışkun hırmen-i ümmîdine

Nâ-gehânî kopsa âteş-gâh-ı gamdan bir şerâr G. 294/3

“Eğer gam âteş-gâhından aniden bir kıvılcım kopsa, (o kıvılcım) ne olursa olsun aşk ehlinin ümit harmanına gelmez.”

Hâletî, âteş-peresti sevgilinin saçı için bir teşbih unsuru olarak kullanır. Âteş-kede, âteş-gâh ve âteş-hâne hem mecaz hem de gerçek anlamlarıyla birlikte kullanılır. Mecaz anlamda gam, keder, sıkıntı için kullanılan âteş-kede, gerçek anlamda kâfirlerin, dinsizlerin tapındığı bir mabet olarak ele alınır.

Ehremen

Zerdüştler’in iki tanrısından kötülüğü temsil edeni ve şeytan olan Ehremen, karanlığın ve cehaletin ruhudur ve yalnız geçmiş olaylar hakkında bilgi sahibidir. Hürmüz’ün özelliklerinin olumsuzuna sahip bulunan Ehrimen, kötülüğün ve Hürmüz’e muhalefet eden kötü yaratıkların yaratıcısı olan menfi bir varlıktır. (Sinanoğlu, 1998: 495-496)

Divanda tek beyitte geçen Ehremen, rakibin benzetilene konumundadır. Şâir, güzellik tahtının Süleymânı olan sevgiliyi dudak hâtemini öpmek isteyen birkaç şeytana karşı gâfil olmaması konusunda uyarır.

Gâfil olma ey Süleymân-ı serîr-i hüsn olan

Öpmek ister hâtem-i la‘lün bir iki Ehremen G. 645/2

“Ey güzellik tahtının Süleymân’ı olan (sevgili)! Bir iki şeytan dudak mührünü öpmek istiyor. Sakın gaflete düşüp de onlara izin verme.”

1.2. Tasavvuf

Zaman içerisinde tasavvufla ilgili pek çok tanım yapılmıştır. Tasavvufun herkesçe farklı biçimlerde tarif edilmesi sûfilerin manevî mertebelerinin, mizaç ve meşreplerinin farklı oluşundan da kaynaklanmaktadır. Genel olarak tasavvufu, insanın kalbindeki kötü vasıflarla, onlardan kurtulma çarelerinden; kalpteki iyi vasıflarla, onları kazanma yollarından; manevi mertebeleri kat ederek, en yüksek mertebe olan “insan-ı kâmil” mertebesine ulaşabilmenin kural ve kaidelerinden; ve nihayet tevhidin sırlarından bahseden bir ilim olarak tarif etmek mümkündür. (Türer, 2011: 23)

Gazâlî’ye göre tasavvuf, bir araç olarak ne bir son veya bir teknik ve ne de bir bilgi veya marifetin bir kaynağı ve ilkesidir. Fakat o, takip edilecek ve uygulanacak bir yöntemdir.

Tasavvuf Allah'tan (c.c.) başka herşeyden bağları koparmaktır. Böylece her şey yok olur ve sadece Allah (c.c.) kalır. (Altıntaş, 1986: 8)

Tasavvuf, Hakk'ın rızasını kazanmak ve ebedi saadete ulaşmak için nefsi terbiye etme, ahlakı güzelleştirme, içi ve dışı tenvir etme, suret ve sireti tezkiye etmeden bahseden bir ilimdir. Şu halde onun konusu insan ve insan ruhu, ahlaki ve psikolojik yapısı teşkil eder. (Türer, 2011: 24)

İslamiyet'in kabulünden sonra gelişen Türk edebiyatı göz önüne alındığında, tasavvufun Türk edebiyatına etkisinin birkaç yönlü olduğu görülmektedir. İlki Klasik Türk Edebiyatında (Divan Edebiyatı) belli ölçüde olurken, ikincisi halk kitlelerinde derin etki yapan Yunus Emre ve takipçileri yoluyla daha yoğun bir biçimde olmuştur. Bu ikinci kol Yesevilik, Haydarilik, Kalenderilik, Mevlevilik, Bektaşilik gibi birçok koldan etkisini genişleterek sürdürmüştür. (Bilgin, 2007: 332)

Bütün İslam coğrafyasına tarikat ve tekkeler aracılığıyla gelişip yayılan ve sosyal müesseseler üzerinde derin tesirler bırakan tasavvuf, İslam medeniyetinin hâkim olduğu coğrafyadaki şiiri de kuvvetle etkilemiştir. (Üstüner, 2008: 273) Divan şâirlerince de şiirlerde üzerinde durulan tasavvufi kavramlar, şâirlerin hayal dünyaları ile birleşerek mecaz ve gerçek anlamlarıyla birlikte kullanılmıştır.

Tasavvufa meyli olmamakla birlikte, şiirde tasavvufa duyulan ilgi sebebiyle Hâletî de divanında bazı tasavvufi unsurlar üzerinde durur. Bu bölümde Azmî-zâde Hâletî divanında yer alan tasavvufi kavramların ne olduğu ve şiirlerinde hangi anlamlarda kullanıldığı üzerinde duracağız. Bunu yaparken tasavvufun dört kapı ve kırk makam anlayışına uygun bir tasnif uygulayacağız.

1.2.1. Tasavvufta Dört Kapı ve Makamlar

“Makalat” tasavvufta dört kapı ve bu dört kapıya bağlı kırk makamdan bahseder. Bu dört kapıdan ilki “şeriat”, ikincisi “tarikat”, üçüncüsü “marifet” ve dördüncüsü “hakikat” kapısıdır. Her kapının ardında onar makam vardır. Eserin üçüncü babında bu dört kapıya ait makamlar için şu ifadeler kullanılır:

“Âdem, Tengri'ya kaç makamda irer, anı bildirür. Ol kutb-ı âlem buyurur kim: Kul çalap Tengri'ye kırk makamda irer, dost olur. Onı şeriât içinde, onu tarikat içinde, onu mârifet içinde, onu Hakikat içindedür.” (Hacı Bektaş-ı Veli, 2007: 67-68)

Dört Kapı, çeşitli şekillerde tarif edilir. Bunlardan bir kaç şöyledir: Şeriat, Hz. Muhammed'in ahkâmıdır. Din içinde tarikat efâlidir. Hak yolda hakikat ahvâlidir. Ve imân içinde marifet erkânıdır. Şeriat, âlem-i nâsût; tarikât, âlem-i ceberut; marifet, âlem-i melekût; hakikat, âlem-i lâhût'tur. Ayrıca şeriat, yel; tarikat, ateş; marifet, su; hakikat ise topraktır. Bektâşîlere göre ise şeriat, anasından doğmak; tarikat, ikrar vermek; marifet, nefsini bilmek; hakikat, Hakk'ı kendi özünde bulmaktır. Kısaca dört kapı, mecazî olarak insanın ruhî olgunluğunun merhalelerini göstermektedir ve her biri diğerrinin tamamlayıcısı durumundadır; biri olmadan diğeri olamaz. (Fığlalı, 1996: 293)

Biz de bu noktada divanda geçen tasavvufi kavramları bu anlayış çerçevesinde tasnif etme yoluna gittik. Bu tasnifin dışında kalan kavramları ise diğerr tasavvufi kavramlar başlığında ele aldık.

1.2.1.1. Şeriat

Şeriat kelimesi, “ş-r-‘a” kökünden gelmekte olup türevleriyle birlikte Kur’ân’ın dört ayrı yerinde geçmektedir. (A‘râf: 7/163, Mâide: 5/48, Şûrâ: 42/13-21, Câsiye: 45/18) Sözlükte “su yolu, bir ırmak veya herhangi bir su kaynağından su içmek ve almak için gidilen yol, doğru yol, aydınlık ve ışık” gibi manalara gelmektedir. Toplumlar için ameli hükümler, emir ve yasaklar anlamına gelen şeriat, bütün ilahi dinlerde peygamberler aracılığıyla gönderilen ortak bir unsurdur. (Karaman, 2010: 617) Mükellefin, dünya ve ahiret hayatını düzene koyması için konulan cüzi hükümler olan şeriat ister zahiri ister batni olsun bütün dini hükümleri kapsar. (Uludağ, 2005: 332)

Divanda yalnız bir beyitte din kuralları manasında kullanılır. Şâir, şeriat neyi gerektiriyorsa onun olmasını ister.

Benüm ‘ilm ü ma‘ârifdür güvâhum

Yirin bulsun Şerî‘at pâdşâhum M. 8/99

“Benim delilim ilim ve maariftir. Şeriatın gereği ne ise o olsun padişahım.”

İhlâs

Sözlükte “arınmak, saflaşmak, kurtulmak” mânasındaki hulûs / halâs kökünden türetilmiş olup “bir şeyi, içine karışmış ve değerini düşürmüş olan başka şeylerden temizleyip arındırmak, saflaştırmak” anlamına gelen ihlâs kelimesi, terim olarak “ibadet ve iyilikleri riyadan ve çıkar kaygılarından arındırıp sadece Allah için yapmak” demektir. İslâmî

literatürde ihlâs daha geniş olarak şirk ve riyadan, bâtil inançlardan, kötü duygulardan, çıkar hesaplarından ve genel mânada gösteriş arzusundan kalbi temizlemeyi, her türlü hayırlı faaliyete iyi niyetle yönelmeyi ve her durumda yalnızca Allah'ın rızâsını gözetmeyi ifade eder. (Ateş, 2000: 536)

İhlas kavramı divanda, şâirin şahsı için söylediği bir beyitte görülür. Şâir, sahip olduğu şöhreti sıdk ve safâsı sayesinde kazandığını, hileli bir işle asla meşgul olmadığını ve ihlasının tam olduğunu söyler.

Hâletî'yem ki olup sıdk u safâ ile benâm

Girmede kîse-i ihlâsuma hiç nakd-i dagal K. 40/24

“Ben, ihlas kesesine hiç bir suretle hile sermayesi girmeyen doğruluk, sadakat ve safâ ile şöhret bulan Hâletî'yim.”

Mâsivâ

Sözlükte başka, gayr anlamlarına gelen mâsivâ, tasavvufta, Allah'ın dışındaki her şey demektir. Sevgilinin oku, âşığın gönlüne düşen ateş sebebiyle su gibi erirken âşığın gönlünde artık dünyayla alakalı bir şeyi kalmaz.

Hep gitdi levh-i sînedeki nakş-ı mâsivâ

Peykân-ı tîri sûz-ı dilümden olunca âb G. 60/4/ G. 62/7

“(Sevgilinin) okunun ucu gönlüme düşen ateşin ısısından su gibi eriyince gönül levhasındaki masiva (dünyayla alakalı herşeyin) nakşından (geriye) bir şey kalmadı.”

Şair gönlü levhaya, masivayı da levha üzerine nakşedilen yazı veya süse benzetmiştir. Bir levha üzerine dökülen su, yazıları nasıl silerse gönüldeki dünyaya karşı olan ilgiyi de aşk öyle silmektedir.

Şükür

Sözlükte “yapılan iyiliği bilmek ve onu yaymak, iyilik edeni iyiliğiyle övmek; minnettarlık” anlamındaki şükr terim olarak “Allah'tan veya insanlardan gelen nimet ve iyilikten dolayı minnettarlığını ifade etme, nimete söz ve fülle mukabelede bulunma,

Allah'a itaat edip günah işlemekten uzak durmak suretiyle nimetin gereğini yapma" şeklinde tanımlanmıştır. (Çağrıcı, 2010: 259)

Şükür kavramı divanda, tüm mahlukatın Allah'a (c.c.) olan şükrünü ifade eder şekilde kullanılır.¹³¹ Şâirin hazan ve bahar tasviri, Allah'a (c.c.) duyulan şükran duygusunun tezahürü olarak görülür. Dünya, ilkbahar bulutlarının gelmesiyle birlikte başka bir güzelliğe bürünür ve susam yaprağı adeta dua eder bir halde Allah'a (c.c.) şükreder. (G. 662/1) Şâir, kışın sararıp solan ve yere doğru bakan, bahar geldiğinde tekrar yeşererek yukarı doğru yönelen çınar yapraklarını, ellerini açıp dua edercesine Allah'a (c.c.) şükreder bir şekilde düşünür. Burada şâir, yaşanan bir doğa olayını hüsn-i talil yoluyla güzel bir nedene bağlar.

Berdden düşmiş idi elleri olunca bahâr

Kaldurup destini Mevlâ'sına şükr itdi çenâr G. 140/1

"Çınar, (kış zamanı) soğuktan elleri yere doğru düşmüşken bahar geldiğinde elini açıp Mevla'ya şükür etti."

Kul, daima Allah'ın (c.c.) rahmetine güvenir ve ümidini asla yitirmez. Emel Simurg'unun ümit tuzağına düştüğünü gören şâir de bir ümit içindedir. Bu yüzden vermiş olduğu bu lütfu için daima Allah'a (c.c.) şükredilmesi gerektiğini söyler. Ümit kelimesi bir beklentiye ifade eder. Şâir de yaşamı boyunca yaşadığı sıkıntılardan bir çıkış yolu aramakta ve bu sıkıntıları Allah'ın (c.c.) bahşettiği bir lütuf olan ümit sayesinde aşmayı ummaktadır. Allah'ın bahşettiği bu lütuf için de şükür etmek gerektiği ifade edilir.

Şükr eyliyelüm fazl-ı cihân-gîr-i Hudâ'ya

Sîmurg-ı emel düşdi bugün dâm-ı recâya Mt. 463

"Emel Simurgunun ümit tuzağına düştüğü bu günde Allah'ın (c.c.) tüm dünyayı saran bu lütfu için şükredelim."

Bir beyitte şâir, kendisini mana dilenciliğine muhtaç etmediği için Allah'a (c.c.) şükreder. Hâletî, bu söylemi ile şiirde kendine özgü bir anlam örgüsüne sahip olduğunu iddia eder.

¹³¹ M. 3/54, M. 4/35, M. 6/19; K. 14/13, K. 18/8, T. 1/1, G. 140/1, G. 593/1, G. 662/1, G. 728/7, G. 828/2, Mt. 463.

Deryûze-i ma'nâyâ bizi itmedi muhtâc

Şükür eyliyelüm Hâletiyâ dâd-ı Hudâ'ya

G. 728/7

“Ey Hâletî! Bizi manâ dilenciliğine muhtaç etmediği için Allah'ın adaletine şükretmeliyiz.

Hakkında bilgi veren kaynaklarda daha çok şâirliği üzerinde durulan ve kendisinden övgüyle bahsedilen Hâletî, şiire genç yaşta başlamış ve kısa sürede üne kavuşmuştur. Pek çok divan şâiri gibi kendisini öven Hâletî'nin divanındaki şiirlerin, rubaileri dışında devrinin ünlü şâirlerinin şiirleriyle karşılaştırıldığında kendisine üstünlük kazandıracak derece olmadıkları görülür. (Kaya, 2003: 20)

Şükür kavramı, beyitlerde ihtiva ettiği mana itibariyle Allah'a (c.c.) karşı hissedilen minnettarlığı ifade etmek kullanılır. Şâirin muhayyilesinde yaratılan tüm varlıklar kendi lisanınca Allah'a (c.c.) şükür eder. Bitkilerin ve ağaçların baharla birlikte yeşerip yapraklarını semaya açarak bu diriliş için yaratıcılarına şükredişi hoş bir anlatımla sunulur. Allah (c.c.), insanlara karşı daima lütufkardır. Bu lütuflardan biri de şâire göre ümittir. Allah (c.c.) bu lütufla dünyayı sardığı için müteşekkir olunmalıdır.

Takvâ

Allah'tan (c.c.) korkmak, haramdan ve şüpheli şeylerden sakınmaktır. Böyle bir hale takva denir. Sahibine de mütteki denir. Mütteki olan bir şahıs emin, itikada layık bir insan demektir ki kendisinden hiçbir kimseye zarar gelmez. (Bilmen, 2003: 334)

Yüce Allah (c.c.): “Allah (c.c.) katında derecesi en üstün olanınız, en çok takva üzerinde bulunanınızdır.” (Hucurât,49/13) buyurmuştur. Takvâ, bütün iyilikleri ve faziletleri kendinde toplayan bir haslettir. Takvânın hakikati, Allah'a (c.c.) itaat ederek azabından sakınmaktır. “Falan kalkanı ile korundu” dedikleri zaman bu manayı kastederler. (Kuşeyri, 2014: 200) Yani takvâ kişiyi kötü ve günah olan fiillerden sakındıran ve koruyan bir zırh gibidir. Sevgilinin nazar oku (G. 155/7) ve kirpik oku karşısında ise ne takva zırhının ne de zühd siperinin bir faydası olacaktır.

Tîr-i müjgâna kâr-ger olmaz

Siper-i zühd ü cevşen-i takvâ

G.16/3

“Kirpik okuna karşı takva zırhı ve zühd siperinin faydası ve tesiri olmaz.”

Tam bir takvâ üzerine olmak her türlü gûnahtan sakınmakla mümkündür. Sehl, “takvâsının sıhhatli ve sağlam olmasını isteyen gûnahların tümünü terk etsin.” demiştir. (Kuşeyri, 2014: 201) Aksi halde takvâ sahibi olunamaz. Takvâ, insanı gûnahlardan alıkoyan, koruyan bir kalkandır. Nasıl ki bir elbise kirlendiğinde temiz olma vasfını yitirirse gûnah işleyen kul da kirlenir ve takvâ üzere olamaz. Takvaya bu noktadan yaklaşan Hâletî, onu koruyucu ve temiz olma özelliği itibariyle elbiseye teşbih etmiştir.

Vâ‘iz-i şehri içüp dōke saça sahbâyı

Eylemiş câme-i takvâyı mülevves o leke G. 762/2

“Şehrin vaizi dōke saça içtiği şarabın lekesiyle takva elbisesini kirletmiş.”

Burada vaiz tipi de riyakarlığı dolayısıyla tenkit edilen birisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Vaiz, bir yandan insanlara haram ve helali, doğru ve yanlış anlatıp diğer taraftan meyhanede dōke saça şarap içen riyakar bir kişi olarak eleştirilir.¹³²

Tevekkül

Güvenme, bel bağlama, vekil tayin etme, havale etme anlamına gelen tevekkül ıstılahta, neticenin hasıl olması için lüzumlu tedbirler alındıktan sonra tedbir ve tevessülün kifayetini Allah’tan (c.c.) beklemek demektir. (Uludağ, 2005: 357) Tevekkül, çalışmadan, her hangi bir tedbir almadan yapılan işi Allah’a (c.c.) havale etmek değildir.

Tevekkül kavramı, divanda yalnız bir beyitte zikredilir. Bu beyitte Hâletî, aşk yolunda ilerleyen âşğın ne kadar ihtiyatlı da olsa tevekkül etmeden yola çıkmasının faydasız olacağını ifade eder.

Râh-ı ‘ışka girmede mâye tevekküldür hemân

Hâletî yohsa müfid olmaz bu yolda ihtiyât G. 357/5

“Hâletî, aşk yoluna girmenin mayası tevekküldür. Yoksa tedbirli olmanın bu yolda hiçbir faydası olmaz.”

¹³² Bkz. Vâiz.

1.2.1.2. Tarikat

Fakr

İnsanın zorunlu ihtiyaçlarını karşılayacak imkânlardan yoksun olması veya kendisini her zaman Allah'a muhtaç bilmesi anlamında kullanılan tasavvuf terimidir. (Uludağ, 1995: 132) Tasavvufta fakr, “sen her şeye sahip olduğun halde hiçbir şeyin sana sahip olmaması şeklinde tanımlanmıştır. (Öztürk, 1979: 334) Fakr evliyanın şiarı, asfiyanın zineti ve Hakk Sübhanehû ve Teâlâ'nın has dostları olan enbiya ve takva sahipleri için tercih ettiği bir haslettir. (Kuşeyrî, 2014: 359) Fakr, şâir için bir övünç sebebidir ve dünyanın hiçbir nimeti ona değişilmez.¹³³

Hâletî, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) “fakr ile iftihar ederim” hadisini¹³⁴ hatırlatan bir beyitte, âh kılıcı ve fakr u fenâ hırkasının âşık için övünme sebebi olduğunu ifade eder ve aşk padişahı tarafından bunların kendisine kılıç ve kaftan olarak geldiğini ifade eder. Ayrıca Hz. Peygamber (s.a.v.) Allah aşkının ve âşıklarının padişahıdır. Fakr ve fenâ hırkası da ondan mirastır ve bu yolda olanlar için bir övünç sebebidir.

Fahrümüzdür tîg-i âh ü hırka-i fakr ü fenâ

Pâdşâh-ı 'ışkdan geldi kılıç kaftân bize G. 748/4

“Âh kılıcı ile yoksulluk ve fanilik hırkası bizim için övünme sebebidir. Zirâ onlar bize aşk padişahından (hediye olarak) geldi.”

Osmanlı devlet geleneğinde padişaha hediyeler sunmak, yaygın bir gelenektir. Bunun yanında padişah da mükâfatlandıracağı kişilere kılıç ve kaftan gibi hediyeler verirdi. (Kaya, 2010: 140) Şair bu gelenekten bahsettiği beyitte Hz. Peygamber'in hadisine de işaret ederek, padişahın kılıç ve kaftan hediye etmesi adeti üzerinde durur.

Külâh, fakrın, terk-i dünyanın bir simgesi; gurur hastalığının da bir ilacıdır.¹³⁵ (Duru, 2007: 14) Şâir, müseddes bir gazelde fakrı bir külâh olarak düşünür ve dünyadan bir

¹³³ Msd. 1/II; G. 159/3, G. 302/3, G. 515/2, G. 717/5, G. 742/3, G. 766/5, G. 825/6.

¹³⁴ Sehâvî'nin el-Makâsîdü'l-Hasene'sinde, Hâfız İbn Hacer tarafından bu sözün Hz. Peygamber'e ait olmadığı ifade edilmiştir. Şehmus Ünverdi, Hadis İlmi Açısından Aclûnî'nin Keşfü'l-Hafâ Adlı Eseri Üzerine Bir İnceleme, Çukurova Üniversitesi S.B.E. Yayınlanmamış Y.L. Tezi, Adana, 2009, s.45

¹³⁵ Safevî döneminde, bazı sûfî gruplar on iki veya yirmi dilimli taclar kullanmıştır. Safevîler zamanında takılan on iki dilimli tacın, alelâde bir başlık veya on iki imamı simgelemediği, aynı zamanda kendilerini dünyevî hayattan soyutlayan sûfilerin bir sembolü olduğu da anlaşılmaktadır. Bu nedenle “Külâh-ı Fakr” ya da “Külâh-ı Fakir” ifadeleri aslında “yüce gönüllülük veya tac-ı istiğna” anlamına gelmektedir. Eğer bir kişi 12 dilimli külâhı giydiyse onun maddî dünyayı terk etmiş ve manevî dünyaya talip olduğu kabul

muradının olmadığını ve kimseye muhtaç olmadığını ifade eder. Çünkü hakirlik toprağı tahtı, fakr külâhı da tâcı olmuştur. Bu yüzden asla dünyaya tenezzül etmez. (Msd. 1/2) Ayrıca fakr külâhını giyenler dünyanın korku ve ümidinin verdiği sıkıntılardan zarar görmez.

Gey külâh-ı fakr kim anı geyenler çekmedi

‘Âlemün derd-i ser-i ümmîd ü bîminden zarar G. 159/3

“Fakirlik külâhını giyenler, dünyanın korku ve ümidinden asla zarar görmedi.”

Fakr halindeki fakirdeki olması gereken şeylerden biri de kendisini sevk ve idare edecek olan ilmidir. (Kuşeyrî, 2014: 363) İlme son derece düşkün ve kendisi de bir ilim erbâbı olan olan Hâletî, erbâb-ı irfânın, sahip oldukları ilmin üstüne felekleri de verseler fakr yolunu, yeryüzü ülkesine değışmeyeceğini söyler.

Değışmez milket-i rûy-ı zemîne kûçe-i fakrı

Felek üste virilse Hâletî erbâb-ı ‘irfâna G. 766/5

“Ey Hâletî! İlim sahipleri, üste fekek verilse (dahi) fakirlik yolunu yeryüzü ülkesine değışmezler.”

Şâir, fakr u fenâ zaviyesine doğru yöneldiğinde kible-nümâsı biraz şaşar. (G. 302/3) Başka bir yerde de muhtaçlık ve yoksulluk ülkesinin padişahı olarak gam ateşiyile cân verse de Hümâ kuşunun kanadının gölgesine sığınmayacağını söyleyen âşığın duygularını dile getiren şâir, âşığın sıkıntılı haline işaret eder.

Şeh-i iklim-i fakram tâbiş-i mihnetle cân virsem

Varup ben ilticâ-yı sâye-i per-i Hümâ itmem G. 515/2

“Fakr ülkesinin padişahı olarak gam ateşiyile cân versem de gidip Hümâ kuşunun kanadının gölgesi altına sığınmam.”

Fakrı beyitlerde tasavvufi manada kullanan Hâletî, kendini fakr sahibi olarak görür. Dünya geçicidir, nimetleri kıymetsizdir. Çünkü fakrda aslolan sahip olunan dünya nimetlerinden hiçbirinin kişiye sahip olmamasıdır. Şâir, fakrı bir övünç olarak görür ve

edilirdi. Hüseyin Mirjafari, Tasavvuf ve Safaviler Döneminde Sûfi Kelimesinin Anlamındaki Aşamalı Değışim, Sağıp Atlı (Çev.), Sûfi Araştırmaları, cilt 3, sayı 5, 2012, s.109.

bunu Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bir hadisine dayanarak ifade ettiği beyitte aynı zamanda padişahın kılıç ve kaftan hediye etmesine de işaret eder. Fakr u fenâ, varlık ve yokluğun önemini yitirdiği bir makamdır. Bu yüzden yokluğun farkına varmak varlığı ortaya çıkarır. Şâir, dünyadan bir beklentisi olmadığı gibi kimseye de muhtaç değildir. Hâletî'ye göre akılı başında ilim sahipleri fakr yolundan asla dönmezler. Zîrâ ilim, fakr erbabının bir meziyetidir. Fakr, gerçek ilim sahiplerinin yoludur ve dünyadan bir beklentileri yoktur. Bu bağlamda kendini fakr ülkesinin padişahı olarak gören şâir, canından geçer yine de bu yoldan dönmez.

Halvet

Sözlükte “bir yerin boş olması, o yerde kimsenin ve hiçbir şeyin bulunmaması, yalnız kalma anlamlarına gelen halvet, bir tasavvuf terimi olarak, gûnahtan korunmak ve daha iyi ibadet edebilmek amacıyla ıssız yerlerde yaşamayı tercih etmek demektir. (Canbulat, 2010: 227)

Halvet kavramı divanda bu tasavvufi manayı kapsayan minvalde kullanılır. Şâire göre kişi, vahdetin yalnızlık sarayının nasıl bir yer olduğunu görerek bu dünyanın ne kadar boş olduğunun farkına varır.

Halvet-serây-ı vahdeti görsen ne gûnedür

Çendân safâsı yok hele bu bezm-i kesretün G. 407/4

“Vahdetin yalnızlık sarayının nasıl bir yer olduğunu görseydin bu kesret bezminin (dünya) hiç sefasının olmadığını anlardın.”

Tasavvufta halvetin önemine istinaden bir kısım zahit ve sûfler ahlaksızlık, zulüm ve haksızlıklardan kurtulmak, daha fazla günaha girmemek vb. için kendilerini toplumdan tecrit etmişlerdir. (Uludağ, 1997: 386) Hâletî, halveti bir adım daha öteye geçerek kesret aleminin yani dünyanın tamamen terki olarak düşünür.

Kuşeyrî'ye göre halvet, saffet ehlinin sıfatıdır. (Kuşeyrî, 2014: 197) Bu durumda halvet, kişinin maddi ve manevi anlamda temiz olmasıyla ilişkilidir. Hamam, kirlerden arınılan bir mekan olarak burada hem bir inziva köşesi hem de arınma yeri olarak düşünülür. Hâletî, bu beyitte ayrıca tüm gereklerini yerine getirmekle birlikte tasavvufta sadece halvetin tek başına yetersiz olduğunu ifade eder.

Havf¹³⁶ ve Recâ¹³⁷

Tasavvuf literatürünün özel terimleri arasında gösterilen havf ve reca insan ruhunun Allah ile kurduğu münasebet bağlamında ele alınır. Havf, Allah'ın kendisinden uzak kalmaktan, O'nun katındaki değerinden düşürecek aykırı davranışlarda bulunmaktan korkmaktır. Allah'ı bilme ne denli artarsa korku da o oranda artar. Reca' ise havfin karşıtıdır. Reca', kulun kendi iradesi dahilindeki işleri yerine getirdikten sonra arzu ettiği sonucu ümit etmesidir. (Güler, 2014: 256)

Sözlükte “korkmak, kaygılanmak, endişe duymak” gibi anlamlara gelen havf kelimesi, genellikle “hoşlanılmayan bir durumun başa gelmesinden veya arzulanmayan bir şeyin elde edilememesinden duyulan kaygı ve korku” şeklinde tanımlanmıştır. Tasavvufda havf kelimesinin, bilhassa Allah korkusu ve âhîret hayatıyla ilgili ağır endişeler için kullanılan bir terim haline getirildiği görülmektedir. (Kara, 1997: 529) Beyitlerde, âşığa daima cevretmekten usanmayan sevgili, kuldan utanmaz Allah'tan (c.c.) korkmaz birisidir. (Msd. 2/VI-2) Kibrinden dolayı içinde Allah korkusu olmayan sevgili, âşıkları öldürmekten geri kalmaz.

Öldürür 'âşıkları hergiz Hudâ'dan havfı yok

Hod-perest olmaz cihânda ol büt-i ra'nâ gibi G. 881/6

“Şu dünyada o latif put kadar kibirli olan bir başkası daha yoktur. İçinde Allah korkusu olmadığı için asla âşıkları öldürmekten geri kalmaz.”

Havf ve racânın birlikte kullanıldığı beyitlerde, ayrılık ve kavuşmanın âşık için korku ve ümit olduğunu ifade eden şâir, bu yüzden âşığın gönlünün araf ehli gibi ortada kaldığını söyler. (G. 371/3) Bir beyitte, sevgilinin yılanı teşbih olunan saçı âşığa korkur verirken, sevgilinin güzellik hazinesi onu ümitlendirir.

¹³⁶ Kuşeyrî der ki: Havf gelecekteki bir şeyle ilgili manadır. Çünkü insan ya başına hoşlanmadığı bir şeyin gelmesinden veya arzu ettiği bir şeyi elde edememekten korkar. Bu ise istikbalde, ileride husule gelecek olan bir husustan başka bir şey değildir. Allah Teâlâ'dan olan korku, kulun; Allah Teâlâ beni ya dünyada veya ahirette cezalandıracak, diye korkması şeklinde olur. Abdülkerim Kuşeyrî, Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyri risalesi, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergah, 2014, s. 216.

¹³⁷ Recâ ise ileride husule gelecek olan, arzu edilen bir şeye karşı kalbin duyduğu ilgidir. Korku zamanın gelecek parçası ile ilgili olduğu gibi recâ da müstakbelde vukuu umulan bir hususla ilgilidir. Kuşeyrî, a.g.e, s. 222.

Mâr-ı müşkîn ü genc-i hüsnünden

‘Âşıkun kârı oldı havf u recâ G. 16/6

“(Sevgilinin) mis kokulu saçı ve güzellik hazinesinden âşığın kârı korku ve ümittir.”

Âşık, sevgilinin karşısında deliye dönmüş, dîvâne olmuştur. Bu yüzden adeta yazı ve kışı bilmeyen bir bülbül misali, korku ve ümit nedir bilmez bir haldedir.

Benem bir ‘âşık-ı dîvâne kim havf u recâ bilmez

Benem bir bülbül-i şûrîde kim sayf u şitâ bilmez G. 324/1

“Ben, korku ve ümit bilmeyen bir divane âşık; yazı ve kışı bilmeyen perişan bir bülbülüm.”

Hâletî, havf ve racâ kavramlarını sevgili ve âşığın ilişkileri etrafında kullanır. Sevgili, Allah korkusu olmadan âşığa zulmederken, âşık da çektiği sıkıntıların sevgilinin lütuf ya da zulüm olup olmadığını bilemediğinden daima bir korku ve umut içindedir. Sevgili, Allah korkusu olmadan âşığa zulmeder. Şâir, Hz. Ali’nin (a.s.) Allah’a karşı hisslerini ifade ederken Allah korkusundan bahseder.

Nefs

Sözlükte “ruh, can, hayat, hayatın ilkesi, nefes, varlık, zat, insan, kişi, hevâ ve heves, kan, beden, bedenden kaynaklanan süflî arzular” gibi mânalara gelen nefis kelimesi Kur’an’da “ruh” anlamında kullanıldığı gibi (En‘âm: 6/93) “zat ve öz varlık” mânasında da kullanılmıştır (Âl-i İmrân: 3/28, 30). (Uludağ, 2006: 526)

Mutasavvıflara göre insanda tabîî, nebâtî, hayvânî ve insânî nefis olmak üzere dört türlü nefis vardır.¹³⁸ Büyük şeyhler, Kurân-ı Kerîm’e göre insânî nefis veya nefis-i nâtikanın yedi mertebesi olduğunu ifade ederler. Bu yedi nefis, emmâre, levvâme, mülhime, mutmainne,

¹³⁸ İbnu’l Arabî, aklî, nebâtî ve hayvânî olmak üzere üç nefisten bahseder. Ona göre bitkisel nefsin baş görevi, yiyecek aramak ve onu uzviyete dönüştürmektir. Hayvânî nefis, İbnu’l Arabî tarafından, yeri kalpte olan ince bir buhar sayılır. Maddidir ve insan dahil bütün hayvanlarda bulunur. Aklî nefse gelince, İbnu’l Arabî bunun sırf bir ruh olduğuna inanır. Aklî nefis yokedilemez, ezeli ve ebedidir. Ebu’l Âlâ Afîfi (1975), Muhyiddin İbnu’l Arabî’nin Tasavvuf Felsefesi (Çeviren: Mehmet Dağ), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yayınları, s.112

râziye, marziyye ve kâmile sıfatlarıyla tavsif edilmiştir. Eğer nefs-i nâtıka, hayvânî veya şehvânî nefse tâbi olursa ona “emmâre” derler. (Aynî, 1985: 119)

Şâir, nefs-i nâtıkayı bir yılan benzetir. Allah (c.c.), kalbi sırlar hazinesinin bulunduğu bir yer yapmıştır. Nefs-i emmâre ise korkunç ve azgın haliyle o hazinenin başında duran bir yılanıdır.

Kalbi cây itdi genc-i esrâra

Ana mâr oldu nefs-i emmâre M. 1/28

“(Allah), kalbi sırlar hazinesinin (saklı) bulunduğu bir yer yaptı ve nefs-i emmare o hazinenin başında bekleyen bir yılan oldu.”

Kadim gelenekte gizli ve büyük hazinelerin çevresinde yılan ve ejderha gibi insanların kendilerinden korktukları hayvanların bulunduğu düşünülürdü. Hâletî, beyitte bu inancı da dile getirmiştir.

Bir beyitte şâir, Nefs şeytanını kahriyle yakması için Allah’a (c.c.) niyazda bulunur.

Hâk-i pâyunda virdi bana hicâb

Kahrını dîv-i nefse eyle şihâb M. 2/31

“Senin huzurunda iken beni utandıran şu nefis şeytanını kahr ateşinle yak.”

Bir başka beyitte ise Yûsuf kıyasına telmihte bulunan şâir, Allah’tan (c.c.), gönül Yûsuf’unu nefse esir ederek isyan çukuruna atmamasını ister.

Kılma dil Yûsuf’ını nefse esîr

Çâh-ı ‘isyânı eyleme ana yir M. 2/37

“Gönül Yûsuf’unu nefse esir edip de onu isyan çukuruna atma.”

Nefs denen zalime boyun eğdiremediğini ifade eden şâir, tek çarenin bu dünyayı terk etmek olacağını söyler. (Müf. 60) Çünkü nefsinin arzuları adeta yegane ameli olmuşçasına eli iyi ve güzel işlere varmaz olmuştur.

‘Amel-i hayra irmez oldu elüm

Oldı gûyâ hevâ benüm ‘amelüm M. 2/20

“Sanki nefsimin arzuları benim yegane amelim olmuşçasına elim iyi ve güzel işlere varmaz oldu.”

Şâir , isyan çukurunda bulunduğunu ve bu durum karşısında rahmetini istemeye yüzü olmayarak Allah’tan ne gelirse razı olacağını söylemektedir. (M. 2/1-2) Yaptıklarından pişman, nefsiyle yaptığı mücadelede Allah’a yalvarıp ondan yardım ve bağışlanma dileyen şâir, nefisine karşı yapmış olduğu mücadelede yardım ister. (M. 2/33) Bu yüzden öldüğünde sıkıntı yaşamamak için nefisini ölmeden önce öldürmekte¹³⁹ Allah’tan yardım isteyerek çıkmadık candan ümit kesilmeyeceğini ifade etmektedir.

Zararın çekmeden memâtumda

Anı öldür benüm hayâtumda M. 2/34

“(Allah’ım, nefsimi ben) hayattayken öldür de ölümümde zararını görmeyeyim.”

Çıkmaduk cânda çünkü vardır ümîd

Umarum kim bulam hayât-ı cedîd M. 2/35

“Çünkü çıkmadık candan ümit kesilmeyeceğini biliyorum ve yeni bir hayata adım atmayı umuyorum.”

Şâir, hataya ve günaha sevketmesi sebebiyle nefsi süfli bir varlık, bir şeytan olarak görür. Nefisle verdiği mücadelede ise Allah’ın yardımını diler. Beyitlerde tasavvufi ıstilahtaki manasıyla kullanılan nefis, insanın hata yapmasına neden olur. İnsan da kendisine kötülüğü emreden nefisle mücadele içindedir. Ancak nefse boyun eğdirmenin tek yolu dünyadan geçmektir. Gönlü ve nefsi dünyadan azat etmedikçe iyi ve güzele ulaşmakta zorluk yaşanır. Nefis, kıymetli hazinelerin başında bekleyen kötü bir yılan veya karanlık

¹³⁹ Eski Türk edebiyatında özellikle de Türk tasavvuf şiirinde yaygın olarak kullanılan ve hadis olduğu söylenen “Ölmeden evvel ölünüz” sözü, genellikle “her çeşit nefsânî ihtiraslardan arınmak, dünyalık isteklerden vazgeçmek” anlamında kullanılmaktadır. Bu ihtiraslar insan için bir nevi yük kabul edilmiş, sırtında yükü olan nasıl kolaylıkla yürüyüp engelleri geçemezse gönlü ihtiraslarla dolu kişinin de Hak yolunda kolay yol alamayacağı ve onun kapısından içeri giremeyeceği düşünülmüştür. “Ölmeden önce ölüm” düşüncesinin bir çeşit nefis terbiye yöntemidir. Nefis eğitimi için önerilen ve isteğe bağlı olan bu ölüm, beyaz, siyah, yeşil ve kırmızı olmak üzere dört çeşittir. İbn Arabî sūfilere göre ölümü dörde ayırdıktan sonra bunları şu şekilde açıklar: Beyaz ölüm açlıkla; kırmızı ölüm nefsin hevâsına muhalefetle; yeşil ölüm yamalı hırka giymekle; siyah ölüm ise halkın eziyetlerine katlanmakla gerçekleştirilir. Azmi Bilgin (2007), Osmanlı Şiirinde “Ölmeden Önce Ölme” Temi, Kubbealtı Akademi Mecmuası, sy. 142, yıl 36/2, İstanbul, s. 42-43

bir kuyuya da benzetilir. Hâletî, nefsini temize çıkaranların, temizleyenlerin kurtuluşa ereceği düşüncesinden yola çıkarak nefsiyle mücadele içinde olduğunu dile getirir.

Tarik

Sözlükte “yol, hal ve gidiş, kat, tabaka” gibi anlamlara gelir. Bir tasavvuf kavramı olarak, Hakk’a ulaşmak için tutulan, bir takım kuralları bulunan yol demektir. (Uludağ, 2001: 345)

Beyitlerde, tarîk kelimesiyle kastedilen genellikle aşk ve muhabbet yoludur. (G. 141/3, G. 443/2, G. 609/3) Aşk yolunda ilerleyenler ten elbisesinden sıyrıldığında asla feryat etmez. (G. 321/3) Âşık bu belâ yolundaki topraktır, tozdur. Sevgili ise bu yoldan geçerken gözlerine toz kaçmasını önlemek için gözlerini sakınır.

Hâk olduğum tarîk-i belâda bilüp o yâr

Eyler hemîşe kat‘-ı nazar ben gubârdan G. 654/4

“Belâ yolunda toprak olduğumu bilen sevgili, daima gözlerini benden kaçıır.”

Diğer bir beyitte şâir, aşk yolunda gidenlerin (âşıkların), mihr ü muhabbet (aşk) tarîkini öğrenmek için başka bir yere değil kendisine gelip öğrenmelerini tembihler.

Gitmen yabâna mihr ü mahabbet tarîkını

Ey reh-revân-ı ‘ışk gelün benden öğrenün G. 435/4

“Ey aşk yolunda gidenler! Güneş ve sevgi tarikatının (usullerini) öğrenmek için başka yere gitmenize gerek yok. Bana gelin, ben size öğreteyim.”

Hâletî, aşkı tarikat pirlere teşbih ettiği bir beyitte, aşk dağının eteğine tutunanların birgün arzusuna ulaşacağını ifade eder.

Habbezâ kûh-ı mahabbet ki çü pîrân-ı tarîk

İrişür menzil-i maksûda tutan dâmânın G. 601/4

“Muhabbet dağının (eteğine tutunanlar), (sanki) tarikat şeyhlerinin eteğine tutunmuş (bir mürşit) gibi arzuladıkları yere muhakkak ulaşır.”

Hak yoluna sülûk etmek isteyen kimseye ilk önce bir mürşid-i kâmil gerekir. İnsana Allah Teâlâ’yı (c.c) ancak kâmil bir mürşid sevdirebilir. Mürşid-i kâmil Hak Teâlâ’yı (c.c)

insana sevdiren kişi olmalıdır. Yalnız bizim Allah'ı (c.c.) sevmemiz kafi değildir. Allah'ın da bizi sevmesi gerekir. Şeyhler Allah Teâlâ'nın (c.c.) kullarını Hak Teâlâ'ya sevdirmeye sebeptirler. (Eren, 1999: 79) Bu yüzden mutlaka bir mürşide intisap etmek gerekir. Şeyhin huzurunda boynunu bükerek ondan himmet isteyen mürit, şeyhe saygılı olmak maksadıyla elini öpüp eteğini tuT. Bu uygulamayı hatırlatan bu beyitte şâir, sevgi dağının eteğine tutunan âşıkların, bir şeyhe intisap eden mürit gibi arzusuna kavuşacağını ifade eder.

Divanda, şâirin bir tarikata girme isteğinde olduğunu fakat bunda muvaffak olmadığını belirten beyitlere de rastlanmakta. Hâletî, birer haydut (reh-zen) olarak nitelediği bazı kişilerin kalbini kırması sebebiyle tarikattan el çektiğini söyler. (K. 19/19) Bununla birlikte bir kıta (Kt. 123/4) ve gazelde de (G. 871/1) bir tarikat içinde kendisi için bir pâyeye olup olmadığını sorar.

‘Ulûmundan senün şâh u gedâlar behre-dâr oldı

İrişdi feyz-i lutfun gün gibi a'lâ vü ednâya

Katı ayakda kaldum dest-gîr olmaz mı ihsânun

Tarîk içre benüm de pâyuma degmez mi bir pâyeye Kt. 123

“Şâh u gedâlar senin ilminden hissesini alırken, lütfunun bereketi en yüceden en alçağa kadar ulaştı. İhsanın, ayakta kalan (Hâletî'ye de) el uzatmaz mı? Tarikat içinde benim de payıma/ayağıma bir pâyeye düşmez mi?”

Tarîk kelimesinin beyitlerde mecaz ve gerçek anlamlarıyla birlikte kullanıldığı görülmekte. Tarîk, aşk için teşbih unsuru olmasının yanında şâirin tarikata yönelik ifadeleriyle birlikte kullanılır.

Zühd

Sözlükte “ilgisiz davranmak, yüz çevirmek, rağbet etmemek” anlamına gelen zühd, tasavvufta, ahirete yönelmek, dünyaya dalmamak, gönülde mal ve mülk sevgisine yer vermemek demektir. (Canbulat, 2010: 722) Mutasavvıflar zühd kavramını dünyevî ve maddî olan şeyleri elinden değil gönlünden çıkarma biçiminde tanımlamıştır. (Demirci, 2013: 531) Bu nedenle zühdde asıl olan dünyayı kalbe sokmamaktır.

Divanda sık sık yaşadığı sıkıntılardan dem vuran Hâletî, dünya arzuları cân kasrının zarar görmesine sebep olduktan sonra kendisinde zühd ve amel arzusunun peyda olduğunu söyler. (M. 2/19) Şâir, dünyayı meyhâneye benzettiği bir beyitte, insanları burada bulunan zühd ve riyâ kilimini dürerek kendisi gibi toprağa düşmüş bir fakir olmaya çağırır.

Gelinüz zühd ü riyâ ferşini tayy eyliyelüm

Hâletî-veş olalum mey-kedede hâk-nişîn G. 585/5

“Gelin! Zühd ve riyâ kilimini dürüp Haleti gibi meyhane sefili olalım.”

İbn Hafif, mülk olan bir şey elden çıkınca rahatlamayı zühdün alâmeti olarak görmüş ve zühdü elleri mal ve mülkten silkelemek olarak tarif etmiştir. (Kuşeyrî, 2014: 209) Ancak âşıkların sahip oldukları yegane mal ve mülk aşk pazarında sermaye ettikleri cânlarından ibarettir. Şâire göre aşk pazarında bir belâ dükkanına sahip olmak muteberdir. Bu yüzden gönül erbâbı zühdü ile övünenleri oraya almaz.

Hod-fürûş-ı zühdi ugratmaz ana erbâb-ı dil

Mu‘teberdür ‘ışk bâzârında dükkân-ı belâ G. 2/6

“Aşk pazarında muteber olan bir bela dükkanıdır. Bu yüzden, gönül erbabı zühdü ile övüneni oraya almaz, onları oraya uğratmaz.”

Hâletî, zühdü aşk ve dünya ekseninde düşünmüş, zühd sahibi olabilmenin bunlara ait arzulardan yüz çevirmekle mümkün olabileceğini ifade etmiştir. Kişinin dünyaya meyletmesi gönlüne zarar verir. Bu zarardan dönmek zühd ile mümkündür. Hâletî, dünyayla meşgul olmanın kendisine zarar verdiğini düşünmüş, daha sonra kendisinde zühd arzusunun peyda olduğunu söylemiştir. Ancak aşk pazarındaki durum bunun tersinedir. Orada bela dükkanı olanlar itibarlıdır. Bu yüzden zühd sahiplerinin oraya girmesi yasaktır.

1.2.1.3. Marifet

Kanâ‘at

Sözlükte “verilene razı olmak” anlamına gelen kanâat, dini bir kavram olarak kişinin elinde bulunanla yetinmesi, dünya nimetlerinden kısmetine düşene razı olması

demektir¹⁴⁰. (Canbulat, 2010: 358) Dîvanda tasavvufî anlamının dışında âşık, sevgili ve rakîp etrafında işlenmiştir.

Felek yüzünden sevgiliden ayrı düşen âşığın gözlerinden akan yaşlar artık kanaat sınırlarını aşmıştır. (Msd. 2/I-4) Âşık, sevgilinin yolunu gözleyerek yok yere ümitlenmektense hayaliyle kanâat etmeyi yeğler. (G.707/5) Sevgilinin, az da olsa âşığa karşı göstermiş olduğu ilgi âşık için bir mutluluk vesilesidir. Sevgilinin bir tek tebessümü ya da güler yüzü âşığın mutlu etmeye yeter. Zîrâ, esas olan âşığın aza kanâat etmesidir.

Güler yüz ya tebessüm bana senden dil-berâ besdür

Kanâ‘at-kâr olup ‘âşık çoga tutmak gerek azı G. 821/4

“Ey gönül alan güzel! Senin bir tek tebessümün ya da güler yüzün bana yeter. Çünkü âşık için esas olan, azı çok görüp aza kanaat etmektir.”

Âşık, sevgilinin bir gün gelip kendisine ilgi göstereceği hayaliyle yaşamaktadır. Ancak şâir, sevgili her gece rakîbin evini ziyaret edip orayı kendisine bir menzil ederken, âşığın, sevgiliyi ayda bir görmeye kanâat etmesinin zor olduğunu ifade eder.

Her gice hâne-i agyârı kılurken menzil

Ayda bir görmege ol yâri kanâ‘at müşkil G. 479/1

“Sevgili, her gece ağıârın evinde konaklarken (âşığın) onu ayda bir görmeye kanaat etmesi zor.”

Bütün bunlar karşısında, aşk belâsına düştüğü andan beri gönlünde rahat kalmayan âşığın ne ayrılığa sabredecek hali ne de vuslata kanâati kalmamıştır.

Belâ-yı ‘ışka düşelden gönülde râhat yok

Firâka sabr idemem vuslata kanâ‘at yok Mt. 232

¹⁴⁰ Ahlâk ve tasavvuf kaynaklarında kanaatkârlığın öncelikle ruhî bir erdem şeklinde ele alındığı görülür. İbn Hibbân, “Kanaat kalptedir; kalbi zengin olanın eli de zengin olur, kalbi yoksul olanın mal zenginliği kendisine fayda sağlamaz” derken kanaatin insanda ruhî meleke haline gelmesi gerektiğine işaret eder. Mâverdî kanaatin üç derecesinden söz eder. İlk ve en ileri derecesi, dünya nimetlerinden hayatın devamına yetecek kadarıyla yetinip başka bir şey istememek; ikincisi, kullanıp değerlendirebileceği kadarına sahip olup elinde fazladan kalabilecek şeylere ilgi duymamak; üçüncüsü de imkân ölçüsünde olanları istemek, güçlkle kazanılabilen şeylerin peşinde koşmamaktır. Mustafa Çağrı, “Kanaat”, TDVİA, 2001, c.24, s.290

“Belâ-yı aşka düştüğümden beri gönülde rahat kalmadı. Artık ne ayrılığa sabredecek (hâlim) ne de vuslata kanâatim kaldı.”

Âşığın bu tavrına rağmen sevgili, âşığa ne kadar zulmetse de kanâat etmez. Sevgilinin dudağı, borcunun faizini isteyen bir alacaklı gibi âşığın sadece cânını almakla yetinmez. (G. 437/4, G. 94/4) Bu yüzden sevgilinin, âşığın kanını dökmeye doymayan gözleri, bir tek kurbanın kanını akıtmakla kanaat etmez. (G. 732/3) Sevgilinin gözleri, aynı zamanda şaraba doymayan bir ayyaş misali âşığın kanını içmekten hiç bıkmaz.

Âşıkun kanını içmekden usanmaz çeşm-i yâr

Bâdeye itmez kanâ‘at gûyiyâ bir mey-perest G. 94/4

“Sevgilinin gözü, şarâba kanaat etmeyen bir ayyaş gibi âşığın kanını içmekten hiç bıkmaz.”

Hâletî, bir yandan elinde bulunanlarla kanaat etmesi gerektiğini (Msd. 6/I-4, G. 90/2, G. 739/1) diğer yandan kanaat edecek halinin kalmadığını söyler. Kanâati bir kuyu olarak düşünen şâir, ağzına kadar âb-ı rûy ile dolan bu kuyunun kararsız bir dolap, çark tarafından boşaltıldığını söyler.

Leb-rîz-i âb-ı rûy idi çâh-ı kanâ‘atüm

Huşk itdi âhir anı bu dûlâb-ı bî-karâr G. 130/6

“Kanaat kuyum ağzına kadar yüz suyu ile doluyken kararsız bir çark sonunda onu kuruttu.”

Hâletî, kanaati tasavvufî ıstılahtaki manası dışında daha çok âşığın sahip olması gereken bir haslet olarak düşünür. Âşık, her ne kadar bazı durumlarda kanaat sınırlarını aşsa da sevgiliye karşı daima kanaatkar görünmelidir. Hayatında inişli çıkışlı dönemler geçiren Hâletî’nin, yine elindekilerle kanaat etmeyi bildiğini fakat sonunda kanaat edecek halinin kalmadığını da söyleyebiliriz.

Mârifet ve Fazilet

Bilgi, tecrübî ve amelî bilgi, tanımak, âşinâlık manasına gelen mârifet, sûflerin ruhani halleri yaşayarak, manevi ve ilahi hakikatleri tadararak eşde ettikleri bilgidir. Bu yoldan Hakk’a dair elde edilen bilgiye marifetullah, buna sahip olan kişiye ârif-i billâh denir. (Uludağ, 2005: 236)

Sûfîlerden biri, bir kimse Allah (c.c.) hakkında marifet sahibi olursa, dünyada kalmaktan usanır ve bütün genişliğine rağmen dünya başına dar gelir, demiştir. Bir kimse Allah (c.c.) hakkında marifet sahibi olursa maddi şeylere rağbet etmez. (Kuşeyrî, 2014: 400) Fakat felek, marifet ehlinin bağırını kana bulamadan cevir kılıcını kınına sokmuyor. (K. 19/8) Dünya nakkadı ise marifetin kıymetini arttırıp, değerini yüksek tuttuğu için hiç kimse değerli bir mal olan marifeti almaya güç yetiremiyor.

Almaz metâ‘-ı ma‘rifeti kimse Hâletî

Nakkâd-ı dehr komış anun kıymetin girân G. 679/5

“Ey Hâletî! Dünya nakkâdı, marifet malının değerini yüksek tuttuğu için kimse onu alamıyor.”

Hâletî, burada “nakkad” kelimesinin sözlükteki anlamına ek olarak, kalp parayı ayırmanın yanı sıra mallara değer biçme görevinin de olduğuna işaret eder.

Ma‘rifet, “irfân” kelimesi ilimle eş anlamlı gibi kullanılmakla birlikte aralarında bazı farklar vardır. İlim tümel ve genel nitelikteki bilgileri, mârifet tikel, özel ve ayrıntılı bilgileri ifade eder. İlimin karşıtı cehil, mârifetin karşıtı inkârdır. Bu sebeple ilim kelimesi her zaman mârifetin yerini tutamaz. (Uludağ, 2003: 54)

Şehd ü şeker gibidür ma‘rifet ü ‘ilm hemân

Degmede cem‘ olamaz ey şeh-i ‘âlî-mikdâr K. 18/30

“Ey kıymetli şâh! İlim ve marifet bal ve şeker gibidir. (Bu ikisi, birbirine) değse de karışmazlar.”

Mutasavvıflar her ne kadar marifeti ilim manasında kullanmışlar ise de¹⁴¹ Hâletî marifetin, ilim manasında kullanılmasının doğru olmadığını bu iki kavramın birbirinden farklı olduğunu bal ve şeker benzetmeleriyle ortaya koyar.

¹⁴¹ Kuşeyrî der ki: ulemâ lisânında marifet ilim manasına gelir. Onlara göre her ilim bir marifettir. Her marifet de bir ilimdir. Allah hakkında âlim olan herkes ârifdir. Her ârif de âlimdir. Sûfîler, Hakk’ı (c.c.) önce isim ve sıfatları ile tanıır, sonra Hakk (c.c.) ile olan muamelesinde sıdk ve ihlas üzere bulunur. Daha sonra Hakk’ın (c.c.) kapısında bekler ve daimi surette kalbi ile itikaf halinde bulunur. Bunun sonucunda Allah Teâlâ’dan güzel bir teveccühe nail olur. Sırren ve rûhen Allah (c.c.) ile münacaatı devam eder. İlâhî kudretin tasarruflarının ne şekilde cereyan ettiğine dair olan sırları Allah’ın (c.c.) tarifî ve talimi ile alır. Böyle kimseye ârif; onun bu haline ise marifet denir. Marifetin kaynağı sezgi (keşf, ilham), ilmin kaynağı istidlaldır. Marifet tasavvufî, ilim zâhirî bilgidir. Kuşeyrî, a.g.e., s.398.

Beyitlerde marifet sahibi birisi olduğunu ifade eden Hâletî, kendisini marifet sırasında bekleyen bir kahraman, fazilet ve marifet denizine dalan bir dalgıç olarak görür. (K. 9/122; K. 27/30) Fakat kötü talihinin bu noktada da kendini göstermesine sitemde bulunan şâir, (K. 39/27; G. 303/5) marifet denizinin bir dalgıcı olmasına rağmen kötü talihi sebebiyle bir türlü o denize dalamamıştır.

Gavvâs-ı bahr-i ma‘rifetem gerçi Hâletî

Ammâ müsâ‘id olmadı hiç baht-ı ser-nigûn G. 573/7

“Hâletî, marifet denizinin dalgıcısın ama kötü talihin (o denize dalmana) hiç izin vermiyor.”

Yazdığı şiirlerin her mısrasının marifet bahçesinin bir fidanı olduğunu söyleyen şâirin, bir kerem bahçesi olan sevgiliden tek isteği onu hatırında tutmasıdır. (G. 662/9) Zîrâ, şâirin sözleri mana itibarıyla insanlara marifet nuru saçmaktadır. (K. 39/26) Hâletî, sahip olduğu şâirlik yeteneğiyle marifet perisinin padişahı olarak kendisini kıskananları da akıl dairesinden uzaklaştırmıştır.

Tab‘um şu dem ki oldı perî-hVân-ı ma‘rifet

Hussâdı kıldı dâ‘ire-i ‘akldan birûn K. 22/14

“Marifet perisinin padişahı olan (şairane) tabiatım, beni kıskananları da akıl dairesinden uzaklaştırıp çıkardı.”

Bilindiği üzere divan şâirleri, memduha sundukları şiirler karşılığında bir hediye alma ve himaye görme niyeti taşırlar. Hâletî de memduh için bu niyetle söylediği bir kıtada onun, devlet bahçesinin gülü olduğunu, himmet kokusunun marifet bağınının bülbüllerini sarhoş ettiğini söyleyerek himmet beklentisini dillendirir. (Kt. 14) Sultan Murad Hân için söylediği bir kıtada da onu zamanın Yûsuf‘u olarak düşünür ve kıymetli insan yetişmemesinden ileri gelen devlet adamı ve yönetici kıtlığından kendisini koruması için marifet tarlasını (durmadan) lütuf suyuyla sulamasını ister. Zîrâ, hükümdarın himmet ırmağından gelen su olmazsa hüner değirmenin dönmesi mümkün olmaz.

Sal kişt-zâr-ı ma‘rifete âb-ı lutfunı

Kaht-ı ricâlden sakın ey Yûsuf-ı zamân

Zîrâ ki âsyâ-yı hüner dönmeden kalur

Olmasa cûy-ı himmet-i vâlâ-yı husrevân

Kt.84

“Ey zamanın Yûsuf’u! Lütuf suyunu marifet tarlasına sal da devlet adamı kılığına karşı tedbirini al. Zîrâ, hükümdarların yüce himmet ırmağı akmazsa hüner değirmeni dönmez.”

Fazilet ise, insanda doğuştan var olan iyi huyların ve güzel niteliklerin geliştirilmiş ve olgunlaştırılmış şekilleridir¹⁴². Fazilet kavramının bir terim olarak ahlâk literatüründe sonradan kazandığı kapsamlı mânalar âyet ve hadislerde geçmemekle birlikte birçok âyet ve hadiste çeşitli ahlâkî faziletlere geniş şekilde yer verilmiş; adalet, itidal, doğruluk, takva, hoşgörü, dostluk, kardeşlik, hikmet vs. birçok faziletli tutum ve davranış üzerinde durulmuş ve inananların bu erdemlere sahip olmaları vurgulanmıştır. (Uludağ, 2005: 133; Çağrı, 1995: 269; Canbulat, 2010: 174)

Hâletî, devrinde fazilet ve marifetin artık geçerli olmadığını görenlerin hüner ülkesinden ayrılmaya cesaret edemediğini söyler. (K. 37/17) Sahip olduğu tek sermayenin fazilet olduğunu (Kt. 104) ifade eden şâir, faziletli kişilere yeterince değer verilmediğini düşünmektedir.

Fazilet ehlini hiç çekmez oldılar ilerü

Ekâbiri ‘ulemâ şimdi kendüsine çeker

K. 28/42

“Ulemâ, fazilet ehline öncelik tanıyacağı yerde, rütbece büyük olanları kendine çekiyor.”

Hâletî’nin, bu beyitte ulema sınıfına karşı bir eleştiride bulunduğu görülmekte. Hâletî, sahip olduğu ilim ve hünere karşın gerekli iltifatı görememiştir. Pek çok kurumun bozulduğu, haksızlıkların yaşandığı bir devirde Hâletî de bunlardan fazlasıyla nasiplenmiştir. Toplum ve kurumlar öylesine bozulmuştur ki şâire göre artık her şeyin

¹⁴²Râgıb el-İsfahânî, felsefe kültürünün geliştirdiği anlayışın etkisiyle fazilet terimini “insanın başkalarından üstün ve imtiyazlı olmasını sağlayan durum, kişiyi mutluluğa götüren şey” diye tarif etmiş ve bunun zıddına rezilet denildiğini belirtmiştir. Fazilet kelimesinin özellikle ahlâkî erdemleri ifade eden bir terim olarak kullanılması ve sistematik bir fazilet teorisinin oluşması felsefî kültürle birlikte başlamıştır. Fârâbî, Tahşîlü’s-sa’âde adlı eserinde mutluluğa ulaştıracak meziyetleri nazarî faziletler, fikrî faziletler, ahlâkî faziletler ve pratik maharetler şeklinde dörde ayırmıştır. Mustafa Çağrı (1995), “Fazilet”, TDVİA, c.12, s.269, İstanbul.

tadı kaçmıştır. Fazilet, ilim ve hüner ehline itibar kalmamıştır. (Kaya, 2003: 8) Bunun yerine ilim ve fazilet sahipleri dışlanmış; rütbece yüksek olan kişilerin sözü geçer akçe olmuştur.

Bir beyitte marifet ve fazileti, avlanacak bir ava benzeten şâir, bu avın tabiat atının çevikliği sayesinde avlandığını aksi halde avlanamayacağını ifade eder.

Esb-i tabî'at olmasa çâlâk Hâletî

Nahcîr-i fazl u ma'rifet olmaz gider şikâr G. 132/8

“Ey Hâletî! Tabiat atı çevik olmasaydı, fazilet ve marifet avını avlamak mümkün olmazdı ve (elden) kaçır giderdi.”

Bir ilim ehli olarak Hâletî'nin, beyitlerde daha çok marifet kavramı üzerinde durduğu görülür. Marifet sahibi dünyevi metaa teveccüh etmez. Şâir, devrinde marifete iltifatın azaldığını, dünyaya değer verenlerin artmasıyla marifetin elde edilmesinin güç hale geldiğini ifade eder. İlim ve marifetin birbirine benzemediğini ikisi arasında ince bir ayrımı bulunduğunu şeker ve bal benzetmeleriyle göstermeye çalışır.

Hâletî, marifet ve fazilet bakımından eksikliği olmadığı halde gerekli iltifatı göremeyişi karşısında da bir burukluk yaşamaktadır. Kötü talihinin bu konuda da peşini bırakmayışi karşısında dertlidir. Memduhu da marifet sahibi birisi olarak tasvir eden şâir, onun kendisini koruyup kollaması, kendisine himmette bulunmasını ister. Ayrıca devrinde artık marifet ve fazilet ehlinin taktir görmediğini, onların yerine rütbece yüksek olanların iltifat görmesini de eleştiren bir yaklaşım içindedir.

1.2.1.4. Hakikat

Hilm

Sözlüklerde, “sabırlı ve temkinli, akıllı ve ağır başlı olmak” şeklinde açıklanan hilm, bir ahlak terimi olarak, akıllı ve kültürlü olmakla kazanılan, beşerî münasebetlerde hoşgörülü, bağışlayıcı ve medenî davranışlar sergilemeyi sağlayan ahlâkî erdem demektir. (Çağrı, 1998: 33) Tasavvufi ıstılahta, öfke ve hiddet anında serin kanlı olmak, haksızlık karşısında sessiz kalmamak, öfkeyi yutmak, gücü yettiği halde eziyete katlanan kişiler için kullanılan bir terimdir. (Uludağ, 2005: 170)

Hilm kavramı bu manasıyla divanda üç yerde karşımıza çıkar. Şâir, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ahlakından söz ettiği iki beyitte, onun halim ve ağırbaşlı olduğunu (M. 6/6), hilmi karşısında dağların dahi duramayacağını söyler.

Hulki yanında gül giyâha döner

Hilmi yanında kûh kâha döner M. 3/39

“Onun (s.a.v.) güzel ahlakının yanında gül (sıradan) bir bitkiye döner. Dağlar, yumuşak huyu karşısında bir saman çöpüne döner.”

Diğer bir manzumede memduhu hilmi ve faziletiyle birlikte över.

Sen ol hem-nâm-ı Zü'n-nûreyn'sin kim

Cihânda hilm ü fazlun oldu meşhûr

Anunçün hilkat-i pâkünde olmuş

Şecâ'atle sehâ nûr-ı 'alâ nûr Kt. 40

Beyitlerde geçen hilm kavramı ihtiva ettiği mana çerçevesinde Hz. Peygamber (s.a.v.) ve memduhun sahip olduğu hasletler olarak ele alınır.

Melâmet

Melâmilik, hicri III. Asırdn sonra yaygınlaşmaya başlayan, sûflerin âdap erkân ve kıyafetlerine en büyük tepki hareketi olma vasfını haiz ve Horasan'da doğup gelişmiştir. (Bolat, 2004:) Kınama, ayıplama, kötüleme, karalama anlamlarına gelen melâmet, kınayanların kınamasından çekinmeden doğru yolda yürümek demektir.¹⁴³ Daima nefislerini kınadıkları için ve her zaman halk tarafından yerildiklerinden dolayı bu yolu tutanlara melâmet ehli, melâmî veya melâmetî adı verilmiştir. Melâmetîlerin tavırları

¹⁴³ Kuşeyrî'ye göre melâmetin üç şekli vardır: Biri istikamet üzere olmak, diğeri kasd, üçüncüsü terk etmektir. İstikamet üzere olma manasındaki melâmet şöyle olur: Bir kimse iyi bir şekilde ifâ eder, dini hükümlere riayetkâr olur, muamelelerinde dürüstlükten ayrılmaz. Fakat böyle olduğu için halk onu kınar ama o bunlara aldırılmaz.

Kasd şeklindeki melâmet şöyle olur: Bir kimse halk arasında büyük bir makam ve itibar kazanmış olur. Bu durumda kalbi makâma meyleder. Fakat o kalbini halkın itibar etmesi arzusundan tahliye ederek Hakk ile meşgul olur. Şeriatçe sakıncalı olmayan bazı davranışlara teşebbüs etmek suretiyle halkın kendisinden nefret etmelerine sebep olan işler yapar. Bu suretle artık halk onunla ilgilenmez olur.

Terk suretiyle melâmet şöyle olur: Bir şahıs, küfür ve dalâlet, şeriatı terk etmeyi ve ona uymamayı söyleyecek kadar tabii bir şekilde bir şahsı hakimiyeti altına alır ve yaptığı şeyin melâmet olduğunu söyler. Yani şer'i hükümleri terk eder ama bunun melâmet olduğunu söyler, dini hükümlere uymamak için melâmeti yol ve vâsıta olarak kullanır. Kuşeyrî, a.g.e., s.314.

genel olarak, riyaya düşmemek için yapılan iyilikleri gizlemek, şöhretten sakınmak, halkın değil Hakk'ın rızasına göre hareket etmek ve belirgin bir kıyafet giymekten sakınmak olarak zikredilebilir. (Bolat, 2004: 19; Uludağ, 2005: 241; Kuşeyri, 2014: 312)

Tasavvuf tarihinde melâmetîlik genel olarak bir tarikat olmaktan çok her tarikatta belli ölçülerde iz bırakmış bir anlayış, bir meşrep olarak değerlendirilmiştir. (Bolat, 2004: 24)

Divanda şarap, çöl, ateş, canavar, deniz, yara, taş, diken, ok, rüzgar, asker ve şehir kelimeleri melametle birlikte birer teşbih unsuru olarak kullanılır.¹⁴⁴ Âşıklar, aşkları uğrunda her türlü kınanmayı ve aşağılanmayı göze almaktan asla çekinmezler. Çünkü onlar melâmet şarabı sebebiyle mest olmuş bir haldedir. (G. 348/3) Bununla birlikte âşık, sevgilinin aşkı sebebiyle kınanmasına da anlam veremez. Kendisini kınayanlara, sevgilinin yüzüne bir de nazar-ı i'tibâr ile bakmalarını söyler. (Mt. 521) Böylece onu kınayanlar nasıl bir hataya düştüklerini anlayacaktır. Zirâ âşık, aşk şarabını içeli durmadan kınanmaktadır.

Câm-ı 'ışkun çekeli şöyle melâmet-zedeyin

Görse mey-hânede ger pîr-i mugân 'âr çeker G. 221/4

“Aşkın şarabını içeli beni hep kınıyorlar. Pîr-i mugân şu halimi meyhanede görse (kendi halinden) utanırdı.”

Âşık, sevgilinin semtindeki köpeklerin ayaklarına yüz sürüp kınanmaktan asla çekinmez ve kendisini melâmet çölünün Kays'ı olarak görür. Şâir, sevgiliye duyduğu aşkı ve melamet ile övünür hatta bu konuda kendini Kays'a eşdeğer görür.

Rûyumı pây-ı segân-ı kûyuna ferş itmesem

Kays-ı sahrâ-yı melâmet olmasun adum benüm G. 502/2

“Yüzümü semtinin köpeklerinin ayaklarının altına sermezsem benim de adım melamet sahrâsının Kays'ı olmasın.”

Burada çölün melâmet mekanı olarak düşünülmesi dikkat çekicidir. Bilindiği üzere Kays, içine düştüğü aşkın derdiyle çölü kendine yurt edinir. Kays, bu durum sebebiyle etrafındakiler tarafından devamlı kınanır. Çöl aynı zamanda sevgiliye daha iyi

¹⁴⁴ G. 5/1, G. 91/2, G. 98/6, G. 104/4, G. 173/6, G. 196/4, G. 234/5, G. 301/3, G. 348/3, G. 350/2, G. 502/2, G. 570/6, G. 634/3, G. 681/3, G. 689/2, G. 804/4, G. 858/6.

odaklanmayı sağlayabilecek geniş ve sessiz bir mekan olmakla birlikte yaşam şartları oldukça çetindir. Melamet çölü, sevgiliye giden yolda haraplık, kınanmışlık, aşağılanmışlığı ifade eder. Tasavvufun temel amacı kişinin nefsinin olgunlaştırarak dünya ile bağlarını ortadan kaldırmaktır. Bunu sağlamanın yollarından biri de melamettir. Bu bağlamda şâire göre çöl hayatı, maddi hayattan sıyrılışın bir simgesi olarak melamet için en uygun mekanlardan biridir.

Âşığın düşünce dünyasında melâmet, korkup kaçılacak bir kavramdan ziyade korkusuzca yürünmesi gereken, tutulması gereken bir yol olarak düşünülür. Bu yolda karşılaşılacak hiç bir zorluk onu yolundan çeviremez. Rüzgarın gücü, şâirin bedeninin küllerini, estirdiği yelle melamet ateşinden ayırmaya yetmez. (G. 5/1) Feleğin aslanı, âşığın âhının ateşinden çekinirken, aşk ehilinin melâmet canavarından kaçması yakışık almaz.

Şîr-i gerdûn âteş-i âhından eylerken hazer

Ehl-i ‘ışka ‘aybdur gürg-i melâmetden girîz G. 301/3

“Feleğin aslanı, âhının ateşinden çekinirken kınanmışlık canavarından kaçmak aşk ehline yakışmaz.”

Âşık, bütün kınamalara, sıkıntılara rağmen yolunda sebat eder. Fakat melâmet denizinin kıyısında dolaşıp durduğu için başına gelmemiş musibet kalmayan bir gönül çocuğu olan âşık, daima bir tehlike içindedir.

Tıfl-ı dil-i belâ-zede dâ’im hatardadır

Zîrâ mesîri bahr-i melâmet kenârıdur G. 173/6

“Başına gelmemiş musibet kalmayan gönül çocuğu, melâmet denizinin sahilinde gezip dolaştığı için daima tehlikededir.”

Bu tehlikelerden biri de gönlün ümit sayfalarının melâmet rüzgarıyla dağılmasıdır. (G. 570/6) Başka bir tehlike de melâmet askerinden kaçıp kavuşma şehrine ulaşmaya çalışan âşığın bu yolda üftâde olmasıdır.

Kaçarken dil visâlün şehrine ceş-i melâmetden

Olup üftâde râh-ı gamda bozmuş nâ-gehân şeklin G. 634/3

“Gönül, melâmet askerinden kaçıp kavuşma şehrine ulaşmaya çalışırken gam yolunda üftâde olup şeklini bozmuş.”

Melâmet, şâirin bedenini ve gönlünü çâk çâk edip yaralar. Şâir, bir beyitte melâmet yaraları dolayısıyla parçalanan sinesini içinden ekmek çıkan bir tandıra benzetir. (G. 196/4) Yine de halinden memnun olan şâir, melâmet yarasını altına teşbih ettiği bir beyitte muhabbet şahlarının sikkesinin isimsiz olduğunu söyler.

Olmaz bana hiç dâg-ı melâmet gibi altun

Bî-nâm gerek sikke-i şâhân-ı mahabbet G. 91/2

“Melâmet yarası benim için altın kadar değerlidir. Bu yüzden muhabbet şahlarının sikkesi isimsiz olmalıdır.”

Osmanlılarda padişahların cülus merasimlerinde yeni padişaha hiç vakit kaybetmeden yapılan biatın ardından gerekli tayinler gerçekleştirilir, cülus bahşişleri verilirdi. Yeni padişahın cülusu fermanlarla derhal memlekete duyurulur, şenlikler yapılır ve hutbe ile sikke ve para yeni hükümdar namına okutulup bastırılırdı. (Uzunçarşılı, 2014: 50-175-177) Şâirin, beyitte ayrıca padişahların cülûslarında bu sikke bastırma geleneğine de işaret ettiği görülmektedir.

Melâmet düşünce birimi, anlamı itibarıyla tasavvuf düşünce alanıyla ilgilidir. Tasavvufta ilahî aşka yönelen ve insan-ı kâmil olmak isteyen kişi için, ilk aşamadır gönülden masivayı temizlemek. Bu aşamada âşık kibir, riya, gurur, nefis gibi kendini dünyaya bağlayan şeylerle mücadele etmek zorundadır. Kulun masivadan ümidini kesip tamamen Allah’a yönelmesini amaçlayan yöntemlerden biri de melâmettir. Melâmet ehli gerçek aşka ulaşabilmek için kendini halkın gözünde kötü gösterir, herkesin beğenme ve saygısı yerine hor görmesini ister. Böylece âşık, daha hayatta iken dünyaya ait arzularından kurtulur. (Özdemir, 2012: 1739) Eteğini melâmet taşıyla dolduran şâir, camdan bir kubbeyi andıran gökyüzünü, eteğindeki taşlarla kırıp parlaçama tehdidinde bulunur. (G. 681/3) Dünyanın, kendisi sayesinde dönmesine şaşırılmamasını söyleyen şâir, melâmet taşını onun camdan kubbesine aT.

Dönse ben divânedan gerdûn ‘aceb mi döstum

Urmuşum seng-i melâmet günbed-i mînâsına G. 804/4

“Mavi kubbesine melâmet taşı attığım dünya, şu divane sebebiyle dönse şaşılır mı?”

Buna mukabil muhabbet köşkü öylesine büyük ve yüksektir ki melâmet taşı oraya yetişemez. Bu yüzden âşîğın melâmeti ne kadar çok olursa olsun asla yeterli olmayacaktır.

İRmez mi idi seng-i melâmet ana gâhî

Gayet de büleml olmasa eyvân-ı mahabbet G. 98/6

“Muhabbet köşkü bu kadar büyük olmasaydı melâmet taşı ona zaman zaman (da olsa) kavuşmaz mıydı?”

Taş, atma, kırma gibi eylemler için kullanılan bir cisimdir. Bu çerçevede beyitlerde geçen seng-i melâmet terkihiyle kınama sözleri taşıya benzetilir. Kişiyi dünyaya bağlayan şeylerden kurtulması ancak ondan uzaklaşmasıyla mümkündür. Bu yüzden şâir, dünyayı saran gökyüzünü camdan bir kubbeye benzetir. Atmış olduğu melâmet taşıyla da bu kubbeyi kırma tehdidinde bulunarak dünyadan elini çekmeye çalıştığını söylemeye çalışır. Fakat her ne kadar dünya arzularından uzaklaşmaya çalışsa da bu mümkün değildir ve attığı melâmet taşı gök kubbeyi kıramaz. Hâletî, burada kişinin istese de istemese de melâmet yolunda tam olarak ilerleyemeyeceğini, kendisini tamamen dünyadan soyutlayamacağını söyler.

Hâletî'nin, melâmet kavramıyla bağdaştırdığı bir diğer unsur da oktur. Hâletî, melâmet yani kınanmışlık okunu aşkın alameti olarak düşünür.

‘İşka nişân gerekse eger Hâletî dahı

Bu ‘arsa içre tîr-i melâmet nişânıdır G. 234/5

“Ey Hâletî! Eğer aşkın (varolduğuna inanılması için) bir işaret gerekiyorsa, (aşk) arsasındaki kınanmışlık oku (onun valığını kanıtlayan) bir nişândır.”

Beyitte geçen nişan kelimesinin tevriyeli bir anlamda kullanıldığı görülür. Nişan, alamet, iz, işaret anlamlarının yanında hedef manasında da kullanılır. Şâir, melâmeti âşîğın yaralayan bir ok olarak düşünürken âşık da adeta melâmet oku karşısında duran bir hedefdir. Âşıklık, tabiatı gereği her türlü meşakkate, insanların ayıplama ve kınamalarına

katlanmayı gerektirir. Âşık olmak da bir anlamda kınanmışlık demektir. Dolayısıyla burada âşık olmakla melâmi olmak arasında bir ilgi kurulur.

Diğer bir beyitte de, cân kuşuna gelmedik melâmet oku kalmayınca, sevgilinin gamze okunun orada kendine yer bulamamasından duyduğu korkuyu ifade eder. Burada da bir önceki beyitte kurulan âşıklık ve melâmilik benzerliği üzerinde durulur.

Korkum oldur kim hadeng-i gamzesi yir bulmaya

Murg-ı cânâ gelmedük tîr-i melâmet kalmadı G. 858/6

“Cân kuşuna gelmedik melamet oku kalmadı. (Sevgilinin) gamze oku, (geldiğinde orada) kendisine yer bulamayacak diye korkuyorum.”

Hâletî, kendisini bir melâmi olarak görür ve beyitlerde bu yönde söylemler ortaya koyar. Melâmeti altın kadar değerli gören şâir, bu yolda ilerlemenin zorluklarından da bahseder. Kişinin melâmet yolunda ilerlemesi dünyanın tüm kınamalarına karşı sağlam bir duruş göstermesi pek de kolay değildir. Hâletî de bu noktada sıkıntılı anlar yaşadığını ifade eder.

Aşk şarabını içtiği andan itibaren kınanan âşık, aşkı uğruna her türlü kınanmaya göğüs germelidir. Onun bu kınamalar kaşısındaki duruşu daima diktir. Hatta melâmette Mecnûn’la eşdeğerdir. Melâmet ne kadar zorlu bir yol olsa da âşığın melâmetten kaçması ona yakışmaz. Bu yüzden her türlü bela, sıkıntı ve tehlikeyle karşı karşıya kalır. Bu tehlikelerden bazıları düşkünlük, sefillik, aşağılanmadır. Âşık ise bütün bu kınamaların yersiz ve gereksiz olduğu kanaatindedir.

Sâlik

Allah’a (c.c.) giden yolu tutana seyr halinde bulunduğu sürece müritle müntehi arasındaki mutavassite sâlik denir. (Uludağ, 2005: 306) “Fütûhat-ı Mekkiyye”de Muhyiddin ibni Arabî Hazretleri, sâlikin makâmâta ilmiyle değil, hâl ile giden kimse olduğunu söyler. (İz, 1969: 124) Sâlik, bu seyir anında yoğun ve zorlu bir nefis eğitiminden geçer. Seyr ü sülûk yolculuğunda yükünü hafifletmek isteyen sâlikin halini gören şâir de evvelâ cânından sonra da başından geçer.

Sebük-bâr olmak ister sâlik-i râh-ı fenâ gördüm

Hemân evvel kademde cân ile başa vedâ’ itdüm G. 545/3

“Fenâ yolundaki sâlikin, bu yolda taşıdığı dert yükünün hafif olması arzusunda olduğunu görünce ilk olarak cânımdan ve başımdan vazgeçtim.”

Burada şâir, sâlik olmanın ilk şartının kişinin başta nefsi olmak üzere dünya ile alakalı diğer her şeyden vazgeçmek olduğuna dikkat çekmektedir.

Sır-Esrâr-Râz

Sözlükte “saklamak, gizlemek” anlamında masdar ve “saklanan, gizli tutulan, bir şeyin iç yüzü, bir nesnenin özü, her şeyin en iyisi” gibi anlamlarda isim olan sır kelimesi (çoğulu esrâr, serâir) ahlâk terimi olarak genellikle bir kimsenin saklı tuttuğu, başkalarınca öğrenilmesini istemediği, kendisine veya başkasına ait bilgiler için kullanılır. (Çağrı, 2009: 113)

Tasavvufta, sadece Allah’ın bildiği ya da az sayıda insan tarafından bilinen özel bilgi ve ruhun bir idrak mertebesi anlamlarının yanı sıra ruhun bir idrak mertebesi, kalp içine konmuş bir latife anlamında kullanılmıştır. Kalp mârifetin, ruh muhabbetin, sır da müşahedenin mekânıdır. (Tosun, 2009: 115) Kalp, sırlar hazinesinin (M. 1/28) ve sır incisinin saklı tutulduğu bir yerdir.

Kalbidür genc-i gevher-i esrâr

N'ola gâr içre gelse yanına mâr M. 5/18

“Kalbi, sır mücevherinin (saklı tutulduğu bir) hazinedir. Mağarada beklerken yanına yılan gelse ne olur?”

Beyitte söz konusu olan Hz. Ebubekir’dir. Hz. Peygamber (s.a.v.) ve Hz. Ebubekir’in (r.a.) hicret sırasında saklandıkları mağarada Hz. Ebubekir’in (r.a.) ayağının yılan tarafından sokulması hadisesine telmih vardır.

Hz. Peygamber (s.a.v.), Allah’ın (c.c.) sır sarayının kapısının mührüdür. Bu kapının bir mühürle muhafaza edilmemesi de düşünülemez.

Der-i devlet-serây-ı sırr-ı Hudâ

Mühr ile hıfz olunmamak ne revâ M. 3/27

“Hüdâ’nın (c.c.) sır sarayının kapısının mühür ile muhafaza edilmemesi düşünülemez.”

Allah, dünyanın cismanî düzenini sağlamaları için bazı insanların çeşitli görevler üstlenmesini takdir ettiği gibi, âlemdaki mânevî ve ruhanî düzenin korunması, hayırların temini, kötülüklerin giderilmesi için de sevdiği bazı kullarını görevlendirmiştir. Bu kişiler gizli olan hakikatlere, sırlara vâkıftırlar. (Uludağ, 1988: 59) Bu kişiler Allah tarafından kendilerine âleme hükmetme izni verilmiş olan kişilerdir. Abdal, sahip olduğu bu vasıfla dünyanın padişahı olduğunu bilmez ve bî-hûş bir halde âlemi gezer. (G. 644/4) Şâir, bir beyitte bu yönüyle gönül ve abdal arasında benzerlik kurar. Gönül, sırra vakıf olmakla feleği elinde tutabileceğine inanan bir derviş olarak düşünen şâir, bunun ahmakça bir düşünce olduğunu ifade eder. Beyitte ayrıca abdal dervişlerin uyuşturucu madde kullanımlarına atıfla “esrar” kelimesi uyuşturucu madde anlamını da hatırlatacak şekilde tevriyeli olarak kullanılmıştır.

Çerhi destinde sanur keffine esrâr alsa

Gönül âbdâlı n'içün çak bu kadar sersem olur G. 186/2

“Eline sırları/esrârı alan gönül dervişi, feleği avucunun içinde sanacak kadar sersem olamaz.”

Sırlarını titizlikle koruyanlar hedefledikleri başarıya ulaşma ve zararlardan korunma hususunda gerekli önlemi almış sayılacaklar, sırlarını korumayanlar ise sonunda pişman olacaklardır. Mal konusunda emanet ehli olan her insan sır konusunda güvenilir olmayabilir. Sır saklamak emaneti korumaktan zordur. Bu yüzden sır saklamaya lâayık birini bulmak son derece güçtür. (Çağrııcı, 2009: 114)

Muhabbet sırrını gönlünde cân gibi saklayan âşık, içinde hazine gizleyen harap olmuş bir köşe gibidir. (G. 44/3) Ayrıca âşık, aşk pazarında satışa çıkan sırrı saklayarak sonunda rüsvalık da olsa bu emanete layık olduğunu kanıtlamıştır.

Olmışdur ‘ışk bâzârında rüsâ-yı cihân

Kimse alup satmadan kaldı metâ‘-ı râzumuz G. 343/6

“Sır metamız, aşk pazarında kimse alıp satmadan elimizde kalınca dünyaya rezil rüsva oldu.”

Bir beyitte kadehin, gece olduğunda âşığın aklını başından aldığı ve ona aşkın sırrını ifşa ettirdiği ifade edilir. (G. 241/6) Âşığın ise tek arzusu bu sırrı sevgilinin çene çukuruna söylemektir.

Hayâl-i yâri der-pîş itmeden peygûle-i gamda

Murâdum söylemekdür râzum ol çâh-ı zenahdâna G. 716/3

“Muradım, gam köşesinde sevgilinin hayalini düşünmeden o çene çukuruna sırrımı söylemek.”

Beyitte ayrıca Hz. Ali'nin (r.a.) vakıf olduğu olduğu sırları dayanamayıp çölde bulunan bir kuyuya ifşa etmesi rivayetine telmihte bulunulur. Rivayete göre Hz. Peygamber (s.a.v.), Allah'ın (c.c.) kendisine ihsan ettiği esrar ve hikmet denizinin bir damlasını ilmin kapısı Hz. Ali'ye (r.a.) söyler ve ona bu sırları ifşa etmemesini tembihler. Hz. Ali (r.a.) kendisine emanet edilen bu sırrın yükünü kaldıramaz ve bu yükün ağırlığı altında ezilir. Çöle gider ve içinde sakladığı sırları kör bir kuyuya ifşa eder. (Topbaş, 2009: 14)

Sır dîvânda daha çok âşığın gönlü, âhı, gözyaşı¹⁴⁵ ve sevgilinin ağzı, dudağı¹⁴⁶ ile birlikte ele alınmıştır. Bunun yanı sıra sevgilinin ayva tüyleri,¹⁴⁷ saçı, dudağı ve yüzünün¹⁴⁸ sırları ortaya çıkarma özelliği vardır.

Âşığın gönül pîri ona aşk sırrını açık etmemesi nasihatında bulunur. (Mt. 568, G. 736/5) Âşık, sırrı ortaya çıkarırsa sevgilinin kendini cezalandıracağını düşünür. (G. 296/3) Bununla birlikte âşık, sırrını korumada sadık kalamamıştır. Zîrâ, gonca ağızlı sevgilinin karşısında hiç kimsenin sır saklama şansı yoktur.

Keşf-i râz itmez-idüm illere bülbül gibi ben

Söyledürsin n'ideyin âdemi ey gonca-dehen G. 618/1

“Ey ağzı gonca (sevgili)! Ben, bülbül gibi gizli sırlarımı başkalarına açıklamıyordum ama; (senin öyle bir büyüün var ki) insanları (etkileyip) konuşturuyorsun.”

¹⁴⁵ G. 70/1, G. 174/1, G. 222/2, G. 242/2, G. 297/3, G. 312/3, G. 511/3, G. 724/7, G. 797/5, G. 534/2.

¹⁴⁶ G.208/1, G.644/2, G.648/3, G.618/1, G.242/2, G.297/3.

¹⁴⁷ G.864/1, G.208/1 G.287/4.

¹⁴⁸ G.287/4 G.870/3, G. 242/2, G. 195/1, G. 208/1, G. 648/3, G. 648/3.

Âşığın gözyaşı da sırları ifşa etmede geri kalmaz. Sevgilinin ayva tüyelerinin derdini içinde saklayan âşığın tüm sırrı gözyaşı çocuğu tarafından açığa çıkarılmıştır. (G.534/2) Şâir, gözyaşının toprağa düşmesini onun sırları açığa çıkarmasının bir sonucu olarak bu fiilinden dolayı gözyaşının cezalandırılması olarak düşünür.

Keşf-i râz eylemede perde-biründür eşküm

Çeşmüm anunçün anı hâk ile yek-sân eyler G. 222/2

“Gözyaşım, sırları açığa çıkarmaktan hiç çekinmez. Onun için gözüm onu yer ile yeksân eder.”

Ayrıca sûflere göre maddi alemde gelen tesir, kir, pas kalbin gayb alemini görmesine engel olan bir perde oluşturur. Bu perdenin açılmasına yani kalp gözünün açılmasına keşf denir. Keşf, perdenin ötesindeki gaybi hususlara vakıf olmaktır. (Uludağ, 2005: 213) Âşığın gözyaşı, gönül gözünün perdesini kaldırarak sırların ifşa olmasına sebep olur.

Şâir, gönlünün derinliklerindeki sırrı aşk mürşidine açıklayınca gönül gemisi açıklara sürüklenmiştir. (G. 724/7) Zîrâ, onun gönlü boşa söz söylemez.

Görse hayâl-i yâri açar râz-ı ‘ışkını

Yâbâna söylemez dil-i bîmârumuz bizüm G. 511/3

“Bizim hasta gönlümüz yabana söz söylemez. Sevgilinin hayalini gördüğünde aşkının (bütün) sırlarını ortaya döker.”

Bir beyitte şâir, âh ile dünyada üzeri örtülmüş bütün sırları ortaya çıkarma çağrısında bulunur.

Râz-ı pûşîde-i dehri kılalum âh ile fâş

Nîzemüz perde-der-i çerh-i kebûd eyliyelüm G. 512/3

“Mızrağımızla masmavi gökyüzünün perdelerini yırtalım ve dünyanın (üzeri) örtülmüş (tüm) sırlarını âh ile ortaya çıkaralım.”

Şâirin kötü talihi ise sırlarını ifşa etme noktasında da onun peşini bırakmaz. Bu yüzden felek karşısında zayıf ve güçsüz kalmıştır.

Dest-i nerrâd-ı felekden böyle olmazdum zebûn

Okıyan râzum eger olmasa baht-ı vâjgûn

G. 580/1

“Kötü talihim gizli sırrımı okuyup açığa çıkarmasaydı feleğin tavlacılarının eli yüzünden böylesine zayıf ve güçsüz olmazdım.”

Sırrın korunması ve ifşası ile ilgili âşıkla ilgili olan beyitlerin yanı sıra sevgilinin yüzü, saçı, hattı, ve dudağının da sırlı yönleri vardır. Sevgilinin yüzünü güneşe benzettiği bir beyitte sırrı da güneşi görüp açılan bir goncaya teşbih eder.

Görüp hurşîd-i rûyun kalmadı hiç sabr u ârâmum

Açıldı gonca-veş râz-ı nihânum âşikâr oldı

G. 870/3

“Güneş gibi parlayan yüzünü görünce ne sabrım ne de huzurum kaldı. Gizli sırrım adeta bir gonca gibi açılarak ortaya çıktı.”

Divan şiirinde gül genellikle sevgili ile birlikte anılan bir çiçek olmakla birlikte Hâletî burada gülü âşıkla ilişkilendirir. Gonca gülün gün ışığıyla yapraklarını açmasını bilinen bir olaydır. Şâirin bunu, sevgilinin yüzünün parlaklığıyla âşığın açığa çıkan sırları olarak düşünmesi bir hüsn-i talil örneğidir.

Şâire göre sevgilinin dudağının sırlarına vakıf olan çok az kimse vardır (G.242/2). Âşık kendini bileli sevgilinin kırmızı dudağının sırrına vakıftır. (G. 195/1) Âşık bu yüzden sevgilinin dudağının sırrını bilmeyenler tarafından daima kötülenir. Zîrâ, sevgiliyi bilmeyenler bu sırrı anlayamaz.

Sırr-ı la‘lün bilmeyen ‘ışkunla ta‘n eyler bana

Anlamaz zîrâ bu râzı ‘ârif-i cân olmayan

G. 648/3

“Dudağının sırrını bilmeyenler sana âşık olduğum için beni kötüleyip duruyorlar. Zîrâ, bu sırrı can ârifi (gönül alemine dair bütün sırları bilen) olmayan anlayamaz.”

Sevgilinin hattı da kendine özgü sırlar barındırır. Bu sırlar âşığı daima sevgiliye hayran bırakır. (G. 864/1) Bir beyitte sevgilinin misk yağdıran hattının, yazdığı yazıyla sevgilinin dudağının sırrının anlaşılmasına vesile olduğu ifade edilir. Hatt kelimesi beyitte hem yazı hem de yeni beliren tüy anlamlarını ihtiva edecek şekilde tevriyeli olarak kullanılır.

Anlanmayup kalurdu dilâ sırr-ı la‘l-i yâr

Yazmasa ol mahalle eger hatt-ı müşk-bâr G. 208/1

*“Ey gönül! (Sevgilinin) misk yağdıran ayva tüyleri o yere yazı yazmasaydı
dudağının sırrı anlaşılmadan kalırdı.”*

Sevgilinin saçının kaşlarına kadar düşmesinin de bir sırrı vardır. Bu yüzden misk yağdıran saçını kimseye açmaz ve bu sırrı asla göstermez. (G. 287/4) Bu sırrı ancak aşk sarhoşu olanlar anlayabilir.

Sırr-ı ser-beste-i zülfün güzel idrâk eyler

Mest-i ‘ışkun yog iken kendüden aslâ haberi G. 820/5

*“Aşk sarhoşu olan kişi kendini kaybetmiş bir haldeyken saçın gizli sırrını iyi
anlıyor.”*

Sır, beyitlerde tasavvufî manasının yanında sevgili ve âşığın bedeni ve ruhî hallerinde gizli bulunan sırlarla birlikte anılır. Kalp sırlar hazinesinin mahfuz tutulduğu bir yerdir. Hz. Ebubekir’in (r.a.) kalbi de bu sırların bulunduğu yerlerden biridir. Hz. Peygamber (s.a.v.) ise Allah’ın (c.c.) sır kapısının mührüdür. Allah’a (c.c.) dair sırların bekçisidir. Ayrıca abdalların çeşitli sırlara vakıf olması meselesi de beyitlerde geçen diğer bir konudur.

Aşk da içinde korunması gereken çeşitli sırlar barındırır. Bu sırlar âşık tarafından ne pahasına olursa olsun korunmalıdır. Âşık, bu sırlara vakıftır ve bu sırları sevgiliye açıklama arzusundadır. Âşığın gönlü, âhı, gözyaşı aşkın tüm sırlarını ortaya çıkaran unsurlardır.

Sevgili ise ağzı, dudağı, hattı, saçı ve yüzü dolayısıyla kendine has çeşitli sırlar barındırır. Bu sırları da ancak can arifi olan âşıklar anlayabilir.

Yakîn, Ayne'l-yakîn

Yakîn, kesin ve apaçık bilgi, şüphe ve tereddüde mahal olmayan doğru ve gerçek, delille değil iman gücüyle apaçık görme, saf kalple gaybı temaşa, her türlü şüpheyi ortadan

kaldırıp tasdik edilen gaybın hakikatine ermek demektir. İlme'l-yakîn, ayne'l-yakîn, hakka'l-yakîn¹⁴⁹ olmak üzere üç türlü yakîn vardır. (Uludağ, 2005: 386)

İlme'l-yakîn, ayne'l-yakîn ve hakka'l-yakîn yakînin kendisidir. (Uludağ, 2014: 179) Bu üç unsur yakîni oluşturur ve bu yakîn sahipleri ehl-i yakîn olarak anılır. Zemin ü asumanı yaratan Allah (c.c.), bu yakîn ehlinin kalplerini nurlandırır.

V'ey nigeḥ-dâr-ı âsmân u zemîn

Nûr-baḥş-ı kulûb-ı ehl-i yakîn M. 2/28

“Ey yeryüzünün ve gökyüzünün bekçisi olan (Allah'ım)! Sen yakîn ehlinin kalplerine nûr bahşedensin.”

Yakîn bezminin kandili olan Hz. Peygamber (s.a.v.) de yakîn ehlini aydınlatan, onlara yol gösterendir.

Uyanup ol çerâḡ-ı bezm-i yakîn

Söze başladı Cebre'il hemîn M. 4/28

“O bezm-i yakîn kandili uyanınca, Cebrâil (a.s.) hemen söze başladı.”

Hâletî, bir beyitte bu üç yakînden biri olan ayne'l-yakîni zikreder. Ayne'l yakîn bir şey hakkında görme yoluyla elde edilen kesin bilgidir. (Uludağ, 2012: 386) Bu iki beyitte ayne'l- yakîn göz ve görme ile ilgili olarak kullanılır. Şâir, beyitte nâz atının tırnağına değen yoldaki tozu, ehl-i niyâzın gözüne çektiği ayne'l yakîn sürmesi olarak düşünür.

Sümm-i semend-i nâza degen her gubâr-ı râh

Ehl-i niyâza sürme-i 'ayne'l-yakîn olur G. 290/6

“Nâz atının tırnağına değen her yolun toprağı, niyâz ehline ayne'l-yakîn sürmesi olur.”

Hâletî, ilme'l-yakîn, ayne'l-yakîn ve hakka'l-yakîn kavramları üzerinde tek tek durmaz.

¹⁴⁹ Kuşeyrî'ye göre, yakîn öyle bir ilimdir ki bu bilgiye sahip olan kimse ulema dilinde kullanılan mânâda ve mutlak olarak şüpheye düşmez. Sûfîlerin ıstılahına göre ilme'l yakîn, burhan ve delille elde edilen bilgidir. Ayne'l yakîn beyân hükmünde olan bilgidir (keşf ve ilhamla elde edilir, hükmü beyandır, yani açık olmaktır). Hakka'l yakîn ayan beyan niteliğinde olan bilgidir (müşâhede ile elde edilir). İlme'l yakîn, akıl sahibi olanlara; ayne'l yakîn ilim sahibi olanlara; hakka'l yakîn ise marifet sahibi olanlara mahsustur. Kuşeyrî, a.g.e., s.179.

Bunlardan yalnız ayne’l yakîn, bir beyitte göze çekilen sürme olarak düşünülür. Sürme, bir süs eşyası olmasının yanında görme gücünü arttırıcı bir özelliğe de sahiptir. Ayne’l-yakîn görerek, müşahede ederek, keşf ve ilhamla edilen bilgi olduğu düşünüldüğünde, ayne’l-yakîn ehli olanların gönül gözü açıktır ve gözle görülür bir delil olmadan Allah’ın varlığını kalben gören ve inanan kişilerdir. Bununla beraber Allah ve resulü yakîn ehlinin kalplerine her zaman nur bahşedenlerdir.

1.2.2. Diğer Tasavvufi Kavramlar

1.2.2.1. Cevher-Araz

Kelamcılar âlemin yaratılışını cevher¹⁵⁰ ve arazla¹⁵¹ açıklarken Allah’ın ne cevher ne de âraz olduğunu söylerler. Varlığı mutlak olan Allah’ın zâtı her şeyden ayırır. Eşyaya nazr-ı iman ile bakıldığında âlemin her parçasının Allah tarafından yaratıldığına şahadet etmek kaçınılmazdır. Dolayısıyla varlığı mümkün olan her şey varlığı mutlak olan Allah’ın lütfu ile meydana gelmiştir. Allah’tan başka herşey fânîdir. Muhtaç olmadığı için vacibü’l-vücuttur. Cevher kendi zâtı ile sabitken, araz ise cevher ile kaimdir. Cevher de Allah ile kaimdir. (İbrahim Hakkı, 1999; 49-54; Günyüz, 2001:53)

Bu kavramlar divanda yalnız bir beyitte kullanılır. Hâletî, keşamcılarının bu görüşüne paralel olarak Allah’ın varlığının, yaratılmış olan cevher ve arazdan münezzehe olduğunu ifade etmiştir.

Zât-ı pâki ne cevher ü ne ‘araz

Ana ‘ârız degül şifâ vü maraz M. 1/4

“Allah’ın (c.c.) tertemiz zâtı¹⁵², ne cevherdir ne arazdır. Bu yüzden hastalık ve sağlık (gibi haller) onda ârız değildir.”

¹⁵⁰ “Kendi başına bulunan, değişmeyen, daima bir yüklem konusu olup kendisi yüklem olmayan öz varlık anlamında mantık, felsefe ve kelâm terimidir.” İlhan Kutluer, “Cevher”, TDVİA, c.7, İstanbul, 1993,s.450. “Değişikliğe uğrayan şeylerde değişmeden kalan esastır. Bu değişmeyen, değişen şeylerin dayanağı; bir şeyin daima o şey kalmasını sağlayan temel olarak düşünülür.” “Cevher ve Araz”, Türk Ansiklopedisi, c. 10, M.E.B. Basımevi, Ankara, 1960, s. 287. “Araz ile birlikte kullanılır. Cevher asıl varlık, araz ise onun vasıflarıdır.” “Cevher” TDEA, c.2, Dergah Yayınları, İstanbul, 1977, s. 56

¹⁵¹ Araz sözlükte, “sonradan ve tesadüfen ortaya çıkan, ansızın baş gösteren, varlığı devamlı ve zorunlu olmayan durum; hastalık, felâket” gibi anlamlara gelir. İslâm filozofları genellikle cevherin zıddı saydıkları arazi kısaca, “bir konuda bulunan durum” şeklinde tarif etmişlerdir. Yani Cevherin zıddı olup bizzat var olmayan, ancak herhangi bir konuya (mevzu) dayanan ve onunla birlikte var olabilen, onun yok olmasıyla ortadan kalkan şeydir. Yusuf Şevki Yavuz, “Araz”, TDVİA, c.3, İstanbul, 1991, s.337-338.

¹⁵² Fârâbî’de Tanrı zatı (cevheri) itibarıyla tekdir, ortağı ve benzeri yoktur. Zatiyla ezeli ve ebedidir, var olması için başka bir varlığa muhtaç değildir. O, mükemmel varlık bütün eksikliklerden münezzehtir.

1.2.2.2. Hidâyet

Sözlükte “yol göstermek, doğru yola iletmek ve gerçeğe ulaştırmak” anlamına gelen hidâyet, Allah’ın kitap ve peygamberleri vasıtasıyla insanlara doğru yolu göstermesi ve onları yola ulaştırması demektir. Kelam ilminde ise daha çok kulların fiilleri açısından değerlendirilmiştir. (Karaman, 2010: 257)

Âşığın bahtı, sevgiliden yana hep karadır. Âşık bu talihsizlikten kurtulmayı yine sevgiliden gelecek olan küçük de olsa bir ışıktaki arar. Sevgilinin yanağı, gam karanlığında kalan âşığın yolunu aydınlatan bir hidayet meşalesidir. Âşık ise yolunu şaşırın bahtının, bu meşalenin aydınlığı ile biraz olsun doğru yolu bulmasını arzu eder.

O ruhlar zulmet-i gamda hidâyet meş‘alin tutsa

Benüm bu baht-ı güm-râhum getürsen yola bir pâre G. 711/5

“Yanakların, gam karanlığında hidayet meşalesini tutarak benim bu yolunu şaşırın bahtımı bir parça olsun doğru yola getirsin.”

Sevgili, bir hidayet güneşidir. Onun ışığı, âşığa yol göstererek karanlıkta kalmasını engeller ve karanlığı aydınlığa çevirir. Bu yüzden âşığın tek ümidi, hidâyet güneşi olan sevgilinin, ışığını etrafa yaymasıdır.

Umaruz kim sala mihr-i hidâyet ‘âkıbet pertev

Zalâm-ı zulmümüzle hâne-i dil kalmaya tîre G. 769/4

“Tek ümidimiz hidayet güneşinin sonunda ışığını etrafa yaymasıdır. Çünkü gönül evinin zulüm karanlığımız içinde karanlık ve bulanık kalmasını istemiyoruz.”

Gece karanlığında yol bulmak için kullanılan yöntemlerden biri de yıldızlara bakarak yön tayin etmektir. Bir beyitte, ayrılık gecesinde sevgilinin dudağını anarak yokluk ülkesine giden âşığın gözyaşlarının ona bir hidâyet yıldızı olduğu ifade edilir.

Üstelik bu mükemmellik diğer mükemmelliklerden farklı olduğu için azameti, büyüklüğü her ulu ve büyük şeyden üstündür; azameti ve ululuğu zatının (cevherinin) gayelerinden ibaret olup, cevheri ve zatı dışında değildir. Uyanık, Mevlüt, “İslam Felsefesinin Teşekkül Dönemi “Varlık” Anlayışında Birinci ve İkinci Cevher Kavramı” Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2002/1 s.148

Şeb-i firkat ‘adem mülkine gitsem yâd-ı la‘lünle

Sirişk-i çeşmümün her katresi necm-i hidâyetdür G. 244/2

“Ayrılık gecesinde, lal taşı gibi olan dudağını anarak yokluk ülkesine gitsem, gözlerimden akan yaşların her damlası (gecenin karanlığında bana) doğru yolu gösteren bir yıldız olur.”

Şâir, bir beyitte dört halifeyi de insanları doğru yola iletmeleri bakımından onları yol gösterici birer yıldızla benzetir.

Her biri kevkeb-i hidâyetdür

Her biri ahter-i sa‘âdetdür M. 5/2

“Onların her biri birer hidayet ve saadet yıldızıdır.”

Hidayet kavramı beyitlerde, iki anlamda kullanılır. İlki dini ıstılahtaki anlamının aksine, sözlük anlamıyla birlikte ele alınır. Âşık için en doğru yol sevgilinin yolundan gitmektir. Eğer âşık bu yoldan saparsa karanlık yollara girer. Beyitlerde sevgili, yolunu şaşırın, kaybeden âşığın tekrar doğru yola girmesini sağlayan kişi olarak düşünülür. Ayrıca, “hidayet yıldızı” kavramı yol tayin etme açısından da ele alınır. İkinci anlamda ise dört halifenin her biri insanları hidayete eriştirmede oynadıkları rol açısından işlenir.

1.2.2.3. Tecelli

Aşikâr olmak, açığa çıkmak, görünmek, zuhur etmek anlamlarına gelen tecelli kelimesi tasavvufî ıstılahta gaybden gelen ve kalpte zahir olan nurlar manasındadır. (Uludağ, 2005: 346) Diğer bir ifadeyle tecelli, Allah’ın (c.c.) kainattaki canlı ve cansız her zerrede zuhur etmesi, belirmesidir. (Kabaklı, 2006: 19)

Âlemde görülen güzellikler, mutlak güzelliğin birer yansımasıdır. Bu yüzden sevgilinin kusursuz güzelliği mutlak güzelliğin âleme tecellisidir.

Eyliyen ‘âleme tecelli-i hâs

Bugün ol hüsn-i bâ-kemâlündür G. 277/2

“Bugün, dünyaya hakiki anlamda tecelli eden (senin) kusursuz güzelliğindir.”

Tecellî kavramı ayrıca Hz. Mûsâ'nın (a.s.) Tûr Dağı'nda ilâhî tecelliye mazhar olması olayına telmihen kullanılır. (G. 823/3)

‘Adû-yı kîne-cûyî nisbet itmez zât-ı pâkiyle

Meger fark itmeyenler nârdan nûr-ı tecellâyı K. 41/10

“Ateşle, (ateşten) tecelli eden nûr arasındaki farkı görmeyenler, kindar düşmanı, (onun) temiz şahsiyetiyle bir tutmaz.”

1.2.2.4. Vârid

Sözlükte “suya varan, ulaşan” anlamındaki vârid (çoğulu vâridât) vird ve mevid kelimeleriyle aynı kökten gelir. Daha ziyade çoğul şekliyle kullanılan vârid doğrudan Hak'tan alınan bilgi türleri olan “havâtır, fütûhat, tavârik, şevâhid, levâih, bevâdî, tecelliyat, ilhâmat” gibi kavramlara yakın bir anlam taşımakla birlikte aralarında bazı farklılıklar vardır. (Ceyhan, 2012: 520)

Kuşeyrî'ye göre vârid, kulun, kastı olmaksızın kalbe gelen fikirlendir. Vâridler bazen Hak'tan bazen ilimden (şeriat, zâhirî ve bâtinî bilgi) gelir. (Kuşeyrî, 2014: 179) Allah'tan (c.c.) gelen vâride vârid-i Hak, ilimden gelen vâride vârid-i ilim denir. (Uludağ, 2005: 374)

Hâletî'nin, yalnız iki beyitte kullandığı vârid kavramı bu iki manayı muhtevidir. Dört halifenin vasıflarından bahsedilen beyitte, onların söylediği sözlerin her türlü kusurdan uzak olan Allah'ın (c.c.) sözleri olduğu ifade edilir. Bu da Allah'tan (c.c.) gelen vâridi ihtiva eden manayı gösterir.

Her biri bir kitâb-ı Rabbânî

Sözleri vâridât-ı Subhânî M. 5/10

“Her biri Rabbânî bir kitap, sözleri Subhânî bir varidat.”

Memduhun övüldüğü diğer beyitte de vârid-i ilim çerçevesinde ele alınır.

Bu birkaç sühan nâmun andukda hâtır

Yine vârid oldı dile nâ-gehânî K. 30/38

“Bu birkaç söz adını andıkça ansızın fikir yine varid oldu.”

Beyitte geçen “hâtır” ve “vârid” kelimeleri arasında bir ilgi bulunur. Vârid, Allah’tan (c.c.) kişinin kalbine gelen ilham, mana, akla gelen şeydir. Hâtır, tasavvufta terminolojisinde “sâlikin kalbine Hak’tan (Rabbânî), melekten (melekî), nefisten (nefsânî) veya şeytandan (ieytânî) gelen hitaplar, sesler” anlamında kullanılmıştır. (Uludağ, 1997: 526) Bu bağlamda hâtır, kişiye çeşitli şekillerde gelen hitaplar iken vârid, yalnız Allah’tan gelen ilhamlardır. Şâir, memduhun ismini andıkça farklı fikirler zihninde belirmeye başladığında, sözlerin ansızın gönle gelen ilhamla ortaya çıktığını ifade eder.

1.2.2.5. Velâyet

Sözlükte “idare etmek, düzenlemek, yaklaşmak, işini üzerine almak, yardım etmek, sevmek, selâhiyet” gibi anlamlara gelen velâyet¹⁵³ (Canbulat, 2010: 690), tasavvufî ıstılahta velilik, ermişlik, Hakk’ın kulunu, kulun Mevlâ’sını dost edinmesi, Allah ile kulu arasındaki sevgi ve dostluk (Uludağ, 2005: 378) manasına gelir.¹⁵⁴

Pîr-i mugân, tasavvufta ilâhi aşk şarabını sunan mürşid-i kâmil olarak düşünülür. Hâletî, divanda yalnız iki beyitte bahsettiği pîr-i mugânı mecliste şarap dağıtan meyhaneci olarak düşünür. Ona göre Pîr-i mey-kede, Cem’i kıskandıracak kadar çok velâyet sahibi birisidir (G.407/5). Pîr-i mugân, dert sahiplerine içlerindeki derde göre kadeh sunar. Velâyet sahibi birisi olduğu da buradan anlaşılır.

Câmin gam-ı derûna göre bahş ider müdâm

Bundan tuyuldı pîr-i mugânun velâyeti G. 811/2

“Pîr-i mugânın velâyet sahibi biri olduğu, dert sahiplerine içlerindeki derde göre kadeh sunmasından/devâ olmasından anlaşılır.”

¹⁵³ Velâyet kavramı Kur’ân-ı Kerîm’de iki ayrı anlamda geçmektedir:

1. “Fe’il” vezninde ve ism-i mef’ul makamında olmak üzere, “işlerini Allah Teâlâ’nın gördüğü, kendi nefsine bırakmadığı kimse” anlamında kullanılır. “O, salihlerin işlerini görür” (Araf:7/196) ayeti bu manadadır.

2. “Fe’il” vezninde ve mübalağalı ism-i fâil sığasında “Allah’a karşı ibadet ve tâatini yerine getiren kimse” anlamında. Bu manada, itaati fâsılasız devam edip araya isyan girmeyen kimse anlaşılmalıdır. Bir kimsenin velî olabilmesi için bu her iki manadaki velilik vasfına sahip olması gerekir. Osman Türer, Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi, Ataç Yayınları, 2011, İstanbul, s.196.

¹⁵⁴ İbnu’l Arabî’ye, hatta sûflilerin büyük bir çoğunluğuna göre velâyet, kutsallık ya da dindarlık anlamına gelmez. İbnu’l Arabî’nin anladığı şekliyle velîliğin ayırt edici belirtisi “marifet”, tamamıyla vahdet-i vücudcu bir niteliği olan marifettir. Nazariyesine göre, ancak bir tezahürü olduğu Allah’la (c.c.) olan kesin irtibatını anlamasını ve bir hakikatle kendi asli birliğini idrak etmesini sağlayacak bir marifet derecesine sahip olan herkes velîdir. Ebu’l Âlâ Afîfî, a.g.e., s.91

Tasavvufî manada pîr-i mugan, huzuruna varıldığında tüm dertleri unutturan ve müridin içinde bir ferahlık uyandıran, müridin yanı başından ayrılmak istemediği bir tiptir. Yani her gelen ayrı bir şifa görür. Hâletî, pîr-i mugânı mürşid-i kâmil, her derde ayrı kadeh sunması ya da her gönle ayrı şifa vermesi sebebiyle de velî bir kişi olarak tasavvur eder. Velayet sahibi olmanın göstergelerinden biri de her dertlinin derdini ayrı ayrı bilmesi ve çaresini söylemesidir.

BÖLÜM 2: TABİAT

Sözlükte “yaratmak, inşa etmek, biçim vermek; mühürlemek” anlamlarındaki tab‘ masdarından isim olan tabîat eski lugatlarda “yaratılış, seciye, yaratılıştan gelen aslî yapı” mânalarında kaydedilir. Râgıb el-İsfahânî’ye göre tabiat, tab kelimesinin “mühürlemek” anlamından gelmekte olup yaratılış veya alışkanlıklar yoluyla nefse nakşedilen temel yapıyı anlatır; ancak yaratılış için kullanımı daha yaygındır.

Terim olarak tabiat, bir varlığı belirleyen özelliklerin tamamını, hareket sağlayıcı güç diye kabul edilen etkeni, doğuştan sahip olunan aslî yapıyı (fitrat), bilimsel veya metafizik açıdan ele alınan maddî dünyayı, hareketin ve onu takip eden sükûnun ilkesini, kültür ve tekniğin etkisiyle değişikliğe uğramamış olan şeyi ve nefsin ilk güçlerinden birini ifade eder. Fizik çerçevesinde tabiat, maddî nesnelere toplamını veya hareketin ve onu takip eden sükûnun ana ilkesini göstermek için kullanılır. (Düzgün, 2010: 325)

Kelâmcılar maddeciliğin felsefede ortaya çıkan değişik temsilcilerini tabîyyûn (natüralist), dehriyye (materyalist), muattıla (Allah’ın zâtını sıfatlarından tecrit edenler) gibi adlarla sınıflandırmışlardır. Tabîyyûn adı genellikle, maddenin görünümünde ve duyumlarda ortaya çıkan çeşitliliğin kökenini onun doğasında arayan akımları belirtmek için kullanılır. Buna göre doğal olayların sebebini yalnızca tabiat ve tabii nesnelere aramak gerekir. Bütün olaylar (maddî ya da zihinsel süreçler) yeterli açıklamalarını zorunlu tabiat kanunları içinde bulur. İbn ârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi filozoflar da tabiatın zuhur eden unsurları Allah’ın ilim, hikmet ve kudret sıfatlarına bağlamanın daha mâkul olduğunu savunmuşlardır. (Düzgün, 2010: 326)

Allah bütün varlıklara kendi sıfatlarıyla tecelli eder; bunlar cemal ve celal sıfatları olarak tezahür etmektedir. Tabiatın bahçe boyutu ağaçları, çiçekleri, akarsuları, çimenleri, kuşları, hoş kokuları Allah’ın cemal sıfatlarının bir tecellisi iken, tabiatın yıkan, tahrip eden, bozan tarafı O’nun celal sıfatlarının yeryüzündeki yansımalarıdır. Bütün bunlara da Allah’tan gelen bir şey olmak anlayışı ve felsefesi ile bakılagelmiştir. (Yıldırım, 2004: 158)

Buna göre İslam dışı düşüncelerde tabiat, varlığın temel unsuru olarak görülürken, İslam felsefesinde, Allah’ın çeşitli sıfatlarının bir tezahürü olarak düşünülmüştür.

Yeryüzünde yaşayan bütün insanlar; dil, din, ırk, cinsiyet, kültür ve yaşam tarzı bakımından değişik toplumlar olmalarına rağmen, sevinç ve üzüntülerinde tabiatın

kucağında kendilerini huzur içinde hissetmektedirler. İnsanların tabiata karşı beslemiş oldukları derin sevgi onların yaratılışlarında vardır. İnsanlar ancak kendi zevk ve duyguları kadar tabiatın nimetlerinden faydalanmaktadır. Toplumun bir parçası olan şairlerde de durum aynıdır. (Çınar, 2003: 224)

Klasik Osmanlı şiirine, içinde insanoğlunun yaşadığı tabiat: canlı, gerçek, dinamik bir şekilde ve realitede olduğu gibi nüfuz edememiştir. Klasik Osmanlı şiirinde tabiat, bir mecazlar ve istiareler aleminde yüzer. Gül, lale, nergis, sümbül, menekşe gibi çiçekler; servi çınar, şimşir, erguvan, meşe ve benzeri ağaçlar; bülbül, şahbaz (iri akdoğan), anka, gazal, at, kurt, arslan ve emsali hayvanlar v.s. aynı zamanda birer mefhumu da mazmunu da dile getirir. Güneş, ay ve yıldızlar gibi yeryüzünün aydınlık sultanları; sabah, akşam, gece ve seher gibi aydınlıkla karanlığın muayyen zaman ilişkilerini belirten anları; bahar, kış gibi mevsim adları; lülelerinden adeta “ab-ı hayat (ölmezlik suyu)” fışkıran pınarlar hep altlarında mecazlar yatan sozler, deyimlerdir. (Karahan, 1980: 58)

Divan şâirlerinin şiirlerindeki tabiat, çoğunlukla somut şekilde algılanan bir tabiat anlayışı olmamıştır. Tabiat, bu algının ötesinde sanatkarın muhayyilesinde ortaya çıkan imajın bir yansıması olarak görülür. Bu bağlamda biz de Azmî-zâde Hâletî divanında yer alan tabiat unsurlarını incelemeye çalışacağız.

2.1. Kozmik Âlem

İnsanoğlunun içinde yaşadığı kainat eski çağlardan beri onda merak, hayret, şaşkınlık ve bazen de korku uyandıran bir manzara arzemiştir. Yaratılış ve kainatın oluşumu üzerine türlü nazariyeler ileri sürülmüştür. İnsanın içinde var olan tanrı anlayışı hissiniin saikiyle de Nebatiler, Eski Yunan ve Romalılar tespit edebildikleri bazı gök cisimlerinin tesirine inanarak onlara uluhiyet izafe etmişlerdir. (Şentürk, 1994: 131)

Mutasavvıflara göre ise Allah, önce ruhlar alemini sonra cisimler alemini yaratmıştır. Yarattığı bütün varlıklardan önce ketm-i ademden bir cevher-i azhar var etmiştir. Kendi nurundan bir cevher yaratan Allah, ondan bütün kainatı var etmiştir. Bu cevher “cevher-i evvel”, “nûr-ı Muhammed”, “levh-i mahfuz”, “akl-ı kül” ve “ruh-ı izafi” olarak anılmıştır. Allah, bu cevhere muhabbetiyle bakınca bu cevher su gibi eriyip akmış, üste çıkan hâlis özünden bütün nefislerin ilk şekillerini yaratmıştır. Sonra meleklerin, peygamberlerin, evliyaların, ariflerin, abidlerin, müminlerin, kafirlerin, cinlerin, şeytanların, hayvanların, bitkilerin ve tabiatların ruhlarını yaratmıştır. Bu ruhların her biri

kendi mertebelerine göre makamlarına gitmişlerdir. her ruh kendi cinsini bulup belli gruplar oluşturmuş ve kendi makamında kalmıştır. Böylece ruhların bu on dört çeşidi ile “âlem-i melekût” tamamlanmıştır. Bu alemin en latif, en saf ve en yücesine “âlem-i gayb”, “âlem-i lâhut” veya “âlem-i ceberût” denir. Ortası “âlem-i ervâh”, “âlem-i meâni” ve “âlem-i emr” isimleriyle anılır. En altta cisme yakın olana “âlem-i mücerredât”, “âlem-i berzâh” ve âlem-i misâl” gibi isimler verilmiştir.

İki bin sene sonra cisimler alemini yaratmak üzere tekrar “cevher-i evvel”e baktığında cevher yeniden eriyip dalgalanmaya başlamış; bunun en üst köpüğünden “Arş-ı a’zâm”; onun altındaki köpüklerden kürsî, cennet, cehennem, yedi kat gökler ve anaasır-ı erbaa yaratılmıştır. Bu alemin en üstüne “âlem-i ulvî”, “âlem-i bâkî” ve “âlem-i âhiret”; ortasına “âlem-i ecâm-ı esîriyye”, “âlem-i semâvât” ve “âlem-i eflâk”; en alt kısmına da “âlem-i suflî”, “âlem-i ecsâm”, “âlem-i anâsır”, “âlem-i kevm ü fesâd” veya dünya âlemi denmiştir.

“Arş-ı azâm”ın nurundan arşın altına dört sütun üzerinde kırmızı yakut renginde bir büyük “kürsî”; onun ruhundan yeşil zeberced renginde, etrafı kırmızı yakut renginde “levh” ve yüz yıllık mesafe uzunluğunda zümrüt renginde yeşil bir “kalem” yaratmıştır.

Arşın altında “sidret’ül-müntehâ” yaratılmış, onun nurundan arşın ayağına bitişik kırmızı mercan renginde, boynuz ve kovan şeklinde, büyük, uzun ve içi boş bir nesne yaratılmıştır. Onun boşluğunda “berzâh- evvel” ve “berzâh-ı sâni” vardır. Bunlardan birincisi insanların bedenlerine gelecek olan ruhların ikincisi de gelip gitmiş olan ruhların mekanıdır. Gök ve yerin tabakaları bunun içine dizilmiştir. Allah, arş ve kürsi altında yedi kat göklerin üstünde birbirinden yüksek sekiz cennet yaratmıştır. Yedi kat göğün üzerinde ve cennetlerin altında Hak teâlanın hazinelerinden kinaye denizler vardır. Bu yedi kat gök yedi çadır gibi gökyüzünü çevreleyen, iç içe geçmiş daireler şeklindeki sekiz Kaf Dağı’ndan yedisi üzerindedir. Sekizince dağ, birinci kat gök olan dünya semasının içinde yeryüzünü çevreler.

Yedi kat göklerin altındaki dünya semasının altında ona bitişik bir su deryası vardır. Bu deryanın damlaları havada durur ve bir damlası bile havaya düşmez. Güneş, Ay ve yıldızlar da bu derya içinde yüzen balıklar gibidir. (İbrahim Hakkı; 1999: 15-30)

Nihayet yeşil cevherin erimiş sıvısının latif kısmından bütün bunlar yaratıldıktan sonra geriye kalan kesif beulanık köpüğün donmasıyla da yeryüzü oluşmuştur. Başka bir

deyişle akl-ı küll, nefs-i küllü meydana getirmiştir. Bu ikisinden de dokuz gök meydana gelmiştir. Bu göklerin dönüşü dört unsuru ve dört tabiatı ortaya çıkarmış göklerle unsurların birleşmesinden de maden bitki ve hayvanlar (mevalid-i selase) meydana gelmiştir. (Şentürk, 1994: 134)

Burada, sıradaki başlıklara değinmeden önce kısaca kozmik alemin, gökyüzü ve feleklerin yaratılışıyla ilgili tasavvufi yorumu üzerinde durduktan sonra Azmî-zâde Hâletî Dîvânı'nda felek, gökyüzü ve bunların barındırdığı gök cisimleri; bunların insan ve tabiat üzerindeki etkilerini şiire nasıl yansıttığını göstermeye gayret edeceğiz. Bu bağlamda öncelikle felek kavramının beyitlerde ne şekilde ele alındığına ve bu kavram üzerine yapılan çeşitli tasavvurlara yer vereceğiz.

2.1.1. Felek (Çerh, Felek, Devrân)

Hâletî feleği yüceliği, genişliği, parlaklığı, rengi, devr etmesi; içinde gezegenleri, yıldızları, ay ve güneşi, burçları barındırmasının yanında memduh, sevgili ve âşıkla ilgili pek çok durumu ifade etmek maksadıyla çokça kullanır. Âşığın veya şâirin yaşadığı olumsuzluklar, talihsizlikler hep feleğin elindedir. Felek çekilen acı ve ızdırapların sebebi olarak görülür. Bu münasebetle feleğin özellikle insanın talihi üzerinde olumsuz etkisi olduğu yönündeki düşüncelere çokça yer verilir.

Çâh-ı ümmîdün görürdük biz de âbın Hâletî

Olmasaydı her zamânda 'aksine devvâr çerh G. 116/5

“Ey Hâletî! Felek her defasında tersine dönmeseydi ümit kuyusunun suyunu biz de görürdük.”

Her zamân devr-i felek tâbi'-i fermân-ı 'adû

Her zamân baht-ı nühûset-eserüm nâ-fermân K. 14/44

“Talih, hep düşmanların fermanına tâbi iken uğursuz bahtımın hiç bir fermanı yok.”

Cevr eylemegi bana felek 'âdet idindi

Lutf eyle ana resm-i kerem n'idüğün öğret Kt. 16/5

“Felek, bana cevri etmeyi adet edindi. Bir lütufta bulun da ona kerem resminin ne olduğunu öğret.”

Sirişk-i çeşm-i halkı ey felek rîzân iden sensin

Anunla âsyâbun turmadan gerdân iden sensin Mrs. 2/VI-1

“Ey felek! Durmadan insanların gözyaşını akıtıp onunla değirmenini döndüren sen değil misin?”

Bu acı ve ızdırapların şiddetiyle çıkan âh dumanı çoğu zaman felekleri kaplar.¹⁵⁵ Hatta felek ve yıldızları oynatan âşığın gönül âhıdır. Felek, kimseyi yakmadığını iddia ederse âşığın gönül dumanı (G. 782/5) ve âh dumanıyla yüzü kararır. (Mt. 333) Sevgili kâkülünü sakladığına âhi çerhe kadar çıkan âşık, (G. 503/1) kalbindeki ateşin, ay harmanını tutuşturmasından endişe eder. (G. 350/3) Feleğin âşığa reva gördüğü sıkıntılar sebebiyle âşığın âhının ve efgânının çerhe çıkmasına şaşmamak gerek. (G. 867/7) Çünkü onlar feleğin misafirleridir.

Her gice varup olurlarsa n'ola mihmân-ı çerh

Dûd-ı âhumla figânım oldılar yârân-ı çerh G. 117/1

“Feleğin yârânı olan âhımın dumanıyla figânım her gece varıp feleğin misafiri olsa ne olur?”

Âşık, feleğin bunca cefası karşısında direnç göstermeye kalktığında feleğin cevabı her zaman daha sert olmaktadır. Gönül ehline zulmetmekten asla geri durmaz. (K. 19/3) Feleğin insafına kalırsa kucağı hasret kanıyla ıslanır. (M. 9/106) Zirâ, ne zaman feleğin saldırına karşı ayaklanmak istese tekrar ayaklar altına alınır.

Ayaklanmak murâd itdükçe biz ayakladı devrân

Leked-kûb-ı cefâ olduk umarken sâgar-ı ‘işret G. 96/5

“Felek, bizler ayağa kalkmayı murat ettikçe (bizi) ayaklar altına aldı.”

¹⁵⁵ K. 1/9, K. 6/15, K. 7/5, K. 8/25, K. 16/22-34, Kt. 16/6, G. 116/3, G. 601/3, G. 613/1, G. 775/1, Mt. 262.

Şâir, “ne zaman hikayemi anlatmaya kalksam felekten şikayet mazmunum olur.” (M. 8/30) manasındaki bir beyitinde felekten şikayet etmekten kendini alamadığını dile getirir. Zîrâ dünyaya geldiğinden beri felekle kavga içerisinde dir.

Olmışuz bed mest câm-ı bâde-i endûhdan

Bezm-i dünyâyâ gelelden çerh ile gavgâdayuz G. 316/4

“Dünya meclisine geldiğimiz günden beri felekle kavga ettiğimiz için keder kadehinden içtiğimiz şarapla çok fena sarhoş olduk.

Bu sebeple bir gün onun da kendisi gibi yerle bir olduğunu görmek arzusunu dile getirir.

Senün de ey felek hâk ile yek-sân oldugun görsek

Dil-i ehl-i musîbet gibi vîrân oldugun görsek Mrs. 2/VI-10

“Ey felek! Bir gün senin de keşke musibet ehlinin gönlü gibi viran olup yerle bir olduğunu görsek.”

Âşık/şâir, feleğin elinden gelen sıkıntılardan şikayet ettiğinde felek, güneşin pençesini, sevgilinin yüzüyle bir tutar ve ondan bir farkının olmadığını gösterir. (Mt. 4) Ancak âşık, feleğin bu düşüncesi karşısında ona kendisini sevgiliyle bir tutmasının yanlış olduğunu ifade eder.

Bir midür pençe-i hurşîd ile hiç ol meh-rû

Sen de insâf idüp ey çerh elün gögsüne ko G. 698/1

Ey felek! Elini vicdanına koyup insaf et. Hiç o ay yüzlü ile güneşin pençesi bir olur mu?

Yüksekliği ve yüceliği bakımından kasidelerde memduhu ve onun değerini ifade eder. Felek, parlak ayın çerağını söndürse onun himmet güneşi peyda olurdu. (K. 33/28) Baht yıldızı, felekte yıldızlar meclisinin mumudur. (K. 37/2) Felek, onun kapısında köle olabilmek için kulağına ay küpesini takar. (K. 38/22) Yüce feleğin halkası, onun atının eyerinin kayış halkası olamaz. (K. 11/18) Memduh, cömerlikte felekler kadar yücedir. Onun cömertlik mutfağındaki küllerin boyu yüce felek kadar yüksektir. (K. 35/16) Himmet kilimi yanında feleğin atlası alçak kalır.

Yanında atlas-ı çerhün olur alçaklığı zâhir

Bisât-ı himmetin salsa basît-i sahn-ı gabrâya K. 10/13

“Himmet kilimini yeryüzünün düzlüğüne serse çerhin atlasının alçaklığı belli olur.”

Eskilere göre felek yahut gökyüzü iç içe sıralanmış tabakalar halinde düşünülür. Her tabaka birbirine sıkı sıkıya bağlı olmakla birlikte devirlerini ayrı ayrı çarklar gibi farklı süratlerde gerçekleştiriyorlardı. (Şentürk, 1994: 136) Hâletî’ye göre feleğin tabakaları, gönül aynasında birbiri üstüne gelen keder pasından ibarettir. (G. 460/5) Ayrıca feleğin bütün tabakaları âşıklar için aşk usturlabının levhalarıdır.

Âftâb-ı feyzi bizden sor ki olmuşdur bize

Cümle etbâk-ı felek elvâh-ı usturlâb-ı ‘ışk G. 373/2

“Sen feyiz güneşini bize sor. Çünkü feleğin bütün tabakaları bizim için aşk usturlabının levhası oldu.”

Din bilginlerinin Kurân’dan kaynaklanan yedi kat gök tasavvuru yerine, klasik edebiyatta filozofların Batlamyus’a dayanan dokuz kat felek görüşü daha fazla rağbet görmüştür. Buna göre ay ve güneş dahil yedi seyyare ve bunların oluşturdukları dokuz kat felekler, merkezde bulunan dünyanın etrafında durmadan dönmekteydiler. (Şentürk, 1994: 136) Hâletî, feleklerin dünyanın etrafında dönüşünü sebebiyle bir peyke benzetir.¹⁵⁶ Ona göre felek, bir peyk gibi dünyayı koşarak dolanmaktadır. (K. 33/16) Feleği döndüren ise kâdir-i mutlak olan Allah’tır.

Ola ser-sebz ü hurrem dem-be-dem gül-zâr-ı ikbâlün

Hudâ mâ-dâm kim gerdân ide dülâb-ı devrânı K. 33/40

“Hüdâ feleği döndürdükçe İkbalinin gül bahçesi daima taze ve yeşil olsun.”

Hâletî’nin de yukarıda belirtilen dokuz kat felek görüşünü benimsediği görünür. Hâletî, dokuz feleği şekli sebebiyle kadeh, tas, kase; (G. 234/6, G. 311/2, G. 391/1) bir beyitte

¹⁵⁶ Bkz. Peyk

feleğin kat kat giydiği cevşen olarak tasavvur edilir. (G. 639/2) Bir beyitte de dokuz kat felek, dokuz basamaklı bir merdivene teşbih edilir.

Kasr-ı celâl ü rif'atüne irmeye hıred

Olsa eger felek ana nüh-pâye nerd-bân K. 8/26

“Eğer felek ona dokuz basamaklı bir merdiven olsa da (onun) azamet ve yücelik kasrına akıl ermez.”

Şâirin, dokuz kat felek görüşünün yanında yedi kat gök tasavvuruna da yer verdiği görülür. Ayrıca dördüncü kat felek, güneş ve Hz. İsâ dolayısıyla zikredilir. Yıldızlarla dolu olan yedi kat felek, memduhun saadet mecmuasının altın yaldızlı yedi yaprağı olur. (K. 6/25) Bir beyitte yedi kat gök, felek tasbazının eski elbisesi altında yok ettiği yedi tas olarak düşünülür. (G. 825/6) Aşağıdaki beyitte de yedi feleğin devri ile su kuyusundan su çeken çark arasında ilgi kurulduğu görülür.

Âbından eser kalmadı hiç çâh-ı ümîdün

Olur bu yedi çerh hemân yok yire gerdân G. 569/7

“Ümit kuyusunun suyundan eser kalmadı; ama yedi felek/çark yok yere dönüp durur.”

Özellikle yedi seyyareden güneş ve ay ile yıldızlar, memduh, memduhun himmeti, teşbih edilir. Ayrıca bu seyyare ve yıldızları barındırmasından bahsedilir, güneş ve ay bu vesileyle pek çok tasavvura konu olur.¹⁵⁷

Bir şûh-ı cihânsın gam-ı ‘ışkunla felekde

Mihr ile hilâl olsa ne var dest ü girîbân G. 569/4

“(Ey sevgili!) Güneş ile ay, senin gibi bir dünya güzelinin aşkının derdiyle felekte yaka paça birbirine girip didişseler ne olur?”

Feleğin devri, “devrân, devr, devvâr, gerdân, gerdûn, gerdiş, galtan, seyyar, daire” kelimeleriyle ifade edilir. Felek, bir yerde karar kılmamış, sürekli hareket halindedir. (G.

¹⁵⁷ M.5/38, M. 8/112, K. 8/22, K. 26/17, K. 27/29, K. 29/17, K. 35/13, G. 245/1, G. 299/2, G. 306/2, G. 652/7, G. 730/3, G. 732/6, G. 856/2, Mt. 298

775/1) Dönen felek, memduhun devletinin toprağında yuvarlanıp toprağa yüz sürer şekilde tasavvur edilir. (M. 9/136) Yine bu dönüşleriyle “ser-gerdân”dır.

Yüz tutarsa cenge ey ‘âşık senünle müdde’î

Sen dahı şemşîr-i âhun çerh-i ser-gerdâna tut G. 100/4

“Ey âşık! Eğer iddiada bulunan seninle cenge meylederse sen de âh kılıcını başı dönen feleğe tut.”

Ayrıca feleklerin devrinin, insanın bahtı üzerinde tasarrufuna değinilmiştir. İnsanı ağlatır, gönlünü kırar. Sebep olduğu cefa ve belaları bilmeyen yoktur. Bir yerde de sevgilinin yüceliğini ifade etmek maksadıyla onun semtini tavaf eder şekilde tasavvur edilir. (G. 828/2)¹⁵⁸

Allah, dünya semasının altında ve ona bitişik bir su deryası yaratmıştır ki dünya semasının içini her taraftan çevrelemiştir. (İ. Hakkı, 1999:30) Hâletî bir beyitte “çerh-i devvâr”ın su üzerinde durduğuna inanmayanlara bir örnekle karşılık verir.

Temâşa eylesün gelsün habâbı cûy-bâr üzre

Nice turur ki âb üzre diyenler çerh-i devvârı K. 32/9

“Dönen felek nasıl olur da su üzerinde durur diyenler gelip ırmak üzerindeki kabarcığı temaşa etsin.”

Yukarıda feleklerin katları arasında melekler aleminin olduğu ifade edilmişti. Hâletî, bir beyitte bu bilgiye atıfta bulunan ifadeler kullanır. Âşığın iniltileri yeryüzünde güzelleri rahatsız ettiği gibi feleklerde ikamet eden melekleri de huzursuz etmektedir.

Figânumdan güzeller evlerinde h^vâba varmazlar

Huzûr itmez feleklerde melekler âh u zârımdan G. 589/6

“Iniltilerim yüzünden güzelleri bir türlü uyku tutmadığı gibi feleklerde bulunan melekler de âh u zârımdan huzursuz oluyorlar.”

Ayrıca bed-kâr (iş ve hareketleri fena), bî-vefâ (vefasız), bed-hvâh (kötülük isteyen), cefâ-cû (cefa eden, sıkıntı veren) , cevr-kîş (zalim) , gaddâr (insafsız), hercâyî (sebatsız),

¹⁵⁸ Bkz. Tavaf

hun-hâr (kan içici zalim), hod-kâm (bencil), sitem-ger/kâr (zalim), nâbe-kâr (hayırsız)¹⁵⁹ sıfatları da felek için kullanılır.

Kıla tevbe sitemden çerh-i bed-kâr

Tuta dillerde tîg-i âh jengâr M. 8/26

“İşi gücü kötülük olan felek sitemden tövbe ederse gönüllerdeki ah kılıcını pas tuT.”

Öldürürse beni ol şâh-ı cihân öldürsün

Gel şerîk olma sen ey çerh-i cefâ-cû kana G. 719/4

“Ey zalim felek! Gel sen de bu kana ortak olma. Beni, birisi öldürecekse o cihan padişahı öldürsün.”

Hâletî, felek hususunda pek çok beyit söylemiştir. Bunların çoğunda feleğin zalimliği üzerinde durulur. Bunun neticesinde şüphesiz felekten şikayet söz konusudur. Bir taraftan cevr kılıcıyla marifet ehlinin bağrını delerken diğer taraftan aşağılık insanları yüceltmektedir. Bu tavrıyla şâirin kalbini kırmaktadır. İnsanı gam çevganıyla dönüp duran bir topa döndürür. Hz. Yûsuf’u sıkıntıya esir edip, Hz. Ya’kûb’u inletendir. “mir’ât-ı tab”ı tozlandırıan, “merd-i sühan-dâna” acımadan kıyan, bülbülün varını yoğunu viran eden, kıskançlık ateşiyle pervaneyi yakandır. Günahsız ve masumlara acımadan kıyar. Dilenciye padişah, padişahı da dilenci yapar. Şiirlerde bunların dışında pek çok sebep dolayısıyla felekten şikayet ve onun zalimliğinin, cefasının, verdiği acı ve ızdırapların yansıması görünmektedir.¹⁶⁰

2.1.1.1. Felek İle İlgili Tasavvurlar

Tıfl, Pîr, Pîre-zen, Pîre-zâl, Kühen-sâl, Zen-i Fertût, Zâl

Bir yerde güneş ve ay, felek çocuğunun elinde oynadığı iki elmaya teşbih edilir. (K. 31/3)

Eskiler dünyaya yakınlıklarına göre her seyyareye bir yaş biçmişler, en yakın olan aya bin yıl, en uzak bilinen Zuhâl’e ise yedi bin yıl vermişlerdi. Felek bunların tamamını

¹⁵⁹ M. 8/26-31-43, M. 9 /34-101-103-104, K. 9/22, K. 12/28, K. 31/23, K 41/34, G. 393/5, G. 394/2, G. 397/5, G. 138/5.

¹⁶⁰ M. 9/61, K. 5/16, K. 19/4-8-11, K. 41/33, Mrs. 1/13, Mrs. 2/II-2, III-1, V-6-7, Msd. 2/I/1-2, Kt. 16/5, Kt. 107/1-2, T. 10/1, G. 12/3, G. 44/1, G. 63/2, G. 96/7, G. 116/1, G. 116/4, G. 117/3, G. 168/7, G. 285/4, G. 314/3, G. 334/3, G. 515/4, G. 588/5, G. 592/1, G. 605/1, G. 712/3, G. 824/3, Mt. 290

barındırması ve yaratılış itibarıyla en eski olması yönüyle teşhis yoluyla ihtiyara yahut hileciliği sebebiyle ihtiyar bir kadına teşbih edilmiştir. (Şentürk, 1994: 145)

Hâletî de muhtelif beyitlerde feleği, kocamış bir ihtiyara ve ihtiyar bir kadına benzetir.¹⁶¹ Felek ihtiyarı ona göre kıskançtır. Şâir yahut âşık ise felek ihtiyarının yüzünü bile görmek istemez. İhtiyarlıkta gözlerin ferî sönmeye yüz tutar ve görüş kuvveti azalır. Bu sebeple ihtiyar felek sevgilinin yolunun toprağını gözüne sürme çeker. Hüner erbabının can düşmanının işi gücü felek ihtiyarına sitem talimi yaptırmaktır. Şâir, aşağıdaki beyitte ise ihtiyar felekten ne kadar şikayet edilse de değişen bir şey olmadığı kanaatinde olduğunu dile getirir.

N'ola zâl-i kühen-sâl-i felekden eyleşem şekvâ

Niçe cevr ü cefâsın çekmişüm ol pîr-i nâ-dânun K. 23/29

“Kocamış felekten ne kadar şikayet etsem de bir şey değişmiyor. Zîrâ ben o haddini bilmez ihtiyarın haksızlık, ezâ ve zulmünü çok çektim.”

Doğuştan beyaz saçlı oluşu sebebiyle ihtiyarlık sembolü haline gelen Zâl (Şentürk, 1994: 146) de feleğin benzetildiği unsurlar arasındadır.

Egerçi ey felek zensin velî bir tîg-zensin sen

Niçe Rüstemlerün başın kesen Zâl-i kühensin sen Mt. 428

“Ey felek! Gerçi bir kadınsın ancak çok iyi kılıç kullanan bir kadınsın. Öyle ki sen nice Rüstem'in başını kesen ihtiyar Zâl'sin.”

At, Hınk, Kütel, Raş, Semend, Tevsen, Şütür (Deve), Ceylan

Feleğin at olarak tasavvuru da karşımıza çıkan diğer teşbih unsurudur. Feleğin at olarak tasavvur edildiği beyitlerde memduh, memduhun kadri o ata binen süvari, (K. 33/15) kapısına alıştırılan ve onu gezdiren seyistir. (K. 36/8) Felek atının dizginini daima onun elindedir. (K. 1/28) Felek bazen de onun kıymet mevkibinde bir kütel (yedek at) bile olamaz. (K. 40/8) Söz konusu âşık olduğunda hep felek atının ayakları altındadır yahut çiftesini yemektedir. Feleğin azgın atının, irade dizginini elinden kaçırılan âşığı yerle yeksân etmesine de şaşmamak gerek. (G. 269/3) Bazen de sevgilinin lütfu sayesinde felek

¹⁶¹ K. 23/29, K. 26/34, K. 27/22, K. 35/19, K. 36/6, K. 37/14, Kt. 5/1-2, G. 65/4, G. 243/1, G. 442/4, G. 597/7, G. 632/4, Mt. 289

atının ayakları altında çiğnenmekten kurtulur. (G. 210/7) Zîrâ, felek atı dünyaya keder vermek için salınmıştır.

Râh-ı teng-i dehre virmişler keder ey Hâletî

Ol felek nâmında olan tevsen-i bed-hû ile G. 751/5

“Ey Hâletî! Felek namında olan azgın ve huysuz at ile (şu) daracık dünya yolunda keder vermişler.”

Ancak akıl sahipleri felek atı daima çiftelediği için ona yanaşmazlar.

Rahş-ı bed-hûy-ı felek urmakdadur dâ'im leked

Ugramaz hergiz anun yanına erbâb-ı hired G. 121/1

“Feleğin kötü huylu güzel atı daima çifte attığı için akıl sahibi insanlar asla onun yanına yanaşmazlar.”

Bir beyitte zalimliği ve kin tutarcasına cefa çektirmesi sebebiyle “şütür-i kîne-toz (deve kinli felek)” olarak anılır. (G. 300/3)¹⁶² Bir beyitte de ceylanın otlaklarda gezinmesi ile feleklerin hareketi arasında ilgi kurulur. (K. 17/4)

Deniz, Gemi, Habâb

Rengi ve genişliğiyle denize benzetilir. Memduh, (K. 32/22) Hz. Peygamber (s.a.v.) ve miraç dolayısıyla zikredilir. Miraç gecesi Hz. Peygamber'in hakîmâne düşüncelerle felek denizini temaşa ettiğini ifade eden şâir, onu (s.a.v.) felek denizindeki inci olarak tasavvur eder.

Seyr-i eflâk idüp çü fikr-i hakîm

Ol muhît-i felekde dürr-i yetîm M. 4/33

“O yetim inci hakîmâne düşüncelerle felek denizini temaşa eder.”

Feleğin gemi tasavvuruna iki beyitte rastlıyoruz. Bir beyitte felek gemisinin dümeninin elinde olması durumunda bela dalgalarına karşı daha dirayetli olabileceğini söyleyen şâir, (K. 35/6) diğer beyitte felek gemisinin âşığın gözyaşı dalgalarıyla alabora olduğunu ifade

¹⁶² Bkz. Deve.

eder. (G. 581/1)¹⁶³ Bir başka yerde felek ile şarap üzerinde beliren kabarcık arasında ilgi kurulduğu görülmektedir.

N'ola 'aynında olmazsa cihân mest-i mey-i nâbun

Habâb-ı bâdedür çerh-i berîni 'âlem-i âbun G. 392/1

“Dünya, saf şarap ile sarhoş olanın gözünde olmasa ne olur? Su âleminin/içki meclisinin yüksek feleği şarabın üstündeki kabarcıktır.”

Gûy, Çevgân

Felek, iki beyitte topa; bir beyitte çevgana benzetilir. Top tasavvurunda feleğin yuvarlak oluşu ve dönmesi münasebeti söz konusudur. Bir beyitte felek, memduhun kıvrımlı çevganındaki top olarak düşünülür. (M. 8/7) Diğer beyitte de feleğin bir top gibi yuvarlanması, dönmesi tasarruf çevganı elinde olan sevgilinin emrinde olmasına bağlanır. (G. 652/8) Feleğin çevgân tasavvurunda âşığın başı topa benzetilir.

'Âkıbet bârû-yı şehri 'ışka galtân eyledi

Başımı tûb eyleyüp ey Hâletî çevgân-ı çerh G. 117/8

“Ey Hâletî! Felek çevgânı başımı top yapıp aşk şehrinin surlarına yuvarladı.”

Hokkabaz, Cellat, Ayyâr, Cânib-dâr, Dagal-bâz

Hâletî, gece gündüz değişiminden bahsettiği bir beyitte feleği hokkabaza benzetir. (K. 4/4)¹⁶⁴ Bir başka beyitte de güneş ışıklarını, felek celladının idam sırasında kullandığı kılıca teşbih eder. (G. 384/10)¹⁶⁵ Felek, ayrıca dönekliği sebebiyle ayyâr; (G. 388/3) rakibin tarafını tuttuğu için “cânib-kâr (yancı, suç ortağı)”; (G. 116/2) insanları kandırması sebebiyle de hilekar olarak tavsif edilir.

Dil-i dâna olup nat'-ı fenânun vâkıf-ı râzı

Tokuz katdan görür bâzîçe-i çerh-i dagal-bâzı G. 821/1

“Gönlüyle anlayan, fena sofrasının sırrına vakıf olup hilekar feleğin oyununu dokuz kattan görür.”

¹⁶³ Bkz. Keşti.

¹⁶⁴ Bkz. Hokkabaz.

¹⁶⁵ Bkz. Cellat.

Çadır (Çetr, Hayme, Hıyâm), Otağ, Çarşı, Kapı, Bağ

Eskiler felek ve gökyüzünü çadır şeklinde tasavvur ediyorlardı. (Şentürk, 1994: 138) Felek çadırını ipsiz ve sütunsuz ayakta tutan Kâdir-i mutlak olan Allah'tır. (M. 1/33) Söz konusu memduh olduğunda feleğin altın işlemeli çadırının ayakta kalabilmesi memduhun izzet ve ikbal çadırının kıyam üzere olmasına bağlıdır. (K. 8/41) Memduhun söz konusu edildiği diğer bir beyitte feleğin katları birbiri üstüne kurulan çadır olarak tasavvur edilir. Feleğin birbiri üzerine kat kat çadır kurmasının sebebi övülenin vücûd-ı şerîfini türlü bela ve afetlerden korumak içindir.

Âfâtdan vücûd-ı şerîfin sakınmasa

Kurmazdı çerh birbiri üzre tokuz hıyâm K. 3/19

“Felek, kutlu varlığını türlü afetlerden korumasaydı birbiri üzerine dokuz çadır kurmazdı.”

Felek, dert padişahı olan âşığın altına muşamba serilmiş otağıdır. (G. 548/5) Ayrıca felek, bir beyitte âşığın âhının sütunuyla ayakta duran bir çadıra benzetilir.

Sütûn-ı âh-ı dildendür kıyâmı hayme-i çerhün

Cihândan ben gidersem nic'olur bu nîl-gûn çâder G. 162/4

“Felek çadırını ayakta tutan gönül âhının sütunudur. Ben dünyadan göçersem bu lacivert çadır nice olur?”

Başka bir beyitte gam ülkesinin padişahı olduğunu söyleyen âşık, eskiyen altın işlemeli felek çadırının şanına layık olmadığını dile getirir. (G. 742/7) Aşağıdaki beyitte ise felek, ipi çözülmüş bir çadıra benzetilir.

Bekâ ümîdin iden çerhden hatâ itdi

Ne denlü kâ'im ola hayme-i güsiste-tınâb G. 49/5

“Felekten bâkîlik uman hata eder. Zîrâ kazığa bağlanan ipi çözülen çadır ayakta duramaz.”

Bir beyitte felek, Jüpiter'in "Müşteri" namıyla anılması dolayısıyla pazar yerine benzetilir. (K. 21/19)¹⁶⁶ Felek-kapı tasavvuru kapıların kemerli, yuvarlak şekline dayanır.

Kapuna benzemese şekl-i müstedîr-i felek

Dimezdi ehl-i nazar ana ahsen-i eşkâl K. 20/27

Feleğin yuvarlak şekli kapına benzemese ehl-i nazar (tefekkür ehli) ona şekillerin en güzeli demezdi.

Memduhun sarayındaki kasma yazılan kasidenin bir beyitinde felek bahçesinin, kasma bahçesindeki fiskiyeden akan sularla sulandığı ifade edilir.

Bir dem içre sebze-i bâg-ı felek olurdu huşk

Âb-ı şadırvânı ger su sepmeseydi her zamân K. 27/9

"Şadırvanıdan her zaman su akmasaydı felek bahçesinin yeşilliği bir an da kururdu."

Safha

Safha bir şeyin düz yüzeyi, yazı yazmaya uygun sayfa ve düz, yassı levha, sayfa anlamlarına gelmektedir. Felek, geniş ve düz görünüşü sebebiyle bu unsura benzetilir. Üzerinde nakış ve yazılar olduğu yönünde tasavvur edilir. (K. 4/5, K. 32/23) Güneş, bu felek sayfasına altın kalemle şiir yazar. (Kt. 8/3-4) Şâir, kıymetinin bilinmeyişiinden şikayet ettiği bir beyitte, hakettiği değeri kazanması durumunda feleğin gümüş sayfasında hünerini göstereceğini dile getirir.

Eger pest olmasaydı çak bu denlü pâye-i kadrüm

İderdüm safha-i sîmîn-i çerh üzre kalem-kârî K. 32/43

"Kıymet pâyem bu kadar aşağıda olmasaydı feleğin gümüş sayfasının üzerine nakkaşlık/kalem hünerimi gösterirdim."

Dihkân, Hakkâk, Mi'mâr, Nakkâd,

Şâir, bir beyitte gönlüne duvar çekmek suretiyle kendisine zulmeden feleği mimar olarak tasavvur eder. (M. 9/111) Nakkâd, bir şeyin iyi veya kötü yönlerini gören, ayıran

¹⁶⁶ Bkz. Jüpiter

kimsedir. Felek bu noktada şâirin/âşığın üzerindeki talihsizliğin sebebi olmakla beraber iyiyi kötüden, doğruyu yanlıştan ayırmakta zorlanan ihtiyar bir nakkada benzetilir. (G. 143/5, G. 158/5, G. 856/6)¹⁶⁷ Felek, beyitlerin konusuna ve içeriğine göre ayrıca hakkâk, (G. 397/3, K. 31/8) ve çiftçiye de (G. 849/6) benzetilmiştir.

Dihkân-ı felek-hilkat-i hirmen-geh-i ikbâl

Murg-ı Harem olsam da bana virmeye dâne G. 752/4

“İkbal harmanının yaratıcısı olan felek çiftçisi, Harem-i şerifin kuşu olsam da bana bir dane vermez.”

Âşiyân, Bîşe-zâr, Kûh

Yuva, meşelik ve dağ teşbihi birer beyitte karşımıza çıkıyor. Felek, bir beyitte aslana benzetilen memduhun av alanı olan meşelik olarak tasavvur edilir. (K. 11/19) Şâir, kendisini felek yuvasının şahbazı olarak görür. Dağ tasavvurunda da yükseklik dolayısıyla bir ilgi kurulur.

Ben ol şâh-bâz-ı felek-âşiyân

Ki murg-ı ma‘ânîye virmem emânı K. 38/41

“Ben, manâ kuşuna asla aman vermeyen, o felek yuvasının şahbazıyım.”

Dökdi ser-cümle tüyin gûyâ ki bir bâz-ı sefid

Eyleyüp çak kulle-i kûh-ı felekde âşiyân K. 39/8

“Beyaz bir doğan, felek dağının tepesine yuva yapmak için adeta bütün tüylerini döktü.”

Hokka, Kadeh, Şîşe

Felek, bir beyitte içi zehir dolu bir şişeye benzetilir. (G. 457/5) Bununla beraber şekil itibariyle içine ilaç konulan hokka olarak düşünülür. Ayrıca feleğin dertlere çare olmaktan çok arttırdığına değinilir. Âşık, felek hokkasından aradığı dermanı bulamayınca sevgilinin ağzına yönelmesi durumunda feleğin kendisine karışmamasını söyler.

¹⁶⁷ Bkz. Nakkâd

Ey felek dahl itme meyl itsem dehân-ı dil-bere

Sen de hokkandan ne var bir dâru-yı dermân çıkar G. 196/2

“Ey felek! Şu hokkandan derdime derman olacak bir ilaç çıkarsan ne olurdu? O yüzden dilberin ağzına meyl edersem sakın bana bulaşma.”

Feleğin kadeh olarak tasavvurunda şekil benzerliğinin yanında kadehin devretmesi ve kırılma özelliği söz konusudur. (Kt. 65/1-2, G. 827/4) Talih sakisi, felek kadehi döndükçe eğlence meclisini neşe ve hararetle doldurur. (Tr. 8/5) Kadehin dibinde kalan son bir kaç damlayı toprağa dökmek adetti. Aşağıdaki beyitte bu adete işaret edilir. Felek yuvarlak şekliyle ters dönmüş bir kadehe benzetilir.

Cür‘asından behre almaz hâk olan erbâb-ı dil

Gâlibâ çokdan nigûn olmuş felek peymânesi G. 828/6

“Galiba felek peymanesi çoktan baş aşağı olmuş. Toprak olan gönül erbabı şarabın son damlasından nasipsiz kaldı.”

Ok, Kîş, Hadeng-endâz

Felek, bir yerde âşığa atılan bela oklarını barındıran bir sadak olarak tasavvur edilir. (G. 165/5) İki beyitte oka teşbih edilir. Şâir, bir beyitte kalemi ile felek oku arasında ilgi kurmuştur. Felek okunun, şâirin elindeki kalemi seyrettiğinde (G. 446/8) ve mizaç okunun tesirini müşahede ettiğinde utancından yerin dibine gireceği ifade edilir. (G. 60/7) Âşığa cevri ve cefa okunu attığı, onu bu oklarla yaraladığı, canına kastettiği için “Hadeng-endâz (okçu)” olarak nitelendirilir. Daima oku ve yayı gerilmiş bir halde cefa okunu atmaya hazırdır. (Mrs. 2/II-3)

Hadeng-endâz-ı çerhün havf idersen tîr-i cevrenden

Cihânı geşt idüp bir lahza bir yirde karâr itme G. 773/4

“Felek okçusunun cevri okundan korkuyorsan bir an olsun bir yerde konaklamadan cihânı dolaş.”

Sevgili, Sevgilinin Senti, Rakip

Felek ile rakip arasında kurulan ilgide her ikisinin de âşığa cevri etmesi söz konusu edilir. (G. 255/2) Sevgili ay olduğunda senti felektir. (G. 404/4) Sevgili bundan başka huyu ve

yüceliği bakımından feleğe benzetilir. O, fettan gözüyle felek huylu bir güzeldir. (G. 138/2) Genelde âşık veya şâirin şikayetini ifade için kullanılan felek, sevgili söz konusu olduğunda olumlu anlamda kullanılır ve sevgilinin yüceliğini belirtir. Aşağıdaki beyitte de “mâh-ı felek-pâye” terkininin sevgilinin yüceliğini ifade etmek için kullanıldığı görülür.

Eger şem‘-i ruhun olmasa ey mâh-ı felek-pâye

Dönüp bakmazdı bu pervâne-i dil bezm-i dünyâya G. 724/1

“Ey felek pâyeli ay! Bu gönül pervanesi, yanak mumun olmasaydı dünya meclisine dönüp bakmazdı.”

Bezm, Sâkî, Mutrib

Şâirin tasavvurunda feleğin benzetildiği unsurlardan biri de, açıkça belirtilmemekle beraber genişliği dolayısıyla olsa gerek, bezmdir. Âşık, felek bezmindeki eğlence kadehini göremediği için öykünmez. Zîrâ o kadeh gayr içindir. (G. 764/2) Ayrıca ne kadar feryat etse de felek bezminin mutribine sesini duyuramayacaktır. (G. 310/3) Mutripsiz meclis olmaz. İki yerde mutribe benzetilen felek, bir beyitte musiki unsurlarıyla birlikte vefasızlığı sebebiyle zikredilir. (G. 756/3)¹⁶⁸ Diğer beyitte felek mutribinin uyumsuzluğu kendine bir kural edindiği ifade edilir. (G. 574/6)

Feleğin saki olarak düşünüldüğü beyitlerde bir içki meclisi tasavvuru göz önündedir. Felek sakisi bu mecliste özellikle âşığa cevri etmektedir. Felek sakisinin sunduğu zevk ve sefa meclinin başaşağı olan kadehinden gelen kan kokusu, âşığın ondan ürkmesine sebep olur. (G. 580/3) Felek sakisi işret kadehini başaşağı bir şekilde gösterince bütün yıldızlar dağılmıştır. (G. 895/1) Yıldızların insanın talihinde oynadığı rol düşünüldüğünde burada yıldızların dağılması talihsizliğe işaret etmektedir. Aşağıdaki beyitte de yine feleğin âşığa değer vermeyişinden bahsedilir. Beyitte geçen “ayak” kelimesi kadeh manasında düşünüldüğünde talihin âşığı kadehte beklettiği, feleğin de sonunda bu kadehte kalan şarabı yani âşığı yabana attığı söylenebilir.

Hayfâ bizi ayakda kodı devr-i zamâne

Sâkî-i felek cür‘a sıfât atdı yabâna G. 802/1

¹⁶⁸ Bkz. Mutrip

“Ne yazık ki talih bizi ayakta/kadehte bıraktı. Felek sakisi ise cür’a gibi yabana attı.”

Dünyayı bir meclise benzeten şâir, sıkıntı ve ızdırapları felek sakisinin bu mecliste sunduğu kadeh ve şarap olarak düşünür. Felek, dünyadaki sıkıntıların müsebbibi olarak görülmüş, “ebnâ-i dehr”le de insanlar kastedilmiştir. İnsanlar dertlerini unutmak için içki içerler ancak felek sakisi sürekli olarak gam kadehiyle dertleri arttırmaktadır.

Hemîşe sunduğu ebnâ’-i dehre sâgar-ı gamdur

Şikest itmiş gibi câm-ı safâyı sâki-i devrân G. 673/4

“Felek sakisi, sefa kadehini kırmış gibi insanoğluna daima gam kadehi sunuyor.”

Sakinin mecliste içki dağıtmasından hareketle feleğin dönüşü arasında ilgi kurulur. Ancak yine âşığa içine zehir koyduğu kadehi içirmek için dönüp durmaktadır.

İçürür bir gün yedi tâsı geçen zehri sana

Anun için devr ider bu sâki-i devrân-ı çerh G. 117/4

“Şu feleğin dönen sâkisi, bir gün sana yedi tası geçen zehri içirmek için dönüp duruyor.”

Dünyanın işret meclisindeki yaygı olarak düşünüldüğü bir beyitte ölüm temi üzerinde durulur. Buna göre ölüm, felek sakisinin meclis yaygısını dürmesi olarak düşünülür.

Düşer miydi o mîr-i meclis-i erbâb-ı ‘irfânun

Bisât-ı ‘işretin tayy eylemek sâkî-i devrâna Mrs. 2/III-9

“O İrfan erbabının meclisinin mirinin İşret yaygısını (dünya) dürmek felek sakisine mi düştü?”

Nerrâd

Felek bir beyitte tavla oyuncusu olarak düşünülür. Feleğin, bu oyunda elinin kuvvetli olması âşığa/şâire sıkıntı vermektedir.

Dest-i nerrâd-ı felekden böyle olmazdum zebûn

Okıyan râzum eger olmasa baht-ı vâjgûn G. 580/1

“Eğer kötü talihim gizli sırrımı okuyup açığa çıkarmasaydı felek tavlacısının eli yüzünden böylesine zayıf ve güçsüz olmazdım.”

Ayna

Dört yerde felek için teşbih unsuru olarak kullanılır. İskender gibi cihan bilgini birisinin kendini beğenmesine sebep olduğu için felek aynasının insana vereceği bir hazzının olmadığı ifade edilir. (G. 403/5) Âşığın âh rüzgarı estiğinde felek aynası gam tozuyla kaplanır. (G. 593/4) Ayrıca felek aynası bütün renkleri yansıttığı için kalp aynası saf olanların ona meyletmeyeceği söylenir. (G. 602/5) Aşağıdaki beyitte ise felek, önlü arkalı bir ayna olarak düşünülür. Bu ifade feleğin ikiyüzlülüğünü gösterir. Felek de iki yüzlü bir ayna gibi riyakardır. Zîrâ hakedene hakkını vermez. Bazı kişilerin hak etmedikleri makama gelmesinde felek suçlanır.

Menâsıb câhile zillet kemâl ehline ‘izzetdür

Nedendür ‘aksini ‘arz itmesi mir’ât-ı devrânun G. 423/4

“Bir makam sahibi olmak cahiller için zillet; fazilet sahibi olanlara izzettir. Şu dönüp duran felek aynası neden bunun aksini iddia etmektedir?”

Kale, Kasr, Hân mân, Eyvân, Küngüre, Kubbe, Kümbet, Bâm

Eski kaleler sağlamlık ve güven temin etmek maksadıyla iç içe surlar şeklinde inşa edilirdi. Felekle ilgili çizim ve şemalarda dünya merkez olmak üzere biri diğerini saran duvarlarla inşa edilmiş bir kale görünümü vardır. (Şentürk, 1994: 139) Hâletî bu tasavvur çerçevesinde ve kale duvarlarının sağlamlığı, yüksekliği ile geçilmezliği dolayısıyla feleği kaleye benzetir. (K. 26/2, K. 31/7, G. 292/5) Bir beyitte memduhun kasrı övülürken sağlamlığı ve yüksekliğiyle feleğe benzetilir. (K. 26/2) Âşığın âh rüzgarıyla çöllerde kalkan tozlar felek kalesine sürünmeyi murad eder. (G. 118/1) Diğer taraftan âşık, âh ateşini adeta bir silah olarak kullanmak suretiyle felek kalesini yıkmaya çalışmaktadır. Kendilerini mihnet mülkünün askeri olarak gören âşıklar, âh topuyla feleğin kale surlarını yıkmadıkça teselli bulamayacaktır. (G. 310/1) Âh ateşinin feleğin tunçtan kalesinde bir

gedik açabileceği düşüncesindedir. (G. 810/2) Bunu başardığında ise felek kalesine sancağı çılgın gönlü dikecektir.

Şu ser-bâz-ı mahabbetdür dil-i dîvâne kim evvel

O dikdi âh-ı dilden kal'a-i gerdûna sancacı G. 861/3

“Şu muhabbet yiğidi olan çılgın gönül, gönül âhının sancağını felek kalesine dikti.”

Feleğin benzetildiği unsurlardan biri de kasırdır. Bu benzetmede yükseklik unsuru ön plandadır. (K. 12/25, K. 27/5) Çerhin eyvâna benzetildiği bir beyitte âşık, ayrılık tîşesiyle kendisini harap ettiği için felek eyvânının da gönlü gibi viran olmasını istemektedir. (G. 117/6) Şâir, feleğe yeteri kadar hürmette bulunduğunu ancak daha fazla dayanamayacağını şu sözlerle dile getirir.

Nâr-ı âhun hân mân-ı çerhe sal şimden girü

Bunca yıllar eyledün ey Hâletî hürmet yeter G. 192/5

“Ey Hâletî! Bunca yıldır (feleğe) hürmet ettiğin yeter. Bundan sonra âhının ateşini felek ocağına sal.”

Yarım küre şeklindeki kavisli görünüşü sebebiyle küngüre, kubbe, kümbet, bâm şeklinde hayal edilir.¹⁶⁹ “Günbed-i çerh-i mînâ” rengini; “günbed-i devrân, günbed-i çerh-i gerdân” dönüşünü; “günbed-i çerh-i berîn, firâz-ı küngüre-i çerh” yüksekliğini ifade eder.

Her kaçan kim bezmi teşrîf itmeye ol mâh-rû

Günbed-i çerh-i berîne na'ra-i mestân çıkar G. 268/5

“O ay yüzlü ne vakit meclisi şereflendirse sarhoşların haykırırları yüce feleğin kümbetine çıkar.”

Bir beyitte asmaların sardığı bina kemerlerinden sarkan salkımlar ve kemerin yüksekliği ile felek arasında ilgi kurulur. Felek, insana istediğini vermez, yüksek olan kemere ulaşıp oradan sarkan salkımı almak da zordur.

¹⁶⁹ M. 6/9, K. 14/2, K. 16/9, K. 27/24, K. 29/6, Msd. 8/II/1-2, Msd. 8/IV/1-2, G. 552/4, G. 575/5, G. 652/2

Mîve-i maksûd virmez kimseye hergiz felek

Hûşe alınmaz katı bâlâ olunca tâkden G. 591/2

“Felek, kimseye arzu ettiği meyveyi vermez. Zirâ kemer yüksek olursa (oradan) salkım alınmaz.”

Aşağıdaki beyitte özellikle kubbeli yapılardaki ses akustiğine dikkat çeken şâir, kubbeli yapılarda sesin yankılanması ile âşîğın göğsü çıkan feryatlarıyla yankılanan felek arasında ilgi kurulur.

Kubbe-i çerh figânımla öterdi güm güm

Yog iken Hâletiyâ sıyt u sadâ-yı Mecnûn G. 575/5

“Ey Hâletî! Ortada Mecnûn’un ne sesi ne de şöhreti varken feleğin kubbesi benim feryadıyla güm güm öterdi.”

Kâse, Tas

Birer beyitte felek için teşbih unsuru olurlar. Güneş bir beyitte feleğin bakır tası olarak hayal edilir. (K. 28/7) Bilindiği üzere gökyüzü çoğu zaman ters çevrilmiş yarım küreler olarak düşünülür. Aşağıdaki beyitte yanan mum veya çerağdan çıkan isin toplanması için kasenin ter çevrilmesinden bahsedilir. Feleğin kâse olarak düşünüldüğü aşağıdaki beyitte bu uygulama hatırlanmaktadır.

Kâse-i çerhi tutarlar üstüne kuhl itmege

‘Âlem-i bâlâyâ çıksa şem‘-i bezminden duhân K. 27/26

“Bezminin mumundan çıkan duman gökyüzüne yükselse (o dumanın isinden) sürme yapmak için felek kâsesini üstüne tutarlar.”

2.1.2. Yıldızlar

Gökyüzünde enerji kaynağı üreten, yoğun ışık saçan plazma kütlesi; gökyüzüne serpilmiş ışıklı noktalardan her birine yıldız adı verilir. Yıldız karşılığında Arapça’da necm ve kevkeb, Farsça’da ahter ve sitâre kelimeleri kullanılır. Kök bakımından necm “doğmak, ortaya çıkmak”, kevkeb “parlamak, aydınlık olmak” anlamına gelir. (Unat, 2013: 534)

Kur'ân-ı Kerîm'de müstakil olarak Necm (53) adını taşıyan bir sure olmakla birlikte çeşitli surelerin ayetlerinde de yıldızlardan bahsedilir.¹⁷⁰

Divanda yıldız, necm, sitâre, kevkeb, ahter isimleriyle birlikte anılır. Yıldızlar parlak olmaları, gökyüzünde bulunmaları, gece görünmeleri, ay ile beraber bulunmaları, yol göstermeleri, güneşin doğuşuyla kaybolmaları yönüyle zikredilir. Yıldızlar divanda insan bahtını etkilemeleri yönüyle de ele alınır.

Gece vakti ortaya çıkıp cihanı nurlandıran yıldızlar, (Mt. 102) Allah'ın (c.c.) yaratma kudretini gösteren delillerdir. Tüm kâinat onun yaratmış olduğu sanatlı ve güzel bir bahçedir. Gecenin hengamında ortaya çıkan yıldızlar, (Mt. 102) bu bahçedeki karanlığı aydınlatan parlak birer nurdur.

Bâg-ı sun'unda zâgdur şeb-i târ

Beyzadur ana necm-i pür-envâr M. 1/17

“Onun sanatlı, güzel bahçesindeki gece karanlığı kargadır. Onu ışıklarla bezeyip aydınlatan ise parlak nurlu bir yıldızdır.”

Âşğın, sevgiliyle bir türlü anlaşamaması, iyi geçinememesini ifade etmek için “yıldızı barışmamak” deyimini kullanılır. Sevgili, yıldızları bir türlü barışmadığı için âşğın yüzüne bakmaz. (Mt.284) Sevgilinin, asıl kızgınlığı ise âşğın incinmiş olmasındadır.

Yüzine yâr bakmaz incinüp ben zâr u şeydânun

Bizümle yıldızı barışmadı ol mâh-ı tâbânun G. 423/1

“Sevgili, incindiği için bu inleyen divânenin yüzüne bile bakmıyor. O parlak ayın yıldızı bizimle bir türlü barışmadı.”

Halk arasında uykusuz kalmak ve uyku tutmamayı ifade etmek için kullanılan “yıldız saymak” tabirine de beyitlerde yer verilir. Âşğın geceleri uykusuz kalıp sabaha kadar yıldızları sayması, sevgiliyi aklından çıkaramaması ve ona duyduğu hasret sebebiyledir. (Mt. 274) Bu yüzden sevgiliden ayrı ve uykusuz geçen her gece, âşğın gözünde hesap gününden farksızdır.

¹⁷⁰En'âm 6/ 76 , 97; A'râf 7/54; Yûsuf 12/4; Hicr 15/18; Nahl 16/12,16; Hac 22/18; Nûr 24/35; Sâffât 37/6, 10,88; Fussilet 41/12; Tûr 52/49; Rahmân 55/6; Vâkıa 56/75; Mülk 67/5; Cin 72/8, 9; Mürselât 77/8; Tekvîr 81/2; İnfîtâr 82/2; Tânk 86/3.

Yıldız sayar sabâha degin ‘âşıkun gözi

Rûz-ı hisâbdur şeb-i hicrün senün hemân G. 679/4

“Geceleri (uykusuz geçiren) âşığın gözleri sabaha dek durmadan (gökyüzündeki) yıldızları sayar. Çünkü senin ayrılık gecen (âşık için) hesap gününden farksızdır.”

Ayrıca beyitte zikredilen “yıldız saymak” ile “hesap günü” kullanımlarında saymak ve hesap kelimeleri arasında tenasüp vardır.

Şâirin zikrettiği bir başka doğa olayı da güneş doğduktan sonra yıldızların kaybolmasıdır. Güneşin doğmaya başlamasıyla birlikte ufuk kızıl bir renk almaya başlar ve güneşin yükselmesiyle gün ağardıkça yıldızlar kaybolur. Bu olayı işleyen şâire göre doğunun padişahı olan güneş, ateşin bir renge büründüğü vakitte parlak yıldızların göz nurunu alır. (K. 30/28) Sonunda güneş tamamen ortaya çıktığında da yıldızlar artık görünmez olur.

Keh-rübâ-yı mihr-enver subh-dem olup ‘ıyân

Kalmadı eflâkde kâh-ı kevâkibden nişân K. 36/1

“Güneş kehrübâsı sabah vakti açıkça görülünce feleklerde yıldızların köşkünden eser kalmadı.”

Eski bir yön bulma yöntemi olan yıldızlar, bu özelliğiyle de divanda yer alır. Beyitlerde, yol gösterici yıldızlar âşığın gözyaşı, (G. 244/2) dört halifeden her biri (M. 5/2) ve memduh olarak düşünülür. Aşk yolunda yolunu kaybedenleri doğru yola sevkeden de yıldızlardır. (G. 846/3) Memduh, şâirleri koruyup kollaması ve çeşitli hediyeler vermesi dolayısıyla şâirlerin daha fazla ve daha güzel şiirler yazmasında etkili olur. Zîrâ memduhun teveccühü belâgat ehli için adeta onlara rehberlik eden bir yıldızdır.

Kalurdı ehl-i belâgat zalâm-ı mihnetde

Fürûg-ı kevkeb-i ikbâli olmasa reh-ber K. 28/34

“Onun ikbal yıldızının ışığı rehber olmasaydı belâgat ehli mihnet karanlığında kalırdı.”

Şâirin yıldızlarla ilgili düşünce ve hayallerine bakıldığında divan şiirinde uygulana gelen genel düşüncenin dışına çıkmadığı görülür. Şâire göre yıldızlar Allah’ın (c.c.) yaratma

kudretini gösteren birer işaretidir. Yıldızlar beyitlerde geceleri ortaya çıkıp kainatı ve dünyayı aydınlatmaları dolayısıyla ele alınır. Bununla birlikte yıldızlarla yön bulma, insanlara rehbetlik etme özellikleri üzerinde durulur. Bir doğa olayı olarak yıldızların gün doğumundan sonra kaybolmasından bahsedilir. Sevgili ve âşık arasındaki ilişkiyi tasvir ederken âşığın sevgiliden ayrı kalması ve ona duyduğu hasret sebebiyle sabahlara kadar uykusuz kalmasını “yıldızı barışmama” deyiimiyle ifade eder.

2.1.2.1. Yıldızlarla İlgili Tasavvurlar

Asker

Yıldızlar, çokluğu ve sayısızlığı bakımından askere benzetilir. Allah (c.c.) ayı batının şâhı yıldızları da onun askeri yapmıştır. (M. 1/32) Hâletî, bir beyitte sahabelerin her birini birer yıldız olarak görür. (M. 5/2) Hz. Peygamber, çeşitli vasıflarının anlatıldığı na'tta bulunan aşağıdaki beyitte, yıldızlar kadar çok askeri olan bir komutan olarak tasavvur edilir.

Gelicek ol şeh-i sitâre-sipâh

Düşmen-i bedr-hâli oldu tebâh M. 3/43

“O yıldızlar kadar askeri olan şâh geldiğinde dolunay gibi olan düşman harap oldu.”

Beyitte, ayrıca Bedr muharebesinin de telmihen söz konusu edildiği görülür. Ay, çeşitli evreleri sonucunda büyüyüp küçülür. Dolunay ise ayın tam halidir. Bu savaşta müşrikler bir ordu kurmuş ve müminlere karşı birleşerek harekete geçmişti. Burada dolunay, İslam'a karşı birleşen müşrikler için benzetilen olur.

Sözlükte “olgun, tamam, kâmil” anlamına gelen, ayın en parlak ve dolgun halini ifade eden bedir, Türkçe’de “dolunay, ayın on dördü” gibi tabirlerle karşılanır. (Çelebioğlu, 1992: 324) 17 Ramazan (14 Mart 624) Cuma günü gerçekleşen Bedir savaşı'nın tarihinin de beyitte gizlenmiş olduğu söylenebilir. Ay takvimine göre dolunay ayın 14-15. Günleri ortaya çıkar ve birkaç gün boyunca görünmeye devam eder.

Bir başka beyitte de Sultan III. Mehmed, yıldızlar kadar çok askeri olan güneş makamlı padişah olarak düşünülür.

Âftâb-ı sihipr-i ‘izzet ü câh

Kutb-ı ‘âlem meh-i sitâre-sipâh K. 7/4

“İzzet ve makamı gökyüzündeki güneş olan âlemin kutbu, yıldızlar kadar çok askeri olan ay.”

Yıldızlar için yapılan asker benzetmeleri Allah’ın (c.c.) yaratıcı sıfatı, sahabeler ve memduhun askerlerini teşmildir.

Baht

Eski insanlar gökteki yıldızların insanların ahlakı ve talihi üzerine müessir olduğuna inanırlardı. (Onay, 2004: 501) Hâletî, yıldızların insanın bahtı üzerindeki etkilerinden bahsettiği beyitlerde olumsuz bir düşünceye sahiptir. Bunda şâirin sıkıntılı bir hayat sürmesinin de etkisi vardır. Şâir, kara talihinden dem vurur. (M. 9/70, Kt. 39/1, Mt. 296) Bu talihsizliği sebebiyle semâdaki bütün yıldızları yeryüzüne dökmek ister.

Elüm irse eger necm-i semâya

Dökerdüm ser-be-ser rûy-ı serâya M. 9/76

“Eğer elim semâdaki yıldızlara yetişseydi hepsini de baştan başa yeryüzüne dökerdim.”

Hâletî, çoğu yerde talihsizliğini ifade ederken bu durumdan çıkış yolunu memduhta arar. Şâir, himayesizlikten ya da ilgisizlikten şikayet eder.

Kevkeb-i baht-ı siyâhum kıl nuhûsetden halâs

Eyle ey necm-i sa‘âdet hâsılı bir dem nazar K. 31/21

“Ey saadet yıldızı! Bir an olsun gözlerini üzerimde tutup bana bak ve kara bahtımın yıldızını bu uğursuzluktan kurT.”

Baht yıldızı, âşığın ayrılık acısının yakıcılığı sebebiyle yanıp tutuşur.

Şöyle te’sîr eylemişdür sûziş-i nâr-ı firâk

Kevkeb-i bahtumda da eksük degüldür ihtirâk G. 380/1

“Ayrılık ateşinin yakıcılığı, baht yıldızına tesir etmesi onun yanıp tutuşmasına sebep oldu.”

Beyitte geçen “ihtirâk” kelimesi, yanma, tutuşma anlamının yanında bir astronomi terimi olarak, bir gezegenin güneşe yaklaşması, güneşle aynı burçta olması (Unat, 2000: 661) demektir. Âşığın çektiği ızdırabın ortaya çıkardığı ateşin harareti güneşin yaydığı sıcaklıktan daha kuvvetli olduğundan baht yıldızı yanıp kül olur. Bu sebepten âşığın bahtı bir türlü yüzüne gülmez. Âşık, talih yıldızının yüzüne gülmemesinden dolayı daima ıstırap duyar.

Hem şerâr-ı nâr-ı dil var bende hem hûn-ı sirişk

Geh su‘ûd u geh hübü’t eyler gamında ahterüm G. 524/5

“Bende hem gönül ateşinin kıvılcımları hem de kanlı gözyaşı var. (Sevgilinin) derdiyle talihim bir aşağı iner bir yukarı çıkar.”

Bir başka beyitte âşığın âhının dumanı âleme ıstırap verirken baht yıldızının da utanmasına sebep olduğu ifade edilir.

Dûd-ı âhum ‘âlem-i bâlâyâ virdi ıztırâb

Eyler oldı ahter-i bahtum kevâkibden hicâb G. 57/1

“Âhımın dumanı, yüce âleme ıstırap verince bahtımın yıldızı (diğer bütün) yıldızlardan utanır oldu.”

Şâire göre yıldızlar, hem kendi talihini hem de âşığın talihini kötü yönde etkileyen bir özelliğe sahiptir. Hâletî, hayatındaki olumsuzlukları talih yıldızının bir türlü yüzüne gülmemesi olarak değerlendirirken âşığın da sevgili yüzünden çektiği sıkıntılar, ayrılık gibi olumsuzlukları talih yıldızına bağlar.

Çakıl, Taş

Küçük parçalar halinde olmaları bakımından taş ve çakıllar benzeyen konumundadır. Memduhun atının toynağının yere vurmasıyla savrulan çakıllar birer yıldızdır. (K. 12/5) Ayrıca ay ve yıldızların talih üzerindeki etkisi üzerinde durulur.

Hilâl ü necmi kılup muttasıl felâhen ü seng

Şikest ider dil-i âyîne-sân-ı insânı Mrs. 1/9

“(Felek) hilali sapan, yıldızı taş yapıp insanın gönül aynasını kırar.”

Düğme

Mirac gecesinin anlatıldığı bir beyitte gece, dünyayı örten bir elbise olarak düşünülürken yıldızlar da bu elbisenin düğmeleri olarak tasavvur edilir.

Bir siyeh câme oldı sanki o şeb

Takdı zer tügmeler ana kevkeb M.4/8

“Gece, adeta siyah bir elbise, yıldızlar da ona takılan altın düğmeler oldu.”

Göz, Gözyaşı

Yıldız, şekil itibariyle göze benzetilir. Şâir, Eyüp Sultan Türbesi’ni tasvir ettiği bir şiirde türbenin kabir toprağının kubbesindeki mil ile yıldız göze çekilen sürme olduğunu ifade eder. (M. 6/14)¹⁷¹ Memduhun atının ayak vurduğu yerden kalkan tozlar yıldız göze çekilen sürmedir. (K. 13/8) Ayrıca Eski bir Arap kabîlesi olan Tayy kabilesinin reisi olan Hâtem-i Tâî’nin¹⁷² dillere destan cömertliğinden teşmil yoluyla bahsedilir.

Husrev-i Hâtem-kerem Sultân Murâd-ı Cem-haşem

Çeşm-i necme kuhl olur kalkarsa râhından gubâr K. 15/14

“Doğunun kerem sahibi hükümdarı sefa süren Sultan Murat’ın yolundan kalkan tozlar yıldızın gözüne çekilen sürme olur.”

Yıldız ile gözyaşı arasında ilgi kurulan beyitlerde yapılan benzerlik renk, çokluk, dökülme ve şekil yönüyle karşımıza çıkmakta. Âşığın gözyaşı ile kıyamet günü dökülecek yıldızlar arasında benzerlik kurulur. Âşığın yere dökülen gözyaşı yıldızı adeta

¹⁷¹ Bkz. Ebû Eyyûb el-Ensâri

¹⁷² Ebû Seffâne (Ebû Adî) Hâtim b. Abdillâh b. Sa’d et-Tâî el-Kahtânî. (ö. 578) Câhiliye döneminin cömertliğiyle ünlü şairidir. Tay kabilesinin reisidir. Babası Abdullah o henüz çocukken ölmüş, kendisini zengin ve cömert bir kadın olan annesi Guneyye (Inebe) bint Affif yetiştirmiştir. Hâtim’in cömertliği, aşırı harcamalarını engellemek için kardeşleri tarafından hapsedilecek kadar iyilik sever olan annesinden gelir. Süleyman Tülücü, “Hâtem-i Tâî”, TDVİA, c. 16, 1997, s.472.

bir kıyamet alametidir. (G. 880/1) Ay ise âşıkların gözyaşı yıldızını ortaya çıkardığı için güneşin gölgesinde kalır ve onun rütbesine ulaşamaz.

Hüveydâ kılmasaydı ehl-i ‘ışkun kevkeb-i eşkin

Bulurdı mâhumuz çok pâye-i mihr-i cihân-ârâ G. 9/3

“Ay, aşk ehlinin gözyaşı yıldızını apaçık, belli etmeseydi, dünyayı süsleyen, bezeyen güneşin rütbesini, derecesini yakalardı.”

Gökyüzü, yıldızlardan ve aydan gelen ışık dışında geceleri karanlıktır. Geceleri ortaya çıkan yıldızlar ay ışığıyla birlikte parlak bir halde ve göz kırpyormuş gibi görünürler. Şâir, geceleri ortaya çıkan yıldızlar ile âşığın gözyaşı arasında benzerlik kurar.

Âşığın tek arzusu sevgilinin yüzünü bir kez olsun görebilmektir. Fakat âşığın hep ağlamaklı olması sebebiyle birer yıldız olan gözyaşı damlaları adeta âşığın gözlerini örten bir örtü durumundadır.

Maksûdumuz güneş yüzine bir nezâredür

Mâni‘ olur ana dahı eşküm sitâredür G. 284/1

“Arzumuz (sevgilinin) güneş (gibi parlayan) yüzünü bir kez görmektedir. Fakat yıldız gözyaşım (gözlerime) bir örtü gibi gerilip ona engel oluyor.”

Göz ve gözyaşı beyitlerde renk, şekil, çokluk yönleriyle ve bir tabiat olayı olarak ele alınır. Bu benzelikler âşığın sevgiliden ayrı düşmesinin ve onu görememesinin verdiği üzüntüyle ağlayıp gözyaşı dökmesi şeklinde tasavvur edilir. Bununla birlikte âşığın gözyaşı ile kıyamet günü dökülecek yıldızlar arasında benzerlik kurulur.

İnci

Bir beyitte yıldızlar, parlak ve beyaz olmaları sebebiyle feleğin bir köşesinde bulunan birer inci olarak düşünülür.

Senünle iftihâr eyler dem-â-dem kevkeb-i derri

Sana benzer kanı dürc-i felekde bir dür-i yektâ K. 8/25

“Parlak yıldız daima seninle iftihar ediyor. Feleğin köşesinde duran ve eşi benzeri olmayan bir inci sana benziyor.”

Kıvılcım, Mum

Geceleri ortaya çıkan yıldızlar, parlak ve ışıklı olmaları bakımından kıvılcım¹⁷³ ve muma¹⁷⁴ benzetilir.

Ehl-i derde şerâr-ı âteş-i âh

Bî-‘aded kevkeb-i sa‘âdetdür G. 171/4

“Âh ateşinin her kıvılcımı, dert ehline sonsuz sayıdaki saadet yıldızları gibidir.”

Bir beyitte memduhun baht yıldızı, yıldızlar meclisinin mumu olarak tasavvur edilir.

Nahl-i kadri yirde nüzhet-bahş-ı gül-zâr-ı vücûd

Kevkeb-i bahtı felekde şem‘-i bezm-i ahterân K. 37/2

“Kudret ağacı, yeryüzünde varlık bahçesinin neşe dağıtanı; baht yıldızı, felekte yıldızlar meclisinin mumudur.”

Mîh, Kebkeb

Yıldızlar, parlak ve küçük görünmeleri dolayısıyla çiviye de benzetilmektedir. Hilal nal; yıldız da çivi olarak düşünülür. (G.559/4) Felek, hilali memduhun atının ayağına nal yapabilseydi çivilerini de muhakkak yıldızlardan yapmak isteyecektir.

Mîh-i zerrînini encümden iderdi gerdûn

İdebilseydi hilâli ana na‘l-i yek-rân K. 14/26

“Felek, hilâli atın ayağına nal yapabilseydi (o nalın) altın çivilerini yıldızlardan yapardı.”

Sevgilinin ayakkabısının altındaki kebkebler¹⁷⁵, sevgilinin ayakları altında ezilen âşğın yüzünde iz bırakır. Bu durum âşğâ, sevgilinin kendisine ilgi duyması anlamına

¹⁷³ K. 1/7; G. 134/3, G. 215/3, G.775/1.

¹⁷⁴ K. 37/2; G. 361/1, Mt. 218.

¹⁷⁵ Osmanlıca lugatlarda yer almayan kebkeb kelimesi, metinlerden anlaşıldığına göre eskiden ayakkabı tabanlarına yürürken aşınmayı önlemek için çakılan yıldız biçimindeki çivilere denirdi. Bu çivilerin yıldız benzemesine nazaran “kebkeb”in Arapça yıldız demek olan “kevkeb” den bozma bir kelime olduğu tahmin edilebilir. Şâirler sevgilinin ayakkabı yahut çizmesi altındaki bu kebkepleri pek çok defa yol gösteren yıldızlara; bunların eşik üzerindeki izlerini, gökyüzündeki yıldızları dahi cezbeden şekillere benzetegelmişlerdir. A. Atilla Şentürk, Necati Bey’in Sultan Beyazıt Methiyesi ve Bazı Gazelleri Hakkında Notlar, Enderun, İstanbul, 1995, s. 45.

geldiğinden âşık için için oldukça tesirlidir. Bu yüzden şâire göre sevgilinin kebbeği, yıldızların insan üzerinde sebep olduğu etkiden daha kuvvetlidir.

Rûy-ı ‘âşıkda yir eyler kebbe-i pâ-pûş-ı yâr

Ey sitâre kalmamışdur böyle te’sîrün senün G. 416/4

“Ey sitâre! Sevgilinin ayakkabısının kebbeği âşığın yüzünde iz bırakır. Senin ise artık böyle tesirin kalmadı.”

Nokta

Yıldız, şekil yönüyle noktaya benzetilir. Allah (c.c.), gece olduğunda nokta nokta görünen bütün yıldızları ortaya çıkarır. Yıldızlar adeta Allah’ın (c.c.) kudret ayetini gösteren birer nişandır.

Nokta-i necmi bir bir itdi ‘ıyân

Kodı âyât-ı kudretine nişân M. 1/23

“Nokta nokta görünen bütün yıldızları bir bir ortaya çıkararak kudret âyetini gösteren bir alamet gösterdi.”

Bir başka beyitte tezhîp sanatında uygulanan halkârî¹⁷⁶ denilen bezeme sanatı ile yıldızların gökyüzünde nokta nokta olmaları arasında münasebet kurulur.

Nihâd-ı necm-i tâli‘ mushaf-ı baht-ı sa‘îdinde

Ser-i âyetde konmuş noktadır gûyâ ki hall-kârî K.9/14

“Talih yıldızının tabiatı, kutlu bahtının sayfasında ayet başında konmuş bir noktadır.”

2.1.2.2. Bazı Yıldızlar, Yıldız Kümeleri ve Gök Cisimleri

¹⁷⁶ Tezhîp sanatında altınla çalışılan bir bezeme tarzıdır. Kelime, sözlükte “süslemek” anlamına gelen Arapça haly kelimesiyle “iş” anlamındaki Farsça kâr ve nisbet ekinde meydana gelmiştir Varak altının ezilip jelatin eriyiğiyle karıştırılması ile hazırlanan zermürekkebin yoğunluğunun dereceli olarak kullanılması sonucunda elde edilen gölgeli tezyinata halkârî adı verilir. Halkârî deseni uygulanacak yerin ölçüsü göz önüne alınarak hazırlanır. Meselâ bir kitap sayfası için çiziliyorsa yazının okunduğu yakın mesafeden seyredileceği düşünülerek ufak motifler kullanılır. Celî yazı etrafı için daha iri ve detaylı motifler tercih edilir. Halkârî, kitabın yanı sıra günlük hayatta kullanılan çeşitli eşyalara da uygulanmıştır. Halkârînin kâğıt dışında ahşap veya deri üzerine işlenmesi desenden başlayan bazı işçilik farklılıkları gösterir. F. Çiçek Derman, “Halkârî”, TDVİA, c. 15, 1997, s. 365.

Süreyyâ (Pervîn)

Arapça olan Süreyyâ adı Türkçe’de Ülker, Farsça’da daha çok Pervîn diye geçer. Divan edebiyatında Süreyyâ ve Pervîn yanında Ülker isminin de kullanıldığı bu yıldız kümesi (Uzun, 2010: 162) sekizinci felekte, Sevr ve Hamel burcunda kümelenen bir takımyıldızdır. (Tolasa, 1973: 433)

Ülker takımyıldızını oluşturan yıldızlar sıra sıra bir dizi oluşturmalarından dolayı bir beyitte diş ile birlikte kullanılır.

Sâz-gâr olmaz bana hergiz Süreyyâ-yı felek

‘Ukde-i derdüm açılmaz degme bir dendân ile G. 732/6

“Dert bağım bir dişin değmesiyle açılmayacağı gibi feleğin Süreyyâ’sı da bana asla uygun olmaz.”

Bir görüşe göre Süreyyâ, Hamel burcunun kuyruğunda sıralanmış olup üzüm salkımı veya gerdanlık gibi görünür. (Uzun, 2010: 163) Şâir de bu benzerlik üzerinden giderek Süreyyâ’yı bir üzüm salkımı olarak düşünür.¹⁷⁷ Beyitlerde Süreyyâ, salkım, dâne, şarap kelimeleri arasında tenasüp ilgisi kurulur. Şâir, Süreyyâ salkımından yapılan şarabın dahi âşığın gönlüne teselli veremeyeceğini söyler.

Teselli bulmaga imkân mı vardur bu dil-i mahzûn

Süreyyâ hûşesinden bâde peydâ eylese gerdûn G. 582/1

“Felek, Süreyyâ yıldızının salkımından şarap yapsa bile bu mahzun gönül yine kendine bir teselli bulamaz.”

Bir beyitte de memduh lütuf ve ihsandaki cömertliği sebebiyle övülür. Memduhün cömertliğinden nasiplenen gedâların Süreyyâ’nın salkımına ihtiyacı yoktur.

Ne Süreyyâ hûşesin ister ne mâhun hırmenin

Her gedâ kim hırmen-i lutfından olur hûşe-çîn K. 11/10

¹⁷⁷ K. 11/10, G. 716/2, G. 828/7.

“(Senin) lütuf harmanından başak toplayan gedâlar, ne Süreyyâ salkımını ne de ayın halesini ister.”

Beyitlerde ayrıca şâirin nazmı Süreyyâ’ya benzetilir ve bu benzerlik ıkd, silk gibi kelimelerle birlikte kurulur. Şâirin şiiri, bu benzerlikler dolayısıyla Süreyyâ olarak düşünülür.¹⁷⁸

Dizseler Hâletiyâ târ-ı şu‘â-ı mihre

Benzemez nazm-ı dil-efrûzuna ‘ıkd-ı Pervîn G. 584/7

“Ey Hâletî! Süreyyâ’yı, güneş ışınlarının ipine dizseler (o yıldızın parlaklığı) senin gönülleri aydınlatan şiirine benzeyemez.”

Dünyaya en yakın olan, çıplak gözle görülebilen ve iki sıra halinde olan Süreyyâ takımyıldızı, beyitlerde dişlere benzetilir. Bir üzüm salkımını andıran görüntüsü sebebiyle yıldız takımı bir salkıma buradaki yıldızlar da birer üzümüne teşbih olunur. Bununla birlikte şâirin nazmı çeşitli benzetmelerle Süreyyâ’ya benzetilir.

Benâtü'n-na‘ş

Arapça bint (kız) kelimesinin çoğulu olan benât ile na‘ş (tabut, sal; ölü) kelimesinden meydana gelmiş bir tamlamadır. Kuzey yarım kürede büyükayı (dübbü’l-ekber) ile ona ters istikamette ve daha sönük olan küçükayı (dübbü’l-asgar) takım yıldızları içinde yer alan yedişer yıldızdan meydana gelmiş küme için kullanılmaktadır. Bunlardan dördüne na‘ş veya taht adı verilirken diğer üç yıldız da benât adıyla anılır. (Kurnaz, 1992: 431)

Divanda yalnız bir beyitte dağınık ve karışık halde bulunmaları sebebiyle teşbih unusuru olarak kullanılır. Hâletî, beyitte memduhun vefatı üzerine feleğin perişan olduğunu ve kendisinin de bu kaybın üzüntüsüyle ne söylediğini bilmez bir halde olduğunu ifade eder.

Husûsâ kim bu mâtemden perişân eyleyüp gerdûn

Benâtü'n-na‘şa döndürdi hemân ebkâr-ı efkârı Mrs. 2/VII-3

“Felek, bu matemden perişan olup daha önce hiç söylenmemiş sözleri, fikirleri Benâtü'n-na‘ş’a döndürdü.”

¹⁷⁸ M. 8/74; K. 8/39, K. 30/25; Kt. 87/3-4.

Kehkeşân

Farsça'da “saman” mânasına gelen kâh/keh ile “çekenler” demek olan keşân kelimeleriyle yapılmış, “saman çekenler, saman taşıyanlar” anlamındaki bu isimle güneş sisteminin de içinde bulunduğu, dünyadan çok uzakta ve merkezden dışa doğru sayıca azalan, disk şeklinde, bulutsuz gecelerde açıkça görülebilen yıldızlar kümesi ifade edilmiştir. (Polat, 2002: 190)

Kehkeşân, çoğunlukla övülen için söylenen kasidelerde kılıç, saman, ırmak, yol ve kemer gibi unsurlarla birlikte kullanılır. Memduh hem cömertliği hem de adaletindeki ölçülü davranışla övülür. Zalim felek, memduhun adaletinin ölçüsünü bilseydi kehribar renkli Ay'ı Samanyolu'na yakın etmezdi. (K. 12/28) Memduhun parlak kılıcı da yaydığı alevin parıltısı dolayısıyla kehkeşânı yakacak derecede kuvvetlidir. Onu engelleyen ise lütuf bulutudur. Gökyüzünün açık ve berrak olduğu gecelerde yıldızlar oldukça net bir şekilde görülebilirken bulutlu gecelerde bu durumun aksi söz konusudur. Şâire göre memduhun kılıcının yakıcı ışıltısı karşısında Samanyolu'nun tutuşmasını engelleyen onun lütufkâr oluşudur. Memduh tüm azametine karşın cömertliğiyle bir bulut misali tebasını adeta bir gölgelik altında korumaya alır.

Sehâb-ı lutf-ı bî-pâyânı girdi araya yohsa

Yakardı kehkeşânı şu'le-i şemşîr-i rahşânı K. 1/14

“Sonsuz lütuf bulutu araya girmeseydi o parlak kılıcının ateşi Samanyolu'nu yakardı.”

Samanyolu'nu bir nehir (K. 8/31) olarak tasavvur eden şâir, Kehkeşân'ın bir nehir gibi görünmesini “saman altından su yürütmek” meseliyle açıklar. Ona göre Samanyolu'nun bir nehre benzemesi gökyüzünün saman altından su yürütmesi sebebiyledir.

Görünmez idi cûy-sıfat şekl-i kehkeşân

Yürütmeseydi su saman altından âsûmân Mt. 409

“Kehkeşân, gökyüzü saman altından su yürütmeseydi bir ırmak şeklinde görümezdi.”

Beyitten, feleğin insan hayatında oynadığı oyunlara da bir serzeniş olduğu söylenebilir. Gizli bir şekilde kimseye farketirmeden iş çevirmek anlamında kullanılan bu deyim, feleğin, farketirmeden insanın hayatında oynadığı rolü ifade etmek için kullanılır.

Samanyolu bir beyitte saman yığını için benzetme unusuru olur. Ayrıca samanın inşaat malzemesi olarak harca karıştırılarak kullanılmasına atıfta bulunulur.

Alup kâh ile âbın kehkeşân u çeşme-i hûrdan

Binâ-yı devletinde çerh lâyıktır itse gil-kârî K. 9/17

“Felek, güneş çeşmesinden suyu, Samanyolu’ndan saman çöpünü alır ve devlet binasının inşâsında kullanmaya uygun hale getirir.”

Saman yüzyıllarca onun yapısal bütünleyiciliğinin farkına varmış inşaatçılar tarafından tercihen kullanılmıştır. Bir parça saman, güçlü yapısal bir eleman olarak kabul edilen basit bir selüloz tübü gibi çalışır. Bu tüp ilk olarak çamuru çatlamaya karşı dayanıklı kılmak için kullanılmıştır. Saman, çamurun yıllarca çatlaksız olarak kalmasını sağlayabilme özelliğine sahiptir. (Eryıldız ve Başkaya, 2000: 88) Şâire göre, memduhun devrinde devletin sarsılmaz ve sağlam bir yapı haline gelmesi için gerekirse felek, güneş çeşmesinin suyunu ve Samanyolu’nun samanını karıştırarak sağlam ve kuvvetli bir yapı oluşturmasında ona yardımcı olur. Kerpiç tuğlalarla yükselen bir binanın çatlaması ya da kırılmasının zor olması, devletin sarsılmadan, yara almadan kuvvetini devam ettirmesini ifade eder.

Kehkeşân, Bir beyitte yol olarak düşünülürken, (K. 37/22) diğer bir beyitte memduhun sarayı içindeki kasrın kemeri için benzetilen olur.

Hâne-i dehre ziyâ virdükçe câm-ı âftâb

Zîver-i kasr-ı sipîhr oldukça tâk-ı kehkeşân K. 27/35

“Güneş kadehi, dünya evine ışık verdikçe, Samanyolu kemeri gökyüzü kasrının süsü oldukça (Allah (c.c.) kasrını yüceltsin).

Yine memduh için söylenen bir beyitte, onun gazap ateşinin Samanyolu ve Ay’ı yok edecek kadar kuvvetli olduğu üzerinde durulur.

Ne kehkeşânı kordı ne hod mâh hırmenin

“Gazap ateşi feleğe bir tek kıvılcım dahi salmış olsaydı ne Samanyolu ne de Ay harmanı kalırdı.”

Beyitte söz konusu olan tasavvur halindeki bir harman yeridir. Ay, dolunay halindeyken etrafında oluşan hâle (harman) bir harmanı andırır. Milyonlarca yıldızdan oluşan Samanyolu’ndaki yıldızlar da birer dâne olarak düşünülebilir. Bu durumda gökyüzü bir harman yeridir. Şâir, burada adeta bir harman yeri olan gökyüzündeki ay ve yıldızların güneş’in doğuşuyla birlikte kaybolması olayını hüsn-i talil sanatıyla anlatır.

Memduhun gazap ateşi, güneş kadar parlak ve yakıcı olduğundan feleğe salacağı tek bir kıvılcım Samanyolu’ndaki yıldızları ve ay harmanını ateşe vermeye yetecektir. Bu harmanın yanması, güneşin doğmasıyla birlikte ay ve yıldızların yok olup aydınlığın geceye galip gelmesidir. Yani memduhun gazabının ateşi, güneş kadar parlak ve yakıcıdır.

Kehkeşân, beyitlerde çeşitli benzetme unsurlarıyla birlikte memduh, onun saltanatının devamı, kuvveti ve cömertliğini ifade etmek için kullanılır. Şâir, feleğin insanın başına ne getireceğinin, ne tür oyunlar oynayacağını bilinmemesini de “saman altından su yürütmek” deyimiyle açıklar. Beyitlerde Keşkeşân, memduhun kılıcı, yol, saman, sayısız yıldız ev sahipliği yapması, ırmak ve kemer unsurlarıyla birlikte kullanılır.

Simâk

Kuzey yarım kürede bulunan en parlak yıldızdır. el-Simâk A’zel (Yüksek, “Silahsız Simak”), (a Virgo); “Spica olarak adlandırılan, sol eldeki yıldız; El-Simak ramih¹⁷⁹ (Mızraklı simâk) ahmar, (a Boötis); “Saban süren adamın ayakları arasında bulunan, Arcturus olarak adlandırılan parlak yıldızdır. (Unat, 2000 : 665)

Simâk beyitlerde mızrakla birlikte kullanılır. Simâk, kirpikleri mızrak gibi olan sevgiliden haber alacak olursa elindeki mızrağı güneşe aT. (G. 386/4) Bir beyitte de memduhu övmek için zikredilir. Simâk-ı râmih (Hâris-üs-semâ-Mızraklı Simâk) aynı zamanda Büyükey’ın koruyucusu anlamdadır. Şâir, bu yıldızı memduhun koruyucusu olarak düşünür.

¹⁷⁹ Bu ad, yerli Arapların yıldızı göklere yükselmiş bir süngücü olarak görmesinden kalmadır. Mustafa Pultar, Yıldız Adları Sözlüğü, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2007, İstanbul.

Olsa der-bân-ı ‘asâ-dârı simâk-i râmih

Ana reşk ile helâk ola simâk-i a‘zel K. 40/14

“Simâk-i râmih, asâsını tutan kapıcısı olsa, simâk-i a‘zel ona olan kıskançlığından helâk olur.”

Bir diğerk beyitte ise gökyüzüdeki yıldızlar ve denizdeki balıkların âşğın âhı ile gözlerinden akan yaşlara hayran oldukları dile getirilir.

Olupdur âhum ile yaşuma benüm hayrân

Eger felekde simâk u eger denizde semek G. 446/5

“Felekteki Simâk’tan denizdeki semeke kadar her şey âhum ve yaşuma hayran olur.”

Şâir burada âşğın âhının ateşinin ne kadar şiddetli olduğı üzerinde durur. Bu ateş gökteki yıldızları aydınlatıp onlara ışık verecek kadar kuvvetlidir. Aşk derdi sebebiyle âşğın gözlerinden akan yaşlar da adeta bir deniz oluşturacak kadar çoktur. Burada âşğın çektiğı sıkıntılar sebebiyle âh edip gözyaşı dökmesi mübalağalı bir şekilde dile getirilir.

Şihâb

Parlak ateş manasına gelen şihâb, ıstılahta geceleri bazen gökyüzünden aşağıya düştüğü görülen ateş parçasına denilir. (Salahi, 1313: 82) Bir melek tarafından cennete yaklaşmaya çalışan şeytana doğru savrulan ateşli bir mızrak olduğuna inanılır. Halk tarafından yıldız kayması olarak tabir olunur. (H. Remzi, 1305 :738)

Birçok yıldız ve şihâbı barındıran gökyüzü muazzamdır. (K. 34/17) Gökyüzünden düşen şihâb, memduhun kasrı için söylenen kasidenin bir beyitinde altın külçeye benzetilir.

‘Aceb mi şûşe-i zerrînine şihâb disem

Anunla dîv-i gam u gussa oldu nâ-peydâ K.34/16

“(O kasrın) altın külçesine şihâb desem şaşılır mı? Zirâ, gam şeytanı onunla yok oldu.”

Beyitte ayrıca şihâbın melekler tarafından şeytanı yok eden bir mızrak olduğuna tasavvur edilir. Dünya atmosferine girdikleri anda oluşan sürtünme sebebiyle alev almaya başlayan

meteorların arkasında da bir alev izi oluşur. Bu iz melekler tarafından şeytanı yok etmek ya da cennetten uzak tutmak için atılan bir mızrak olarak düşünülür. Şâir, bu olayın gerçek nedenini bir yana bırakarak onu hayali bir nedenle, hüsn-i talille açıklar.

Şihâbın arkasında bıraktığı bu iz, ip olarak da düşünülür. Şihâb ve parıltılı kuyruğu, bir beyitte arış ve argıç¹⁸⁰ için benzetilendir. Memduhun deniz kenarında bulunan kasrı için söylenen bir kasidede, feleğin atlası, şihâb ve onun parıltılı kuyruğunu arış ve argaç olarak kullansa da kasrın en küçük dokuma halısına öykünemez.

Kâlîçesine öykünemez atlas-ı felek

Ana şihâb u şa‘şa‘adan olsa pûd u târ K. 26/20

“Şihâb ve parıltılı kuyruğu, feleğin atlasına arış ile argaç olsa da (o kasrın) kalîçesine öykünemez.”

Şihâbın zikredildiği diğer bir beyitte de Hz. Yûsuf’un (a.s.) kardeşleri tarafından kuyuya atıldıktan sonra oradan kurtuluşuna telmih yapılır. Şihâbın arkasında oluşan iz, Hz. Yûsuf’u (a.s.) kuyudan çıkarıp ip olarak düşünülür.

Çâh-ı arza sarkıdurlar Yûsuf-ı hurşîd için

Rîsmân idüp şihâbı dem-be-dem seyyâreler K. 31/10

“Yıldızlar, şihâbı (ve ardından gelen izi) ip yapıp güneşin Yûsuf’u için yeryüzü kuyusuna sarkırlar.”

Beyitte gecenin sona ermesi ve güneşin doğuşunun resmedildiği de görülmektedir. Buna göre şâirin tahayyülünde şihâbın yeryüzüne düşmesi, yıldızların güneşi çekip yeryüzünü aydınlatması sebebiyledir.

Şihâb, beyitlerde mızrak ve ip için teşbih unusru olarak kullanılır. Bununla birlikte hüsn-i talil vasıtasıyla da meteor düşmesi olayının farklı nedenlere bağlanarak anlatıldığı görülür.

Kuyruklu Yıldız

¹⁸⁰ “Arış: Çözü, dokuma kumaşlarda boyuna yöndeki iplik grubu. Argaç:Atkı, dokuma kumaşta enine yönde yer alan iplikler.” Tufan Ata Türkyılmaz ve Kasım Uzunöz, Tekstil Terimleri Sözlüğü, Ezgi Kitapevi, 2008, Bursa, s. 9-28

Yıldıza benzeyen, parlak ve uzun bir kuyruğu olan gök cisimidir. Yalnız iki beyitte “necm-i gîsû-dâr” ve “kevkeb-i gîsû-dâr” isimleriyle zikredilir. Bir beyitte savaş meydanındaki mızrağın başı için benzeyendir.¹⁸¹ (K. 14/31) Diğer beyitte de sevgilinin tüylü beni ile kuyruklu yıldız arasında ilgi kurulduğu görülür.

Hâl-i pür-mûyun senün bir necm-i gîsû-dârdur

Kişver-i ‘ışkunda çok kan olmaga olur delîl G. 469/3

“Tüylele kaplı benin, aşk ülkesinde bu kadar çok kan akmasının delili olan bir kuyruklu yıldızdır.”

Beyitte kuyruklu yıldız görülmesi durumunda büyük felakete yol açacağı yönünde bir inanışa da işaret edildiği görülmekte. Kuyruklu yıldız şekli ve parlaklığı sebebiyle her iki beyitte de benzeyen konumundadır. Kuyruk olarak tanımlanan iz, sevgilinin yüzündeki beni ve mızrak başı olarak tasavvur edilir.

Nesr-i Tâ’ir

Nesr-i Tâir, kartal burcunda bulunan en parlak yıldızdır. Beyitlerde güvercin, keklik, serçe, doğan, kartal¹⁸² gibi kuş isimleriyle astronomi terimleri arasında teşbih ve tenasüp yapılır. Nesr-i Tâir, haremdeki güvercin (M. 3/15), gökyüzündeki bir serçedir. Nesr kelimesinin “kartal” manasına da işaret edilerek kelime tevriyeli olarak kullanılır.

Göklerde Nesr-i Tâ’ir’i güncişke döndürür

Şeh-bâz-ı evc-i fikrünün âvâz-ı şeh-peri G. 893/6

“Fikrinin yükseklerde (uçan) doğan kuşunun kanadının sesi, Nesr-i tairi gökyüzündeki bir serçeye döndürür.”

Şâir, bundan başka övdüğü kişinin cömertliği ve himmetlerinden bahsederek memduhun, kendisine yapacağı yardımla fikir okunu Nesr-i Tâir’e kadar uçuracağını söyler.

Hadeng-i fikreti varurdu Nesr-i Tâ’ir’e dek

‘Ukâb-ı himmetün itseydi şeh-perin ana per K. 25/33

¹⁸¹ Bkz. Nîze.

¹⁸² M. 3/15; K. 25/33, K. 27/2 K. 36/11; G. 893/6.

“Fikir oku, himmet kartalın ona şeh-perini kanat yapsaydı Nesr-i Tâire varırdı.”

Ukâb, aynı zamanda nesir burcundaki kartal takım yıldızına verilen addır. (Günyüz, 2001 :79) Kuş kanadının tüyü manasında kullanılan şeh-per ise eskiden kavukların ön kısmına takılırdı. Bu tüy, inanışa göre Hüma'nın tüyüdür ve başı üzerine Hüma'nın kanatları saye-endaz olan hükümdar büyük ve kuvvetli olacağı gibi şecaatle muhafaza edeceği zir-i destanının (tebeasının) mes'udiyetini de istihsal eder. (Pakalın, 1983a: 866) Hümâ mesut ve müteyemmin (uğurlu sayan) bir kuş olduğundan zilli kimin üzerine düşerse o kimse izzet ve ikram sahibi olur. (Onay, 2004: 276) Bu yüzden şâir, memduhun övgü ve himmetine talip olmasıyla şiirinin Nesr-i Tâire kadar ulaşacağı iddiasında bulunur.

Bir beyitte memduhun kılıcının beyazlığının Nesr-i Tâir'in parıltısından daha beyaz olduğundan bahsedilir.

Beyza-i tîgün gibi bir beyza peydâ olmadı

Nesr-i Tâ'ir eyliyelden bâm-ı gerdûnı mekân K. 36/11

“Nesr-i Tâir, gökyüzünü mekan edindiğinden beri kılıcının beyazı gibi bir beyaz peydâ olmadı.”

Memduhun kasrında bulunan avluda gezinen keklik de Nesr-i Tâir'le bir tutulur.

Nesr-i Tâ'ir'le dem-â-dem kebg-i sahnı hem-cenâh

Zühre-i çerh ile dâ'im murg-ı bâmı hem-zebân K. 27/2

“Avlusunda (gezinen) keklik ile Nesr-i Tâir daima birbirine eşittir. Feleğin zühresi de bülbül ile daima aynı dili konuşur.”

Nesr-i Tâir, beyitlerde memduhu övmek ve onun himmetine nail olabilmek maksadıyla zikredilir. Şâir, bir kuş ismini taşıdığı için Nesr-i Tâir'i kuşlarla birlikte kullanır.

Şi'râ Yıldızı

Bazı Câhiliye Arapları'nın taptığı ve Samanyolu'nun en parlak yıldızıdır. Sözlükte “saç” anlamındaki şa'r kökünden türetilir ve “parlak bir yıldız” diye tanımlanır. Arap dilcilerinin şi'râyı “saçlı” mânasında Arapça asıllı bir kelime kabul etmelerine rağmen şarkiyatçılar, kelimenin Grekçe'deki sirius isminin Arapçalaşmış şekli olabileceği

görüştüğüdür. Şi'râ bir çift yıldız olup bunlardan güneye düşene şi'râ-yı Yemâniyye, kuzeye düşene şi'râ-yı Şâmiyye denirdi. Gökyüzünün en parlak yıldızı kabul edilen şi'râ güneşten yirmi üç kat daha parlak, elli kat daha büyüktür ve dünyadan 8,7 ışık yılı (51 trilyon mil) uzaklıktadır. (Sülün, 2010: 181)

Bu yıldız hem uzaklığı hem de parlaklığı sebebiyle anılır. Hâletî'nin yalnız bir beyitte zikrettiği bu yıldız, memduhun, şâirin şiirine iltifat etmemesi sebebiyle söylenir. Şâir, şiirinin memduh tarafından görülüp okunmasıyla yüceleceğini ifade eder.

Olaydı bir nazarun ey şeh-i sitâre-sipâh

Varurdu rütbe-i şi'rüm makâm-ı şi'râya K. 2/28

“Ey yıldız kadar çok askeri olan padişah! Şiirime bir kez nazar etseydin şi'rânın makamına ulaşırdı.”

Ferkadân

İslâm astronomi metinlerinde “ed-dübbü'l-asgar” adıyla da geçen “benâtü na'şî's-suğrâ” (küçük ayı, ursa minör) takım yıldızı, büyük ayının tertibinde olduğu gibi “na'ş” adı verilen ve dört yıldızdan oluşan bir dörtgen ile “benât” denilen ve üç yıldızdan oluşan bir kuyruktan meydana gelir. Kuyruğun ucunda yer alan ve kible yönünü gösteren parlak yıldız Cüdey, dörtgendeki yıldızlardan ön planda görünen ve parlak (neyyir) olan ikisine de ferkadân (tekili ferkad “buzağı”) denilmektedir. Kitâbü Şuveri'l-kevâkibi's-şâbite adlı resimli eserde, ferkadânın (ferâkîd da denir) konumu küçük ayı takım yıldızının şekli üzerinde gösterilmektedir. Kadlar aynı yerden doğup battıkları, yani gökyüzünde sabit oldukları için eski Araplar'ın gece yol bulmada faydalandıkları yıldızlar (hüdât) arasında sayılmışlardır. Ferkadlar kutba olan yakınlıklarından dolayı gökyüzünün en yüksek yıldızlarından sayılmıştır.

Ferkadân divan edebiyatında sıkça kullanılan bir mazmundur ve bu durum hiç şüphesiz bu iki yıldızın eski Araplar'dan beri kazandığı tanım ve anlamlar sebebiyledir. Arap hükümdarlarından Cezîme el-Ebraş'ın, ne zaman bir kadeh şarap içse iki kadeh de ferkadân için doldurup havaya serptiği rivayet edilir Aynı şekilde Moğollar'ın da güneşe, aya, yıldızlara, dağlara ve ırmaklara taptıklarından onların şerefine içtikleri zaman içkilerinin bir kısmını havaya, bir kısmını da yere saçtıkları bilinmektedir. (Şener, 1995: 399-400) Sultan Ahmed'in Edirne'den avdeti vesilesiyle söylenilen kasidenin bir

beyitinde parlaklıklarıyla zikredilirler. Bu vesileyle İstanbul'un en ücra köşesine kadar onun nuruyla aydınlandığı söylenerek mübalağalı bir kullanım sergilenir.

Makdemiyle kıldı ol şehrin en ednâ kûşesin

Reşk-i bâlâ-hâne-i hurşîd ü kasr-ı Ferkadân K. 12/2

“Kudümüyle, şehrin en ücra köşesini (bile aydınlatan) o sultan adeta parlak güneşin kubbesini ve Ferkadân'ın kasrını kışkandırdı.”

2.1.3. Burçlar

Burçlar, Güneş'in bir yılda takip ettiği düşünülen yörüngenin içlerinden geçtiği belli sembollerle gösterilen on iki takımyıldızdan her biridir.¹⁸³ Burç (çoğulu burûc ve ebrâc) sözlükte “güzel olmak, örtülerinden sıyrılmak, yükselerek görünür olmak” mânalarına gelen berec kökünden Arapça bir isimdir. Gökteki burçlar yükselmeleri, görünür olmaları veya açığa çıkmalarından ötürü bu adı aldıkları gibi surlarla çevrili bir şehrin veya sarayın kuleleriyle bir kalenin yüksek ve stratejik mevzileri de aynı sebeplerden burç olarak adlandırılmıştır. (Demirci, 1992: 421)

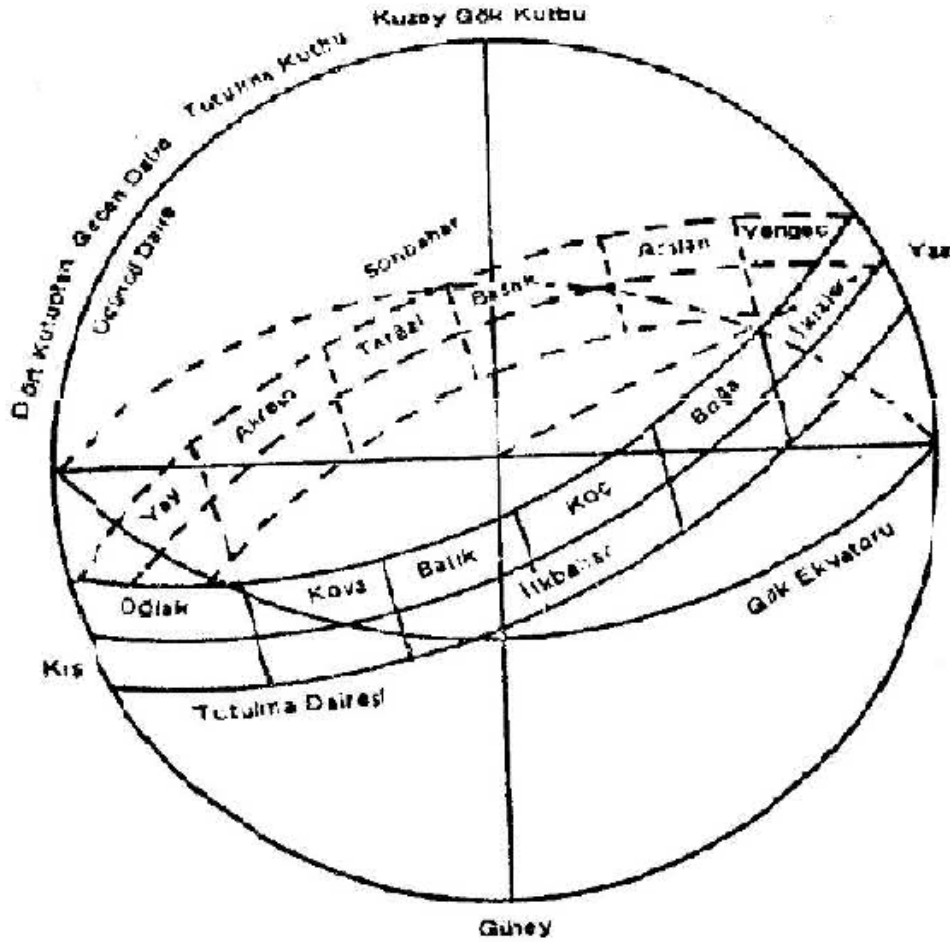
Kur'ân-ı Kerîm'de dört defa çoğul şeklinde geçip bir sûrenin de adını (Burûc) oluşturan kelime, bir yerde “kale burcu” (Nisâ 4/ 78), diğerlerinde “gökteki burç” (Hicr 15/16; Furkân 25/61; Burûc 85/1) anlamında kullanılmıştır. (Kutluer, 1992: 422)

Sekizinci felek, Felek-i büruç (burçlar feleği) ve felek-i sevabit (sabit yıldızlar feleği) adıyla da anılır. Burada sayısız sabit yıldızlar mevcuttur. (İbrahim Hakkı, 1999: 100) Burçlar yükselip alçalmalarına, kuzey veya güneyde bulunmalarına, gece ve gündüz doğmalarına, dört unsur (anâsır-ı erbaa), dört ahlât (ahlât-ı erbaa) ve dört keyfiyete olan nisbetlerine göre çeşitli isimler alır. Sekizinci felekte bulunan burçlar, yıldızların genel görünümünün bir şekle benzediği görülmüş ve o burca bu şeklin ismi verilmiştir. (Kutluer, 1992: 422; İbrahim Hakkı, 1999: 101)

¹⁸³ Burçların on iki olması Roma'da gerçekleşmiştir. Çeşitli kültürlerde bunların sayısı çok daha fazladır. Örneğin Tanrı Baal gökyüzünü kurarken on iki ayın her biri için üçer burç dikmişti. Tanrı Marduk ise yörüngeyi in iki burca bölmüştü. Eski Yunanlılarda burçlara ilk değinen Homeros olmuştur. Yunan matematikçi Eudoxus'a göre 44 burç vardır. Ptolemy ise 48 burcu sıralar. Günümüzde Zodiak olarak kullanılan sözcük Yunanca “Zudiakos kylos” (hayvanlar halkası) ya da “to zudia” (küçük hayvanlar) sözcüklerinden çıkmıştır. Hindularda Budizm'de 28 burç vardır. Metin And, Minyatürlerle Osmanlı-İslam Mitologyası, Yapı Kredi Yayınları, 2015, İstanbul, s. 332.

Buna göre sekizinci felekte bulunan on iki burcun isimleri şunlardır; Hamel (Koç), Sevr (Boğa), Cevza (İkizler), Seretan (Yengeç), Esed (Aslan), Sünbüle (Başak), Mizan (Terazi), Akrep, Kavs (Yay), Cedy (Oğlak), Delv (Kova), Hut (Balık). Erzurumlu İbrahim Hakkı “Marifet-nâme” adlı eserinde burçları aşağıdaki şekilde şemalaştırmıştır:

Şekil 3: Gök Küresinin Sabit Üç Dairesi ve On İki Burç



Kaynak: Erzurumlu İbrahim Hakkı, Marifetname (Ter: M. Faruk Meyan), Bedir Yayınevi, 1999, İstanbul, s. 94

Burçlar, divan şiirinde gökyüzü ve gökyüzü unsurlarıyla birlikte çeşitli hayaller ve teşbihler yoluyla işlenmiştir. Divanda yer alan beyitlerde burç, burc-ı safâ, burc-ı nâz, burc-ı beden, burc-ı hüsn, burc-ı sîne, burc-ı letâfet, burc-ı devlet, burc-ı rifâat, burc-ı kal'a-i eflâk, burc-ı sa'âdet, burc-ı dîn, burc-ı imkân, burc-ı şeref-nâk, burc-ı kemâl şeklinde tabir olunur.

Bu tabirler memduh¹⁸⁴ ve sevgiliyi¹⁸⁵ yüceltmek için kullanılır. Bu kullanım, burçların bütün yıldızların üzerinde, en yüksek felek kabul edilen atlas feleğinin hemen altında olması sebebiyle, övülecek kişinin yüceliğiyle irtibatlandırılmasından dolayıdır. (Yıldırım, 2015: 344)

Kemâl burcunun güneşi (M. 7/2) olan memduhun eşiği feleklerdeki yıldızları kiskandıracak derece şerefli bir burçtur.

Dahı görmüş degüldür necm-i eflâk

İşigün gibi bir burc-ı şeref-nâk M. 9/23

“Feleklerdeki yıldızlar bile (kapının) eşiği gibi şerefli bir burç görmemiştir.”

Yıldızların ait oldukları burçta buldukları vakte “şeref” veya “vakt-i şeref”¹⁸⁶ denir. Buradan eşref-i sâat mefhumu doğmuştur ki çeşitli beyit ve mısralarda değişik vesilelerle çok tekrar edilen bir unsurdur. Genel olarak da şairin sevgilisini gördüğü, ona kavuştuğu, ondan haber aldığı anı belirtmek için kullanılır. (Uzun, 1992: 425) Hâletî, beyitte bu tabiri memduhu yüceltmek için kullanır.

Her gezegenin bir şerefi, her şerefin de garip ilimlerin erbabına göre bir özelliği vardır. Ehl-i havas denilen üfürükçüler nüsha, vefk, tılsım gibi şeylerden bazılarını şeref-i Şems yahut şeref-i Kamer’in meydana geldiği anda hazırlarlar. (Kam, 2008: 198) Aşağıdaki beyitte muskacıların yazmış oldukları vefkleri eşref saatinde yazmalarına da bir telmih yapılır. Bunun yanı sıra kişinin muradına ermesi için sirkeyle vefk yazıldığını da beyitten öğreniyoruz.

Çekildi hall ile yir yir hutût-ı vefk-i murâd

Zuhûr idüp şeref-i âftâb-ı burc-ı kemâl K. 21/2

¹⁸⁴ M. 7/2, M. 9/23, 71; K. 1/8, K. 2/10, K. 11/1, K. 13/11; Kt. 46, Kt. 60; T. 5/2.

¹⁸⁵ G. 2/4, G. 39/3, G. 374/1, G. 555/5, G. 660/4, G. 734/1.

¹⁸⁶Yedi gezegene isnad olunan şareflerle ilgi rivayetlerden birine göre:” Cenâb-ı Hak âlemleri yarattığı esnada hareketin başlangıcını bir burca tahsis etmiş. Güyâ Zühâl, Mîzân’ın (Terazi) yirmi yedinci; Müşteri, Seretan’ın (Yengeç) on beşinci; Mirrîh, Cedi’nin (Oğlak) yirmi sekizinci; Utarid, Sünbüle’nin (Başak) on beşinci; Kamer de Sevr’in (Boğa) üçüncü derecesindeymiş. Bundan dolayı her gezegenin hareketinin başladığı vakte dönmesi, onun şeref zamanı oluyor. Diğer bir rivayete göre yaratılışın başlangıcında yedi gezegenin merkezleri kendi yörüngelerinde, yörüngeleri de Hamel burcunda olduğundan, hepsinin harekete başlama zamanı Hamel burcu imiş. Ömer Ferit Kam, Âsâr-ı Edebiye Tedkîkâtı (Haz:Halil Çeltik), Birleşik Yayınevi, Ankara, 2008, s. 198.

“Kemal burcunun güneşinin ne kadar yüksekte olduğu görüldüğünde muradına uygun olan yazılar yer yer sirkeyle yazıldı.”

Şâirin yine bahtından şikayet ettiği bir beyitte memduh, saadet burcunun güneşi olarak düşünülür. Şâir beyitte güneş ile memduh, bahtı ile gece karanlığı arasında benzerlik kurar. Şâir, güneşin doğmasıyla aydınlığa kavuşan dünya gibi memduhun gelişle kara bahtının da tersine döneceği ümidi içindedir.

Cihân bahtum gibi târîk idi bir subh-dem nâ-geh

Tulû‘ itdi sa‘âdet burcunun mihr-i dirahşâni K. 1/8

“Bahtum gibi karanlık olan cihân, bir sabah ansızın saadet burcunun nurlu güneşinin doğmasıyla aydınlandı.”

Başta güneş ve ay olmak üzere bütün gezegenler farklı müddetler içinde doğudan batıya doğru süren kendi tabii dönüşlerinde burçları dolaşırlar. Her yıldızın bir hânesi, bir burcu vardır. Gezegenler burada belli bir müddet bulunur, bu sırada o burcun tesiri altında kalırlar. (Uzun, 1992: 425) Bu şekilde iki yıldızın aynı burcun aynı derecesinde bulunmasına kırân ya da vakt-i kırân denmektedir. Müneccimlerin inancına göre en uğurlu ve en az uğurlu yani iki uğurlu yıldızın kırânına, kırân-ı sadeyn (iki uğurlunu bir araya gelmesi) denir.¹⁸⁷ (Kam, 2008: 191) Hâletî, beyitlerde kırânı bu münasebetle ele alır. (M. 5/29; K. 24/20, K. 27/19) Aşağıdaki beyitte yıldızların kırânından söz edilir.

Çemenlerde sabâdan birbirine tokunur nergis

Gören anı sanur eflâkde encüm kırân eyler G.183/4

“(Yeşilliklere bürünmüş) çimenlikte, nergisler sabâ rüzgarının (esintisiyle) birbirine dokunurlar. Onların (bu halini) görenler, gökteki yıldızların birbirine yaklaştığını zanneder.”

Padişahlara sâhib-kırân denmesi ise saltanatları zamanında kırân-ı sâdeyn ortaya çıkmış ya da öyle farz edilmiş olmasından ileri gelmiştir. (Kam, 2008: 191) Hâletî, sâhib-kırânı

¹⁸⁷ Kırân kelimesi tek başına kullanıldığında Jüpiter (Müşteri) ve Satürn gezegenlerinin aynı burçta bulunması anlamına gelir ve bu duruma da genelde kırân-ı ulviyyan adı verilir. Diğer taraftan, Mars ile Satürn'ün aynı burçta birbirine yaklaşmasına kırân-ı nahseyin (nahs-i kırân) ve Venüs (Zühre) ile Jüpiter'in aynı burçta birbirine yaklaşmasına da kırân-ı sa' deyn (sa' d-i kırân) denilmektedir. Yavuz Unat, Eski Astronomi Metinlerinde Karşılaşılan Astronomi Terimlerine İlişkin Bir Sözlük Denemesi, OTAM (Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi), c. 11, sy. 11, Ankara, 2000, s. 667

memduhu yüceltmek, onun yıldızlara aynı derecede bulunduğunu ifade etmek için, hükümdar manasında kullanır.¹⁸⁸ Şâir, Sultan I. Ahmed'in Edirne'ye gelmesi üzerine söylediği bir kasidede onun eşsiz bir hükümdar olduğunu dile getirir.

Sümm-i esbinden nümâyân oldu kevkebler yine

Hak budur kim gelmemişdür böyle bir sâhib-kırân

K. 12/5

“Atının tırnağından yine yıldızlar nümâyân oldu. Doğrusu böyle bir sâhib-kırân daha önce hiç gelmedi.”

Ayrıca beyitlerde geçen burc-ı letâfet, burc-ı hüsn, burc-ı nâz tamlamalarıyla sevgilinin yüceliği üzerinde durulur.¹⁸⁹

Güneşin, günlük hareketinden başka yıldızlar arasında batıda doğuya doğru zahiri bir hareketi vardır. Güneş, bu günlük hareketler sonunda bir sene nihayetinde aynı yere avdet eder. Güneşin bu yıllık hareketi sırasında bu mıntıkada bulunan büyük ve küçük seyyarelerin mühim bir kısmı da hareket eder. (Pakalın, 1983a: 249) Güneş bu yolculuğu sırasında on iki burcun her birini de görür. Şâir, güneşin bu seyirini letafet burcu olan sevgiliyi aramak maksadıyla yaptığını ifade eder.

Ey meh-i burc-ı letâfet cüst ü cû için seni

Her şu‘â‘ın gönderür hurşîd-i rahşân bir yana

G. 2/4

“Ey letâfet burcunun Ay'ı! Parlak Güneş, seni arayıp bulmak için her yana ışığını gönderir.”

Âşığın gönlü ve bedeni de bir burç olarak düşünülür. Gece uykuyu; gündüz ise uyanıklığı ifade eder. Âşığın gönlü, sevgiliyi tanımadan önce gece karanlığında gaflet uykusuna dalmış bir haldedir. Onu bu uykudan uyandıran da gönül burcundan doğan aşk güneşidir.

Burc-ı sînemden ki togdı mihr-i pür-envâr-ı ‘ışk

Gitdi dilden h^vâb-ı gaflet oldu cân bîdâr-ı ‘ışk

G. 374/1

¹⁸⁸ K. 16/8, K. 36/16, K. 38/17; G. 439/10

¹⁸⁹ G. 39/3, G. 555/5, G. 660/4; Mt. 174.

“Sînemîn burcundan aşkın nurlu güneşi doğdu. Cân, gaflet uykusunun gönülden gitmesiyle (sevgiliye duyduğu) aşk (sayesinde) uyandı.”

Eski dönemlerde acil askeri durumlarda kullanılan haberleşme yöntemlerinden biri de yüksek yerlerden bir dizi halinde ateş yakılmasıdır. Yakılan bu ateşle haber en uzak noktalara kadar yayılırdı. Bu haberleşme yöntemini şiirine uygulayan şâir, aşk sebebiyle başında yanan ateşi, beden burcunun kulesinde yanan bir ateş olarak düşünür. Bu kulede yanan ateş sayesinde de âşıklara, aşkın gamdan ibaret olduğunu haber verir.

Sûz-ı dilden başum üstünde benüm odlar yanar

Her şeb-i firkatde kim fikr-i serencâm eylerüm

Kulle-i burc-ı bedende dem-be-dem âteş yakup

Leşker-i gam geldüğün etrâfa i'lâm eylerüm Kt. 67

“Gönlümdeki ateşle başımda yanan odlar sebebiyle her ayrılık gecesinde başımdan geçenleri düşünür, beden burcunun kulesinde yaktığım ateşle gam askerinin geldiğini etrafa bildiririm.”

Böylece sefa burcunun kulesinden çıkardığı dumanla gam askerinden kendini korumayı başarmıştır.

Leşker-i endûh u gam maglûb iderdi her zamân

Kulle-i burc-ı safâda itmesem gâhî duhân Mt. 411

“Sefâ burcunun kulesinden zaman zaman (âhımın) dumanını çıkarmasam gam askeri tarafından mağlup edilirdim.”

Beyitlerde geçen başka bir astronomi terimi de “evc-i rif’at”tir. Evc-i rif’at, 21 Haziran’da dünyanın güneşten en uzak olduğu noktadır. (And, 2015: 335) Evc, bir şeyin en yüksek noktasını; rif’at kelimesinin barındırdığı yükseklik anlamı da daha çok mevki yüksekliğini ifade eder. Aşağıdaki beyitte şâir, devrinde eğitimsiz, tecrübesiz ve liyakatsiz kişilerin el üstünde tutulmasına, buna karşın ehl-i faziletin ise küçük görülmesine anlam veremez. Hâletî, esâfilin bir meziyeti olmadığı halde evc-i rif’at derecesinde teveccüh görürken efâdilînin hor görülmesi sebebiyle feleğe olan kızgınlığını dile getirir.

Esâfil evc-i rif'atde efâdıl hâk-i zilletde

N'ola zîr ü zeber eylerse âhum çerh-i gaddârı

K. 32/36

“Sefiller el üstünde tutulurken fazilet sahipleri hor görülüyor. Âhım, bu yüzden şu gaddar feleği yerle bir etse ne olur?”

Her biri benzetildiği şeklin ismini alan burçlar, gökyüzünde sabit halde bulunan yıldız kümeleridir. Burçlar, insanların gaybı öğrenme, gelecekle ilgi meseleler hakkında bilgi sahibi olma isteği sebebiyle eski zamanlardan bu yana insanların zihnini meşgul etmiştir. Burçlar, insan ve talihi üzerinde etkisi olduğu düşünülen ve bu sebeple hemen her alanda karşımıza çıkan astroloji kavramları olmuştur.

Hâletî, şiirlerinde burç kavramını daha çok sevgili ve memduhu övmek maksadıyla kullanır. Felek, Güneş, Ay, yıldızlar ve bunları bir menzilde buluşmaları methetme vesilesi olur. Memduhun kapısının eşiği, feleklerdeki yıldızların bile daha önce görmedikleri bir burçtur. Yıldızların ait oldukları burçta buldukları vakit olan eşref vakti ve bu vakitle alakalı olan vefk yazımı şiirde yer alır. İki yıldızın aynı burcun aynı derecesinde bulunduğu an olan kırân ise hem bu manada hem de memduhu yüceltmek ve onun yıldızlara aynı derecede bulunduğunu ifade etmek için kullanılır.

Ayrıca Güneş'in eksenini etrafında dönüşüyle bir yıl süre sonunda bütün burçlara uğrayışı, sevgiliyi arayıp bulmak için yaptığı hareket olarak düşünülür. Şâirin, burç kavramından bahsettiği şiirlerde üzerinde durduğu bir uygulama olarak eskiden kale burçlarından düşmanın gelişini haber vermek için yakılan ateşten bahsettiği görülür. Bu ateş, âşğın beden ve gönül burcunda tutuşturulan bir ateştir.

Şâir, burç kavramından insanların talihi üzerindeki etkisinin dışında tahayyül halindeki âşk sebebiyle, memduhu yüceltmek maksadıyla ve gök cisimlerinin çeşitli hareketlerini anlatmak gayesiyle bahseder.

2.1.3.1. Hamel (Koç) Burcu (21 Mart-20 Nisan)

“Bere-i felek” ya da “burc-ı bere” de denilen (And, 2015: 336) bu burç, gökyüzündeki yıldızların bir koç şekline benzetilmelerinden dolayı bu isimle anılır. Güneş, bu burca 21 mart gecesi yahut günü girer ve geceyle gündüzün bir olduğu ilk baharın bu ilk gününe “Nevruz” denir. Bu bakımdan hamel burcu bahar tasvirlerinde söz konusu edilir. (Şentürk, 1994: 174)

Hâletî'nin de beyitlerde koç burcundan bu minvalde bahsettiği görülür. Aşağıdaki beyitte ilkbaharın başlangıcı olarak gece ile gündüzün eşitlenmesiyle sevgilinin saçı ve yüzü arasında ilgi kurulur. Beyitte sevgilinin saçı geceye, yüzü gündüze teşbih edilmiştir. Bu görüntü âşığın gözünde geceyle gündüzün birbirine girdiği/eşitlendiği şeklinde hayal edilir.

Düşdi zülfi yüzine san dem-i Nev-rûz irdi

Oldı gûyâ ki ber-â-ber gicemüz gündüzümüz G. 331/3

“(Sevgilinin) saçı yüzüne düştüğünde gece ile gündüzün eşitlendiği Nevruz vaktinin (koç burcu) geldiğini sanırsın.”

Hâletî, bir beyitte yaptığı bahar tasvirinde, Güneş'in koç burcuna girmesi ve baharın gelmesiyle birlikte yeşeren yeryüzünde otlamaya çıkan hayvanlar misali, koç burcunun gökyüzünde otlamaya çıktığını söyler. (K. 8/10) Şâir, diğer bir beyitte de memduhtan beklediği teveccühü ifade ederken, nevrüz ile memduhun lütfu arasında benzerlik kurar. Ayrıca Güneş'in Hamel burcuna gelmesi, bu takımyıldızının felek otağında otlaması şeklinde tasvir olunur.

Ol ki Nev-rûz-ı recâ lutfına vâ-beste idi

Olmadan sebze-i eflâk çerâ-gâh-ı Hamel K. 40/9

“Ümit nevruzu, felek yeşilliği koçun otağı olmadan (önce, onun) lütfına bağlıydı.”

Baharın gelişi başka bir beyitte, güneşin hamel burcuna gelmesi sonrasında güneşin harareti sebebiyle hamelin, memduhun sofrası için kuzu kebabına dönmesi şeklinde tavrı edilir. (K. 28/11) Hamel burcunun biryan olarak tasavvuru, sevgilinin de içinde bulunduğu bir meclis hayalinde de görülür. Beyite göre, sevgilinin meclise geldiğini duyan hamel, kıskançlık ateşiyle gökyüzünde büryan kebabı olur.

Tuysa bezme geldügin ol gözleri mestânenün

Âteş-i reşkiyle göklerde Hamel biryân olur G. 249/6

“Hamel, (sevgilinin) mestane gözleriyle meclise geldiğini duysa gökyüzünde kıskançlık ateşiyle büryan olur.”

Koç burcu beyitlerde nevruzla birlikte bahar tasvirlerinde ve kuzu kebabı olması sebebiyle söz konusu edilir.

2.1.3.2. Sevr (Boğa) Burcu (21 Nisan-21 Mayıs)

İçinde otuz iki, dışında beş yıldız bulunur. Buna “burc-ı Süreyyâ” ya da “burc-ı Gâv” da denir. Bu Kamer’in burcu olduğundan sabah görünmez, burada ayın kurban edildiğine inanılır. Güneş doğarken gökyüzünün kızıl olması ayın kanı olarak yorumlanır. (And, 2015: 337) Boğa burcundan bahsedilen iki beyitten birinde şâir, bu inanişini tekrar eder. Şâir, Sultan III. Mehmed’in cülûsu üzerine söylediği bir kasidede, gökteki sevrin, memduhun kapısında kurban olacağını söyleyerek boğa burcuyla kurban arasında ilişki kurar.

Eger Keyvân ile Sevr'i sipihrûn bulsalar ruhsat

Kapusında olurlardı o şâhun kulu kurbânı K. 1/10

“Gökyüzündeki Satürn ve boğa ruhsat bulabilseydi o padişahın kapısında kurban olurlardı.”

Bu burç aynı zamanda güç sembolü olarak da kullanılır. (Şentürk, 1994 :175) Hâletî, boğayı beyitte farklı bir yaklaşım sergileyerek maddi kuvvetten ziyade manevi kuvvet anlamında kullanır. Şâir, memduhun sancak aslanının kalp kuvvetiyle hem felek hem de yeryüzü boğasına ıstırap verdiğini söyler. Memduhun düşmanlarını dize getirişini ve onlara karşı galip gelişini, kalbindeki inancın boğadan daha kuvvetli oluşu yönüyle ele alır.

Şîr-i râyet kuvvet-i kalbünle ey bebr-i vegâ

Virdi Sevr-i çerhe vü gâv-ı zemîne ıztırâb K. 35/9

“Ey savaşta acımasız olan! Sancak aslanı, kalp kuvvetinle felek boğasına ve yeryüzü öküzüne ızdırıp verdi.”

Bu burç kurban ve güç sembolü olması sebebiyle beyitlerde karşımıza çıkar.

2.1.3.3. Cevzâ (İkizler) Burcu (21 Mayıs-22 Haziran)

Gökyüzünün kuzey yarımküresinde görülen ve birbirinden hiç ayrılmayan iki parlak yıldızdan meydana gelmiş bir burç olup bu sebepten ikizler diye anılır. (Şentürk, 1994

:175) Bir adı da burc-ı dü-peyker'dir. Bu burçtaki yıldızlar birbirine sarılmış iki çocuk gibi göründüklerinden birine “Tev'em-i mukaddem” ötekine “Tev'em-i muahhar” denilir. (And, 2015: 338) Bu burcun rengi sarı ve beyaz renkler olduğundan şâir, altın kelimesiyle birlikte kullanır. Ayrıca beyitte cevzâ, belinde altın bir kuşakla tasvir edilir.

Zer nıtâkın eyliye gerdûn miyânından cüdâ

İtse Cevzâ' hizmet-i hâk-i deründen ictinâb K. 35/25

“Cevzâ, kapında hizmet etmekten kaçarsa felek, altın kuşağını belinden ayırsın.”

Cevzâ, memduhun kapısında hizmet veren, onu koruyan muhafızlar için benzeyen olur. Memduhun hizmetinde bulunan kimselerle cevza ve kuşak arasında kurulan ilişki, Osmanlı'da bulunan yeniçeri askerlerinden seçilen muhafız birliklerinden olan “solak”ları hatırlatır. Yıldırım Beyazıt zamanında kurulan solak teşkilatında bulunanlar bellerine yıldızlı som kemer bağlarmış. (Pakalın, 1983c: 254) Şâir, bu muhafız birliği ve bellerindeki kuşakla cevzâ arasında bir ilgi kurar.

Bu burcun bir de yükseklik ve yücelik sembolü olarak da kullanıldığı görülür. Memduh, istese cevzânın kuşağına el koyup ona himmet edecek derecede himmeti, ihsanı bol olan bir kişi olarak düşünülür.

Cihânda himmet-i vâlâsı bir Tehem-ten'dür

Eger ki istese el kor nıtâk-ı Cevzâ'ya

Yanında hançeri bir âfet-i dilâver

Salar fütâdelerin her zamânda ferdâya Kt. 120

“Yüce himmetiyle dünyada bir kahraman (olan ve) istese, cevzânın kuşağına el koyup (ona himmet edebilecek), düşkünlerini daima yarına bırakan ve yanında hançeri olan bir kahramandır.”

Burada da yukarıdaki beyitte anılan solaklardan bahsedildiğini söyleyebiliriz. Zîrâ, solaklar bellerine altın bir kemer bağladıkları gibi bu kemere gümüş kabzalı uzun bir kama sokarlardı. (Pakalın, 1983c: 254)

Hâletî, ikizler burcundan sarı renk dolayısıyla altınla birlikte kullanır. Ayrıca yücelik sembolü olarak kullanılan ikiler, memduhun kapısında duran muhafızlar için de benzetme unusuru olur.

2.1.3.4. Seretân (Yengeç) Burcu (22 Haziran-22 Temmuz)

22 Haziran-22 Temmuz arasındaki bu burcun elementi sudur ve yaz burçlarının ilkidir. Buna “burc-ı harçeng”, Kamer’in beyti olduğunda “burc-ı hilal” de denir. (And, 2015: 339) Hâletî’ye göre yengeç burcu, yaz burcu olması münasebetiyle Temmuz ayının kavurucu sıcağını ifade etmek için kullanır. Temmuz’un harareti karşısında balık ve yengeç burcu çaresizce susuz kalan ve kuruyan toprağa düşer.

Böyle kalursa olur huşk muhît-i gerdûn

Düşer elbette zemîn üstine Hût u Seretân K. 14/20

“Böyle giderse yeryüzü kupkuru kalır. Sonunda da balık ve yengeç yeryüzüne düşer.”

2.1.3.5. Esed (Aslan) Burcu (23 Temmuz-22 Ağustos)

Bu burçta güneş çok etkili olduğu için "burc-ı şîr" de denir. (And, 2015: 340) Mevsimi yaz; elementi ise ateştir. Beyitlerde güneşin esed burcunda olması ve burada görünmesi üzerinde durulur. (K. 15/18) Hz. Ali de şecaat timsali olarak “Allah’ın (c.c.) aslanı” anlamında “esedullah” lakabıyla anılır. Bu sebepten aslan burcu ile Hz. Ali arasında ilişki kurulur. Hz. Ali’nin iman nuru ile aslan burcundaki güneşin nuru arasında benzerlik kurulur. Beyitte geçen kalp, aslan, pertev, mihr kelimeleri arasında tenasüp yapıldığı görülür. (M. 5/33)¹⁹⁰ Bir beyitte de memduhun fikirleri esed burcundaki güneş olarak düşünülür.

Re’y-i münîri kalb-i şerîfinde gûyiyâ

Burc-ı Esedde mihr-i cihân-tâbdur hemân Kt. 73/3

“Aydınlık veren isabetli görüş ve düşünceleri, mübarek kalbinde adeta burc-ı esedde cihanı aydınlatan güneştir.”

¹⁹⁰ Bkz. Hz. Ali

Hâletî, güneşin esed burcunda olmasının memduhun adaletli yönetimine bağlar. Burada güneş, aslanın ormanında rahatça gezen bir ceylan olarak düşünülür.

Esed burcunda seyr eyler gazâle devr-i ‘adlünde

Gezer âhû hemîşe bîşesinde şîr-i garrânun K. 30/13

“Güneş, senin adaletle hükmettiğin zamanda aslan burcundan bakar. Ceylan da daima gösterişli aslanın ormanında gezer.”

Gazâle kelimesi, dişi geyik yavrusu manasına gelmekle birlikte ayrıca güneş için kullanılan isimlerden biridir. Kelime bu şekliyle beyitte tevriyeli olarak kullanılır.

Kamer, esed burcuna gelince işe başlamak, padişah görmek, ulu kişilere dertlerini söylemek, düşman üzerine gitmek, savaşmak, savaş araçları hazırlamak, tılsım yazmak, yemin etmek gibi olumlu yorumlanmıştır. (And, 2015: 340) Şâir, dert ve arzularını bu münasebetle memduha aktarmak ister. Aşağıdaki beyitte şâir, Ay’ın aslan burcuna gelmesinden bahseder. Memduh, saadet ormanında gezen bir aslan, atının yüzü de aslan burcundaki Ay olarak düşünülür. Burada şâir, Gazanfer Ağa’nın isminin aslan manasını da işaret ederek tevriyeli bir kullanım sergiler.

Sa’âdet bîşe-zârında karâr itmiş Gazanfer'sin

Esed burcunda olan mâha benzer rûy-ı rahşânun K. 30/4

“Sen saadet meşeliğinde karar eden bir aslana, atının yüzü de aslan burcunda bulunan aya benzer.”

Aslan burcuyla ilgili benzetmelerden biri Hz. Ali’dir (a.s.). Şâir, Hz. Ali’nin (a.s.) “Allah’ın aslanı” lakabıyla anılması ile onu aslan burcundaki güneş olarak düşünür. Aslan burcu ayrıca memduhun vermiş olduğu kararların doğruluğu ve adaleti için de teşbih unsuru olarak kullanılır.

2.1.3.6. Sünbüle (Başak) Burcu (23 Ağustos- 22 Eylül)

Şiirlerde “burc-ı hûşe”, “hûşe-i çarh” ya da “hûşe-i sipih” olarak geçen sünbüle, minyatürlerde genellikle iki kanatlı, elinde başak tutan bir kız olarak gösterilir. Bu burca ayrıca “bakire” anlamına gelen “Azrâ” da denilmektedir. (And, 2015: 341)

Divanda yalnız bir beyitte, başak ve tohumlar münasebetiyle işlenir. Beyitte yıldızlar, tasavvur halindeki bir harman yerinde, başaktaki tohuma benzetilir. Ay Harmanı yani Ay'ın halesi, dolunay vakti Ay'ın etrafını saran bir ateş gibi görünür. Şâir, temmuz sıcağıyla Ay harmanı arasında bir ilgi kurar.

Dâne-i encüm ile Sünbüle hâkister olup

Korkarın kim tutuşa hırmen-i mâh-ı tâbân K. 14/19

“Parlak Ay'ın harmanın tutuşmasıyla yıldız taneleri ve başağın yanıp kül olmasından korkuyorum.”

Güneş, aşırı sıcak geçen yaz günlerinde özellikle kuru bölgelerde yangınlara sebep olur. Şâir, bu münasebetle temmuz sıcağını tasvir ettiği temmuziyede, yaz sıcağı sebebiyle başak ve tohumların harmanda yanıp kül olmasından korktuğunu belirtir. Şâir, sıcak yaz aylarında kurumuş otlaklarda gerçekleşmesi muhtemel olan bir yangın senaryosu ile başak burcundaki yıldızların yanıp tutuşacağı hayalini kurar.

2.1.3.7. Mizân (Terazi) Burcu (23 Eylül-23 Ekim)

Burûc-ı harîfiden olan Terazi burcu sonbaharın başlangıcıdır. Güney yarımkürede bulunan burçlar kuşağı takım yıldızlarından olup dört yıldızdan oluşur. Adalet ve eğlenceyi temsil eder. Zührenin evi bu burçta bulunduğundan edebi metinlerde bu husus da vurgulanır. (Şentürk, 1994: 177)

Hâletî de divanda Terazi burcundan bahsettiği üç beyitte bu özellikleri ele alır. Güneşin Terazi burcuna girmesiyle birlikte yaz sıcakları yerini soğuk ve yağışlı havaya bırakır. Toprağa ilk damlaların ve kar tanelerinin düşmeye başlamasıyla yaz boyu sıcaktan kavru olarak adeta talan olan toprak serinler. Şâir, aşağıdaki beyitte bu olayı hatırlatan bir sonbahar tasviri yapar.

Şol zamân kim geldi Mîzân'a dürüst-i âftâb

Tahte-i hâke döküldi dirhemi berfün hemân K. 39/6

“Güneş, terazi burcuna geldiğinde kar taneleri talan olmuş toprağa döküldü.”

Beyitte geçen “Mîzân” ve “dürüst-ü âftâb” tamlamaları ise güneşin Terazi burcuna girdiği 23 Eylül-23 Ekim tarihlerini işaret eder.

Bir beyitte de güneşin mîzân burcuna girdiği 23 Eylül’de gece ve gündüz sürelerinin eşitlendiğini söylenir.

Mihr ile mâhî keffe-i mîzân idüp felek

Biribirine geldi ber-â-ber şeb ile rûz G. 299/2

“Felek, güneşi ve ayı terazinin kefesine koyup gece ile gündüzü birbirine eşitledi.”

Bu burcun tesiri altında bulunan kişilerde iki zıt hal mevcuttur. İlki, zevk düşkünü, merasimin ve şekillerin dış kısımlarını, örf ve teamülü sevenler; ikincisi ise ulvi ve nezih fikir sahibi olanlar ve her şeyde vahdeti taktir edenler. (Pakalın, 1983b: 547) Şâir, aşağıdaki beyitte bu ilk hal üzere olanlardan bahseder. Sonbaharın gelip havaların soğumasıyla birlikte eğlence meclislerinde bir azalma başlar. Bu burç, yazın bittiğinin habercisi olduğundan son eğlenceler için en uygun zamandır. Bu sebepten şâir, sâkiden kadehleri son kez doldurmasını ister.

Mîzâna girdi şems şitânun evânıdur

Gel sâkiyâ ki rıtl-ı girânun zamânıdur Mt. 79

“Ey sâki! Kadehleri ağzına kadar doldurmanın tam vaktidir. Zîrâ, güneş Mîzâna girdi. Kış vakti geldi çattı.”

Salıncakta sallanan sevgili, terazi burcunda bulunan parlak bir yıldız olarak tasavvur edilir. Beyitte geçen “kevkeb-i rahşân” ifadesinden maksat Zühre’dir. Çünkü Zühre, bu ismi parlak oluşundan dolayı almıştır. Sevgili, sallanırken, yukarı doğru her hareketinde adeta semâdaki Zühre’nin yerine geçer.

Her kaçan binse salıncaga o şûh-ı ser-firâz

Burc-ı Mîzân içre gûyâ kevkeb-i rahşân olur G. 187/5

“O başına buyruk olan şuh sevgili her vakit salıncağa binse sanki terazi burcundaki parlak bir yıldız (Zühre) olur.”

Hâletî, bu burçtan bahsederken edebi metinlerde karşılaşılan uygulamaların dışına çıkmaz. Şâir, bu burcun başlangıcı olan 23 Eylül tarihine işaret ederek sonbahar başlangıcının bir tasvirini yapar. Bu burçta bulunan Zühre ise yüksekte olması sebebiyle sevgili olarak düşünülür. Şâirin terazi burcuyla ilgili tasavvurlarından bir diğeri de bu burcun eğlenceyle olan ilişkisi üzerinedir.

2.1.3.8. Kavs (Yay) Burcu (22 Kasım-20 Aralık)

Burçlar kuşağı üzerinde, “Akrep” ile “Cedy” arasındaki dokuzuncu burcun adıdır. (Pakalın, 1983b: 216) Buna “burc-ı kemân, hân-i kemân” da denir. Bir beyitte zikredilen yay burcu, yay ile ilişkisi sebebiyle ele alınır. Hâletî, beyitte memduhun yayını çekmesi halini güneşin yay burcuna yaklaşmasına benzetir.

Kemânın eylese pür ol hidîv-i kişver-gîr

Sanur gören ki gelür burc-ı Kavs'e mihr-i münîr K. 17/1

“O padişahın vezirinin yayını çektiğini görenler, parlak güneşin yay burcuna geldiğini düşünür.”

2.1.3.9. Cedy (Oğlak) Burcu (21 Aralık-20 Ocak)

“Burc-ı büzgâle, burc-ı büz” olarak da anılan Ced/Cedy, (And, 2015:345) başı koç, boynuzları keçi ve nihayeti balık kuyruğu şeklinde mitolojik bir hayvanın ismidir. Bu yıldız grubunun şekli aslında bir keçiye andırmaz. Fakat, güneş cedy burcuna dahil olduğu vakit seyrinin en yüksek noktasına erişir. Bundan dolayı daima yüksek yerlere çıkmak isteyen keçi bu halin sembol olur. (Pakalın, 1983a: 267)

Divandaki tek beyitte koç burcu ile birlikte ve yukarıda söylenen özellik sebebiyle anılır. Ayrıca koç burcunun başlangıcı baharı; oğlak burcu ise kışın başlangıcını yani yazın bitimini ifade eder.

Şu demler geldi kim Cedy ü Hamel çıkdı çerâ-gâha

Zemîn oldı ser-â-ser sebz ü hurrem âsmân-âsâ K. 8/10

“Yeryüzünün baştan başa yeşermesiyle (birlikte) koç otlamaya çıktı. Oğlağın yükseklerde otlamaya çıkmasıyla da gökyüzü şenlendi.”

2.1.3.10. Delv (Kova) Burcu (21 Ocak-19 Şubat)

Ekliptik üzerinde yer alan burçların on birincisi olan kova burcu, (Unat, 2000: 646) “Delv-i sipih” ve “Sâkibü'l-mâ” adlarıyla da anılır. Minyatürlerde elindeki kaptan su döken biri ya da kuyudan su çeken biriyle gösterilmiştir. (And, 2015: 346)

Kova burcunun beyitlerde gökyüzündeki bir kova olarak tasavvur edildiği görülmektedir. Allah'ın (c.c.) kuvvet ve kudretinin ne kadar yüce olduğunu gösteren bir beyitte, Ay ve kova burcunun bir araya gelişi ile Hz. Yûsuf'un (a.s.) kuyuya sarkıtılan kovaya tutunup çıkması olarak bilinen kıssaya telmih söz konusudur.

İrgürür delve Yûsuf-ı mâhı

Çıkarur çâh-ı arzdan kâhı M. 1/20

“Yusuf-ı mâhı kovaya ulaştırır. Yeryüzü çukurundan bir köşk, saray çıkarır.”

Allah (c.c.), hem dünyayı hem de kainatı belli bir düzen içinde yaratmıştır. Bu düzen içerisinde yer alan canlı ve cansız tüm mahlukat onun himayesi ve gözetimi altındadır. Ay'ı kova burcuyla bir hizaya getiren de yeryüzünde ekin bitiren de odur.

Çeşitli ürünlerin yetiştirildiği bir bahçede, mahsülün iyi yetişmesi için suya ihtiyacı vardır. Bahçede yetişen mahsül susuz kalırsa kurumaya başlar. Hâletî, bahçede bulunan su çarkının kovasının bozuk olmasını bahçenin susuz kalmasının sebebi olarak görür. Bir de bu gerçeğin altında gizlenen bir düşünce söz konusudur. Şâir, susuz kalan bir bahçeyi tasavvur ettiği bu beyitte, kötü talihinden dolayı feleği suçlar.

N'içün olmaz ki gül-zâr-ı emel ey Hâletî hurrem

Meger kim eskimişdür delvi bu gerdûnda dülâbun G.392/5

“Ey Hâletî! Emel bahçesi, dönen su çarkının kovası eskidiği için gönül açıcı (bir yer) olamıyor.”

Ayrıca kamer, delv burcuna girdiğinde bahçeyle, tarımla uğraşmak, içki içmek olumlu yorumlanan fiillerdir. (And, 2015: 346) Şâir beyitte Ay'ın kova burcuna girmesiyle birlikte bahçeyle, tarımla uğraşmanın uygun olduğundan bahseder.

Geceleri, hava bulutsuz olduğu zamanlarda Ay, gökyüzünde parıldar ve zemini aydınlatır. Hâletî, Tırnakçı Hasan Paşa'nın kasrını överken ayın suya yansıyan görüntüsünü ve ışığını memduhun parlak fikirleri olarak düşünür. Ay'a ait parlaklık ve aydınlık sıfatları memduhun isabetli görüş ve düşünceleri için teşbih unsuru olmaktadır. Bununla birlikte memduhun kasrında bulunan ve bostan kuyusundan su çekmeye yarayan düzenek olan dülâbın kovası da Ay'a benzetilir.

Pertev-i re'y-i münîri düşse bir bâg üstine

Delvi burc-ı mâh olur dülâb-ı âbun bî-gümân K. 27/23

“Aydınlık fikirlerinin parıltısı bir bahçeye düşse su çarkının kovası şüphesiz ay burcu olur.”

Bu burcun anıldığı beyitlerde Ay bir kova olarak düşünülür. Şâirin tasavvurları bu düşünce etrafında gelişir. Buna göre Ay, bir yandan Hz. Yûsuf'u kuyudan çıkarken kullandığı kova iken diğer yandan bir bahçe içindeki su dolabının kovası olur.

2.1.3.11. Hût (Balık) Burcu (20 Şubat-20 Mart)

“Burc-ı mâhî, Hût-ı felek ve Kevkebet's-semekeyn” olarak da bilinen bu burç (And, 2015: 347) hakimi Müşteri seyyaresidir. (Pakalın, 1983a: 859)

Şiir geleneğinde balık burcunun gerçekten balık şeklinde olduğu ve yengeç burcu gibi su içinde yüzdüğü hayal edilir. Bu burcun sürekli su ile bağlantılı tasavvurlara konu olmasının sebebi Seretân (Yengeç), Akrep, Hût'un her üçünün de suya ait burçlar olmasından kaynaklanır. (Şentürk, 2017: 56)

Memduhun ihsanının Ay'a benzetildiği bir beyitte, Ay'ın balık burcuna girmesinden yola çıkan şâir, memduhun Ay gibi olan ihsan ışığının denize düşmesiyle denizdeki balıkların, balık burcu gibi görüneceği hayali söz konusudur. (K. 2/24) Şâir, temmuz sıcaklarının şiddetinden bahsettiği diğer bir beyitte, sıcakların devam etmesi durumunda balık ve yengecin yeryüzüne düşeceğini söyler.

Böyle kalursa olur huşk muhît-i gerdûn

Düşer elbette zemîn üstine Hût u Seretân K. 14/20

“Böyle devam ederse bütün dünya kuraklaşır ve sonunda Balık ile Yengeç yeryüzüne düşer.”

Aşağıdaki beyitte Hz. Yûnus (a.s.) güneşe, güneşin balık burcuna girişi de Hz. Yûnus'un balık tarafından yutulmasına benzetilir.

Emr ü fermânıdur viren her bâr

Yûnus-ı mihre hût içinde karâr M. 1/21

“Güneş Yûnus’unu balık içine koyan ve bu emri veren odur

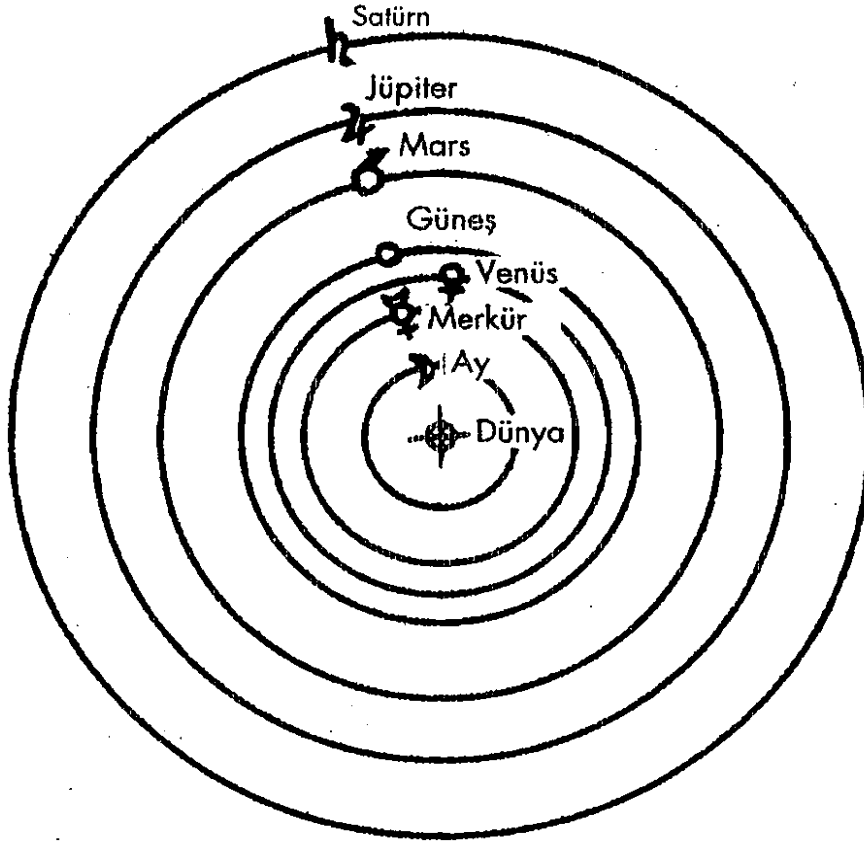
Gezegenlerin ve yıldızların insan üzerindeki etkilerinin olduğu inancı İslam inancına ters düşer. İslam öncesi toplumlarda bu tür gök cisimlerinin tanrı yerine konmalarında bu düşüncenin rolü büyüktür. Astroloji, insanların karakteri, görünümü, iktisadi hayatı, sağlığı vb. meseleler üzerinde durur.

Divan şâirleri de şiirlerinde bu ve benzeri sebeplerden ötürü bu tür kozmik unsurlardan bahsetmiştir. Azmî-zâde Hâletî de bu gelenek çerçevesinin dışına çıkmayarak burçlarla ilgili söylemler ortaya koymuştur. Hâletî, burçları, güneş ve ay ile olan münasebetlerini kitabi bilgilerin yanı sıra kendi muhayyilesinde oluşturduğu tasvirlerle birlikte kullanır. Bunu yaparken de burçların insanlar üzerindeki etkilerinden ve astrolojik özelliklerinden daha çok isimleri ve şekilleriyle ilgili tasavvurlar ortaya koyar.

2.1.4. Seyyâreler

Güneşin etrafında dönen ve ondan ve ondan ziya ve hararet alan yıldızlardır. (Pakalın, 1983c: 200) Bir gezegen ilk bakışta bir yıldıza çok benzer. Ama her gezegenin kendine has özellikleri vardır. Mars çok kırmızı, Venüs ve Jüpiter de çok parlak oldukları için hemen göze çarparlar. İlk başta gökyüzündeki herşeyin Dünya'nın etrafında döndüğü düşünülüyordu; bu görüşün mükemmelleştirilmiş son hali, M.S. 120 ve 180 yılları arasında bir zamanda yaşamış olan İskenderiyeli Ptolemaeus (Batlamyus) tarafından geliştirilmiştir. Ptolemaeus kuramında Dünya, evrenin merkezinde hareketsiz bir şekilde durur. Ay, Merkür, Venüs, Güneş, Mars, Jüpiter ve Satürn ise düzgün dairesel yörüngeleriyle Dünya'nın etrafında dönerler. (Moore, 1999: 19) Batlamyus sistemine göre gezegenlerin hareketleri aşağıdaki şekilde düşünülmekteydi.

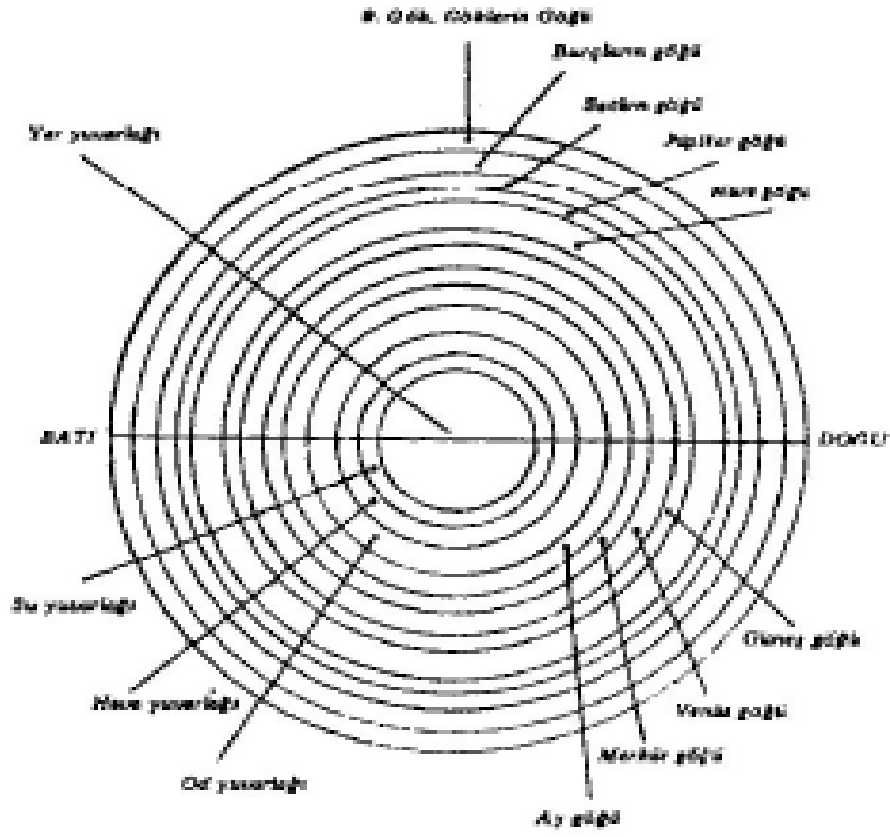
Şekil 4: Batlamyus Sistemi



Uzun yıllar sonra bu görüşün yanlış olduğu anlaşılmış, daha sonra dünyanın yerine merkeze güneş konulmuştu. Astronomi alimleri de Allah'ın (c.c.) eflak ve anasırı lahana yaprakları gibi içi içe yarattığını söyler. Bu görüş müslüman alimlerin çoğu tarafından kabul edilmiştir. Eflak iç içe dokuz tabakadır. Bunlara ecrâm-ı âliyyât veya ecrâm-ı esîriyye denir. (İbrahim Hakkı, 1999: 97) İşte yeryüzünü çepeçevre saran her bir felekte bir seyyâre yer almaktadır.

A. Atilla Şentürk, Nasîrüddîn Tûsî'nin el-Muhtasar fi İlmü't-tencîm ve Ma'rifetü't-takvîm eserine dayanarak Ahmed-i Dâî tercümesinden alınan felekü'l-eflak, burçlar göğü (sabiteler), seyyareler ve bunların sıralanışını (Şentürk, 1994: 135) aşağıdaki aşağıdaki şekilde belirtmiştir.

Şekil 5: Felekü'l-eflak, Burçlar Göğü (Sâbiteler), Seyyareler ve Bunların Sıralanışı.



Kaynak: A. Atilla Şentürk, Osmanlı Edebiyatında Felekler, Seyyâre ve Sâbiteler (Burçlar), Türk Dünyası Araştırmaları, nr. 90, 1994, s. 135.

Beyitlerde seyyâre, necm-i seyyâr, seyyâre-i baht, Seyyâre-i eşk şeklinde kullanılır. Hâletî, gezegenleri yerlerinde sabit olmayışları, devamlı bir hareket halinde oluşları yönüyle ele alır. Bir beyitte âşığın dökülen gözyaşı necm-i seyyâra teşbih olunur. (G. 293/3) Şâir, memduhun övüldüğü diğer bir beyitte de yine gezegenlerin hareket halinde oluşlarını ve gezegenlerin bir hizaya gelmesini işler.

Şerâr-ı na'l-i esbi kevkebiyle iktirân itsün

Sa'âdet-mend olam dirse sipihrün necm-i seyyârı K. 32/27

“Gökyüzündeki gezgin yıldız, mutlu olmak istiyorsa (onun) atının nalından (saçılan) kıvılcımları yıldızıyla aynı hizaya getirsin.”

Beyitte yer alan “iktirân”, astronomide iki gezegenin aynı burçta bulunmaları, zahiren birbirine yakın bir mevziye gelmeleri için kullanılan bir tabirdir. (Pakalın, 1983b: 51) Burada memduhun atının ayağının taşlara vurmasıyla çıkan kıvılcımların, gökyüzündeki

gezegen ve yıldızlarla iktiran etmesinden yani aynı derece ve yücelikte olmalarından bahsedilir.

Seyyârelerin, Hz. Yûsuf (a.s.) ile birlikte anıldığı beyitlerde, şâir, kötü talihinden ve sıkıntılardan dem vurur. (K. 31/10, G. 200/3)

Yûsuf'un tâli'î yâr oldu beni gör beni kim

Ugramaz yanuma seyyâre-i bahtum bir an K. 14/41

“Hz. Yûsuf’un (a.s.) talihi (ona) yâr olurken (benim) bahtımın seyyâresi bir an olsun yanıma uğramıyor.”

Hâletî bir beyitte sevgilinin yanağındaki beni bir seyyâre olarak hayal eder. Ona göre sevgilinin beni, âşığın gözünde ve gönlünde yer edinen bir seyyâredir.

Hâl-i rûyun geh dil ü geh dîdede eyler karâr

Oldı gûyâ kim mahabbet çerhinün seyyâresi G. 826/3

“Yanağındaki ben, kah gönülde kah gözlerde karar ederek sanki muhabbet feleğinin seyyâresi oldu.”

Divan şairlerinde, felek ve içinde yer alan yıldızlar ile gezegenler, âşığın acı ve ızdırabının müsebbibi olarak görülür. Hâletî ise bu durumun aksi bir söylem ortaya koyar. Ona göre ne sâbiteler ne de seyyâreler âşığın başına gelen belalardan sorumludur. Başkaları bunun böyle olduğunu düşünürken âşıklar, bu belalardan ötürü ay yüzlü sevgiliyi suçlar.

İller belâyı sâbit ü seyyâreden bilür

Ammâ dil ehli dil-ber-i meh-pâreden bilür Mt. 87

“Eller, belayı sâbit ve seyyârelerden; gönül ehli ise ay yüzlü dilberden bilir.”

Ayrıca gezegenlerle ilgili astronomi tabirlerinden olan “medâr, mihver ve kutb”¹⁹¹ da beyitlerde yer almaktadır. Gezegenlerin yörüngesine “medâr”; eksen ya da dünyanın eksenine “mihver”; yerkürenin ekseninin geçtiği, ekvatora en uzak iki noktadan her birine

¹⁹¹ K. 6/15, K. 7/4, K. 31/4; G. 138/6, G. 291/2; Mt. 155.

“kutb” denir. Şâir, Hz. Peygamber’e (s.a.v.) yazdığı na’tta onun, (s.a.v.) dünyanın merkezi olduğunu ifade eder.

Mihver-i çerh ü nokta-i pergâr

Kutb-ı ebrâr ü merkez-i ahyâr M. 3/3

“Dünyanın ekseni ve pergelin orta noktası. Özü sözü bir olanların kutbu ve hayırlıların merkezi.”

Şâir bir beyitte, dünyanın kendi ekseni ve güneşin etrafında dönüş sürecinde gece ve gündüzün oluşmasını, güneşin batışını farklı bir hayalle canlandırır. Şâir, gece karanlığını bir kılıf, Güneş’i de o kılıftan kayıp çıkan bir kılıç olarak düşünür.

Oldı gûyâ kim sevâd-ı şâm bir şeb-gûn niyâm

Mihver-i çerhe asarken akdı andan tîg-i har K. 31/4

“Gece karanlığı sanki siyah bir kılıf oldu. Güneş kılıcı, dünyanın eksenine (o kılıfa) asılırken (oradan) aktı.”

Ayrıca beyitte geçen “har” kelimesi aynı zamanda güneş, her güneş ayının on birinci günü anlamında da kullanılmaktadır. Kelimenin başka bir kullanım şekli de zoroastrian sisteminde (zerdüştlük) yer alan güneş meleğine verilen isim olmasıdır. (Johnson, 1852 : 542) Beyitte güneş manasında memduhun kılıcı için teşbih unsuru olarak kullanılır.

Gezegenlerle ilgili beyitlerde, gezegenlerin hareketli oluşu, eksenleri etrafında dönüşleri çeşitli hayallerle anlatılır. Gezegenler ve gezegenlerin hareketleri, konum ve hareketlerini ifade eden terimler de beyitlerde genellikle memduhu övmek ve yüceltmek maksadıyla kullanılır.

Osmanlı’da günümüz astronomisinden farklı olarak yedi gezegen saptanmıştır. Bunlardan beşi bugün de gezegen olarak bilinenlerdir, öteki ikisi ise Güneş ve Ay’dır. (And, 2015: 350) Divanda zikredilen bu gezegenleri dünyaya uzaklıkları bakımından sırasıyla incelemeye çalışacağız.

2.1.4.1. Keyvân (Zuhal, Satürn)

Zuhal gezegeninin feleği, Ay’ın feleğinden itibaren yedinci, Güneş’in feleğinden itibaren eflâk-ı ulviyye diye anılan üç feleğin üçüncüsü, en yükseği ve en büyüğüdür. (İbrahim

Hakkı, 1999: 126) Arapça'da yüksek ve uzak anlamını gelen “zâhil” kelimesinden türemiş ve yeryüzüne en uzak bilinen seyyâre olduğundan bu adla anılmıştır. (Şentürk, 1994: 169) Bu özelliği sebebiyle de beyitlerde yükseklik ve yücelik sebebiyle yer alır. Kasidelerde memduhun yüceliğini ifade etmek için de “Zuhâl” yerine “Keyvân” kelimesi kullanılır. (K. 1/10, K. 12/22, K. 20/33)

Fürûzân eyleyüp bezm-i cihânda şem‘-i ikbâlin

Hudâ ol şem‘den rûşen kıla eyvân-ı Keyvân'ı K. 1/40

“Allah (c.c.), dünya meclisinde ikbal mumunu parlatıp Satürn’ün köşkünü o mumla aydınlatsın.”

Gerek bütün felek ve seyyâreleri adeta bir eyvan gibi kuşatması, gerekse eyvan kelimesiyle bir ses uyumu oluşturması sebebiyle yine yücelik ifadesi yönünden Zühâl feleği “eyvân-ı Keyvân” şeklinde zikredilir. (Şentürk, 1994: 170) Hâletî de bir beyitte Keyvân’ı bu minvalde kullanır. Şâire göre âşığın çektiği sıkıntılar, hamamın külhanında biriken kül tepecikleri misalidir. Âşığın gam külhanında biriken bu kül yığınları ise gökyüzündeki Keyvân’dan daha yüksektedir.

Günbed-i eyvân-ı Keyvân'dan mu‘allâ gösterür

Külhen-i endûhumun her tûde-i hâkisteri G. 818/4

“Gam külhanımda (biriken) her kül yığını gökyüzündeki Keyvân’dan yüksek görünür.”

Satürn, yedinci feleğin en dışında ve en yüksekte bulunan gezegen olmasından dolayı ona päs-bân, (K. 12/25) der-bân (K. 33/17, K. 13/12, T. 8/2) gibi görevler izafe edilmiştir.

Hemîşe ana ta‘zîm eyleyüp üstüne almazdı

Eger kim sanmasa zâl-i felek Keyvân'ı der-bânun K. 30/7

“Felek ihtiyarı, Keyvân’ı kapıcın sanmasaydı ona hürmet edip üstüne almazdı.”

Eskiden bu işi yapanlar daha ziyade hindu olmak üzere, köleler idi. (Tolasa, 1973: 436) Yedinci felekte bulunan Keyvân’ın ihtiyar feleğin kölesi olarak düşünüldüğü bir beyitte, köle azat etme geleneğine atıfta bulunulur. Beyite göre ihtiyar felek, sevgilinin semtinde tavaf etme şerefine ulaşabilmiş olsaydı sevincinden Keyvân’ı azat ederdi.

Ka'be-i kûyun tavâf itseydi çerh-i köhne-sâl

Şâd olup Keyvân'ı âzâd eyliye şük rânesi G. 828/2

“İhtiyar felek, semtinin Kâbe'sini tavaf etseydi, mutluluktan bir şükran göstergesi olarak Satürn'ü serbest bırakırdı.”

Hâletî, şiirini övdüğü bir kıtada Keyvân'ın yüksekliğiyle Mîr Hüsrev, Mîr Şâhî, Mîr Kâsım gibi İran şâirlerinin derecelerinin yüksekliğini bildirdikten sonra onlardan daha üstün olduğunu söyler.

Mîr Husrev Mîr Şâhî Mîr Kâsım her biri

Râyet-i şi'rün makâmın burc-ı Keyvân eyledi

Mülk-i nazma bunları mîr itdi sultân-ı ezel

Ben kulin iklim-i fazla mîr-i mîrân eyledi Kt. 135

“Mîr Husrev, Mîr Şâhî, Mîr Kâsım (gibi İran şâirlerinin) her biri şiir sancağının makamını burc-ı Keyvân eylediler. Bunları şiir ülkesine sultan eden Allah (c.c.) beni de fazilet ülkesinde (bu) sultanların sultanı yaptı.”

Keyvân, beyitlerde yükseklik ve yüceliğin sembolü olarak kullanılır. En uzak ve en yüksekte bulunan gezegen olması çeşitli hayallerle anlatılır. Bu özellik memduhu övmek için bir vesile olurken âşîğın derdinin büyüklüğünü göstermek için de kullanılır. Keyvân'ın en yüksekte bulunan gezegen olması adeta diğer gezegenleri gözetten bir bekçi ya da kapıcı olarak düşünülmesine de sebep olur.

2.1.4.2. Müşterî (Jüpiter)

Müşterî feleği aydan itibaren altıncı, güneşten itibaren sayılan üç ulvi feleğin ikincisidir. (İbrahim Hakkı, 1999: 133) Bu seyyâre “Hürmüz, Erendiz, Sakıt, Bercîs” gibi isimlerle de anılır. Uğurlu sayılan bir gezegen olduğundan “sa'd-i ekber, sa'd-i uzmâ” namıyla da anılır. (And, 2015: 353) Eski müneccimler buna feleğin kadısı ya da hatibi demek olan “Kâdî-i felek, Sa'd-ı ekber” derlerdi. (Onay, 2004: 371)

İlm-i nücûm bilginlerine göre din, ilim, utanma, tevazu, akıl, temizlik, düzgün konuşma, belagat onun özelliklerindedir. (Kam, 2008: 201) Hâletî, belagat ustası bir şâir olarak,

Müşterî ve Utârid'in onu şiir yazarken görmeleri halinde yazdıklarına hayretle bakacaklarını ifade eder.

Nazm-ı hâlet-bahşumı hâmem yazarken görseler

Eyliyeydi Müşterî tahsîn 'Utârid âferîn K. 11/30

“Müşterî ve Utarid, kalemimi keyif veren şiirimi yazarken görselerdi (yazdıklarına hayretle bakıp) taktir ederdi.”

Müşterî kelimesi, “satın alıcı” anlamı da kastedilerek tevriyeli olarak kullanılmış ve meleklerin, yapılan duaları almak için sıraya giren birer müşteri oldukları ifade edilmiştir.

Biraz dürr-i du‘âsın ‘âlem-i bâlâyâ ‘arz eyle

Melekler olsun anun Müşterî-veş hep harîdârı K. 32/45

“Dua incisini biraz olsun yüce âleme arz et. Böylece bütün melekler, müşteri gibi onu satın almak için (sıraya girsin).”

Şu beyitte de Jüpiter'in, kamer ile dost olması üzerinde durulur. Beyite göre Ay'ın, atın üzengisine benzetilmesi Müşterî'nin onunla birlikte olma sebebidir.

Yapışmaz idi ana Müşterî-i sûk-ı felek

Rikâb-ı esbine teşbîh olunmasaydı hilâl K. 21/19

“Ay, atın üzengisine benzetilmeseydi felek pazarının Müşterî'si ona yapışmazdı.”

Kamer, Müşterî'nin dostu iken Utarid de düşmanıdır. (Onay, 2004: 371) Şâir, sahip olduğu hüner sebebiyle akranı olan diğer şâirler tarafından kıskanıldığını ima eder.

Beni itdi hüner mahsûd-ı akrân

‘Utârid Müşterî hasmumdur el-ân M. 8/64

“Hüner, beni emsalleri tarafından kendisi kıskanılan birisi yaptı. Şimdi Utârid ve Müşterî bana düşmandır.”

Eski metinlerde vezirler, bilginler ve hakimlerin bu yıldızla benzetilmelerinin sebebi, ulemanın çoğunda olduğu gibi tahsil zamanı zahmet çekmeleri ve sonra çeşitli makamlara

kavuşarak rahata ermeleri; bu yıldıza mensup olanların evvela zahmet sonrasında ise refaha vasıl olmaları şeklinde açıklanır. (Onay, 2004: 371) Minyatürlerde çeşitli renklerde kumaşlardan elbise giymiş bir erkek suretinde tasvir edilmiştir. (Şentürk, 1994: 165) Zamanında birçok alimden ders alan, medrese eğitimi görüp pek çok meşakkat çeken ardından çeşitli memuriyetlerde bulunan Hâletî, bir beyitte Müşterî'den bu özellik dolayısıyla bahseder. Müşterî başında sarık bulunan bir bilgindir. (K. 18/6)

Gird-i h^Vân-ı fikretüm devr eyleseydi Hâletî

Müşterî eylerdi destârın ana destâr-h^Vân G. 694/6

“Hâletî, fikir soframın yuvarlağı (sinisi) dönseydi Müşterî, sarığını ona masa örtüsü yapardı.”

Hâletî, Müşterî'yi divan şâirlerince kabul gören mazmun anlayışı çerçevesinde kullanır. Beyitlerde Müşterî, belagat, satın alıcı, Kamer ile dost, Utârid ile düşman oluşu ile memduhu övmek için kullanılır.

2.1.4.3. Mirrîh, Behrâm (Mars)

Beşinci feleğin yıldızı olan Mirrîh uğursuz bir gezegen olarak bilinir. Yunanlıların “Ares”, Romalıların “Mars” adını verdikleri bu yıldız, İran'da “Behrâm” adıyla anılan hayır meleklerinden sayılır. Sağ elinde bir kılıç, hançer ya da mızrak bulunan, sol elinde de kesik bir baş tutan kızıl parmaklı bir delikanlı olarak tasavvur edilir. Savaş, kin, intikam ve zulmü temsil eder. (Şentürk, 1994: 162)

Mars, beyitlerde elindeki kılıç ve hançer ile birlikte tasavvur edilir¹⁹² ve Utâridle birlikte memduhu övmek maksadıyla anılır. Memduh, elindeki kalem ve kılıcıyla adeta Utârid ve Mirrîh misali dünyaya nam salmıştır. (M.7/9) Şâir, yine bir beyitte kalem ve kılıç sahibi olarak memduhun baht yıldızının Utârid ve Mirrîh ile aynı burca gelmesinin olağan olduğunu düşünür.

Sâhib-i seyf ü kalemdür kevkeb-i bahtı n'ola

Geh 'Utârid gâh Mirrîh ile eylerse kırân K. 27/19

¹⁹² M.7/9, M. 9/32,143; Mrs. 2/VI-5; K. 9/21, 22, K. 27/19, K. 31/5; G. 442/3, G. 831/5.

“O, kalem ve kılıç sahibidir. Baht yıldızı, kah Utarit kah Mirrih ile aynı burçta buluşsa ne olur?”

Mars, ürkütücü görünümüyle ihtiyar feleğin de korkudan titremesine sebep olur.

Tîg-i Behrâm'ı görünce Zâl-i gerdûn havf idüp

Lerze tutdı şol kadar kim düşdi dûşından siper K. 31/5

“Behrâm’ın kılıcını görünce korkuya kapılan felek ihtiyarını bir titreme tuttu ve kalkanı omzundan düştü.”

Mars, beyitlerde kin, intikam ve zulmü temsil eden yönüyle de ele anılır. Şâire göre Mirrîh’in kılıcının paslanıp kötülük yapamaması için öncelikle feleğin zulümden tövbe etmesi gerekmektedir.

Kıla tevbe sitemden çerh-i hod-kâm

Kala jengâr içinde tîg-i Behrâm K. 9/32

“Bencil felek bir daha asla zulmetmemek için tövbe ederse Behrâm’ın kılıcı pas içinde kalır.”

Mars, her ne kadar zulmü temsil etse de sevgilinin gamzesiyle karşılaştırıldığında tesiri azdır. Sevgilinin gamzesi, Mars’tan daha zalimdir ve onun yaptığı zulmü Mars bile yapmamıştır. Burada “Behram” İran mitolojisindeki bir kahraman olması yönüyle de tevriyeli olarak kullanılır.

Tîg-i hûn-âşâm ile göklerde Behrâm itmedi

Gamzesiyle itdüğün ol çeşm-i hûn-hVârun senün G. 442/3

“Senin o kan dökücü zalim gözünün gamzesiyle yaptığını kan içici kılıcıyla göklerdeki Behrâm bile yapmadı.”

Sevgilinin ok ya da kılıç özelliği taşıyan gamzesi burada Behrâm’ın kılıcı için teşbih unusuru olur. Sevgilinin gözlerinden çıkan gamze âşığa kimsenin çektiremeyeceği kadar acı çektirir ve onu kanlar içinde bırakır. Sevgilinin gamzesi bu özelliğiyle Behrâm’ın kılıcından daha tesirlidir ve ondan üstündür.

Zîrâ, Mars, sahip olduğu tesiri, sevgilinin gözünden alır (G. 185/2) ve âşığın kanını dökmekten çekinmez. Sevgilinin gözleri daima âşığın kanını döker. Mirrîh de elindeki kılıç ile bu özelliği sebebiyle sevgili için teşbih unsuru olur.

Melek-sûretdür ol dil-ber velî Mirrîh-sîretdür

Sakin ey ‘âşık-ı şeydâ alur cânun döker kanun G. 404/2

“Ey divâne âşık! Sevgilinin melek yüzüne kanma. O kanını döküp canını almaktan çekinmeyen Mars tabiatlı (zalimden) kendini sakın.”

Edebiyatımızda harp ilâhı (Onay, 2004:357) olarak değerlendirilen Mars, bir beyitte intikamcı yönü dolayısıyla işlenir. Buna göre memduhun savaştan zaferle dönmesi ve düşmanı mağlup etmesi intikam Mars’ının tesiri sebebiyledir.

Hasmun yire dökülmez idi kanı olmasa

Te’sîr-i kevkeb-i şeh-i Mirrîh-i intikâm K. 3/11

“İntikam Mars’ının şâhının yıldızının tesiri olmasaydı düşmanın kanı yere dökülmezdi.”

Bir beyitte Mars, süratli tedviri sebebiyle ele alınır. Mars’ın bir yıllık döngüsü dünyanınkinden daha hızlıdır. Mars’ın bu süratli hareketi, feleğin memduhun lehine kararlar almasını sağlamak içindir. Mars, elindeki kılıçla feleğin üstünde memduhun arzuları doğrultusunda hareket etmesi için durur.

Murâdun üzre dönmekde şitâb itsün diyü dâ’im

Turur hançerle Mirrîh üstine çerh-i mu’allanun K. 30/9

“Mirrîh, arzularını gerçekleştirmede (onların etrafında dönmede) hızlı olması için hançeriyle feleğin üzerinde durur.”

Mars, beyitlerde Behrâm ve Mirrîh adlarıyla anılır. Hâletî, Mars’ı Doğu edebiyatlarında kullanılan şekliyle, savaş, intikam ve zulmü temsil eden yönüyle ele alır. Hemen bütün beyitlerde elindeki kılıçla birlikte teşbih konusu olur. Sevgili ise zulmetme derecesi bakımından her yönüyle Mirrîh’ten daha zorbadır. Bununla birlikte sevgilinin gamzesi keskinlik bakımından Behrâm’ın kılıcından üstün olarak düşünülür. Güneşe en yakın

gezegen olarak Mars, kendi yörüngesindeki hızlı dönüşü sebebiyle de memduhu övmek maksadıyla bir beyite konu olur. Behram kelimesi tevriyeli olarak kullanılır.

2.1.4.4. Güneş

İnsanlık tarihinde güneş kültüne tarih öncesi devirlerden itibaren rastlanmaktadır. Kendisine tapılan bir nesne olarak güneş, zamanla gelişen din sistemleri içinde soyutlaşmak suretiyle sembolik bir kavram haline gelmiştir. Başlangıçta güneşin hayat bahşedici özelliği ve sonraları zamanı tesbit etmekteki yararlılığı göz önüne alındığında güneş kültü değişik coğrafyalardaki (Güç, 1996: 288) kültürleri farklı şekillerde etkilemiş ve bu kültürler güneşe çeşitli özellikler ve manalar yüklemişlerdir.

Güneş, sahip olduğu özelliklerle tapınılan bir nesne olmasının yanında zamanın ölçülmesi, gökyüzündeki hareketi, dünya üzerindeki etkileri vb. açılardan da değerlendirilmiştir. İlmî çalışmaların yanı sıra edebiyatta da geniş bir kullanım alanına sahip olan güneş hararet ve ısı kaynağı oluşu, ışık ve aydınlık vermesi, parıltısı, gökyüzündeki yeri, burçlarla ve diğer gezegenlerle kurulan münasebeti, bitkiler ve madenler üzerindeki tesiri gibi birçok yönüyle divan şiirine konu olmuştur.¹⁹³ (Küçük, 1988: 149) Bu bağlamda Hâletî'nin divanda güneş ile ilgili olarak yapmış olduğu çeşitli mecaz ve teşbihlerin yanı sıra güneşin gökyüzündeki durumu, diğer unsurlarla olan münasebeti, sevgili ve memduh ile olan bağlantısı vb. üzerinde durmaya çalışacağız.

Güneş, divanda şems, âftâb, gazâle, hûr, mihr, hurşîd, neyyîr-i a'zam gibi adlarla; sıcaklığı, gökyüzünün süsü olması, rengi ve parlaklığı bakımından âlem-ârâ, âlem-efrûz, 'âlem-tâb, bî-zevâl , cihân-ârâ, cihân-fürûz, enver, nûr-efşân, pür-tâb, rahşân, tâb-nâk, tâb-dâr, zerrîn gibi sıfatlarla birlikte zikredilir. Beyitlerde güneş için kullanılan farklı sıfatlar onun çeşitli özellik ve işlevlerini anlatmak için kullanılır.

¹⁹³ Konuyla ilgili olarak divan şiirindeki kozmik unsurlar üzerine yapılan şu çalışmalara da bakılabilir. Cemal Kurnaz, Taşlıcalı Yahya Bey Divanında Kozmik Unsurlar, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1981; Sabahat Güler, Fuzûlî Divanında Kozmik Unsurlar, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul, 1986; Sebahat Deniz, 16.yy. Bazı Divan Şairlerinin Türkçe Divanlarında Kozmik Unsurlar, Basılmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul 1992; Mümtaz Caran, Divan Şiirinde Kozmik Unsurlar (15, 16, 17 ve 18. Yüzyıl Şairlerinden Ahmet Paşa, Necati Bey, Fuzuli, Baki, Nef'i, Naili, Nedim ve Şeyh Galib'in kasidelerinde Kozmik Unsurlara Bakış ve Kozmik Unsurları Kullanış), Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi, 2003; Özlem Değirmenci, Muhibbi Divanı'nda Kozmik Unsurlar, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 2015.

Eski astronomi alimlerine göre dördüncü felekte bulunan güneş¹⁹⁴, beyitlerde “çârümîn” (M. 5/38, K. 11/1, Mt. 403) sıfatıyla ifade edilir. Bir beyitte güneş bu özelliğiyle birlikte Hz. Ali (a.s.) için teşbih unsuru olur. Kelime anlamı olarak “dördüncü” manasına gelen “çârümîn”, dördüncü halife olan Hz. Ali’yi (a.s.) işaret eder.

Mihr-i îmân ile o şâh-ı güzîn

Felek-i çârümîne döndi hemîn M. 5/38

“O güzide şâh, (gönlündeki) îmân güneşi ile bir anda dördüncü felekte (bulunan güneşe) döndü.”

Şâir, Sultan I. Ahmed’in Edirne’ye teşrifi sebebiyle söylediği bir şiirde de onu din burcunun güneşi olarak görür. Dördüncü felekte yer alan güneşin de memduhun karşısında adeta sönük kalması memduhu kıskanmasına sebep olur.

Bir seher kim cây idüp ol âftâb-ı burc-ı dîn

Oldı taht-ı Edrine reşk-i sipihr-i çârümîn K. 11/1

“O din burcunun güneşi, bir seher vakti Edirne tahtına oturduğunda dördüncü feleğin gıpta ettiği oldu.”

Beyitte ayrıca bir gün doğumu tasviri yapılmaktadır. Memduhun tahta oturması ile güneşin doğuşu arasında benzerlik kurulur. Tahtta bulunan Sultan, derece bakımından güneşten üstün görülürerek kendisine övgüde bulunulur.

Güneş, beyitlerde dördüncü felekte bulunması sebebiyle Hz. Îsâ (a.s.) ile birlikte de anılır. Güneş ışınları ip olarak düşünülmüş ve Hz. Îsâ güneşin ipine tutunarak yeryüzüne iner şekilde tasavvur edilmiştir. (K. 41/4) Bir başka beyitte şekli sebebiyle Hz. Îsâ’nın sofrasındaki siniye benzetilir.

Rûze-dâr-ı gam-ı ‘ışk itmeye bir kerre nigâh

Kurs-ı mihri kosalar mâ’ide-i ‘Îsâ’ya G. 726/5

¹⁹⁴ Eski astronomi alimlerine göre, dördüncü felek felek-i Şems’tir. tabiatı itidal üzere sıcak ve kuru olup erkek ve gündüze nispet edilmiştir. Sa’d-ı evsat olarak isimlendirilmiştir. Sıfatları kuvvet, şiddet, kahr, zor yatışan öfke, rağbet, his, rikkat, hayâ ve iffettir. Pazar günü ve Perşembe gecesine hâkim bulunmuştur. Hak Teala’nın nice özellikler verdiği güneşin tesiri göklerde ve yerde açıkça görünmektedir. Erzurumlu İbrahim Hakkı, Marifetname (Ter: M. Faruk Meyan), Bedir Yayınevi, İstanbul, 1999, s. 139-142.

“Güneşin yuvarlağını, Hz. İsa’nın sofrasına koysalar aşkın gam orucunu tutan kimse bir kez olsun ona bakmaz.”

Güneşin, memduhun görüş ve düşünceleri için teşbih unusuru olarak kullanıldığı görülür. Memduhun görüş, fikir ve düşüncelerinin etrafa yaydığı ışık güneşle eşdeğer ya da güneşten daha ziyade ve aydınlatıcıdır. Bir beyitte memduhun görüş ve fikirlerinin nuru güneş ve ayın muadili (K. 37/4) olarak görülürken başka bir beyitte memduhun fikirlerinin nurunun etrafa yaydığı ışığın güneş ve aydan daha fazla olduğu ifade edilir. (K. 30/2) Yıkık, dökük ve karanlık viraneler örümceklerin çokça ağ yaptığı mekanlardır. Memduhun nûr-ı re’yunin parlaklığından bahseden şâir, karanlıkta ya da gölgede kalan ağlar üzerine düşüp onları parlatan güneş ışığı ile memduhun münevver fikirleri arasında da bağ kurar.

Tâb-dâr olur çü târ-ı mihr târ-ı ‘ankebût

Nûr-ı re’yun düşse bir vîrâne üzre nâ-gehân K. 36/31

“Fikrinin nûru, ansızın bir vîrâne üzerine düşse, örümceğin ağı, güneşin ışığı kadar parlak olur.”

Güneşin benzetildiği unsurlar arasında memduhun cömertliği, ihsanı, himmet ve keremi de yer alır. (M. 8/82, K. 2/20, K. 24/4) Övülen, insafli, vicdanlı ve adaletli bir padişah olarak cömertlik göğünün güneşi olarak düşünülür. (K. 4/8) Güneş, parlaklıkta memduhun ihsanının nurunu geçemez. (K. 24/9) Memduhun yeryüzüne yaydığı lütuf ışığı güneş gibi tüm cihanı aydınlatacak kadar nurludur. (K. 2/12) Kerem, lütuf ve cömertlik âlemini ihsan güneşiyle zinetlendiren memduh, (K. 3/19) kerem güneşiyle bütün âlemi aydınlatır.

Şimdi hurşîd-i kerem ‘âleme pertev saldı

Katı bî-mihr idi hakkâ ki sipihr-i bâlâ K. 24/4

“Doğrusu gökyüzü (önceleri) güneşten yoksun idi. Şimdi ise (onun) kerem güneşi bütün âlemi aydınlatıyor.”

Hâletî, şiirlerinde güneş ve zerre¹⁹⁵ arasındaki münasebetten memduh¹⁹⁶ ve âşık dolayısıyla bahseder. Bu münasebet, zerrenin küçüklük ve hakirlik; güneşin de büyüklük ve yücelik timsali olması sebebiyle mübalağalı bir üslupla ifade edilir. Memduh, güneşin zerreleri parlatması veyahut ısınan havayla zerrelere havada yayılması misali kullarına gösterdiği cömertlikle onları aydınlatır ya da kendisine yaklaştırır. Memduh, güneş olarak tasavvur olunurken şâir zerredir ve teveccühe muhtaçtır. Memduhun himmet güneşinin ışınlarını altından bir merdivenin basamakları olarak gören şâir, memduhtan kendisini himmetiyle evc-i âlâya çıkarmasını diler. (K. 2/27) Güneşin zerreleri unutmadığı gibi memduh da kullarını unutmaz. (M. 9/134) Şâire göre lütuf ışığıyla, güneşin zerrelere parlattığı gibi teveccühte bulunduğu kişileri aydınlatan birisi (K. 2/12) olan memduh, cömertlikte güneşi geride bırakır.

Anılan şimdi hemân bana senün lutfundur

Evvel eylerler idi zerre vü hurşîdi mesel

K. 40/33

“Önceleri (cömertlik bakımından) güneş ve zerre misalini verenler şimdi senin lütfundan bahsediyor.”

Güneş-zerre ilişkisinden bahsedilen diğer beyitlerde ise âşık, sevgili karşısında zerreden başka şey değildir.¹⁹⁷ Âşık, bir aşk zerresi iken sevgili güzelliğiyle bir güneştir. (G. 349/1) Fakat âşıklar, sevgilinin kendilerine zerre kadar itibar etmemesinden muzdariptir.

Mîhr-i cihân-fürûz-ı cemâle nedür zarar

‘Uşşâka zerre denlü eger itsen i‘tibâr

G. 205/4

“Ey sevgili! Âşıklara zerre kadar itibar etmenin güneş gibi alemleri aydınlatan güzelliğine ne zararı olabilir?”

Havada uçuşan zerrelere görünmesi gün ışığına bağlıdır. Zerrelere güneşten gizlenmesi mümkün olmadığı gibi âşıklar da kendilerini sevgiliden gizleyemezler. (G. 660/3) Bir

¹⁹⁵ Zerre, yüz tanesi bir arpa ağırlığında olan gayet küçük karınca demektir. Bu münasebetle bir arpanın yüzde biri kadar veyahut gözle görülür görülmez derecede ince, ufak şey manasında, güneşin ışığı içinde uçar gibi görünen gayet küçük toz taneleri için kullanılır. Mehmed Salahi Bey (1313), Kamus-ı Osmani, c.2, Mahmud Bey Matbaası, İstanbul, s.405, Hüseyin Remzi, (1305), Lügat-ı Remzi, c.1, İstanbul, s. 568.

¹⁹⁶ M. 9/134, K. 2/12,37, K. 23/20, K. 27/5, K. 40/33.

¹⁹⁷ G. 1/2, G. 59/5, G. 160/4, G. 72/1, G. 205/4, G. 349/1, G. 375/6, G. 548/3, G. 615/3, G. 660/3, G. 674/2, G. 700/2, G. 815/4, Mt. 174

beyitte güneş ışığının düşmesiyle havada uçan zerrelerin görünür hale gelmesi, sevgilinin âşıkları görmesi şeklinde tasavvur edilir. Yani âşığın varlığı sevgiliye bağlıdır.

‘Âşık-ı ser-geşteler mihrün nice ketm eylesün

Mihr-i ‘âlem-tâb olur mı zerreden cânâ nihân G. 660/3

“Ey sevgili! Zerrelerin güneşten gizlenmeleri mümkün olmadığı gibi sergeşte âşıkların da güneşinden (sevgiliden) gizlenmesi mümkün değildir.”

Yine güneş-zerre ilişkisine temas edilen diğer bir beyitte, sevgilinin kendisinin güneş, âşığın da bir zerre olduğunun farkında olmasından bahsedilir. Burada güneşin zerreleri parlatması, sevgilinin uzaklardan âşığa selam vermesi olarak düşünülür.

‘Âşıkın kim zerre kendin neyyir-i a‘zam bilür

Anun için eyler ol âfet irakdan merhabâ G. 1/2

“O afet, âşığının zerre, kendisinin de güneş olduğunu bildiği için (âşıkla) uzaktan merhabalaşır.”

Güneş tesiriyle hava ısınca havadaki tozlar etrafa yayılırlar. Eski telakkiye göre güneşin cazibesine kapılarak ona doğru koşarlarmış. Havanın sıcak olması zerrelerin hareketini çoğaltır. Sıcak bir cisme maruz kalan tozlar havaya doğru yükselir. (Onay, 2004: 247) Yine güneş-zerre arasındaki münasebet üzere beyitlerde güneşin havayı ısıtarak zerreleri yukarı kaldırması üzerinde durulur. Burada doğal bir sebeple gerçekleşen ve sebebi bilinen bir olay hüsn-i talil yoluyla anlatılır. Bu münasebet çerçevesinde sevgili bir güneş iken âşık da o güneşin yerden kaldırdığı bir zerredir. (Th. 1/II-4) Yine memduhun karşısında kendisini değersiz bir zerre olarak gören şâir, onun himmet ve teveccühü ile güneşin zerreleri yukarı kaldırması arasında ilişki kurar. (K. 29/12)

Şu‘â‘-ı âftâb-ı himmetün zer nerd-bân olsun

Çıkar evc-i ‘alâya ben hakîr-i zerre-girdârı K. 32/37

“Altın (basamaklı) bir merdiven olan himmet güneşinin ışınları bu ehemmiyetsiz şahsımı evc-i âlâya çıkarırsın.”

Gün ışığı bitkilerin büyümesi, gelişebilmesi ve hayatlarını sürdürebilmesi için gerekli olan bir faktördür. Bitkilerin büyüüp gelişmesinde, çiçeklerin açılmasında, meyvelerin

olgunlaşmasında rol oynaması dolayısıyla divan şiirinde güneşin bitkiler üzerindeki tesirine de sıkça rastlanmaktadır. (Küçük, 1988: 164) Hâletî de beyitlerde güneşin nebâtât üzerindeki etkilerinden gülün açılması, meyveleri olgunlaştırması dolayısıyla bahseder.¹⁹⁸ Gün ışığı, sevgili için söylenen bir beyitte bitkilerle olan münasebeti dolayısıyla ele alınır. Şâir, sevgilinin şarabın şevkiyle gösterdiği beyaz sinesini, gün ışığıyla açılan beyaz bir gül olarak düşünür.

Yâr itdi şevk-i bâde ile sînesin bedîd

Açıldı tâb-ı mihr ile gûyâ gül-i sefid Mt. 53

“Sevgili, şarabın (verdiği) keyifle sînesini açık edince adeta güneş ışığını gören beyaz bir gül açıldı.”

Divan şiirinde gönül, şekil ve renk bakımından gonca ile münasebetlendirilir. Gonca açılmamış haliyle sır saklama halini ifade eder. Dolayısıyla gönül ve gonca arasında bir benzerlik söz konusudur. Goncanın açılıp gül haline gelmesi sıkıntıdan kurtulma, sırları açığa çıkarma anlamına gelir. (Küçük, 1988: 165) Güneş, goncayı açtığı gibi şarabın tesiriyle de kişi gönlündeki sırları açığa vurur. Bu bağlamda beyitte şarap içen kimsenin, şarabın etkisiyle kendinden geçerek gönlündeki sırları açık etmesinden bahsedildiği görülür. Burada şâirin sevgiliyi şarabın tesiriyle gönlünü açması, kalbindeki sırları açığa vurması şeklinde tasavvur etmesi ilginçtir.

Beyitlerde temas edilen bir diğer nokta da güneş-gölge ilişkisi üzerinedir. Güneşin olduğu her yerde muhakkak gölge de bulunur. Beyitlerde sevgili ve memduh güneş olarak düşünülürken âşık, yerle beraber olan gölge; şâir de bir güneş olan memduhun gölgesinde himaye altındaki biri olarak tasavvur olunur.

Gölge yayan, gölge veren, gölgeli anlamına gelen “sâye-güster” bir beyitte mecâzi anlamda muhafaza eden, koruyan, kol kanat geren, tebasına adalet ve kerem gösteren kimse olarak Sultan III. Murad için kullanılır. Memduhun yüzü ise gölge veren güneş olarak düşünülür.

Zemîne servün olsun sâye-güster

Zamâna rûyun olsun mihr-enver M. 9/139

¹⁹⁸ K. 3/14, Mt. 53, Mt. 310, Mt. 587.

“Servi boyun yeryüzünü gölgeleyen, muhafaza eden bir gölgelik olsun. Yüzün, zamana güneşin ışıkları gibi olsun.”

Güneş-gölge münasebetinin ele alındığı diğer beyitlerde güneş ışığının tesiriyle cisimlerin gölgelerinin yere düşmesi, âşığın sevgili karşısındaki halini tasvir eder. Sevgili, dünyayı aydınlatan bir güneşken âşık geçici bir gölgedir.

Değişmezsem n'ola dünyâya yârün lem‘a-i hüsnin

O mihr-i ‘âlem-ârâdur bu hod bir zıll-i zâ’ildür G. 175/4

“Sevgilinin güzelliğinin (yaydığı) parıltıyı dünyaya değişmem. Çünkü o, dünyayı süsleyen bir güneş, bu (düşkün) kişi ise geçici bir gölgedir.”

Âşık, güneş ışıklarıyla oluşan, yerle beraber ve ayaklar altında olan gölge iken sevgili de âşığı gölge gibi yerle bir eden kişidir. (Mt. 175) Bir beyitte, âşığın yere düşen gölgesi, sevgili tarafından yerde sürüklenen bedeni olarak hayal edilir. Bela köşesinde yerle bir olmuş, toprağa düşmüş bir haldeyken parlak bir güneş olan sevgili onu bir gölge gibi yerlerde sürüklemektedir.

Belâ küncinde cismüm hâk ile yek-sân iken geldi

Beni yirden götürdi sâye-veş ol mihr-i rahşânum G. 535/2

“O parlak güneş (sevgili), cismim belâ köşesinde yerle bir olmuş iken geldi ve bir gölge gibi beni yerde (sürüyerek) götürdü.”

Bir başka beyitte gönlüne seslenen şâir, kişinin dert ve sıkıntılardan hiçbir zaman kurtulamayacağı düşüncesine sahiptir. Ona göre dünya bir çöldür ve bu çölde gam güneşi altında sığınılacak tek bir gölgelik bulmak mümkün değildir.

Ser-be-ser geşt eylesen bu deşti ey dil gördüğün

Tâbiş-i hurşîd-i gamdur zıll-i râhat kalmadı G. 858/4

“Ey gönül! (Altında) rahatlayabileceğin bir gölgenin olmadığı bu çölü baştan başa gezip dolaşsan da görüp göreceğin tek şey gam güneşininin (yakıcı) parıltısından başka bir şey değildir.”

Şâir, bir beyitte sevgilinin dağınık saçını gölgeye, saçının ardında kalan yüzünü de cihani süsleyen güneşe benzetir.

Yüzünde târ u mâr olmuş görüp zülfini sandum kim

Karışdı sâye birle pertev-i mihr-i cihân-ârâ G. 35/4

“Saçını, yüzünde dağınık ve perişan bir halde görünce, cihânı bezeyen güneşin ışığıyla gölge birbirine karıştı sandım.”

Güneş-bulut münasebeti beyitlerde güneşin zaman zaman bulutların arkasına gizlenmesi, parçalı halde olması ve güneş ile yeryüzünün arasına girmesi sebebiyle ele alınır. Âşık, bir bulut gibi hiç kimsenin sevgiliyle arasına girmesini istemez. Bulut burada âşık ile sevgili arasına girebilecek olan tek kişi olan rakip için benzetilen olur.

Ben zerre-i mahabbetem ol hüsn ile güneş

Girmek ne lâzım aramıza kimse ebr-veş G. 349/1

“Ben bir muhabbet zerresi, o güzelliğiyle bir güneş. Kimsenin bir bulut gibi aramıza girmesine gerek yok.”

Yine bu münasebet dolayısıyla âşığın âhının dumanı bir bulut olarak tasavvur edilir. (G. 67/1) Sevgiliyle arasına kimsenin girmesini istemeyen âşık, sevgiliyi güneşten dahi kıskanır ve güneşin sevgiliyi görmesini engellemek maksadıyla âhının dumanını bir bulut edip güneşin gözünün önünü örter.

Bakmasun diyü ruh-ı dil-dâra çeşm-i âftâb

Eylerin peydâ dem-â-dem dûd-ı âhumdan sehâb G. 53/1

“Güneşin gözü sevgilinin yanağına bakmasın diye her vakit (onun önüne) âhının dumanından bulut ”

Güneş-bulut münasebetinin işlendiği diğer bir beyitte, güneşin zaman zaman bulutlar ardında bulunuşu ele alınır.

Mihr-i cemâlünü görelî hidmetünde dil

İster ki pâre pâre ola nitekim sehâb G. 64/2

“Cemal güneşini görelî hizmetine giren gönül, (ardında gizlendiğın) bulutun parça parça olmasını ister.”

Hâletî, beyitlerde güneşî, doğuşu yönüyle de ele alır. Gecenin ardından güneşin kendini göstererek etrafı aydınlatması, her gece siyah perdesini çeken feleğın, güneşın seher vakti pençeleriyle, karanlık perdesini yırtması şeklinde tasavvur edilir. (K. 32/33) Şâir, ayrıca güneş doğduğı sürece memduhun saltanatının ve devletin devamı için niyazda bulunur. Şâir, bir beyitte güneş felekten görüldüğü müddetçe Allah’ın (c.c.) yeryüzündeki gölgesi olan memduhun saltanat tahtında oturması dileğini şu şekilde ifade eder.

Felekden âftâb oldukça peydâ Hazret-i Mevlâ

Serîr-i saltanatda ide bâkî zıll-i Yezdân'ı K. 1/41

“Hazret-i Allah (c.c.), güneş felekten peyda oldukça yeryüzündeki gölgesini daima saltanat tahtında oturtsun.”

Güneşle İlgili Tasavvurlar

Ayna

Güneş, şekil ve parlaklık yönüyle aynaya benzer. Rakibin, sevgilinin yanak aynasına baktığını gören aşık, güneş ve ay aynasının karardığını/tutulduğunu zannettiğini söyler. (G. 758/1) Bir beyitte bulutların arkasına gizlenen güneş, ayna; bulut da ayna mahfazası olarak düşünülür.

Mihr ü ebrî eylemez âyîne vü âyîne-dân

Hüsninün kadrin bilür hakkâ ki ol şûh-ı cihân G. 551/1

“Doğrusu o dünya güzeli, güzelliğinin kıymetini iyi biliyor. Zîrâ, güneşî ayna; bulutu ayna mahfazası yapmaz.”

El

Güneş bir beyitte ay kadehine şarap koyan el olarak tasavvur edilir.

Na‘rasın efgâna tebdîl eylemiş ser-mest idüm

Dest-i hurşîd olmadan câm-ı hilâle bâde-rîz G. 301/2

“Güneşin eli, hilâl kadehine şarap dökmeden önce narasını feryat ve figan karşılığında tebdil eden bir sarhoş idim.”

İp, Kemend

Güneşin yeryüzüne yaydığı ışınlar, gökyüzünden sarkan ip olarak tasavvur edilir.¹⁹⁹ Güneş ışınları yeryüzüne düştüğünde altında oluşan gölgelik sebebiyle ağaçlar, ipleri gerilmiş bir çadıra benzetilir.

Şu‘â-ı mihr-i ‘âlem câ-be-câ zerrîn-tınâb oldı

Kuruldı her dırahtun hayme-i hadrâsı sahrâya K. 10/3

“Âlemi (aydınlatan) güneşin ışığının yer yer altundan yapılmış bir ipe dönmesiyle ağaçların yeşil çadırı sahraya kuruldu.”

Eşref-i ulemâdan birinin kasrına söylenen bir kisedede âlem-i bâlâda oturanların, köşkün vasfını işitmeleriyle birlikte güneşin ipini köşke uzatarak incekleri ifade edilir.

İnerdi rişte-i mihr-i tutup bu eyvâna

İşitse vasfını sükkân-ı ‘âlem-i bâlâ K. 34/2

“Yüceler âleminde oturanlar (köşkünün) vasfını işitseydi bu köşke güneşin ipini tutarak inerdi.”

Kılıç, Hançer

Güneş ışınları, şekil yönünden memduhun elindeki hançere (K. 28/18) veya kılıca benzetilir. Yanık Kalesi’nin fethi üzerine söylenen kasidenin bir beyitinde kafirlerin zulmüne son vermek isteyen memduhun kılıcı, güneşe benzetilir.

Felek bildi ki zulm-i küfri ref’ itmek murâdundur

‘Aceb mi tutsa her gün çerhe tîgin mihr-i rahşânun K.5/7

“Felek, kafirlerin zulmünü ortadan kaldırmak istediğini biliyor. Bu yüzden parlak güneşin kılıcını her gün gökyüzünde tutmasına şaşmamalı.”

¹⁹⁹ M. 1/34, K. 41/4, G. 442/4, G. 584/7, G. 723/1

Kadeh

Güneşin rengi ve şekli sebebiyle kadehe benzetildiği beyitlerde şafak ve mecliste kadehin devri ile güneşin devri arasında ilgi kurulur. (G. 775/1) Güneş ile kadeh arasında kurulan ilgide bir meyhaneye tasviri söz konusudur. Şafak şarap, güneş de kadehtir. Şafak şarabını güneş kadehine koyup içen gam mahmurunun baş ağrısı ve başındaki dertleri yok olur. (G. 820/4) Rind sarhoştur ve onun için meyhaneye önemli bir yerdir. Meyhaneye rindin hânesidir. Kadeh de daima onun hânesini aydınlatan güneştir. Bu yüzden gecesi gündüzü birdir.

Şu‘â‘-ı mihr-i sâgar hânesin dâ‘im kılur rûşen

Ne var fark itmese rûzın şebinden rind-i mey-h^vâra G. 712/5

“Kadeh güneşinin ışığı daima hânesini aydınlattığı için içkici rindin gecesi gündüzü hep birdir.”

Dünyanın meyhaneye benzetildiği bir beyitte de güneş, bu meyhanede sabah vakti ortaya çıkan altın kadeh olarak düşünülür.

Bir subh-dem ki sâgar-ı zerrîn olup ‘ıyân

Toldı sürûd-ı ‘ıyş ile kâşâne-i cihân Mt. 373

“Altın kadeh, bir sabah vakti görüldüğünde cihân meyhânesi çalıp söylenen eğlenceli nağmelerle doldu.”

Kurs, Ekmek

Güneş ve ay yuvarlak olmaları sebebiyle kursa benzetilmiş, aynı sebepten ekmek ile güneş ve ay arasında da benzerlik kurulmuştur. Feleğin bile nasiplendiği memduhun sofrasında, ay ve güneş kurs olmuştur. (M. 7/26) Aşağıdaki beyitte de aynı benzetme söz konusudur.

Meh ile mihr degül çerhe iki nân itdi

Şu dem ki çekdi cihân bezmine simât-ı nevâl K. 21/18

“Ay ve güneşi, cihân bezmine kurduğu ihsan sofrasındaki iki ekmek yaptı.”

Şâir, gecenin ardından güneşin doğuşuyla gelen gündüzü güzel bir hayalle anlatır. Güneş kursu, gökyüzünün değirmen, yıldızların bu değirmende öğütülen tohumlar olarak düşünüldüğü beyitte, ihtiyar feleğin ortaya çıkardığı yuvarlak değirmen taşına benzetilir.

Pîre-zâl-i çerh kurs-ı mihrî peydâ eyledi

Dânesin mahv eyleyince âsyâ-yı âsmân

K. 36/6

“İhtiyar felek, gökyüzü değirmeni tohumları yok edince güneşi gösterdi.”

Süpürge

Bir beyitte güneş, şekli ve rengi sebebiyle altın bir süpürgeye benzetilmiştir. Altın bir süpürgeye benzetilen güneş, hükümdarın kapı eşliğini süpürür şekilde hayal edilmiştir.

Şu‘â‘ından düzüp cârûb-ı zerrîn husrev-i hâver

Olursa hâk-rûb-ı der-gehi her subh erzânî

K. 33/19

“Doğunun hükümdarı, her sabah eşliğini süpürgeyle süpürmeye layık olsa ışıklarından altın bir süpürge yapar.”

Şakird

Bir beyitte sevgilinin aya benzetilen yanağının ışığı durmadan artarken güneş, ona kıyasla yaydığı ışıkla ancak iplikçi çırağı olarak kabul edilir.

Pertev-i mâh-ı ruhî her dem ziyâd olmakdadur

Ana nisbet oldı şâkird-i resen-tâb âftâb

G. 51/2

“Güneş, (sevgilinin) yanak ayının ışığının kendisine nispetle durmadan artması karşısında bir iplikçi şakirdine döndü.”

Tabak

Güneş ile arasında şekil yönünden benzerlik kurulan bir başka unsur tabaktır. Bir beyitte ay ve güneş, memduhun cömertlik mutfağından dünyaya sunulan bir tabak olarak tasavvur edilir.

Oldı gûyâ kurs-ı mâh u mihr ile buna tabak

“Ay ve güneş kursu, ihsan ve cömertlik mutfağından dünyaya hazırlanmış bir tabak oldu.”

Terazi

Güneşin teraziye teşbihi şekil dolayısıyladır. Felek, sevgilinin yolunun toprağını yıldızlara sürme olarak satarken ay ve güneşi terazinin iki kefesi yapmıştır. (G. 182/3)

Encüme satsa eger sürme-i hâk-i rehini

Mihr ile mâhı felek keffe-i mîzân eyler

G. 182/3

“Felek, yolunun toprağını sürme diye yıldızla satacak olsa ay ile güneşi terazinin iki kefesi yapar.”

2.1.4.5. Zühre (Nâhîd, Venüs)

Aydan itibaren üçüncü felekte yer alır. Güneş ve aydan sonra gökyüzünde görünen en parlak cisimdir. Yunan tanrıçalarından Afrodit’e tekabül eden bu gezegene Romalılar “Venüs”, İranlılar ise “Nâhid” derler.²⁰⁰ (Şentürk, 1994: 155)

Zühre, güneşe yakınlığı dolayısıyla Güneş ve aydan sonra gökyüzünde görünen en parlak yıldız olarak bilinmektedir. Şâir, bir beyitte sultanın atının ayağının bastığı yerden kalkan tozların, parlak bir yıldız olan Zühre’nin ancak yakasına süreceği koku olduğunu söyler ve memduhun atını Zühre’den üstün tuT. Bu münasebetle memduh güneş iken memduhun atı da bu güneşe yakınlığı sebebiyle parlaktır. Burada padişahın atı, sultanı sırtında taşıdığı için ona olan yakınlığı sebebiyle söz konusu edilir ve Zühre’ye nispet edilir.

Zühre-i zehrâ’ya lâyık kim ‘abîr-i ceyb ola

Pây-ı esbinden zuhûr iden gubâr-ı ‘anberîn

K. 11/2

“Atının ayağından kalkan anber kokulu toz, parlak Zühre’nin yakasına (sürdüğü) koku olur.”

²⁰⁰ Zühre ile ilgili çeşitli kültürlerdeki telakkiler için bkz. Ömer Ferit Kam, Divan Şiirinin Dünyasına Giriş (Haz: Halil Çeltik), Birleşik Yayınları, Ankara, 2008, s. 208-212.

Gerek minyatürlerde elinde bir musiki aletiyle tasavvur edilişi gerekse tesir itibariyle kendisine mensup olanlarda musiki kabiliyeti uyandırması sebebiyle edebiyatta Zühre daima eğlence meclisleri söz konusu olduğu zaman elinde bir saz tutar şekilde tasvir edilmiştir. (Şentürk, 1994: 157) Aşağıdaki beyitte Zühre'nin gün doğmadan önce görünmesi, bir meclis ortamında Ay ile birleşmesi olarak tasavvur edilir.

Sînesin çâk eyleyüp câm-ı mey alsa destine

Subha karşı sanurum kim cem' olur nâhîd ü mâh G. 705/2

“Eline şarap kadehini alıp sinesini parça parça edişini (görsem) Ay ve Venüs'ün sabaha karşı birleştiklerini zannederim.”

Sümerlerin aşk ve savaş tanrıçası İştâr, Antik Yunan mitolojisinde aynı özelliklere sahip tanrıça Afrodit olarak karşımıza çıkmaktadır ve tanrıça Afrodit Roma panteonunda tanrıça Venüs'e dönüşmüştür. Mezopotamya'da MÖ üçüncü bin yıldan itibaren görülen bu gelenek, çağları aşarak ve başka pek çok çevre kültürü de etkileyerek Osmanlı kültürüne kadar ulaşmıştır. 17. yüzyıla tarihlenen astronomi ile ilgili Osmanlılara ait bir el yazmasında Venüs gezegeninin sembolü olarak çeng çalan bir kadın figürü resmedilmiştir. Çeng, sarayda da çalınabildiği gibi, Venüs inancı ile de güçlü bağları vardı. Hem hanende hem de sazende olan Zühre, bezm-i ayş tertip eder, şah bezmlerinde dolaşır ve daha ziyade saz olarak çeng kullanır. (Tolasa, 1973: 443; Beşiroğlu ve Koçhan, 2007: 131-137) Bir beyitte çalgı meclisinde bulunan unsurlar zikredilmiş ve güneş ışınları, Zühre'nin elindeki çengin telleri olarak düşünülmüştür.

Ne mümkün lâyük olmak bezmine ger çeng-i nâhîdün²⁰¹

Şu'â'-ı mihr-i 'âlem-tâbdan olsaydı evtârı K. 9/16

“Zühre'nin çenginin telleri, âlemi aydınlatan güneşin ışınlarından olsaydı asla bezmine layık olamazdık.”

Zühre hakkındaki yaygın teşhislerden birisi de onun gökyüzünde dans eden bir rakkas oluşudur. (Şentürk, 1994: 159) Bir beyitte yine eğlence meclisi unsurlarından biri olan

²⁰¹ Nâhîd, Fars edebiyatında güneş sisteminin en parlak yıldızlarından biri olarak kabul edilen (üçüncü felekte bulunup bazen sabah bazen de akşamları doğan) Zühre ile eşanlamlı olarak feleğin şarkıcısı, güzellikler sergileyen, süslenip bezenme simgesi şeklinde yansımakta, bazen de eski anlamlarını çağrıştıracak sözcüklerle birlikte kullanılmaktadır. Nimet Yıldırım, Fars Mitoloji Sözlüğü, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2006, s. 540

rakkas olarak düşünölen Zühre, memduhun himmet meclisinin rakkası ile kıyaslanır. Bu kıyaslama Zühre için bir sevinç sebebidir.

Eger rakkâs-ı bezm-i himmetünle itseler nisbet

Felekde kalkar oynardı safâdan Zühre-i Zehrâ K. 8/33

“Zühre, (senin) himmet meclisinin rakkası ile kıyaslansaydı sefasından kalkar felekte oynardı.”

Diğer bir beyitte de Zühre'nin aynı zamanda neşeye, mutluluğa, sevgiye yönelik olması şâirin şiirine bağlanmaktadır. Şâir, Zühre'yi neşeyle raks ettirecek yegane kişinin kendisi olduğunu ifade eder.

Zühre'nün raksını germ itdi sürûr-ı nazmum

Hak budur kim bana mahsûsdur ol kâr u ‘amel K. 40/21

“Şiirim verdiğî mutluluk Zühre'nin raksını hararetlendirdi. Doğrusu bu tür işler sadece bana mahsustur.”

Hâletî, memduhun kasrı için söylediğı bir şiirde de feleğın Zühre'sini bülbüle teşbih eder.

Nesr-i Tâ'ir'le dem-â-dem kebg-i sahnı hem-cenâh

Zühre-i çerh ile dâ'im murg-ı bâmı hem-zebân K. 27/2

“Meydandaki keklik ile nesr-i tâir daima birbirine eşittir. Feleğın Zühresi de bülbül ile daima aynı dili konuşur.”

Zühre'nin beyitlerdeki kullanımına bakıldığında çalgı, çengi, raks, rakkas ve eğlence anlamına gelen kelimelerle birlikte tenasüplü bir kullanımın söz konusu olduğu söylenebilir. Ayrıca sabah ve akşam vakti görünmesi, Güneş'in tesiriyle parlak oluşu sebebiyle beyitlerde söz konusu edilir.

2.1.4.6. Utârit

Seyyar yıldızlardan Güneş'e en yakın olanının ismidir. Fâriside “debir” denilir. İnan esatirinde kâtiplerin piri addolunur. (Pakalın, 1983c: 555) Fesahat, belagat, şiir, nutk ve kitabetin piri ve sembolü olarak düşünölen Utârit'in, nücüm ilmine göre yeri ikinci kat göktür. (Onay, 2004: 487) Edep, kiyaset, anlayış, sezgi, dirayet, belagat, nakş, kitabet,

zeka, dikkat, yumuşaklık, hüner, sanat, hile ve hıyanet Utârit'in vasıflarındandır. (İbrahim Hakkı, 1999: 151)

Beyitlerde elinde kalem olan bir katip olarak düşünülür ve bu tasavvurlarda memduhu yüceltme söz konusudur. (K. 7/9, K. 23/22, K. 27/19) Aşağıdaki beyitte ise memduhın divan kâtiplerinin, kâtiplikte Merkür'ün gıpta ettiği kişiler olduklarından bahsedilir.

Atardı tîr-veş destinde olan kilki yabâna

'Utârid görmüş olsaydı eger küttâb-ı dîvânun K. 23/22

“Merkür, (senin) dîvan kâtiplerini görmüş olsaydı elindeki kalemi bir ok misali uzaklara atardı.”

Belagat noktasında ise şâir, kendisini Utârit'ten üstün tuttu. Bu münasebetle düzgün konuşma ve belagat vasıflarına sahip olması ve dost olmaları dolayısıyla Müşterî ile birlikte anılır. Şiir yazmadaki hünerini kıskananların olduğunu öyleyen şâirin, (K. 8/64) kaleminden dökülen kelimelerin güzelliği karşısında Müşterî ve Utârit hayretler içerindedir.

Nazm-ı hâlet-bahşımı hâmem yazarken görseler

Eyliye-ydi Müşterî tahsîn 'Utârid âferîn K. 11/30

“Müşterî ve Utârid, kalemimi keyfiyet bağışlayan şiirimi yazarken görselerdi (yazdıklarımı) güzel bulup taktir ederlerdi.”

2.1.4.7. Ay (Kamer, Bedr, Mâh)

Dokuz feleğin ilki olan ay, neyyir-i asgar (küçük aydınlık) ismiyle de anılmıştır. Ay, bulunduğu felekte tek başına hakimdir. eski astronomi bilgisine göre 28 konağı bulunan ay, güneş gibi istikrarlı hareket etmez. Ayın her biri ölçülü olarak tayin edilmiş konakları olup her gün bir konak yerine uğrar ve her seferinde farklı bir şekilde görünür. Parlaklık derecesine göre “ilk kadir”den yani en parlak ve “orta kutlu” (sa‘d-ı mutavassıt) yıldızlardan sayılmıştır. (Çelebioğlu, 1991: 187; İbrahim Hakkı, 1999: 104-152-153; Şentürk, 2016: 421)

Ay, divan edebiyatında kamer ve mâh kelimelerinin yanında, çeşitli evrelerinde aldığı durumlara göre bedr, hilâl, mehtap gibi kelimelerle de karşılık bulmuştur. Ay ile ilgili ifade, telmih, teşbih vb.nin çok bol olarak yer aldığı “mîhr ü mâh” veya “rûz u şeb” redifli

yahut konulu, nisbeten küçük hacimli şiirler halinde kaside, kaside nesipleri ve gazeller de yazılmıştır. Herhangi bir konuda “kamerü’l-akmer” (ayların veya yıldızların ayı) ve benzeri isimlerle yazılmış risâle ve kitaplar olduğu gibi Türk ve İran edebiyatlarında ay yahut diğer gök cisimleriyle ilgili tahkiyevî eserler de kaleme alınmıştır. (Çelebioğlu, 1991: 187)

Ay, divanda genel olarak rengi, ışıklı ve parlak oluşu, yuvarlak şekli, geceleri görünmesi ve etrafı aydınlatması, gökyüzünde hareket halinde olması, gün doğunca kaybolması gibi hususlar dolayısıyla ele alınır.

Ay mâil feleği içinde kendi merkezi etrafında mâilin ekvator düzlemi ile aynı düzlemde ve eksenine paralel eksen üzerinde kendine verilen hareket ile batıdan doğuya, yani burçların hareketi yönünde yol alır. (İbrahim Hakkı, 1999: 153) Diğer gezegenlerde olduğu gibi ayda da duraklama veya tersine dönme yoktur. Ay’ın bir yörüngeyi takip ederek küresel bir düzlem üzerinde yol alması divanda bahsedilen hususlardandır. Ay ve güneş yörüngelerindeki seyahatlerini tamamladıklarında ay ve yıl döngüsü tamamlanmış olur.

Felek şebün şeb-i ‘ıyd ide gündüzün Nev-rûz

Niteki şems ü kamer ola devr ide meh ü sâl K. 21/44

“Felek, geceni bayram gecesi, gününü nevrüz etsin. Nitekim güneş ve ay devr edip ay ve yıl döngüsünü oluşturur.”

Ay’ın bu döngüsü âşığın sabırsız ve kararsız olmasına sebep olur. Bu nedenle âşık, felekte dolaşıp duran ay gibidir.

N’idelüm yok durur sabr u karârun

Felekde meh gibi seyyâre düşdün G. 453/4

“Ne yapalım! Felekte, ay gibi hareketli/gezegene düştüğün için hiç sabır ve kararın yoktur.”

Ayın çeşitli yönlerden bütün dünyaya, doğumdan ölüme kadar insanlara, hayvanlara, bitkilere, bazı taşlara, madenlere, tabiat hadiselerine ve onların durumuna, şekline, gününe ve saatine göre az veya çok, uğurlu veya uğursuz, zararlı veya faydalı tesirleri olduğuna inanılmıştır. Ayın tesiri altında olan kişiler sebatsız, ihmalkâr, hayalperest,

bencil, endişeli ve zayıf kimseler olarak kabul edilmiştir. (Çelebioğlu, 1991: 187) Sabit ve seyyar yıldızlar, âşığın başına musallat olan belânın müsebbibi olarak görülür. Ancak gönül ehli başına gelen bütün belâların ay gibi güzel sevgiliden geldiğini bilir.

İller belâyı sâbit ü seyyâreden bilür

Ammâ dil ehli dil-ber-i meh-pâreden bilür Mt. 87

“Eller, belâyı sabit ve seyyar yıldızlara bağlar. Ancak gönül ehli ay parçası güzelden bilir.”

Işığını Güneş’ten alan Ay, kendi yörüngesinde ve dünyanın etrafında dönerken bir bölümü ışık görürken diğer bir bölümü karanlıkta kalır. Aşağıdaki beyitte, Ay’ın ışıklı yüzeyinde gözle görülen karartılar, memduhun atının Ay yüzeyinde tepinmesine bağlanır.

Rahş-ı kadrinden leked yir muttasıl eflâkde

Olmasa hâli kararmakdan n'ola rûy-ı kamer K. 31/15

“Ay’ın yüzü, feleklerde kıymet atından durmadan yediği çiftelerden kararmasın da ne olsun?”

Sevgili ile ay arasında ayın geceleri zuhur etmesi, geceyi aydınlatması, parlaklığı gibi hususlar dolayısıyla da ilgi kurulur. Şâire göre ayın geceleri görünmesindeki murat, sevgilinin işve metânı kaldırmaktır. (G. 406/4) Sevgilinin derdiyle gecesini gündüzü birbirine karışan âşık, ne gece parlayan ayı ne de gündüz ışık saçan güneşi göremez haldedir. (G. 540/1) Sevgili, güzelliğinin aksiyle âşığın cân evini nurlandıran aydır.

Kılur her dem münevver ‘aks-i hüsnün hâne-i cânı

Ya mâh-ı ‘âlem-ârâsın yahûd hurşîd-i hâversin G. 688/2

“Güzelliğinin aksi, (âşığın) cân evini daima nurlandırmakta. Sen ya âlemi aydınlatan aysın ya da doğudan yükselen güneş.”

Ayın geceleri görünmesinden hareketle bir beyitte “leylâ” kelimesi, hem “gece karanlığı” hem de ünlü mesnevi kahramanı “Leylâ”yı hatırlatacak şekilde tevriyeli olarak kullanılır. Buna göre beyitin nesre çevirisi aşağıda verilen anlamının yanında “Leylâ, ay gibi sevgilinin saçına düşkün; Şîrîn, güneş dudağının kölesidir” şeklinde söylenebilir.

Leylâ saçuna şiftedür mâh-ı şeb-ârâ

Şîrîn lebüne bende geçer husrev-i hâver

G. 239/4

“Geceyi aydınlatan ay, leylâ saçına düşkün; güneş, şîrîn dudağının kölesidir.”

Övülenin kudret, cömertlik ve fikirlerini ifade hususunda bir mukayese unsuru olarak kullanılan ay, güneşle beraber anılır. Ay ve güneşin yaydığı ışık, memduhun isabetli, parlak görüş ve düşüncelerinden yayılan ışık karşısında görenleri usandırır. (K. 30/2) Yine ay ve güneşin, memduhun hâlis fikrinin nurundan daha aydınlatıcı olduğu ifade edilir.

Nûr-ı re’y-i pâkine olmaz mu’âdil mihr ü mâh

Bez-i kefi cûdına kılmaz kifâyet bahr u kân

K. 37/4

“Ay ve güneşten (yayılan ziyâ) hâlis fikrinin nûruna muâdil olamadığı gibi denizler ve maden yatakları da cömert elin karşısında yetersiz kalır.”

Memduhun kendisi de cömertliğiyle parlayan bir ay olarak tasavvur edilir.

Dil-i belâ-zedeyi firkatünle öldürme

Vebâlden hazer eyle gel ey meh-i enver

K. 28/22

“Ey parlak ay! Şu talihsiz gönlü firkatünle öldürüp bu vebâlin yükünden hazer et.”

Ay ile Peygamber (s.a.v.) arasında kurulan ilgilerde Hz. Peygamber’in (s.a.v.) aya benzetilmiş, miraç ve şakk-ı kamer mucizelerine telmih yoluyla işaret edilmiştir. (M. 3/36, M. 4/7-16, G. 664/3) Peygamber (s.a.v.), insanlığın en karanlık döneminde gelmiş, nûruyla, bu karanlığı ay gibi aydınlatmıştır. O, nûruyla âlemi aydınlatan aydır. (M. 3/32) Ay’ın gün doğumuyla beraber kaybolmasından yola çıkan şâir, Hz. Peygamber’i (s.a.v.) aya benzetmiş ve miraç gecesi gün doğumundan hemen önce meskenine geri dönen Peygamber (s.a.v.) ile günün ağarmasıyla kaybolan ay arasında ilgi kurmuştur.

Olmadan rûzdan eser peydâ

Kıldı ol mâh menzilin me’vâ

M. 4/63

“O ay (s.a.v.), gün doğmadan önce meskenine geri döndü.”

Memduh kudreti, lütfu, ihsanı ve cömertliği sebebiyle övülür. Himmet göğünün ayı (K. 4/8) olarak tavsif edilen memduhun cömertliğinden nasiplenen gedâların ay harmanına ihtiyacı yoktur. (K. 11/10) Saadet burcunun ayı olarak nitelendirilen memduh, (K. 2/10) ay makamı ve haşmetli birisi olarak görülür. (K. 6/15) Ay ile memduh arasındaki ilgi, memduhun ay, yıldızların asker olarak hayaline dayanır. (K. 7/4) Aşağıdaki beyitte de memduh, derece bakımından aydan üstün görülür. Övülen, lütuf, ihsan, cömertlik, kudret ve irfan sahibi birisi olarak makamı yücelerde olan birisi olarak düşünülür. Bu sebeple onun huzurundaki mecliste ayın yeri ancak meclisin en gerisinde bulunan, ayakkabıların dizildiği bölümdür. Ay, memduh karşısında ancak ayak ucunda bulunabilir.

Eger kim âstân-ı âsmân-kadrüne yüz sürse

Yiri saff-ı ni‘âl ola makarr-ı mâh-ı tâbânun K.7/20

“Pâyesi gökyüzünde (olan) eşiğine yüz süren parlak ayın makamı, ancak ayakkabılık (meclisin en aşağı yeri) olur.”

Aşağıdaki beyitte ayın, her gece sevgilinin ayağının toprağına yüz sürebilmek için görüldüğü ifade edilir. Beyit bununla beraber dört unsuru daha gizlemektedir. Bunlardan birinde ay, teşhis sanatı yoluyla“mağripli” birisi olarak düşünülmüştür. Yine mağrip kelimesiyle ayın dönüş yönünün batıdan doğuya doğru olduğuna işaret edilir. Diğer bir unsur, ayın simya ilmi üzerinde etkisi olduğu yönündeki eski telakkiye dayanmaktadır. “Mağripli bir simyacı” olarak düşünülmesi de eskiden bu yana Hıristiyan dünyasında yapılan simya çalışmalarına işaret etmektedir.²⁰²

Her şeb sürer yüzini kamer hâk-i pâyuna

Bir magribîye benzer o kim kîmiyâ bilür G. 227/2

“Her gece yüzünü ayağının toprağına süren ay, kimya ilmini bilen bir garpliya benzer.”

²⁰² Ayın, kâinata ve insanlara en çok tesiri bulunan bir yıldız olduğu yönündeki telakkilerden birisi simya ilmine göre gümüşün teşekkülünde rolü olduğu yönündedir. Amil Çelebioğlu, “Ay (Kültür ve Edebiyat)”, c. 4, s. 187, 1991.

Aynı zamanda simya Hıristiyanlığın ilk yıllarında eski Mısırlılar’ın metalürji, boya ve cam yapımı gibi alanlardaki endüstriyel yetenekleriyle Asurlular, Bâbilliler ve Grekler’in felsefi düşünce yapılarının birleştiği Helenistik kültürün merkezi İskenderiye’de yapılan çalışmalarla başlar. Batı’daki ilk simya çalışmalarının XII. yüzyılın ortalarında Arapça’dan Latince’ye yapılan çevirilerle başladığı kabul edilmektedir. A. Koç Aydın, “Simya”, TDVİA, c. 37, s. 218, 2009.

Ay İle İlgili Tasavvurlar

Ayna

Ay ile ayna arasında kurulan ilgi şekil, parlaklık ve Ay tutulması dolayısıyladır. Hâletî, Ay ve Güneş'i bir beyitte yuvarlak şeklinden dolayı aynaya benzetir. (G. 704/5) Aşağıdaki beyitte ise sevgilinin yanakları aynaya benzetilmiştir. Şâir, yanak ayına bakan kara yüzlü rakibin yanak aynasını kararttığını söylemekle Ay tutulmasına işaret eder.

Baksa mir'ât-ı ruh-ı yâra rakîb-i rû-siyâh

Tîre oldı sanurum âyîne-i hurşîd ü mâh

G. 758/1

“O kara yüzlü rakip, sevgilinin yanak aynasına baktığında ay ve güneş aynasının karardığını zannederim.”

Şişe

Ayın, cam şişe olarak tasavvurunda camın saydam ve yansıtıcı olması ile ateşte kızarıp eriyik hale gelmesi önemli bir unsurdur.

‘Adûyı hem-dem itme ey felek ol mâh-ı tâbâna

Sakin âh-ı dilümden şişe döymeş nâr-ı sûzâna

G. 715/1

“Ey felek! Düşmanı, ay gibi parlayan sevgiliye dost edersen (kendini) gönlümün âhından koru. Zîrâ şişe yakıcı ateşe dayanamaz.”

Çerâğ

Çerâğ ile ay arasında kurulan ilgi ışık unsuruna dayanır ve ayın, ışığını güneşten aldığına değinilir. Sevgilinin yanağının güneşe benzetildiği bir beyitte ay, yanak güneşinden çerâğ yakar şekilde tasavvur edilir.

Mâh yakar mihr-i ruhından çerâğ

Nâz-keş-i kâmetidür serv-i bâğ

Mt. 223

“Ay, yanak güneşinden çerağ yakar. Bağın servisi boyunun nazını çeker.”

Halka

Hâletî'nin, bir gece tasvirinde ayı bir kölenin kulağına takılmış altın halka şeklinde tasavvuru şekil benzerliğine dayanmakta olup çember şeklindeki küpeler söz konusu edilir.

Takar gûşına mâhdan halka-i zer

Felek olmaga bende-i âstânı K. 38/22

“Felek, kapısında köle olmak için kulağına ayın altın halkasını takar.”

Ayın, yuvarlak şeklinden dolayı arasında ilgi kurulan unsurlardan birisi de zikir halkasıdır. Ay, etrafındaki hâleyle zikir halkasını andırır. (G. 669/5)

Zülfine dil bağlayanlar oldılar ser-geşte hep

Halka-i zikre girüp devr idicek ol meh-likâ G. 36/3

“Ay yüzlü (sevgili), zikir halkasına girip döne döne zikir edecek (diye) saçına gönül bağlayanlar hep sergeşte oldular.”

Harman

Divan edebiyatında ayın harmana benzetilmesi, şekil benzerliğinin yanı sıra renk ve ışık itibariyle her ikisinin altın sarısında olmalarından kaynaklanır. Toplanan başaklar saplarıyla birlikte düz bir zemin üzerine daire oluşturacak biçimde yığılır. Sonra hayvanlarla çekilen ve altında çakl taşları bulunan kızak biçimindeki düvenlerle sap ve saman birbirinde ayrılır. (Şentürk, 2016: 423) Bu uygulama sırasında dairevî şekilde dönen döven etrafında toplanan samanlar ay halesini andırır. Hâletî, ayı özellikle şekil itibariyle harman yerine benzetirken harmanda biriken tohumlardan, başak toplayıcılardan ve harmanın çabucak alev alıp yanma tehlikesinden bahseder.

Şâir, harman yerinde biriken tohumlar münasebetiyle, feleğin, ay harmanı üzerine kurduğu tuzaklarla kendisini yakalayamacağını ifade eder.

Murg-ı bâlâ-himmetüz kim olmazuz hergiz şikâr

Hırmen-i mâh üzre kursaydı felekler dâmumuz G. 306/2

“Felekler, ay harmanı üzerine tuzak kursa bile himmeti yükseklerde olan kuşlar olduğumuzdan bizi avlamak mümkün değildir.”

Felek tahtının sultanı ise güzellik ayı olan sevgilinin harmanında ancak başak toplayıcı olabilir. Ay, istiare yoluyla sevgilinin yerine kullanılmıştır.

Oldı sultân-ı serîr-i çârümîn

Mâh-ı hüsnün hırmenünden hûşe-çîn Mt. 403

“Felek tahtının sultanı, güzellik ayının (sevgili) harmanında başak toplayıcı oldu.”

Söz konusu âşık olduğunda, âşığın gönlündeki ateşin ay harmanını yakmasından korkulur.

Hevâ-yı ‘ışk-ı dil-ber şiddetiyle korkarın bir gün

Çıkup çerhe yaka meh hırmenin kalbümdeki âteş G. 350/3

“Kalbimdeki ateşin bir gün sevgilinin aşkına duyduğu şiddetli arzuya çerhe çıkıp ay harmanını yakmasından korkuyorum.”

Hokka, Levha

Yıldızlar, hokkabazın bir gösterip bir kaybettiği toplar; ay ise topu saklayan hokka olarak düşünülür. Ay’ın, hokkabaz ve hokkayla münasebeti belli aralıklarla şekil değiştirmesindedir. (K. 4/4) Ayın levhaya benzetilmesi ise şekil benzerliğine dayanmaktadır. Ay, memduhun atının göğsünde asılı duran levhanın, göğüs bağının benzetilenidir.

Benedürdüm mâhı levh-i sîne-bend-i rahşına

Silmemiş olsaydı nûrın şeh-per-i Rûhü'l-emîn K. 11/24

“Cebraîl (a.s.) kanadıyla nûrunu silmemiş olsaydı, Ay’ı, atının (göğsündeki) sinebendin levhasına benzetirdim.”

Padişah

Ayin padişah olarak tasavvurunda onun geceye hükmetmesi düşüncesi yatmaktadır. Allah (c.c.) ayı batının şâhı, yıldızları onun askerleri yapmıştır.

Magribe mâhı şâh iden oldur

Necmi ana sipâh iden oldur

M. 1/32

“(Allah), ayı, güneş battığı vakit itibariyle garbın padişahı eden ve yıldızları ona asker tayin edendir.”

Meş’ale

Ayın meşaleye olan bezerliği ışık yayması ve her ikisinin de gece veya karanlığı aydınlatmaları dolayısıyladır.

Marîz-i derd-i ‘ışk-ı dil-berem ölsem ‘ilâc itmem

Eger zulmetde kalsam meş’al-i mâhı sirâc itmem

Msd. 1/I-1-2

“Dilberin aşkıyla dert hastası oldum ama ilaç istemiyorum. Eğer karanlıkta kalırsam ay meşalesini (önümü aydınlatacak) bir ışık olarak kullanmam.”

Yaprak

Burada yapılan benzetme daha çok renk münasebetiyledir.

Mihr ü meh sanma fenâ-yı dehri iş’âr itmege

Sebze-zâr-ı çerhde kalmış iki berg-i hazân

G. 660/6

“Feleğin yeşil bahçesinde kalmış iki hazan yaprağına benzeyen ay ve güneşin, yalan dünyanın ne halde olduğunu bilmeyeceğini sanma.”

Ayın Evreleri

Güneşten aldığı ışığı yansıtan ay, ışık ve ısı kaynağı değildir. Dünya’ya ve Güneş’e olan konumuna göre ayın görünüşünde bir takım haller, safhalar vardır. Ay, bir yıl boyunca dünyanın etrafında bir yıl boyunca süren döngüsü sırasında belirli evrelerden geçer. Ay’ın, hilâl, dolunay (bedr), yeni ay (mâh-ı nev), ilk dördün (terbî-i evvel), son dördün (terbî-i sâni) şeklinde evreleri vardır. (İbrahim Hakkı, 1999: 156-157)

Divanda Ay’ın farklı evrelerini ifade eden hilâl, mâh-ı tâm (dolunay) kelimeleri geçer. Bu kelimelerle yapılan benzetmeler aydan farklılıklar göstermektedir. Buna göre Hâletî divanında ayın evreleri ve bunlarla yapılan benzetmeler üzerinde durulacaktır.

Hilâl

Ay'ın değişik zamanlarda beliren evrelerinden biri olarak hilâl, en çok şekli sebebiyle benzetmelere konu edilir. Bu vesileyle bayramın veya ramazan ayının başlangıcını tayin etmede faydalanılmasından bahsedilir. Hilâlin bayram ve oruçla ilgili münasebeti üzerinde daha önce durulduğundan burada tekrarlama ihtiyacı duymadık.

Şarap sebebiyle sevgilinin çehresinde görünen al renk şafak renginin yansıması olarak düşünülmüş, sevgilinin kaşlarını görenler de onu şafakta görünen hilâle benzetmişlerdir.

Tef ü tâb-ı mey ile yârün olup çihresi al

Gören ebrûlarını sandı şafak içre hilâl G. 463/1

“Şarabın harareti ile sevgilinin çehresinin al al olduğunu görenler, kaşlarını şafakta görünen hilâl sandı.”

Hilâl ile aralarında ilgi kurulan unsurlardan bir diğeri de kulaktır. Bir beyitte dolunay göze, hilâl kulağa benzetilmiş; bu durum “göz kulak olmak” deyimiyle ifade edilmiştir.

Gâh bedr ü geh hilâl olur sanurlar Hâletî

Olsa seyl-i eşküme mâh-ı münevver göz kulag G. 368/5

“Ey Hâletî! Gözyaşı selime göz kulak olan parlak Ay'ı kah bedr kah hilâl sanırlar.”

Âşğın zayıflıktan iki büküm olmuş bedeni ile hilâlin şekli arasında da bir benzerlik kuran şâir, bunun şaşılacak bir durum olmadığını ifade eder.

Dönse hilâle za'f ile cismüm 'aceb degül

Devrân beni düşürdi o meh-pâreden cüdâ G. 12/3

“Felek, beni o ay parçasından ayrı düşürdüktan sonra bedenimin, zayıflıktan hilâle dönmesine şaşırmanın.”

Hilâlin kavisli şekli sebebiyle benzetildiği unsurlar arasında nal, (K. 23/19, G. 576/3, G. 624/49 üzengi (M. 4/51, K. 21/19, K. 30/3) ve eyer (K. 33/15) bulunur. Hilâl ile nal arasında kurulan ilgide yıldızlar çivi olarak düşünülür. Memduhun himmet atı yeryüzünü dolaşırken bıraktığı nal izleri hilâle teşbih edilir. (K. 1/18) Övülenin “Habîb-i siyâh”

isimli atının vasıflarının dile getirildiği kasidenin bir beyitinde, atın ayağındaki nalların şekil itibarıyla hilâlin aynısı olduğu söylenir ve renginden dolayı geceye benzetilen atın, ayağındaki nallar pek çok gece ortaya çıkan dört hilâl olarak düşünülür. (K. 15/7) Memduhun atının söz konusu edildiği diğer bir beyitte şâir, şu beyiti söyler.

Mîh-i zerrînini encümden iderdi gerdûn

İdebilseydi hilâli ana na‘l-i yek-rân K. 14/26

“Felek, hilâli onun atının nalı yapabilseydi yıldızı da (nala çakılan) zerrîn çivi yapardı.”

Yine şekil ilgisi dolayısıyla hançer,²⁰³ kaş,²⁰⁴ balta (K. 33/16), gemi (K. 35/2), sapan (Mrs. 1/9), keçkül (Kt. 58/4), kadeh (G. 301/2, G. 468/3) gibi unsurlara benzetilen hilâlin bu unsurlara ait benzetme yönü aynıdır. Sevgilinin belindeki kuşağın ay olarak düşünüldüğü aşağıdaki beyitte, hilâl kuşağa tutturulan hançere teşbih edilmiştir.

Miyân-bendinde seyr it hançer-i zerrîn-i cânânı

Hilâli hâle içre görmedünse ey dil-i şeydâ G. 8/3

“(Ay’ın) hâlesi içinde hilâl görmek istersen sevgilinin kuşağındaki altın hançeri seyret.”

Görüldüğü üzere hilal en çok şekli sebebiyle çeşitli hayal ve benzetmelere konu olur. Kaş, kulak, nal, hançer, balta, gemi sapan, keçkül, kadeh, kuşak gibi uzuvlar ve eşyaların hilale benzetilmesinde şekil unsurunun ön plana çıktığı görülür. Oruç ayı ve bayramın tayin edilmesindeki rolü dolayısıyla söz konusu edilir. İnce ve zayıf görünüşüyle âşığın bükülen vücudu hilale benzetilir.

Bedr (Dolunay)

Dolunay, rengi, parlaklığı ve şekli sebebiyle söz konusu edilir. Meh-i bî-naks yani tam olmasına ve parlak olmasına işaret edilir.²⁰⁵ Dolunay, etrafındaki yıldızlar münasebetiyle, rengi ve şikiyle memduhun meclisindeki altın mezelik olarak düşünülür.

²⁰³ K. 40/15, G. 43/4, G. 82/2, G. 117/5.

²⁰⁴ G. 217/1, G.338/3, G. 490/3, G. 665/4, G. 730/3, G. 771/4, G. 826/1, Mt. 298.

²⁰⁵ M. 4/3, M. 8/82, K. 30/29, K. 39/18

Ser-be-ser encüm konulsa bedr-i tâbân üstine

Lâyık olmaz kim ola bezminde zerrîn nukl-dân

K. 39/18

“Dolunayın üstüne baştan başa yıldız konsa, bezminde altın mezelik olarak kullanılmaya layık olmaz.”

Yuvarlak şekliyle göze benzetilir. Bu benzetme münasebetiyle bir yerde “göz kulak olmak” deyimiyile beraber kullanılır. (G. 368/5) Feleğin göz ve kaş ile kimsenin gönlünü alamayacağı için gökyüzünde bir hilâl bir dolunay çıkarmasına gerek yoktur.

Gâh bedrûn geh hilâlün ‘arz kılma ey felek

Gönlün almak âdemün olmaz göz ile kaş ile

G. 730/3

“Ey felek! Kişinin gönlünü göz ve kaş ile alamayacağın için bir dolunay bir hilâl çıkarmana gerek yok.”

Güç ve iktidarın sürekli el değiştirmesi anlamında kullanılan “bedrin hilâl olması” tabiri, makam ve mevkiin elden gidip fakr u zaruret içine düşme gibi halleri ima için kullanılır. (Şentürk, 2017: 150) Hâletî, dönemin padişahına sunduğu arz-ı hâlin şu beyitinde içinde bulunduğu sıkıntılı durumu vurgulamaktadır.

Ümîd oldur ki nâ-geh mihr-i ihsân

Hilâlüm eyliye çün bedr-i tâbân

M. 8/82

“İhsan güneşinin, bedrimi bir anda hilâle çevireceğini ümit ediyorum.”

2.1.5. Zaman ve Zamanla İlgili Kavramlar

2.1.5.1. Seher

Sözlüklerde, tan yeri açılmazdan evvelce olan vakit, (Naci, 1987: 469) sabahın açılmaya başladığı vakit, (Sami, 1989: 711) sabahın güneş doğmadan önceki zamanı, tan ağartısı (Parlatır ve diğerleri: 1998: 1931) tan yeri ağarmadan biraz önceki vakit (Devellioğlu, 1962: 1115) olarak tanımlanır.

Seher, karanlığın sona erdiği günün aydınlığa geçiş vaktidir. Allah (c.c.), günün aydınlığa ermeye başlamasıyla birlikte gece kargasını seher vakti görünmeye başlayan ve altın kanatlı bir doğan olan güneşe azık edendir.

Eyler ol zâgı gelse vakt-i seher

Tu‘me-i şâh-bâz-ı zerrîn-per

M.1 /18

“(Allah), seher vakti geldiğinde (gece) kargasını altın kanatlı doğana azık eder.”

Tüm âlemi aydınlatan bir ışık kaynağı olan güneş, seher vaktinin sonunda kendini göstermeye başlar. Seher ve güneş münasebeti beyitlerde parlaklık, renk, güneşin ufukta belirmeden önceki ve sonraki halleri dolayısıyla bahis konusu olur.²⁰⁶ Her gece tüm âlemin üzerine bir perde çekildiğinde güneş seher vakti pençeleriyle gecenin karanlık perdesini yırtarak âlemi aydınlatır. (K. 31/33) Bir beyitte güneş ışınlarının seher vaktinde görünmesiyle gecenin sona ermesi, bir savaş meydanındaki askerlerin durumuna benzetilir. Güneş, kılıcıyla gece askerinin yolunu keserek seher vilayetine girmesini engelleyen padişah olarak hayal edilir.

Seher vilâyetine cünd-i şâm iderdi güzer

Yolunu kesmese şemşîr-i husrev-i hâver

K. 4/1

“Gece askeri, doğunun hükümdarı olan güneşin kılıcı yolunu kesmeseydi seher vilayetine doğru yol alırdı.”

Seher vaktinde namaz ve zikirle uğraşmak, Allah’a (c.c) dua ve niyazda bulunmak faziletli ve güzel bir davranış olarak kabul edilir. Ayrıca âşığın seher vaktinde ettiği âhın tesiri oldukça kuvvetlidir. Zîrâ mazlumun âhı yerde kalmaz. Gece gündüz âh u zâr eden âşık da bu vakitte başından eksik olmayan âhının her daim söylediği bir dua gibi olduğunu ifade eder.

Hem-demüm her seher de âhumdur

Sanki ol vird-i subh-gâhumdur

M. 2/9

“Her seher vakti benimle birlikte bulunan ve en yakın arkadaşım olan âhım adeta sabah vakti okuduğum bir duadır.”

²⁰⁶ K. 11/1, K. 31/3, K. 37/9, G. 116/1, G. 505/5, Mt. 294.

Seher vaktinde âlemi aydınlatmaya başlayan güneşin ışınları da âşığın âh ateşinin kıvılcımları olarak düşünülür ve bu kıvılcımlar arşa dek ulaşır.

Her seher ‘arşa çıkar âteş-i âhum şereri

Hazer it degmeye tâ kim sana bir gün zararı G. 891/1

“Âh ateşimin kıvılcımı her seher vaktinde arşa kadar ulaşır. Bu yüzden kendini ondan koru ki bir gün sana zararı dokunmasın.”

Sabah akşam sevgilinin yolunu gözleyen âşık, sevgilinin daima evine misafir olma beklentisi içindedir. Sevgili, bir gün olur da gam sultanı olan âşığın evine ayak basması dileğiyle şâirin söylediği gazel, seher vakti okuduğu dua olur. Çünkü bu vakitte yapılan duaların kabul edilme ihtimali yüksektir.

Gam-hânene ol yâr kadem korsa seherden

Olsun bu gazel Hâletiyâ vird-i zebânun G. 399/8

“Sevgili gam evine ayak basarsa bu gazel seherde dilindeki duan olsun.”

Bir beyitte yine çektiği sıkıntılardan muzdarip olan şâir, seher vakti Aksu’ya varıp rakı kadehini yudumlayarak dünyanın tüm sıkıntılarında bir an için kurtulma isteğini dile getirir.

Biz de bir dem gussa-i dehri ferâmûş eylesek

Aksu'ya varsak seher câm-ı ‘arak nûş eylesek Mt. 270

“Seher vakti Aksu’ya varıp rakı kadehinden bir yudum alsak da şu dünyanın derdini biz de unutabilesek (ne güzel olurdu).”

Seher vaktini tasvir eden beyitlerde, tabiatın canlanmaya başlayışı, çiçeklerin açmaya başlaması ve yaprakları üzerine çiy düşmesi, seher yelinin esmesi, kuşların ötmesi, gecenin gündüze döndüğü, günün başladığı çeşitli hayaller ve teşbihler yoluyla dile getirilmiştir.

Seher, divan şiirinde, hem zaman unsuru, hem de tabiat hâli olarak zikredilmiştir. Zaman unsuru olarak bahar, bir zaman aralığını ifade eder. Bu zaman aralığında, insanlar, bitkiler

ve hayvanlar, gökyüzü ve gök cisimleri, su ve hava ile ilgili unsurlar, kısacası bütün âlem canlanır, hareketlenir, daha parlak olur, seher vakti de anlam kazanır. (Güfta, 2010: 119)

Yeni gün manasına gelen nevruz da baharın başlangıcı olarak seherde kendini gösterir ve kışın bittiğinin habercisidir.

Seher ki leşker-i Nev-rûz çıkdı sahrâya

Şitâ memâliki ser-cümle vardı yağmâya K. 2/1

“Nevruz askeri, sehere sahraya çıktı ve kış memleketini baştanbaşa yağmaladı.”

Bahar, tabiatın uyanma ve canlanma zamanıdır. Bahar mevsiminin seher vaktinde tabiat ölüm uykusundan uyanır, seher yeli eser, çiçekler açar, kuşlar ötüşür, çiy düşer. (Güfta, 2010: 119) Sabâ rüzgarının esmesiyle seherde açılan gül goncası böylece kalbindekileri dünyaya yayar (G. 662/4) ve her seherde gülücükler saçarak yapraklarını açar. Gülün yapraklarını açmaya başladığı an etrafa gülücükler saçması olarak tasavvur olunur.

Felekdür ‘andelîbün varını ber-bâd idüp dâ’im

Viren bâd-ı sabâya her seher gül-berg-i handânı Mrs. 2/V-6

“Felek, durmadan bülbülün varını yoğunu yok eden iken (aynı zamanda) her seher sabâ rüzgarına gülücükler saçan gül yaprağını verendir.”

Seher yeli sabahları gün doğusundan hafif ve yumuşak bir şekilde esen ve ferahlık veren rüzgardır. Şâir, Ebî Eyyûb için söylediği şiirde onun türbesinin toprağına uğrayan seher yelinin asfiyânın gönlünü gül bahçesine döndürdüğünden, onlara ferahlık verdiğinden bahseder.

Hâkine ugrayan nesîm-i seher

Sîne-i asfiyâyı gül-şen ider M. 6/16

“Toprağına uğrayan seher yeli asfiyânın gönlünü gül bahçesine döndürür.”

Seher rüzgarı memduhun ihsan ve rahmeti için de benzetilen olarak beyitlerde kullanılır. Bu rüzgar, seher vakti esen rahmet rüzgarıdır. (K. 5/1) Memduhun kerem bahçesinde seher rüzgarının esmesiyle himayesi altındaki herkes nasibini alır.

Geldi bâg-ı keremün bâd-ı seher-gâhları

Toldı berg-i gül-i ihsân ile her ceyb ü bagal K. 40/5

“Kerem bahçesinde seher rüzgarlarının esmesiyle birlikte, herkes yakasına kadar (kucak dolusu) gül yaprağıyla doldu.”

Burada ayrıca memduhun halkın şikayet ve isteklerini sabah vaktinde kabul etmesi üzerinde durulduğunu da söyleyebiliriz.

Seher rüzgarı, bir beyitte de sevgiliden haber getiren bir haberci olarak düşünülür.

Peyâm-ı gonce-i la‘lin nice alırdı ol şâhun

Önünce kaçmasaydı berg-i gül bâd-ı seher-gâhun G. 406/1

“Gül yaprağı, seher yelinin önünde durmasaydı o şâhun gonca dudağının haberini nasıl alırdı.”

Bir beyitte gül bahçesi mahşer yeri, seher yeli de mahşer günü üflenecek olan sûr olarak düşünülür. Şâir, seher yelinin gülistandaki gülün yaprağını esintisiyle perişan ettiğini söyler. (G. 168/3) Mahşer günü gelip çattığında ise memduhun kerem ve ihsanı seher yeli gibi insanlara ferahlık verecektir.

Ebr-i bahâr ü bâd-ı seher gibi dem-be-dem

Neşr ide ‘âleme keremin tâ dem-i nüşûr K. 29/16

“Keremin, mahşer günü gelip çattığında ilkbahar bulutu ve seher yeli gibi bütün âleme yayılsın.”

Gül bahçesi bülbülün yuvasıdır. Çemende bülbülün feryad u figan etmesinin sebebi de güldür. Fakat gül, seher yelinin şiddetinden haberdar olsaydı bülbülün feryat etmesini istemezdi. (G. 725/5) Aslında bülbülün seher yeli yüzünden feryat edip perişan olduğunu

düşünen gül yanılmaktadır. Çünkü bahçede durmadan esen rüzgar bülbüllerin âhının rüzgarıdır.

Vezân eyler çemende bâd-ı âhın turma bülbüller

Perîşân olduğın bâd-ı seherden sanmasun güller Mt. 94

“Bülbüller, çemende durmadan âh rüzgarları estirir. Bu yüzden güller (bülbüllerin) perişan olmasını seher yelinden bilmesinler.”

Bülbül, âşık için benzetilendir. Sevgili karşısındaki âşık, gül karşısındaki bülbüle benzer. Bülbülün sehre kadar feryat etmesi ve perişan olması seher yelinden değil kendi âhındandır.

Seher aynı zamanda havanın soğuduğu, yaprak ve çimenler üzerine çiyin düştüğü vakittir. Seher vaktinde sanatkarların üstadı olan Allah (c.c.), dağ kılıcını birer inci tanesine benzeyen çiy tanleriyle donatır.

Seher-geh kim yine üstâd-ı sun‘ u kudret-i Bârî

Murassa‘ kıldı dürr-i jâle birle tîg-i küh-sârı K. 32/1

“Sanatkarların üstadı olan yaratıcı, seher vakti kudretiyle dağ kılıcını çiy incileriyle bezedi.”

Seher, gül renkli sevgilinin yanağını çiy taneleriyle yıkarken (Kt. 27) yağmur damlası, peri yüzlü güzellerin gülşene gelmesi için su üzerinde daireler çizer. Yağmur damlalarının su üzerine düştüklerinde oluşan dairesel dalgalanmalar oldukça hoş bir görüntü ortaya koyar. Tabiatın bu doğal güzelliği, beyitte hüsn-i talil yoluyla anlatılır.

Seherde gül-şene gelsün diyü perî-rûyân

Su üzre dâ’ireler çizdi katre-i bârân Mt. 419

“Yağmur damlası, peri yüzlü güzeller seherde gülşene gelsin diye su üzerine daireler çizdi.”

Âşığın âhı seherde hiç yolunu şaşırmadan göklere çıkar. Âşığın seherde peyda olan âhının ateşi güneş gibi etrafı aydınlatır ve ısıtır. Böylece çiçeklerin yaprakları üzerindeki çiy taneleri buharlaşarak yok olur.

‘Âşıkun âhı gider göklere güm-râh olmaz

Jâle-i nergisi mevkûf seher-gâh olmaz G. 318/1

“Âşığın âhı yolunu şaşırmadan göklere kadar çıkar. Nergisin (yaprakları üzerindeki) çiy taneleri sabah oldumu durmaz yok olur.”

Seherde bitkilerin yaprakları üzerine düşen çiy tanelerinin ortaya çıkışı ve yok olmaları hadisesi, gerçek nedeninin dışında güzel ve hayali bir nedene bağlanarak hüsn-i talil yoluyla açıklanır.

Geceleri ışık kaynağı olarak kullanılan ve gece boyunca sehere kadar yanarak eriyen mum, seherde ışığını kaybetmeye yüz tutar ve sonunda söner. Her gecenin sabahı bir kavuşma ümidi olan âşık için ümit gecesinin sona ermesiyle birlikte geceyi aydınlatan mum ışığının ziyasını yitirdiği gibi kavuşma ümidi de biter.

Encâma irişdi şeb-i ümmîd ü recâmuz

Çün şem‘-i seher turma tenezzülde ziyâmuz G. 302/1

“Ümit gecesinin sona ermesiyle ziyamız da seher mumu gibi durmadan azalmakta.”

Seher, beyitlerde bir zaman unsuru olarak kullanılmasının yanı sıra tan yeri ağarmadan önce olup biten tabiat olaylarının çeşitli tasavvurlarla, teşbih ve hüsn-i talil yoluyla anlatılması şeklinde kullanılır.

Bir zaman unsuru ve gecenin gündüze döndüğü vakit olarak seher, dertlere dermanın ulaştığı, tabiatın canlanmaya başladığı , çiçeklerin açtığı, çiyin düştüğü, yağmur damlalarının su üzerine düştüğü, kuşların ötüşü gibi hadiselerin anlatıldığı zaman dilimidir.

Beyitlerde, feyizli ve bereketli bir zaman dilimi olan seher vaktinde yapılacak dua ve münacatın kabul edileceğine inanıldığı için zikir, dua ve münacatta bulunma üzerinde durulur.

Ayrıca karanlığın sonu ydınlığın başlangıcı olması dolayısıyla parlaklık, aydınlık ve ışık münasebetiyle ele alınır. Bununla birlikte seher, sabah anlamında akşam ile birlikte “şam u seher” şeklinde kullanılır.

Seher vakti meydana gelen doğal olaylardan bazıları da çeşitli benzetme ve güzel sebeplere bağlanarak hüsn-i talil yoluyla anlatılır.

2.1.5.2. Şafak

Gün doğumundan önce ufukta görülen kızılıktır. Güneş ışınlarının zayıf olduğu bu vakitte henüz doğmayan güneş ufukun altındadır ve güneş ışınlarının ufukta belirmediği zamandır. Beyitlerde renk benzerliği dolayısıyla söz konusu edilir. Bir beyitte şafak vakti oluşan kızılık, feleğin yaptıklarından utanç duymasını ifade etmek için kullanılır.

Kılmazdı sürhi-i şafakı âşikâr çerh

İtdüklerinden olmasa ger şerm-sâr çerh G. 115/1

“Felek, yaptıklarından utanmasaydı tan vakti ortaya çıkan kızılığı belli etmezdi.”

Şâirin, feleği yaptıklarından utanç duyar şekilde tasavvur etmesi ilginçtir. Zîrâ, divan şiirinde devamlı sitem ve şikayetlerle anılan felek zalimdir ve yaptıklarından pişmanlık duymaz.

Şafağın şarapla olan münasebeti yine renk benzerliği dolayısıyladır. Gün batımında görünen kızılık aslında şafak kızılığın değil şarap kúpünden sızan kırmızı şaraptır. (G. 405/6) Yine bu münasebetle güneş ve ay kadeh olarak düşünülür. Gam mahmurunun derdini yok eden de güneş kadehine koyulan şaraptır.

Câm-ı hurşîde koyup içse şafak sahbâsın

Çâre yokdur gide mahmûr-ı gamun derd-i seri G. 820/4

“Şafak şarabını güneş kadehine koyup içse gam mahmurunun başındaki çaresiz dert yok olur.”

Yine bu münasebetle sevgilinin şarabın etkisiyle kızaran yüzü şafak olarak düşünülmüştür.

Sanurlar mâh-ı nevdür kim şafakdan âşikâr oldı

Görenler ‘aks-i ebrûsını câm-ı ergavân içre G. 771/4

“Şarap kadehine yansıyan kaşlarının aksini görenler şafakta meydana çıkan görüntünün yeni ay olduğunu sanıyorlar.”

Yine renk benzerliği dolayısıyla Şafak vakti oluşan kızıl renk ile kan arasında bir münasebet kurulur. Bir beyitte şafak vakti görülen kızılık Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin’in katledilmesi olayına telmihen kullanılır ve ufukta görülen bu kızılık onların kanı olarak düşünülürken (M. 5/42) diğer bir beyitte, gam yüzünden ölen âşîğın kanı olarak tasavvur edilir. Masum biri olarak katledilmesinin hesabının sorulacağını da “mazlumun ahı/kanı yerde kalmaz” meseliyle ifade edilir.

Eger gamdan ölürsem çün şafak ey Hâletî hûnum

Tutar dâmân-ı çerhi yerde kalmaz hûnı mazlûmun G. 427/5

“Ey Hâletî! Mazlumun kanı yerde kalmaz. Gamdan ölürsem kanım şafak vakti ufuk çizgisinin kızılığı gibi feleğın eteğini tuT.”

Şafak, bununla birlikte etekle de bağlantılı olarak kullanılır. Buna göre şafak vakti feleğın eteği olarak düşünülür ve âşîğın kanlı göz yaşları sebebiyle kızıl bir hal alır. (G. 31/3)

Görinen sanma şafakdur eşk-i çeşmümden benüm

Gün mi vardur kim dem-âlûd olmaya dâmân-ı çerh G. 117/2

“Feleğın eteğının gözyaşımla kana bulanmadığı bir gün bile yokken görünenin şafak olduğunu mu sanırsın?”

Şafak, beyitlerde gün doğmadan önce oluşan kızıl rengi dolayısıyla değişik tasavvurlara konu olur. Bu durum kan, şarap ve utangaçlık ifadesi olarak hüsn-i talil yoluyla ele alınır.

2.1.5.3. Sabah

Gün doğumundan öğleye kadar olan zamandır. Divanda daha çok belirli bir zaman dilimini ifade etmek için kullanılmakla birlikte “subh u şâm, subh u mesâ, sabahtan akşama, geceden sabaha” şeklinde süreklilik bildiren ifadelerle karşımıza çıkar.²⁰⁷ Bunun dışında sabah vakti tabiatta beliren çeşitli haller tasvir yoluyla göz önüne serilir. Güneşin doğduğu vakit olması, (K. 30/28, K. 36/1, Mt. 373) Sabah rüzgarıyla çimenlikteki otların

²⁰⁷M. 8/36, K. 34/19, K. 33/39, K. 36/21, G. 123/5, G. 302/4, G. 339/5, G. 517/4, G. 530/3, G. 594/4, G. 845/3, G. 887/2.

sallanmaları, (K. 10/17) bitkilerin ve ağaçların yaprakları üzerinde çiy tanelerinin oluşması, (K. 25/12) güneş doğduktan sonra artan sıcaklıkla bu çiy tanelerinin yok olması, (K. 6/8) sabah esen rüzgarın verdiği ferahlık hissi, (K. 32/4) çiçeklerin yapraklarının sabah rüzgarıyla uçuşmaları, gülün sabah vaktinde açılması, (K. 5/6, K. 16/3, G. 465/4) gün doğumunda ufukta beliren beyazlık (M. 8/80, G. 56/2) sabahla birlikte anılan söz konusu tabiat hadiseleridir.

Sepîde-dem ki kılup dâne-i nücûmı nihân

Dakîk-i subhı ‘ıyân itdi âsyâ-yı zamân Mt. 372

“Zaman değirmeni, tan vaktinde yıldız tanelerini gizleyip sabahın ununu ortaya çıkardı.”

Ayrıca sabah namazından sonra, sabahın ilk vakitlerinin ibadet için faziletli bir vakit olması, dua, tevbe ve istiğfarların bu vakitte kabul edilmesi söz konusu edilmiştir.

Gerek kim rûz u şeb yâd idesin kalb-i şerîfünden

Du‘ânı vird-i subh u şâm iden merd-i sühan-dânı K. 33/39

“Sabah akşam sana dua eden şu söz söylemeyi bilen merte (aynıyla mukabele edip) gece gündüz mübarek kalbinde (ismini) yâd edesin.”

Âşığın gözünde sabah vakti gökyüzünde beliren aydınlık sevgilinin yüzü, gece ise sevgilinin saçı olarak hayal edilmiştir.

Zülf-i şeb-gûnı ‘âşıka gicedür

Subh olupdur ana o vech-i sabîh G. 113/4

“Âşığa, sevgilinin yüzü sabah, siyah saçı gece olur.”

2.1.5.4. Gündüz

Hâletî Divanı’nda gündüz “leyl ü nehâr, gece gündüz” şeklinde tabir olunmuş, süreklilik bildiren bir zamanı ifade için kullanılmıştır.²⁰⁸ Gündüzle ilgili beyitlerde sevgili ve sevgilinin yüzüyle ilgili tasavvurlara da rastlanır. Sevgili, parlak yanağını gündüz vakti

²⁰⁸ K. 14/32-43, K. 32/33, Kt. 99/3-4, G. 19/3, G. 52/3, G. 67/2, G. 156/4, G. 212/1, G. 220/1, G. 222/1, G. 245/5, G. 473/5, G. 489/3, G. 787/4, Mt. 110.

açığa çıkarmıştır. (Kt. 83/2) Sevgili de güneş gibi gündüz gelir günün sona erip akşam olmasıyla ortadan kaybolur.

Gündüz gelüp bize yine gündüz gider o yâr

Kalmaz geceyle niteki hurşîd-i tâb-dâr G. 130/1

“Bize gündüz gelip (yanımızdan) yine gündüz ayrılan sevgili, geceyle birlikte kaybolan parlak güneşe benzer.”

Başka bir yerde de eğlence erbabı, geceyi gündüze katıp eğlenceyi uzatmaları, en uzun gündüzün yaşandığı tarihe işaret edilir.

Erbâb-ı ‘ıyş geceyi gündüze katdılar

Fasl-ı bahâra düşse n'ola atvel-i nehâr K.5/2

“Eğlence erbâbının (eğlencenin sınırlarını aşarak) geceyi gündüze katması en uzun günün bahar mevsimine gelmesine benzer.”

2.1.5.5. Akşam, Gece (Şâm, Ahşâm, Şeb, Mesâ)

Akşam ve gece genellikle zamanla ilişkili bir kullanım içinde ve sabahla birlikte “subh u şâm, sabâh u şâm, seherden şâma, şâm u seher, leyl ü nehâr, rûz u şeb, subh u mesâ”²⁰⁹ şeklinde şiirlerde yer alır. Aşağıdaki beyitte sevgilinin semtinde gece gündüz sînesini döven âşıklar ile padişahın sarayı önünde vurulan nevbet davulu²¹⁰ arasında ilgi kurulduğu görülür.

‘İşk ehli turma sîne döger şâh-ı hüsnümün

Kûyında nevbeti çalınur şimdi subh u şâm G. 530/3

“Âşk ehli, güzellik padişahımın semtinde sabah akşam nevbet davulu çalarcasına, durmadan sînesini dövüyor.”

²⁰⁹ M. 8/36, K. 14/42, K. 31/3-24, K. 33/39, K. 34/19, K. 36/21, K. 37/9, Msd. 5/I/3-4, Kt. 99/1-2, G. 33/5, G. 142/6, G. 144/2, G. 191/1, G. 209/1, G. 339/5, G. 392/4, G. 510/2, G. 517/4, G. 530/3, G. 553/1, G. 563/5, G. 570/5, G. 571/3, G. 594/4, G. 755/1, G. 785/2, G. 850/6.

²¹⁰ Nevbet, “askerî muzika takımının hükümdarın saray veya otağı önünde davul vurarak icra ettiği mûsiki” anlamında kullanılır. Türkler’de nevbet Hunlar ve Göktürkler’den beri devletin hâkimiyet alâmetlerinden olan davul veya kösle hakan çadırı yahut sarayının önünde nevbet vurulması geleneği 19. yüzyıla kadar devam etmiştir. Abdülkerim Özaydın, 2007, “Nevbet”, TDVİA, c. 33, s. 38.; Nuri Özcan, 2003, “Mehter”, TDVİA, c. 28, s. 545.

“Şâm-ı garîbân” olarak adlandırılan mazlumların katledildiği ve esir düştüğü geceye de değinilir. (M. 9/49, G. 572/1) İslam inancına göre mübarek kabul edilen gecelerden Miraç, Berât ve Kadir geceleri²¹¹ çeşitli tasavvurlar içinde ele alınır.²¹²

Gece mum, ay, yıldızlar, uyku, uykusuzluk, karanlık ve siyah gibi geceye ait unsurlarla birlikte anılır.²¹³ Bir beyitte gece ve gündüzün eşitlendiğini ve dolayısıyla güneşin terazi burcuna girdiğini belirtmiştir. (G. 299/2)²¹⁴ Gün batımı ile gün doğumu arasındaki zaman dilimini ifade eden akşam ve gece, karanlık olması sebebiyle ayrılık, sıkıntı ve keder kaynağıdır. Bu karanlığı yarıp geceyi ayınlatan ise sevgiliye benzetilen aydır.

Bir meh-i ra'nâ zuhûr itdi sevâd-ı şâmdan

Fi'l-mesel şol bedre benzer kim çıka ahşâmdan G. 672/1

“Akşamın karanlığından zuhur eden (o) güzel ay akşamdan çıkan dolunaya benzer.”

“Bahtı (şansı) dönmek” tabiri hem feleklerin dönüşünü hem de talihin kötünden iyiye dönmelerini ifade eder. (G. 55/2) Âşığın, sevgilinin kirpik iğnesini hayal etmeden geçirdiği tek bir gecesi bile yoktur. (G. 475/6, G. 489/5) Bu sebeple âşığın geceleri daima âh etmek suretiyle ağlayıp inleyerek geçer. (G. 820/7) Hatta kendisi muktedir, yapmak istediği mümkün olsaydı gece boyunca inleyerek gayrı sevgiliden ayırmak için kullanacağını söyler. (Mt. 494) Bir beyitte de kuş tuzaklarının geceleri kurulmalarına ve yemlenmesine değinen şâir, feleğin de hilekar bir düzenbaz olduğunu ifade eder.

Sen bana öğretme kendün ey sihipr-i hîle-ger

Murg-ı cân sayd itmege her şeb saçarsın erzenün G. 422/4

“Ey hilekar felek! (Ben senin ne olduğunu biliyorum.) Kendini bana anlatma. Cân kuşunu avlamak için her gece etrafa dari saçan sen değil misin?”

²¹¹ Bkz. Mübarek Gün ve Geceler.

²¹² M. 4/1, M. 8/12, K. 15/1, G. 102/4, G. 567/2, G. 624/2, G. 634/4.

²¹³ M. 8/10, K. 41/22, K. 14/31, K. 15/10, G. 227/2, Mt. 358

²¹⁴ Bkz. Terazi Burcu.

Gece İle İlgili Tasavvurlar

Ayrılık, Mihnet, Gam, Endûh, Âh, Dûd-ı Âh

Gece, ayrılık, sıkıntı, gam, keder zamanı olarak düşünülür. Gam gecesinde âşığın seher ümidi yoktur. Beyitlerde “şeb-i endûh, şeb-i dirâz-ı gam, mihnet şebi” gibi ifadeler içerisinde gecenin sıkıntılara değinilir. (M. 9/33, G. 63/6, G. 793/5) Aşağıdaki beyitte gecenin gündüze dönüşünden kasıt bahar ile birlikte gecelerin kısalıp gündüzün uzamaya başlamasıdır. İlkbaharın gelmesiyle gam ve sıkıntılarla geçen uzun gecelerin sonuna gelinmiştir.

Devr mey şu nev-bahârdur anun ki ‘âleme

İtdi şeb-i dirâz-ı gamı ser-be-ser nehâr G. 292/4

“(Meclisteki) devriyle aleme ilkbaharı yaşatan şarap, gamın uzun gecesini baştan başa gündüze döndürdü.”

Bir beyitte gece ile âşığın alev alev yanan gönlünden çıkıp etrafı kaplayan duman arasında ilgi kurulduğu görülür.

Dûd-ı dil-i sûzânı ile ehl-i mahabbet

Bir hâle varur kim seçemez subh u mesâyı G. 845/3

“Muhabbet ehli, alev alev yanan gönlünden çıkıp (alemi) kaplayan duman ile vaktin sabah mı akşam mı olduğunu seçemez bir halde olur.”

Gece özellikle ayrılığı ifade etmesi bakımından söz konusu edilir. Birbirinin zıttı olan ayrılık ve kavuşma kavramları bir arada kullanılır. Ayrılık gecesini âşığın gönlünü ateşe salar. O gecenin yarımından pek ümidi yoktur. Ayrılık gecesini âşık için adeta bir hesap günüdür. Âşık, ayrılık gecesinin sonunda kavuşma sabahının hayali ile sevgilinin kendisine lütufta bulunmasını bekler. (G. 384/3) Onu hem ayrılık gecesinde hem de kavuşma gecesinde görenler, gözyaşı denizinde gel-gitler olduğunu söyler. (G. 126/2) Aya benzetilen sevgili, ayrılık gecesinde âşığın yanına gelecek olsa, âşık gökte aradığını yerde bulacaktır. (G. 46/4) Ayrılık gecesinde gam denizine düşen gönül gemisi uzun zamandır sabahı olmayan o denizde dönüp durmaktadır. (G. 338/2) Bu ve bunun gibi pek

çok hayalde ayrılık gecesi âşîğın muhayyilesinde hep sıkıntılarla beraber anılır.²¹⁵ Zîrâ bu uzun gecenin sabahına kavuşan yoktur.

Ey Hâletî dükenmedi hergiz şeb-i firâk

Gûyâ uzatdı baht-ı siyeh-kârumuz bizüm G. 511/5

“Ey Hâletî! Zalim bahtımızın uzattıp durduğu ayrılık gecesi bir türlü bitmek bilmedi.”

Gâm çekme Hâletî uzanursa şeb-i firâk

Görmüş mi vardur ol gicenün subh-gâhını G. 860/5

“Ey Hâletî! Ayrılık gecesi uzarsa canını sıkma. Zîrâ o gecenin sabahını gören olmamıştır.”

Saç (Zülf), Ayva Tüyü (Hat), Misk,

Saç-gece-hat münasebeti renk unsuruna dayanır. Bir beyitte miraç gecesi münasebetiyle Hz. Peygamber’in (s.a.v.) saçı ile gecenin karanlığı arasında ilgi kurulduğunu görüyoruz. (M. 4/1) Sevgilinin yüzünün güneş olarak düşünülmesi yüze düşen saçın, güneşi örten karanlık şeklinde tasavvur edilmesinin sebebidir. (G. 879/2)

Dil-i ‘uşşâka gün göstermemek âhir mukarrerdür

Eger senden dem-â-dem yüz bulursa hatt-ı şeb-gûnun G. 449/4

İki yerde akşamın kokusu geceye benzetilir. Gece, memduhun baht ve ikbal güzelinin miski gibidir. (K. 26/29) Yaydığı misk kokusu sabah vakti yayılan bahar kokusu gibidir.

Bir subh-dem ki dehri tutup nefha-i bahâr

Şeb kıldı müşkinün birazın ‘âleme nisâr Mt. 82

“Gece, miskinün birazını âleme saçınca sabah vakti dünyayı bahar kokusu sardı.”

²¹⁵ Kt. 67/1-2, G. 150/1, G. 230/3, G. 244/2, G. 266/1, G. 560/5, G. 631/4, G. 679/4, G. 648/5, G. 722/3, G. 853/4-5, G. 860/5, Mt. 184

Asker, Niyâm (Kın), Câme, Hümâyûn, Şal

Asker ve kılıç kını tasavvurları birer beyitte gece ve gündüzün oluşumuna dayanır. Gece, bir beyitte doğunun hükümdarı olan güneşin yolunu kesmesiyle seher vilayetine gitmesi engellenen bir asker olarak tasavvur edilir. (K. 4/1)²¹⁶ Gecenin kın tasavvurunda da güneş bu kın içindeki kılıç olarak düşünülür. (K. 31/4)²¹⁷

Karanlığın örtme, gizleme özellikleri gecenin câme, hümâyûn, şal ile aralarında ilgi kurulmasına sebep olur. Karanlık, gecenin giydiği siyah renkli bir şal gibi düşünülür. (K. 32/15) Miraç gecesiyle ilgili bir tasavvurda gece, siyah bir elbiseye (M.4/8) ve bir çeşit ipekli kumaş olan “hümâyûn” kumaşa benzetilir.

Bulamaz ol şeb-i hümâyûnı

Virse meh bedrelerle altını M. 4/16

“Ay, kese kese altın verse o gece kumaşını bulamaz.”

At (Tevsen, Şeb-dîz, Edhem), Zulmet-i Ebr, Karga

Gecenin bu unsurlarla olan ilgisinin sebebi de renk benzerliğine dayanmaktadır. Bir beyitte gece ile kara bulut arasında benzerlik kurulur ve bunların birbirinden ayırt edilemediği söylenir. (Mt. 548) Bir beyitte de Allah’ın (c.c.) yarattığı güzel bahçedeki kara bir kargaya benzetilir. (M. 1/17) Bahtın karalığı “Tevsen-i şeb-reng” olarak tabir olunur. (G. 497/8) Memduhun “Siyâh” isimli atı rengi ve ismi sebebiyle geceye benzetilir. (K. 15/1) Bir yerde de gündüz “eşheb” yani kır at; gece de “edhem (karayağız at)” olarak tasavvur edilir. (K. 15/23) Âşığın âhının dumanı da yine rengi sebebiyle “şeb-dîz” olarak nitelendirilir.²¹⁸

Gice yokdur kim göge şeb-dîz-i âhum çıkmaya

Atumun oynadı olmışdur fezâ-yı âsmân G. 656/2

“Âh atımın gökyüzüne çıkmadığı bir gece yoktur ki gök boşluğu (adeta) atımın mafsalı olmuştur.”

²¹⁶ Bkz. Seher

²¹⁷ Bkz. Syâreler

²¹⁸ G. 394/2, G. 552/3, G. 656/2, G. 664/4, G. 692/4, G. 790/6

Kalp, Şeytan (Dîv)

Hız. Ömer'in cesaretinden bahsedilen bir beyitte ondan korkan şeytan, nurdan kaçan karanlık geceye benzetilir. (M. 5/25)²¹⁹ Şâir, Allah'ın (c.c.) müminlere bahşettiği iman nurundan bahsettiği bir yerde insanların kimilerinin kalbine bir nur indiği kimilerinin ise kalplerinin karanlık bir gece kapkara kaldığını ifade eder. İman nurundan yoksun olan karanlık kalpler gece olarak düşünülür.

Kiminün kalbi oldu mehbit-i nûr

Kiminün kaldı çün şeb-i deycûr M. 1/40

“Kiminin kalbine nur indi kiminin ki de karanlık bir gece gibi kapkara kaldı.”

2.1.5.6. Mevsimler

Sözlükte “dağlamak, kızgın demirle damgalamak, işaretlemek” anlamındaki vesm kökünden gelen mevsim (çoğulu mevâsim) “bayram, şenlik, hac zamanı, panayır, fuar ve yılın belirli zaman dilimi, hasat vakti” gibi mânalarda kullanılan mevsim kelimesi yılın iklim şartları açısından belli bir dönemini ifade için kullanılır. (Küçükaşçı, 2004: 489)

Devreden zaman birimi olan ve her birinin farklı özellikler gösterdiği mevsimler Allah'ın (c.c.) derleyip düzenlediği bir kitabın bölümleridir.

Çâr fasl üzre eyleyüp tertîb

Kıldı her sâli bir kitâb-ı garîb M. 1/6

“Her bir yılı garip bir kitap gibi dört bölüme (mevsime) ayırıp düzenledi.”

Sonbahar

Edebiyatımızda her mevsimin kendine özgü bir yeri vardır. Divan şairi baharın güzelliklerini anlatırken hazanın zıtlığından yararlanır. Divan şairi için hazan, baharın zıddı olması dolayısıyla önemlidir. Çoğu zaman baharla hazanı karşı karşıya getirir.

²¹⁹ Bzk. Hz. ÖMrs.

Baharı canlılık, dirilik, gençlik ve yaşama sevincini ifade etmek için, sonbaharı ise ihtiyarlık, bitkinlik, yaşlılık ve ölüm simgesi olarak kullanır. (Batiislam, 2003: 155)

Beyitlerde bir son buluşu ifade etmek için kullanılan hazan mevsimi ilkbaharın aksine bitkilerin yavaş yavaş ölmeye başladığı bir mevsim olarak karşımıza çıkar ve çemende açan gülün rengi, kokusu gönül aldatıcıdır.

Çün reng ü bûy-ı verd-i çemen dil-firîbdür

Fasl-ı hazânı pek bilür erbâb-ı i'tibâr G. 291/4

“İtibar sahipleri sonbahar mevsimini iyi bilirler. Çünkü çayırdaki gülün rengi ve kokusu gönül aldatıcıdır.”

Yazın son bulduğu kışın yaklaştığı bir mevsim olan hazan mevsimi bu özellikleriyle dert ve sıkıntıların başladığı, hüznü ifade eden bir mevsimdir. Hâletî, aşağıdaki beyitte sıkıntılı yaşamı sebebiyle gönlünün adeta hüznün kaynağı olan hazân mevsimi olduğunu ifade eder.

Çak sûtûn-ı âhdan ayrılmayınca Hâletî

Hâke yek-sân olmadı kalb-i hazân-âbâdumuz G. 335/5

“Hâletî, sonsuz bir sonbahar içinde olan hüznü gönlümüz âh sütunundan ayrılmadıkça yerle bir olmaz.”

Hazan mevsimi, insanı hüzne sevkeden, gençliğin nihayete erdiği, ihtiyarlığa karşılık gelen ve ölümü hatırlatan bir mevsim olarak düşünülür. Bu bağlamda şâir, yeteri kadar dünyada kaldığını ve artık hazanın yaşanmadığı bir iklime göçmek arzusu içinde olduğunu ifade eder. Şâirin bu arzusunu yaşamı boyunca çektiği sıkıntılar sebebiyle dillendirdiği ya da yaşlılık devresini anlattığı şeklinde yorumlanabilir.

Bir çemen özler gönül kim görmeye hergiz hazân

Sebze-zâr-ı dehre çok bakduk yeter ey Hâletî G. 813/5

“Ey Hâletî! Dünyanın yeşilliğine bu kadar baktığımız artık yeter. Gönül, asla sonbaharın yaşanmadığı bir bahçenin özlemine yaşıyor.”

Hazan mevsimi ile ilgili hayallerde bu mevsime has olan kuruyup sararmış yapraklar üzerinde durulduğu görülür. Bir beyitte sevgilinin yanağına dokunan rakibin elleri, hazan

mevsiminde kuruyan çınar yapraklarına benzetilir. (G. 201/1)²²⁰ Âşıkla ilgili benzetmeler ise daha çok âşığın yüzü ve bedeniyle ilgilidir.²²¹ Âşığın yüzü, çektiği aşk derdiyle hazan yaprakları gibi sararıp solmuş bir haldedir.

Eşk-i al ü çihre-i zerdüm mukarrerdür benüm

Gelse gitse bâg-ı dehre bin bahâr ü yüz hazân G. 614/3

“Şu dünya bahçesine bin bahar ve yüz hazân da gelse (içinde bulunduğum dert sebebiyle) gözlerimden akan yaşlar hep kan renginde ve yüzüm sararıp solmuş bir halde olacaktır.”

Sonbaharın özelliklerinden biri de bu mevsimde esen sert rüzgarlardır. Hazan rüzgarları fenalığı, yokluğu, sıkıntıyı ifade eder. Ağaçların dallarını ve yapraklarını bir yerden bir yere savuran hazan rüzgarı (Mt. 371) âşığın şiddetli âhına teşbih olunur. (G.352/5) Şâir, ayrıca âşığın şiddetli âhının rüzgarı karşısında sevgilinin aldığı tavrı da eleştirir nitelikte bir beyit söyler.

Sakinmazzsun cemâlün tünd-bâd-ı âh-ı ‘âşıkdan

Bahâr-ı gül-şen-i hûbîye dünyâda hazân yok mı G. 867/6

“Güzel yüzünü âşığın âhının sert rüzgarından sakınmamanın sebebi güzellik bağının baharına dünyada hazânın uğramadığını düşündüğünden mi?”

Hayatı türlü sıkıntılar içinde geçen şâir, divanın çeşitli yerlerinde bu durum sebebiyle bahtsızlıktan dem vurur. Şâir, âhının rüzgarının şiddetinin Firdevs cennetinin bahçelerini bile darmadağın edecek kuvvette olduğunu ifade eder. Âhının rüzgarı ile hazan rüzgarı arasında benzerlik kuran Hâletî, hazan rüzgarının bir son buluş ve yokluğa karşılık kullanır.

Hâletî bâd-ı hazân-veş sarsar-ı âhum benüm

Gül-şen-i Firdevs'e de tokunsa virürdi fenâ G.42/7

“Ey Hâletî! Âhımın rüzgarı Firdevs (cennetinin) gül bahçesine de dokunsa (oraya) hazan rüzgarı gibi fenalık, yokluk verirdi.”

²²⁰ Bkz. Rakip

²²¹ G. 352/5, G. 399/3, G. 507/1, G. 539/1, Mt. 326, Mat 459.

Memduh kullarına karşı cömert ve korucuyucudur. Memduhun gölgesi, bir yandan hazan rüzgarının soğuşuna maruz kalan çınarı korurken (K. 14/35) diğer taraftan kahrı hazan rüzgarından şiddetlidir.

Lutfina olmaz mu‘âdil lutf-ı ebr-i nev-bahâr

Benzemez kahrına hergiz savlet-i bâd-ı hazân K. 27/18

“İlkbahar bulutunun lütfu senin lütfunla eşdeğer olamaz. Hazân mevsiminin rüzgarının şiddeti asla senin kahrına benzemez.”

Hazan üzerine yapılan hayal ve tasavvurlardan biri de bu mevsimde bitkilerin yapraklarını dökmesi üzerinedir.²²² Hazan ile bahar barındırdıkları tezat azıcısından bir arada kullanılır. Bahar kavuşmanın sembolü iken hazan da ayrılık korkusunun yaşandığı ve yaprakların bu korkuyla titrediği bir mevsimdir. Bir beyitte âşığın ayrılık endişesi sebebiyle içinde bulunduğu hal ile hazan rüzgarında titreyen bir yapraklar arasında benzerlik kurulur.

Nev-bahâr-ı ‘âlem-i vuslatda bîm-i hicrden

Muttasıl lerzendeyem mânend-i evrâk-ı hazân G. 666/4

“Kavuşma âleminin ilk baharında, ayrılık korkusuyla hazan yaprakları gibi durmadan titriyorum.”

Diğer bir beyitte de içinde rengarenk çiçekler bulanan bahçe, renkli sayfaları olan bir kitaba, bu kitabın sayfaları da hazan mevsiminde sararıp düşen yapraklara teşbih olunur.

Hazân pejmürde kıldı defter-i rengîn-i gül-zârı

Şikest olmuş yatur her köşede evrâk-ı zer-kârî Mt. 538

“Hazanın, gül bahçesinin renkli defterini perişan etmesiyle zerkari varaklar her köşede kırılmış, dökülmüş bir halde yatıyor.”

İnsanlar açısından hayranlık uyandıran olaylardan birisi de kuşların göç etmeleri olmuştur. Kuşlar sonbaharda göç edip ilkbaharda tekrar göçtükleri yere dönerler. Âşık beyitlerde sonbaharda göç eden kuşlar için benzetilen olur ve güz mevsimine yakalanmış

²²² K. 5/24, G. 577/1, G. 577/5

bir kuş misali sessizliğe bürünür. (G. 424/5) Sonbaharın gelmesiyle uzaklaşan kuşlar ardında bir sessizlik bırakır. Âşığın hali de aynı bu duruma benzer. Onun sararıp solan teni karşısında şâirin sesi soluğu kesilir.

Ten-i zerde nigâh itdükçe lâl olsam n'ola gamdan

Olur ey Hâletî dem-beste murgân-ı hazân-dîde G. 746/5

“Ey Hâletî! Güz mevsimi geldiğinde bütün kuşlar buradan uzaklaşır, hepsinin sesi soluğu kesilir. Aynı bu durum gibi o sararıp solmuş tene baktıkça dertten sesim kesilse ne olur?”

Beyitlerde sonbaharın bir son buluşu, bir bitişi ifade etmesi üzerinde durulurken ilkbaharla arzettikleri tezat açısından da ele alınır. Bu durum şâirin talihinden şikayet edercesine kötümser bir hale bürünmesine sebep olur. Bu mevsimle ilgili tasavvurlara bakıldığında mevsime has olan yaprakların sararıp solması, şiddetli rüzgarlarla etrafa dağılıp yere düşmeleri daha çok âşığın içinde bulunduğu umutsuz hali ifade etmek maksadıyla kullanılır. Sararan yapraklar ile âşığın yüzü ve teni arasında teşbih kurulur. Memduh ise baharın sert rüzgarlarına karşı cömert ve koruyucu olduğu gibi kahrı hazan rüzgarlarından daha şiddetlidir. Bununla birlikte sonbaharda göç eden kuşların ardından oluşan durum âşığın içinde bulunduğu hal arasında bir benzerlik kurulur.

Kış

Beyitlerde kış mevsimiyle ilgili çeşitli teşbihlere başvurulmakla birlikte zamanın sürekliliğini ifade etmek için sayf u şitâ tabirlerinin birlikte kullanıldığı görülmekte.²²³ Memduhun leb-i deryadaki kasrının kubbesindeki altın işlemeli gül motiflerini görenlerin kalbinde yaz kış durmadan bir bahar hali peyda olurken (K. 26/18) memduhun cömertliği bakımından övüldüğü diğer bir beyitte, eşiğinin toprağının yaz kış murat yetiştirdiği ve isteklere cömertçe karşılık verildiği ifade edilir.

Meger ki hâk-i deri gül-sitân-ı cennetdür

Ki anda sayf u şitâ turmadan murâd biter K. 25/25

²²³ K. 25/25, Kt. 2, G. 324/1

“Bir cennet bahçesi olan eşiğinin toprağında yaz kış durmadan murat biter.”

Bir beyitte kışın gelip çattığından bahseden şâir, bunu güneşin terazi burcuna girdiğini söyleyerek ifade eder. (Mt. 79)²²⁴ Bir başka beyitte yeryüzünün kışın yağan kar ile kaplanmasından bahseden şâir, ağaçların adeta kardan bir elbise giydiklerini ifade eder. Kar, yeryüzünü kaplayıp örtmesi özelliğiyle doğanın giyindiği bir elbeseye benzetilir.

Her has u hâşâk olur ‘ûd-ı mülebbes berf ile

Olsa hengâm-ı şitâda ‘âleme himmet-resân K. 39/20

“Kışın hengâmesinde (tüm) âleme himmet yetiştirilse (yeryüzü üzerindeki bütün) çalı çırpı ve ağaçlar kardan bir elbise giyer.”

Beyitte ayrıca memduhun cömertliği üzerinde durulur. Memduhun, yaptığı himmetlerle insanların sıkıntılarını giderip onların ihtiyaçlarını gidermesi kışın yağan karın yeryüzünü bir elbise gibi örtmesine benzetilir.

Bulutlar ise renk ve yumuşaklık hissi uyandırması bakımından bir giyim eşyası yapımında kullanılan sincap kürküne benzetilmiştir. Allah (c.c.), dağların üzerini adeta sincap kürkü yumuşaklığındaki bulutlarla kaplayarak kış mevsiminde dağların zirvesini güneşin ısısından korumuş ve karların güneşin harareti ile erimelerini engellemiştir.

Geydürür kûha ebrden sincâb

Tâ ki fasl-ı şitâda görmeye tâb K. 1/31

“Allah (c.c.), kış mevsiminde dağların (üzerini) sincap (kürkü) bulutlarla kaplar ve dağları (güneşin) hararetinden korur.”

Hâletî’nin üzerinde durduğu diğer bir mesele de kışın şiddetiyle ilgilidir. Kışın şiddetli geçtiği anlarda hemen her canlı şiddetli soğuklardan korunur ve saklanır. Rakip şiddetli kış soğuşuna benzetilir. Semtinde dolanan düşmanlar sebebiyle sevgilinin evden çıkmaması da çiçeklerin kış mevsiminde yetişmemesine benzetilir. Kışın bitip baharın gelmesiyle çiçeklerin neşv ü nema etmeleri ile sevgilinin evden dışarı çıkması arasında bağlantı kurulur.

²²⁴ Bkz. Terâzi Burcu

Gitse kûyından ‘adû ol husrev-i hûbân çıkar

Geçse hengâm-ı şitâ turmaz gül-i handân çıkar G. 267/1

“Kış mevsiminin şiddeti geçmeden gülcükler saçan güller açmadığı gibi güzellerin şâhı olan sevgili de düşmanlar semtinden gitmeden (evden dışarı) çıkmaz.”

Kış mevsimi bir beyitte sebk-i hindî’ye mahsus bir tezat oluşturmakta ve âşıkların kışının aşkın âh-ı germiyle yaza benzediğinden bahsedilmekte.

Şitâsı sayfa benzer ehl-i ‘ışkun âh-ı germinden

Mahabbet ‘âlemi insaf idince özge ‘âlemdür G. 176/2

“Muhabbet alemi, insaf ettiği zaman bir başka alemdir. Aşk ehlinin kışı da ateşli ve sıcak âhı sebebiyle yaza benzer.”

Hâletî, kış mevsiminin özellikleri üzerinde durduktan başka kışın sona erip baharın gelmesinden bahseder. Bahar askerinin gelmesiyle birlikte kış ülkesi yağmalanır, (K. 2/1) kış karanlığı ortadan kalkar ve bahçelerde nergisler açar.

Gidüp zalâm-ı şitâ yine göz gözü gördü

Harîm-i bâgda yir yir açıldı nergisler K. 25/3

“Kışın karanlığı gidince göz güzü gördü. Bahçede yer yer nergisler açıldı.”

Kışın sona yaklaştığını ve baharın geldiğini gösteren cemre düşme olayının da bir beyitte zikredildiği görülür. Cemre, ilk baharın gelmesinden önce yedişer gün arayla önce havada sonra suda en son da toprakta olduğu sanılan sıcaklık artışıdır. Cemre, Arapça’da “kor halindeki ateş, kor durumunda ateş haline gelmiş kömür ve çakıl taşı” anlamına gelir. (Erkal, 2014: 132) Doğa olaylarının müşahede edilmesi neticesinde ortaya çıkan halk takviminin bir ürünü olan bu tabir kışın bitişiyle ilgili olarak bir beyitte şöyle ifade edilir.

Eger kim düşse tâb-ı âftâb-ı lutfi dünyâya

Şitâ faslında kânûn olmaya hiç cemreden ‘ârî K. 32/30

Ayrıca beyitte zikredilen kânûn kelimesi, “ateş ocağı, soba, mangal; kış mevsiminin ilk iki ayı”nı ifade etmek için kullanılan anlamları taşır. Beyitte kelime kış mevsiminde ısınmak için kullanılan sobayı ve aralık, ocak aylarını hatırlatır. (K. 32/30)

Hâletî'nin kış mevsimiyle ilgili olarak gül bahçesi, sevgilinin semti, dağ gibi mekanları tasvir ettiğini görüyoruz. Ayrıca kışın dışarda vakit geçirmenin zorluğu ve şiddetli geçmesinden de bahsedilir. Dağların üzerinde bulutlar hiç eksik olmaz, yeryüzü kar ve buzla kaplanır. Bununla birlikte baharın habercisi olan cemre olayından da bir beyitte bahsedilir.

İlkbahar

Divan şiirinde her mevsimin kendine özgü özelliklerinden bahsedilirken özellikle bahar mevsimi canlılık ve tazeliği ifade etmesi bakımından öne çıkar.

Tabiat döngüsünde kış ve yaz ayları (21 Mart-22 Haziran) arasındaki zaman dilimini ifade eden bahar mevsimi, divanda çeşitli özellikleriyle birlikte zikredilir. Baharın başlangıcı olan bu tarihten sonra günlerin uzamaya başlaması bir beyite konu edilir. Beyitte memduhtan iltifat göremediğinden yakınan şâir, maksadını ortaya koyduktan sonra kasidenin dua bölümünde bahar günü gibi sözü uzatmadan duaya başlayacağını dile getirir.

Kelâmı rûz-ı bahârî gibi uzatma dilâ

Garâz du'âsına takrîb ise bu denlü yeter K. 25/36

“Ey gönül! Arzumuzu (dile getirdiğimiz) duamız (için) bu kadar bahane yeter. Artık sözü bahar günü gibi uzatma.”

Baharın gelişinden bahseden beyitlerde bahar mevsiminin sahip olduğu unsurlar ve tabiat manzaraları çeşitli hayallerle birlikte zikredilir. Tabiatın yeniden canlanması, neşv ü nema bulması, gül, lale, sümbül gibi çiçeklerin tomurcuklanıp açmaya başlamasıyla kastedilen bahar olur. Bahar bir yeniden meydana gelişin ifadesi, neşe ve ferahlığı arttıran bir mevsimdir. (M. 4/17) Bu özellikleriyle bahar sultanı dört bir tarafa ferahlık ve sefa yayar. (K. 8/4) Bu mevsimde nehirler coşar adeta deniz olur.

Bahâr oldı yine cûş itdi cûlar döndi deryâyâ

Yine ‘azm itdiler şâh-ı gülün hükmini icrâyâ K. 10/1

“Gül padişahının hükmünü yerine getirmek için azm eden nehirler, baharın gelişiyile adeta bir deniz gibi coştı.”

Bir beyitte şâir, o yıl baharın geç gelişini kıştan çıkan rüzgarın hasta olmasına bağlar.

Hayli geç virdi bu yıl hükmini eyyâm-ı bahâr

Dinleni dinleni gelmekle nesîm-i bîmâr G. 141/1

“Hasta rüzgar dinlene dinlene gelirken baharın günleri bu yıl (gelip gelmeme) kararını hayli geç verdi.”

İlkbaharla birlikte insanlar tabiatın güzelliklerini görmek maksadıyla yeşilliklere, dere ve ırmak kenarlarına akın ederler. Şâir de sevgiliye seslenerek ondan bu bahar gününde ırmak kenarına gelip bir ayna gibi yansıma özelliği olan suya bakarak güzelliğini görmesini ister.

Dôstum fasl-ı bahâr oldu kenâr-ı cûya gel

Hüsnüne âyîne kıl âb-ı revânı bir zamân G. 553/4

“Dostum! Bahar vakti geldi çattı. Irmak kenarına gel de şu akıp giden suyu güzelliğini görebileceğin bir aynaya dönüştür.”

Mevsim değişikliklerinde insanların mizacında aslında çoğu zaman hissedilen ama her zaman tanımlanamayan bazı durumlar ortaya çıkar. Havalara göre, kişiler bazen kendilerini zinde ve mutlu hissederken; bazen huzursuz, yorgun bir halde olur. Bu değişiklikleri tıbben açıklayan uzmanlar, mevsim değişikliklerinin insan vücudunda hem fizikî hem de ruhî birtakım değişikliklere sebep olduğuna dikkat çekmektedirler. (Göre, 2007: 283) Baharın cinnet mevsimi olmasını Ahmet Talat Onay şöyle ifade eder: “Bahar ve sonbahar; vücutlarda kan deverânının tebeddül zamanıdır. Cinnet, beyindeki akıl ve muhakeme hücrelerine kanın fazla hücumundan ileri gelir: yani bir nev’i dimâğî nezdîr.” (Onay, 2004: 127)

Nev-bahâr eyyâmıdır kıl muttasıl meşk-i cünûn

Gitdi eyyâm-ı şitâ ey dil humârın turma yaz G. 325/6

“Ey gönül! Kış günleri geride kaldı. Bahar günlerini durmadan meşk-i cünûn ile geçir. Artık (yaşadığın) sersemliği durmadan yazma vaktidir.”

Hâletî, baharın güzelliklerinden ve insan üzerindeki olumlu etkilerinden bahsetmekle birlikte bu mevsimin bir delilik ve cinnet mevsimi olduğunu söyler. Bu münasebetle şâir, tabiatın, baharın insan psikolojisi üzerindeki etkisi üzerinde durmaktadır. Bununla birlikte ikinci mısradaki yer alan “humâr” sözcüğüyle bahar mevsiminde yaşanan bahar yorgunluğuna da işaret edildiği söylenebilir. “İçkiden sonraki baş ağrısı, sersemlik” manasına gelen “humâr” kelimesi, kışın bitmesinin ardından gelen bahar mevsimi sebebiyle âşığın kendisinden geçişini de ifade eder.

“Meşk-i cünûn” terkipteki “meşk” kelimesi ise güzel yazı demektir ve bu yazı delilik meşkinin yazısıdır. Bununla birlikte “meşk” kelimesinin ilk harfi “cünûn” kelimesinin başına getirilmesiyle “mecnûn” kelimesi oluşur. Bu da beyitte aşkı sebebiyle divanelerin üstadı olan Mecnûn’a işaret edildiğini gösterir.

Bahar mevsimi canlılık, mutluluk ve şen olma halinin tezahür ettiği bir mevsimdir. Bu canlanma ve letafet tüm canlılara sirayet eder. Şâir, bu yenilenmeyle tabiatın tüm seslerinin ve âşıkların naralarının hepsinin birden duyulduğu bahar mevsimini bir erganûna benzetir.

Nev-bahâr oldu yine virdi gınâ-yı erganûn

Na‘ra-i mest ü nevâ-yı murg u gül-bânk-i cünûn G. 578/1

“Baharın gelmesiyle erganûn nağmesi çokça âşıkların narasının, kuşların nağmelerinin ve delilik duasının (sesini) tek seferde verdi.”

Beyitin ikinci mısrasında yer alan “gül-bank” kelimesi “gül sesi” manasına gelmekle birlikte “Tarikat toplantılarında, bazı dinî ve resmî törenlerde belli bir edâ ile veya makamla okunan dua; (Uzun, 1996: 232) bir cemaat tarafından bir ağızdan makamla çağrılan dua ve sürûd ve âhenk veya tekbir ve tehlîl; vaktiyle mektebe yeni başlayan çocuğun hânesi kapısının önünde mektep çocuklarının ettikleri dua; (Sami, 2004: 1175) eskiden tekkelerde, ayin sırasında, saraylarda muayyen merasim sırasında hep bir ağızdan yüksek sesle okunan ilahi veya dua; (Devellioğlu, 1962: 354)” anlamında kullanılır.²²⁵

²²⁵ Osmanlı cemiyet hayatında çeşitli toplantılar yanında dinî törenlerde, özellikle tarikat âyinlerinde okunan birbirinden farklı gülbank metinlerinin en belirgin vasıfları, dualar gibi seci ve iç kafiyelerin de yardımıyla ve belli bir edâ ile yüksek sesle okunmaya elverişli melodik bir yapıya sahip bulunmalarıdır. Gülbanklar, genellikle bitirilen işin ardından gülbank çekmekle görevli kişi tarafından okunur. Osmanlı hayatında gülbank okuma geleneğinin gelişip yayılmasında tekkelerin ve tasavvuf erbabının önemli tesiri olmuştur. Doğum, ad koyma, sünnet olma, mektebe başlama, tarikata giren yeni dervişe arakıyye giydirme,

Pakalın da sözlüğünün “gül-bank” maddesinde, kelimenin bir askerlik terimi olarak; “Yeniçerilerce mürettep birtakım dualara verilen ad” olarak tarif eder. (Pakalın, 1983a: 683) Şâirin beyitte bu geleneğe atıfta bulunduğu da söylenebilir.

Hâletî, bir beyitte baharı, tazeliği ifade etmesi bakımından gençlik manasında kullanır. Gençliğin elden gitmesiyle artık yaşlandığını ve bu sebepten itibar görmediğini, baharın bitmesiyle kuruyan bir bitkiye döndüğünü ifade eder.

Dûr idüp devrân beni ol nev-bahâr-ı hüsnden

Bir giyâh-ı huşke döndüm i‘tibârum kalmadı G. 854/3

“Felek, beni güzellik baharından uzaklaştırınca kurumuş bir bitkiye döndüm ve itibarım kalmadı.”

Baharda esen tatlı ve serin rüzgarlar memduhun cömertliğini övmek maksadıyla da kullanılır.²²⁶

Feyz itse bahr-i cûdun eyâ kân-ı mekremet

Ebr-i bahâr olurdu güher-rîz [ü] dürr-nisâr K. 5/15

“Ey cömertlik kaynağı! Cömertlik denizin kerem gösterse bahar rüzgarı ya inciler saçardı ya da cevher saçardı.”

Yine bu mevsimde esen serin rüzgarlar hayat ve tazelik verme, koku dağıtma, ağaç dallarının dansedercesine sallanmasına sebep olmaları dolayısıyla ele alınır. Bahar rüzgarı adeta ölü tabiatı canandırır ve aleme hayat verir. (K. 32/20) Rüzgar nefes, nefes de hayat demektir.

Def itmedi nesîm-i revân-bahş-ı nev-bahâr

Kaldı kıyâmete dil-i zârumdaki gubâr G. 136/1

“İlkbaharın can veren rüzgarı, ağlayıp sızlayan zavallı gönlümdeki tozu ortadan kaldırmadığı için tâ kıyâmete kadar orada duracak.”

evlenme gibi törenlerde ve cenazelerde bir şeyh veya hoca efendi tarafından gülbank okunurdu. Mustafa Uzun, "Gül-bank", TDVİA, c. 14, 1996, s. 233.

²²⁶ K. 1/20, K. 5/12, K. 6/1, 20, K. 26/35.

Burada ayıca bahar rüzgarına atfedilen tabiatı canlandırma özelliğiyle Hz. İsa'nın (a.s.) nefesiyle ölüleri canlandırma mucizesine telmih vardır. Hz. İsa'nın (a.s.) nefesiyle ölülere can vermesi gibi bahar yeli de ölü tabiatı canlandırır.

Baharda yeşile bürünmüş ağaçların hafif ve serin esen rüzgarın etkisiyle hafif hafif sallanmaları ve çıkardıkları ses şâirin muhayyilesinde dans ve müzik şeklinde tezahür eder. Ağaçların hıştırtısı ney sesini andırırken rüzgarla sallanan ağaçlar da kendinden geçen hâl ehli²²⁷ olarak düşünülür.

Ney gibi ehl-i hâle sadâsı fenâ virür

Raks itdürürse nahli n'ola bâd-ı nev-bahâr K. 5/5

“Sesi, hâl ehline ney gibi fenâ veren ilkbahar rüzgarı ağacı da raksettirse ne olur?”

Bahar rüzgarlarının önemli vazifelerinden biri de etrafa koku yaymaktır. Bahar yeli baharın habercisi olarak etrafa yaydığı güzel kokularla baharın geldiğini bildirir. Çemendeki gülleri adeta attarın tablasındaki çeşit çeşit kokulu bitkilere dönüştüren bahar mevsimi, (G. 212/2) dünyanın güzel kokularla bezenmesine vesile olmuştur.

Bir subh-dem ki dehri tutup nefha-i bahâr

Şeb kıldı müşkinün birazın ‘âleme nisâr Mt. 82

“Bir sabah vakti dünyayı saran bahar kokusu kokusunun birazını da gece vakti âleme dağıttı.”

Türk şiirinde alın üzerine düşen saç parçası olarak düşünülen kâkül bir beyitte kokusu yönünden ele alınır ve hoş kokular yayan çiçek demeti olarak düşünülür. Sevgilinin kâkülüne müptela olan bahar rüzgarı çiçeklerin kokusunu dağıtır. Bahar yeliyle birlikte

²²⁷ Tasavvufta mânevî ve ruhî duygu ve heyecanları ifade eden hallere büyük önem verilmiş ve ehl-i hâl olmak mutluluk kabul edilmiştir. Tasavvufta ulaşılan her makamın kendine mahsus ahvâli vardır. Bir makamdan diğer bir makama yükselen sûfinin halleri de değişir ve böylece daha mükemmel hallere ulaşmış olur. Ayrıca belli bir makamda bulunan sâlikin halleri de kendisi bu makamda iken sürekli değişir ve mükemmelleşir. Hallerdeki değişim sonsuza kadar sürüp gider. Bu durum Hakk'a doğru yapılan mânevî yolculuğun (seyrû sülûk) sonsuzluğunu ifade eder. Mehmet Demirci, “Hâl”, TDVİA, 1997, c. 15, s.217. Sâlikin bu konudaki çabası zahiri ve batını kötülüklerden kendisini arındırarak güzel ahlak ve nitelikleri kazanmak yoluyla sonunda “fenafillah”a ermektir.

etrafa yayılan hoş kokular aslında sevgilinin kâkülünün kokusudur ve bahar rüzgarı sevgilinin saçının kokusunu taşır.

Olalı şifte ol kâkül-i ‘anber-nâke

‘İtr-ı ezhârı döker bâd-ı bahârî hâke Mt. 456

“Bahar rüzgarı, sevgilinin anber kokulu kakülüne mübtela olalı toprağa çiçeklerin kokusunu döker.”

Bu mevsim memduhun adaletinin hakim olduğu bir mevsimdir. Bu bağlamda bahar rüzgarı bir beyitte memduhun adaleti için benzetilen olur. Tüm aleme hoş kokular yayan bahar rüzgarı memduhun adaletini temsil eder.

Nesîm-i nev-bahâr-ı ‘adl-i Ahmed Hân gibi şimdi

İrişdi nefha-i müşkîni verdün cümle dünyâya K. 10/9

“Sultan Ahmet’in adaletinin ilkbahar rüzgarı gibi bütün dünyaya misk kokuları dağıttın.”

Yağmur bulutlarıyla aleme bereket yağın bu mevsimde, bulutlardan düşen damlalar toprağa iltifat eder ve hem âşığın gönlündeki hem de yeryüzündeki tozları ortadan kaldırır. (G. 131/3) Bahar bulutlarından düşen yağmur, çemendeki zümrüt kaynağını toprağın altından bulup çıkarır (G. 131/6) ve çemen yeşile bürünür.

Kân-ı zeberced-i çemeni zîr-i hâkden

Buldı çıkardı san‘at ile ebr-i nev-bahâr G. 219/4

“İlk baharın bulutu (eşi benzeri olmayan) bir sanat ile toprağın altından, çemendeki zebercet kaynağını ortaya çıkardı.”

Sıkıntı ve zorluklarla dolu bir mevsim olan kışın ardından gelen bahar mevsiminde bulutlardan düşen yağmur, memduhun lütuf ve keremi için benzetilen olur. Himmet ve lütuf etmede bir deniz olan memduh, ihsanda bulunduğu taktirde bahar bulutu yeryüzüne inciler saçır.

Deryâ-yı lutf u himmeti feyz eylese eger

Ebr-i bahâr olur güher-efşân [ü] dürr-nisâr K. 26/17

“Himmet ve lütuf denizi ihsanda bulunursa bahar bulutu (yeryüzüne) cevher ve inci saçar.”

İlkbaharda ısınan havanın etkisiyle buharlaşarak gökyüzüne çıkan deniz suyu, bulutları oluşturur. Bulutlarda biriken bu su damlaları da daha soğuk bir havayla temas ettiklerinde yağış olarak tekrar yeryüzüne düşer. Şâir beyitte ayrıca doğadaki bu su döngüsünü güzel bir sebebe bağlayarak hüsn-i talil yoluyla anlatır.

İlkbaharda yağan yağmurlar, toprağı ve tabiatı tazeler ve güzelleştirir. Çemenler yeşerir, çiçekler tomurcuk vermeye başlar. Bu bağlamda beyitlerde bahar mevsiminde tabiatta ortaya çıkan değişiklikler ve manzaralar zikredilir.²²⁸ Kış mevsiminin ardından ağaçlar yeşile boyanır. (K. 2/2) Soğuktan elleri yere dönmüş olan çınar, bahar geldiğinde elini Mevlâ'ya açarak şükreder. (G. 140/1) Baharla birlikte dünya yeniden sefa bulur.

Nev-bahâr oldı yine geldi safâ dünyâya

Çıkalum lâle-sıfat geh taga geh sahrâya G. 725/1

“İlkbaharla birlikte dünyaya yeniden sefâ geldi. Lâle gibi kâh dağlara kâh çöllere gidelim.”

Baharın gelişiyile birlikte her yer çiçeklerle bezenmiştir. Şâir, çiçeklerle birlikte yaptığı bahar tasvirlerinde gül, nergis, lale ve sümbül gibi çiçekleri zikreder. Kış mevsimi soğuk ve kar mevsimi olarak gam, hüznün ve sıkıntıyı temsil eder. Bahar mevsiminde tabiatta görülen değişimle birlikte tabiatın yeşermesi, çiçeklerin açması, insanlara rahatlama ve mutluluk vermektedir. Şâirin bu hususta söylemiş olduğu beyitler insalar üzerinde pozitif bir etki oluşturması yönüyle baharın psikolojik etkisinden bahseder. Baharın kendini göstermesiyle açılmaya başlayan goncaları gören şâir, gam düğümlerinin kış buzu gibi birer birer çözülmeye başladığını hisseder.

Yine fasl-ı bahâr oldı açıldı gonca-i ra'nâ

Bi-hamdi'llâh çözüldi 'ukde-i gam çün yah-ı sermâ K. 8/1

“Bahar mevsiminin gelmesiyle hoş ve latif goncalar açıldı. Allah'a (c.c.) hamdolsun ki gam düğümleri de kış buzu gibi çözüldü.”

²²⁸ Kt. 76, K. 32/10, G. 289/1, G. 131/2, G. 768/6

Gonca, açılmanın yolunu bilmediğinden (G.173/8) bahar goncanın üzerindeki örtüyü şebnem şarabıyla kaldırır.

Goncenün açdı hicâbın mey-i şeb-nemle bahâr

Bin yılun bir başıdur başlasun efgâna hezâr G. 139/1

“Bahar, goncanın örtüsünü şebnem şarabıyla açınca bülbül, bin yıl sürecekt fiğanına başladı.”

Gül, renk olarak daha çok kırmızıyla özdeşleşmiştir. Baharda sabah vakti gül yaprakları üzerinde toplaşan çiy taneleri şeffaf olmalarından dolayı gülün renginde görünür. Şâir, bu manzaraya dayanarak goncanın üzerinde biriken çiy tanelerini şaraba benzetir. Böylece şarabın etkisiyle rahatlayan ve kendini bırakan birisi gibi gonca da yapraklarını açmaya başlar. bununla birlikte beyitte geçen “bin yıl” ve “hezar” kelimeleri arasında anlam bakımından bir uygunluk bulunması dolayısıyla tenasüp sanatına başvurulduğu görülür.

Baharda, güle ilişkin kurulan bu benzetmeler dışında lale, nergis gibi çiçekler için de mecazi kullanımlar söz konusudur. Lale, içindeki siyah nokta sebebiyle hazan mevsiminde sönen ve baharda tekrar yanmaya başlayan bir muma; (K. 20/10) nergis, baharın etkisiyle baygın baygın bakan bir göze benzetilir.(G. 775/1)

Havaların ısınmaya başlaması, seyir yerlerinin yeşermesi, çiçeklerin açması, tabiatın neşv ü nemâsı, insanların kırlara çıkmasına, sohbet ve eğlence meclislerinin düzenlenmesine sebep olur. (Sefercioğlu, 2001: 386) Şâir, sâkîye baharın geldiğini haber vererek eğlence çadırını ayakta tutmasını istediği aşağıdaki beyitte baharın gelmesiyle düzenlenen eğlencelere işaret edilir.

Yürüt sâkî ayagı devr-i gül fasl-ı bahâr oldı

Yine kıl sebzelerde ‘ıyş u ‘işret haymesin ber-pâ G. 43/2

“Ey sâkî! Gül devri, bahar mevsimi geldi. İşret çadırını çayırılıkta ayakta tutmak istiyorsan kadehi yürüt.”

Bir beyitte bahar, tabiatta görünen manzaralar sebebiyle yeni açılan bir okula benzetilir. Baharda çimenler, yapraklar ve çiçekler tazelikleriyle bir çocuk gibidir. Aşağıdaki beyitte ortaya konan bu benzerlik dolayısıyla bahar bir okul; gonca da okula yeni başlayan bir çocuk olarak düşünülür.

Debistân-ı bahârun muntazamdur şimdi ahvâli

Açılmag üzredür gün geldügince gonca etfâli

G. 830/1

“Bahar okulu artık bir düzene girdi. Günü geldiğinde gonca çocuğu da açılacaktır.”

Bahar konulu beyitlerde baharın güzellikleri, tabiatta görülen değişimler, insanda bıraktığı olumlu ve olumsuz etkileri üzerinde durulur. Sevinç kaynağı olan bu mevsim eğlencenin, ırmak kenarlarında olmanın, zevk ve sefanın zamanıdır. Sevgilinin güzelliğinin unsurlarından bazıları âşığa mutluluk ve umut veren unsurlar olarak kullanılmış ve sevgili bahar olarak düşünülmüştür. Bahar mevsimi genellikle tabiattaki canlılık, ferahlığı arttırması, mutluluk vermesi ve yeniden doğuşun simgesi olarak zikredilir. Mevsime özgü doğa olaylarından olan bahar yağmurları, bahar rüzgarı, çiçeklerin açması, çimenlerin yeşermesi, baharda yayılan hoş kokular sevgili ve memduhla ilgili benzetmelere konu olur.

Yaz

Yaz mevsimi Hâleti'nin pek ilgi göstermediği bir mevsim olarak yalnız dört yerde zikredilir. Yaz mevsimi bu beyitlerde sıcaklığı (G. 176/2, Kt. 2/1-2) ve zamanın sürekliliğini ifade etmek amacıyla “sayf u şita” şeklinde kış mevsimiyle birlikte kullanılır. (G. 324/1, K.25/25)

Zer-kâr güller ile tolup âsmânesi

Sayf u şitâda kalbe gelür hâlet-i bahâr

K.26/18

“Kubbesi, altın işlemeli güllerle dolunca bahar halleri yaz kış kalbe gelir.”

Bunun dışında divanda Sultan Ahmet adına yazılan bir temmûziye yer alır. Divan'da yer alan 14 numaralı kasidenin 1-21 beyitleri temmûziye türünde yazılmıştır. Şâirin temmuz sıcaklarına dair hayalleri mübalağalı bir şekilde dile getirilir. Temmuz ayı harareti, sıcaklığı, yakıcılığı dolayısıyla olumsuz ve sıkıntılı bir zaman olarak nitelendirilir ve adeta cehennemi andırır. Ateşle ilgili kavramlar, temmuz ayının bunaltıcı sığağı ön plana çıkarılır. Güneş, sığağın kaynağı olarak düşünülür. Sıcakların sebep olduğu olumsuzlukların tabiatta ortaya çıkardığı değişiklikler de söz konusu

edilir. Tabiatda görülen değişimlerin yanında insanlar üzerindeki etkilerinden de bahsedilir.

Hava sıcaklığı o kadar yüksektir ki adeta güneş uzaktan el uzatmış gibidir. Kasidede temmuzun gelmesiyle ısınmaya başlayan dünyada denizlerin bile susuzluk çektiği, insanların sıcak sebebiyle elbise ve gömleklerini üzerlerinden çıkardıkları, yüksek sıcaklıklar sebebiyle insanların, cehennem sıcaklığının bile hararetinin daha az olduğunu düşündükleri ifade edilir.

Baksa dünyâya bu fasla irişen halka göre

Zemherîr içre sanur kendüyi ehl-i nîrân K. 14/5

“Bu mevsimi yaşayan insanlara göre cehennem ehli dünyanın bu halini görseleirdi kendilerini kara kış içinde zannedirdi.”

Sıcakta esen rüzgar da kimseye ferahlık vermez. Rüzgar, Hz. Yûsuf’un gömleğinin kokusunu hüznler evine getirirse Hz. Ya’kûb sıcaktan uzak durmak için evinin kapısını bile açmayacaktır.

Bûy-ı pîrâhen-i Yûsuf’la güzâr eylese bâd

Der-i beytül-hazeni açmaya pîr-i Ken‘ân K. 14/6

“Rüzgar, Yûsuf’un (a.s.) gömleğinin kokusu ile (evinin önünden) geçip gitse de Ya’kûb (a.s.) hüznler evinin kapısını açmaz.”

Güneşin hararetinin demiri mum gibi eritecek kadar şiddetli olduğunu ifade eden şâir, bunu Hz. Dâvud’un mucizesine telmih unsuru olarak kullanır. (K. 14/8)

Bununla beraber yayından çıkan okun, sıcaklardan dolayı havada ateş alıp tutuşacağı, (K. 14/9) gökyüzünde uçuşan türlü türlü kuşların bülbül gibi bir anda küle döneceği, (K. 14/10) sıcaktan toprağın kuruyup çatladığı, (K. 14/18) toprak üzerinde yürüyenlerin ayakları altında kabarcık oluşturacak kadar sıcak olduğunu (K. 14/17) söyleyen şâir, bu mevsimde kuru bir çöpe dönmekten kurtulmanın tek yolunun memduhun kereminin kendisine ulaşmasıyla mümkün olduğunu dile getirir.

Dönerüz biz de bu fasl içre olan hâşâke

İrmez ise kerem-i Hazret-i zıll-i Yezdân K. 14/21

“Hz. Yezdân’ın (c.c.) (yeryüzündeki) gölgesinin keremi (bize) ulaşmazsa bu mevsimde bir kuru çöpe döneriz.”

Tıp tarihindeki ahlât-ı erbaa anlayışında Antikçağ ve Ortaçağ’da insanın biyolojik, ahlâkî ve psikolojik fonksiyonlarını etkilediği kabul edilen dört sıvı (kan, balgam, kara safra ve sarı safra) maddenin kirlenmesi hastalık sebebi olarak kabul edilirdi. Bununla beraber insanın ahlat yapısından doğan fizyonomisinin de onun ahlâkî tabiatını belirlediği düşünülmüştür. Dolayısıyla tabii mizacın psikolojik mizaca yol açması, onun da belirli tavır ve davranışları insan fiillerine hâkim kılması, ahlât-ı erbaa ve ahlâk (huylar) arasında bir bağlantının kurulmasına yol açmıştır. (Erdemir, 1989: 24) Aşağıdaki beyitte ahlat-ı erbaa anlayışından hareketle temmuz sıcaklarının insan vücudundaki dengeleri bozması ve insan mizacına verdiği zarar üzerinde durulmuştur. Bu durum tabiat unsurları üzerinden anlatılmıştır.

‘Aceb degül çemenün benzi zerd olursa eger

Mizâc-ı ‘âleme tâb-ı temûz kıldı zarar

K. 28/1

“Temmuz sıcaklığının, yeryüzünün mizacına zarar vermesiyle çemenin benzinin sararmasına şaşmamalı.”

2.2. Cisimler Alemi

2.2.1. Anâsır-ı Erbâa

Anâsır kelimesi sözlükte “asıl, kök, soy; şeref ve asâlet” gibi mânalara gelen unsur kelimesinin çoğuludur. Anâsır-ı erbaa “dört unsur” demek olup klasik felsefede toprak, su, hava ve ateşten ibarettir. İslâm kaynaklarında anâsır-ı erbaa yerine ustukussât-ı erbaa, erkân-ı erbaa, tabâi’-i erbaa, mevâdd-i erbaa, ümmehât-i erbaa, ümmehât-i süfliyye, usûl, mebâdî ve kavâbis gibi daha başka terimler de kullanılmıştır. (Karlıağa, 1991: 149)

Antik Yunan felsefesinde tüm varlıkların kendisinden oluştuğu düşünülen “arkhe” terimi ile toprak, su ateş ve hava olarak adlandırılan dört unsur kavramı felsefe, edebiyat, din bilimleri, psikoloji gibi farklı bilim dallarının da konusu olmuştur.

Sokrates öncesi Yunan filozoflarından Thales arkhe olarak su’yu, Herakleitos ateş’i, Anaksimenes hava’yı, Empedokles ise bu üç unsura toprağı da ekleyerek dört unsur öğretisini ortaya koymuştur. Empedokles’in dört unsur teorisi Platon tarafından kabul görmüş; Aristoteles’i de etkilemiştir. (Çağlar, 2009: 165)

Antik Yunan felsefesinde ortaya çıkan bu dört unsur anlayışı İslâm felsefesine eski Greklerden geçmiştir. (Can, 2002: 134, Karlıağa, 1991: 149)

Antik Yunan'da antropomorfik tanrı inancı hâkim olduğu için yaratma veya yoktan var olma fikri mevcut değildir. Aristo'nun antik çağda benimsenen dört unsur teorisi Süryaniler aracılığıyla Arapçaya dolayısıyla İslam dünyasına aktarılmıştır. (Karlıağa, 1991: 149)

Müslüman filozoflar, İslam'ın Allah'ın kâinatı yoktan yarattığı inancıyla antik Yunan felsefesinin ezeli madde fikrini bağdaştırmaya çalışmışlardır. Felsefesinde konuya ilk defa yer veren, meşşai filozoflardan el-Kındî'dir. O, tıpkı Aristoteles gibi âlemi ay altı ve ay üstü olarak ikiye ayırır. Ay altı âlemde ateş, hava, su ve topraktan oluşan dört unsur mevcuttur. Unsurlar teorisine son şeklini veren İslâm filozofu da İbn Sînâ olmuştur. (Karataş, 2014: 108; Karlıağa, 1991: 149-150)

Tasavvufî düşünce içerisinde ise sûfiler nefsin dört mertebesini dört unsura benzetmişlerdir. Bunlardan nefs-i emmâre ateşe, nefs-i levvâme havaya, nefs-i mülhime suya, nefs-i mutmainne toprağa benzetilir. (Uludağ, 2005: 40) Kelâmî ve tasavvufî muhtevası bakımından anasır-ı erbaa divan edebiyatında da bir mazmun olarak kullanılagelmiştir. (Karlıağa, 1991: 151)

Felekler, ay üstü âlemine ait ulvi (semavi) varlıklar iken ateş, hava, su ve topraktan oluşan dört unsur, ay altı âlemine ait süfli (aşağı) cisimlerdendir. Buna göre dokuz felek, babalar; dört unsur da analar olarak tasavvur edilir. Bunlardan da mevâlid-i selâse (maden, bitki, hayvan) olan bileşik cisimler meydana gelir. (İbrahim Hakkı, 1999: 188; Karataş, 2014: 104) Bu bağlamda dört unsurun divanda bir beyitte “ümmehât-ı felek” yani feleklerin anası olarak nitelendirildiği görülür.

‘Ömr ile devleti ola hemvâre tev’emân

Togdukça ümmehât-ı felekden meh ile hûr

K. 29/17

“Güneş ve ay feleklerin anasından doğduğu müddetçe ömrü ve devleti daima birlikte ve (uzun) olsun.”

Bir beyitte de bu dört unsur gül fidanı ve nar çiçeği metaforlarıyla bir arada kullanılır.

Yaraşdı hak budur âb u hevâ vü hâk-i gül-zâra

Mizâc-ı bâga gül-nâr oldu gûyâ ‘unsur-ı nârî K. 32/8

“Nar çiçeği sanki bağıın tabiatının ateş unsuru oldu. Doğrusu (bu durum) gül bahçesinin toprağıına, havasına ve suyuna yakıştı.”

2.2.1.1. Ateş ve Ateşle İlgili Unsurlar

Ateş (Âzer, Nâr, Od, Sûz)

Ay feleğinin altında iç içe küreler halinde her biri kendi yerinde karar etmiş bulunan dört unsurdan en latif ve en yüksek olanı ateş unsurudur. Ateş unsurunun kendine has tabiatı sıcak ve kuru olup mutlak ulvi bulunduğundan diğer unsurlara zıttır. (İbrahim Hakkı, 1999: 188) Erzurumlu İbrahim Hakkı Marifetnâme adlı eserinde ateşin mahiyeti itibariyle birçok çeşitlerinin olduğundan bahseder.²²⁹

Ateş doğası gereği yakıcı, yıkıcı ve yok edici bir özelliğe sahiptir.²³⁰ Âşığın bedeni de belâ ateşinden bir an bile uzak olmamış ve kudret eli âşığın kaderini onun vücut nüshasını yakmak için yazmıştır. (G. 90/5) Sevgili de cefasıyla kuru bir dala döndürdüğü âşığı aşk ateşiyle yanıp tutuşturur.

Çûb-ı huşke döndürüp cismüm cefâ-yı dil-berân

Âteş-efrûz-ı mahabbetdür vücûdum her zamân G. 692/1

²²⁹ Bunlardan ilki anasırdan biri olan ateş unsurudur. Bunun tesiri bütün yakıcılardan kuvvetlidir ve harareti şiddetlidir. İkincisi, demirde, taşa ve yeşil ağaçta gizli olan ateştir. Sert demiri, katı taşı eritip toprak eder. Bitki ve ağaçları yakıp kül eder. Üçüncüsü sâika (yıldırım) ateşidir. Latif cisimlerden geçip kesif cisimleri yakar. Dördüncüsü Harameyn ateşidir. Gök gürültüsü ve şimşek olmadan havada bulut yok iken geceleyn gökte parlar. Yakınında olanları yakar, gündüzleri dumanı görünür, geceleri ateş olurdu. Beşincisi şihâb-ı kabes (köz kıvılcımı) ateşidir. İnsanların yıldız parlaması zannettiği bu kıvılcım yerden havaya çıkıp hiçbir soğuşun tesirinde kalmadan ateş tabakasına ulaşan duhandır. Altıncısı ise cehennem ateşidir. Erzurumlu İbrahim Hakkı, (1999), Marifetname (Ter: M. Faruk Meyan), Bedir Yayınevi, İstanbul, s. 189

²³⁰ M. 2/10, K. 28/4, K. 33/25, K. 39/10, G. 142/1, G. 153/4, G. 249/7, G. 308/4, G. 330/5, G. 350/3, G. 361/3, G. 377/5, G. 434/6, G. 447/2, G. 529/3, G. 625/2, G. 625/5, G. 692/1, G. 715/1, G. 717/7, G. 748/2, G. 761/5, G. 822/5, G. 834/2, Mt. 513.

“Bedenimi kuru bir dala döndüren dilberlerin cefası, vücudumu aşk ateşiyle tutuşturup yakar.”

Şâir, her gece birkaç beyit de olsa yazmaya çalıştığını ifade ettiği ve şiirini övdüğü bir beyitte kalemini etrafa ateş saçır şekilde tasavvur eder.

Her gice Hâletî bir iki beyti yandurur

Şevk-i ruhiyla hâme-i âteş-feşânumuz G. 330/5

“Hâletî, (sevgilinin) yanağının hevesiyle etrafa ateş saçan kalemimiz her gece bir iki beyiti yandırır.”

Ateşin diğer bir özelliği hararet vermesi ve ısınmada kullanılmasıdır. Ateşin bu özellikleriyle de divanda söz konusu edildiği görülür. Ateş sıcaklığı ile ısı vererek insanların kış soğuşundan korunmalarını sağlar.

Ol mukarrerdür ki hergiz nâr-ı sûzan olmasa

Kimse bulmaz savlet-i sermâ-yı dünyâdan emân K. 39/10

“İnsanlar yakıcı ateşin (sıcaklığı) olmasaydı dünyada kışın şiddetli soğuna karşı güven ve emniyet içinde yaşayamazdı.”

Âşığın sevgiliye olan hasreti ve ayrılık acısının da ateş olarak tasavvur edildiği görülür.²³¹ Ayrılık saf ateştir. (G. 843/4) Sevgili, âşıkları hiç acımadan ayrılık ateşine atmaktan çekinmez (G.651/3) ve onları pervane misali ayrılık ateşiyle yakar. (G. 421/1) Âşığı ateşlere salan ayrılık derdi (G. 410/3) onu gaflette iken yakalar ve tüm varlığını yakıp yok eder.

Şöyle geldi gaflet üzreyken bana nâr-ı firâk

Hân mânûm yakdı hep dâr u diyârûm kalmadı G. 884/2

“Gaflete düşmüş bir halde iken bana gelen ayrılık ateşi, evimi barkımı yakınca gidecek bir kapım bile kalmadı.”

²³¹ K. 28/17, G. 124/5, G. 128/3, G. 380/1, G. 410/3, G. 421/1, G. 423/2, G. 447/2, G. 477/4, G. 485/3, G. 651/3, G. 678/4, G. 783/4, G. 843/4, G. 884/2, G. 844/6, Mt. 226.

Fakat âşık, bütün bunlara rağmen ne kadar zor olsa da ayrılık ateşinin verdiği acıya sabretmeyi bilmelidir.

N'ola sabr eylese sûz-ı firâka ta'n-ı a'dâya

Görüpdür germ ü serdin 'âşık-ı şeydâ bu dünyânun G. 423/2

“Divâne âşık bu düyanın iyi kötü, acı tatlı her halini görmüştür. Düşmanların kötölemelerine ve ayrılık ateşine sabretse ne kaybeder?”

Sevgilinin kahır ve minnetiyle âşığın gam ve sitemi için ateş müşebbehünbih olur.²³² Kahır ateşi bir dokunuşuyla gül bahçesini ateşe verirken (K. 33/25) mihnet ateşi de âşığa aman vermez (G. 549/3) ve âşığın gönlünü helak eder. (G. 778/5) Âşığın yaşadığı bu keder ve üzüntü dolayısıyla başında yanan gam ateşi onun sabrının tükenmesine yol açacaktır.

Od yanar başumda gamdan sabra tâkat kalmadı

Bûriyâlar yakmaga ol şâha hâcet kalmadı G. 858/1

“Gamdan ötürü başumda yanan ateş sebebiyle sabredecek gücüm kalmayınca sevgili için hasırlar yakmaya da gerek kalmadı.”

Âşığın gönlü devamlı bir yangın yeridir ve bu yangının ateşini söndürecek olan gözyaşındır. Âşık, sevgilinin gönlünde alevlendirdiği ateşi söndürmek için gözlerinden su akıtır. (G.729/1)

Vücûdum hırmenine od salan âhumdur ammâ kim

Mahabbet gül-şenin hurrem tutan eşk-i revânundur G. 229/4

“Vücut harmanıma ateş salan âhımdır ama muhabbet bahçesini şen tutan, ferahlandıran da durmadan akan gözyaşımıdır.”

Âşık bazan da bu ateşin hiç sönmeyeceği hususunda endişeli ve ümitsiz bir haldedir. Bu ümitsizliğin sebebi ise âşığın hasret ateşinin asla sönmeyeceği korkusundan kaynaklanır.

²³² G. 51/3, G. 73/6, G. 182/7, G. 294/3, G. 740/5.

Hükm-i tûfân ile gark olsa cihân Hâletiyâ

Âteş-i hasretüme degmeye bir katre-i âb G. 63/7

“Ey Hâletî! Dünya şiddetli bir yağmurun kuvvetiyle gark olsa da hasret ateşime bir su damlası bile değmez.”

Ateşin yanında sudan başka bir de ateşi harlayıp alevlendiren hava unsuru vardır. Ateş ile birlikte hava unsurunun da kullanıldığına tesadüf edilen beyitlerde havanın sıcak oluşundan, aşk ateşinin hararetinden ve dolayısıyla terlemenin gerçekleşmesinden bahsedilir.²³³ Ateşin hararetiyle sevgilinin yanağından süzülen ter adeta âşığın aşk ateşinin tesiriyle damlayan gül suyu damlalarıdır.

‘Arz eyledükçe süzümü terler hicâbdan

Gûyâ ki gülden âteşe karşı çıkar gül-âb G. 65/3

“(Aşkımın) ateşini (sevgiliye) arz ettikçe utancından (yüzünden) terler boşanıyor. Sanki ateşin karşında (duran) gülden gül suyu çıkıyor.”

Havanın bu etkisi ateşin bir tufan şeklini almasına sebep olur. Sevgilinin semtinde esen rüzgar durmadan âşığın gönlündeki ateşi alevlendirir. (G. 341/2) Bundan dolayı sevgilinin cefa ateşiyle yanan gönül bir ateş tufanı içindedir. (G. 389/1) Bu tufanın sebebi de âşığın içinde bulunduğu aşk halidir.

Mu‘ciz-i ‘ışk olmasa düşmezdi dâ’im Hâletî

Sîneme tûfân-ı âteş çeşmüme tûfân-ı âb G. 59/7

“Hâletî, aşk mucizesi olmasaydı göğsüme ateş tufanı gözüme de su tufanı düşmezdi.”

Harman en ufak bir kıvılcımla bile alevlenmeye meyilli olduğundan ateşin tehdit ettiği yerlerden biridir. Ateş unsuru harman yeri için bir tehdit oluşturması bakımından beyitlerde kullanılır.²³⁴ Âşık bu yüzden kalbindeki ateşin sevgiliye duyduğu aşk

²³³ K. 14/3, 11, 13, G. 59/3, G. 62/2, G. 65/3, G. 66/1, G. 749/2, Mt. 27

²³⁴ K. 26/33, Kt. 16/6, Kt. 71/3, G. 229/4, G. 270/4

dolayısıyla göklere kadar çıkıp ay harmanını yakmasından korkar. (G. 350/3) Fakat âşık aynı zamanda bu korkunun yersiz olduğunun da farkındadır.

İnmez illâ ehl-i ‘ışkun hırmen-i ümmîdine

Nâ-gehânî kopsa âteş-gâh-ı gamdan bir şerâr G. 294/3

“Gamın ateşgah tapınağından aniden kopan bir kıvılcım ne olursa olsun aşk ehlinin ümit harmanına gelmez.”

Mum ateş dolayısıyla erimesi ve etrafa ışık vermesi yönüyle ele alınır. Ateş unsuru ile birlikte tesadüf edilen mum ile mücerret bir yanma üzerinde durulur. Gönlünde güzellik mumunun alevini hisseden âşık (G. 325/2) sevgilinin ateşli yüzünü görür görmez mum gibi yanıp tutuşur. Sevgilinin ateşli yüzü onun âşığa kızdığını gösteren bir delildir ve âşık bu durum karşısında mahvolur.

Rûy-ı âteş-nâküni görünce yandım şem‘-veş

Kâkülün seyr eyleyince çıkdı başumdan duhân G. 625/2

“Ateşli yüzünü görünce mum gibi tutuştum, yandım. (Alnına düşen) kâkülünü seyredince başımdan duman çıktı.”

Ateşin, mumu eritmesi yanında diğer maddeleri eritme özelliğinden de bahsedilir. Memduhun kahır ateşinin harareti düşmanların bağırının yağın eritirken (K. 7/7) aşk ateşi de âşığın bağırındaki yağları eritir. (G. 620/5) Yüksek ısıyla demirin erimesi de bir teşbih unsuru olarak kullanılır. Memduhun ateş gibi yakıcı olan kılıcı düşmanların demirden kalbini eritme özelliğine sahiptir. (M. 7/15) Aşk ateşi ise dokunduğu demir gibi sert ve soğuk kalpleri su gibi eritir.

Kangı âhen-dile kim nâr-ı mahabbet tokuna

Eridüp âb gibi ‘âşık-ı dîdâr eyler G. 233/4

Ateş, yakma, eritme özelliklerinin yanında aydınlatma özelliğiyle de beyitlerde söz konusu edilir. Isı ve ışık vermesi sebebiyle ateşle arasında münasebet kurulan güneş, gün doğumunda seher yerinden bir ateş olarak peyda olur.

Gelürdüm her gice ey Hâletî kûyında feryâda

Seherden âteş olmuş çıkmasa ol mihr-i rahşânum G. 505/5

“Ey Hâletî! O parlak güneş, seher yerinden ateş olup çıkmasaydı, her gece feryat etmek için (sevgilinin) semtine gelirdim.”

Hemen bütün mitlerde ateşin varlığı insan üstü bir durumla ortaya konulmuştur. Ateşin kıvılcımı, közü, dumanı, rengi, yanarken çıkardığı sesler, türlü efsanevi anlatımlara yol açmış; ateş bu nitelikleri ile de falcılık ve büyücülük için bir araç olarak kullanılmıştır. (Tanyu, 1991: 52) Hâletî'nin, ateşin büyüyle olan bu ilişkisi üzerinde de durduğu görülür. (G. 539/2, Mt. 375, Mt. 389)

‘Aks-i ebrûsını düşmüş göricek câm-ı meye

Âteşe na‘l kodı sandılar ol mekkârı G. 816/4

“Kaşlarının aksini şarap kadehine düştüğünü görenler hileci sevgilinin ateşe nal koyduğunu sanırlar.”

Ateşin bunlardan başka hem yakıcı olması hem de renk bakımından sevgilinin yüzü ve dudağı ile yanağı için müşebbehünbih olduğu görülür.²³⁵ Özellikle sevgilinin yanağının yakıcı olması ve renk bakımından ateşle olan ilgisi üzerinde çokça durulur.²³⁶ Sevgili, güzelliğiyle adeta bir “ateş parçası” (G. 365/5, G. 427/2) olmakla birlikte nazlı ve ateş mizaçlıdır. (G. 205/5) Şâire göre sevgilinin yanağının ne kadar şiddetli bir ateş yaydığını gökyüzü ehli anlayamaz. (G. 324/5) Zîrâ bu dünyada sevgilinin yanağının ateşiyle yanıp kül olanlar ancak âşıklardır. (G. 717/7) Bundan dolayı sevgilinin ateşli yanağının şiddetini âşıktan başkası anlayamaz.

Hâl ü hatıdur sabrumı yagma iden ammâ

Âteş bıragan ruhlarıdur hâne-i câna G. 718/5

“(Sevgilinin yanağındaki) ben ve hattı sabrumı yağmaladı ancak cân evimi ateşe veren (onun) yanakları oldu.”

²³⁵ G. 14/2, G. 52/4, G. 163/5, G. 712/6, G. 750/5, G. 823/2, Mt. 513.

²³⁶ G. 51/3, G. 133/2, G. 421/1, G. 627/2, G. 749/2, G. 834/2, G. 843/5, G. 844/5, Mt. 207, Mt. 537

Ateşin renk ve yakıcı olması bakımından benzerlik kurulduğu unsurlar arasında gül²³⁷ ve şarap²³⁸ da kendine yer bulur. Daima ateş tabiatlı olan gül (G. 108/1), ateşiyle dikenlerini korurken aynı ateşte bülbülü yakar. (G. 308/4)

Yine gül âteşini bâd fûrûzân itdi

‘Andelîbün dil-i nâlânımı sûzân itdi Mt. 589

“Rüzgar, gülün ateşini (harlayıp) parlatarak bülbülün inleyen gönlünü yaktı.”

Şarabın da renk bakımından ateş gibi kırmızı olmasından bahsedilir. (Mt. 43) Şarap, rengi dolayısıyla sâkînin mecliste her daim tazelediği ateşe benzetilir.

Tâzeler âteşini sâki-i meclis her gâh

Fi'l-mesel oldı hemân micmer-i devvâr kadeh G. 110/4

“Meclisin sâkîsinin devamlı ateşini tazelediği kadeh, meselde anlatıldığı gibi (mecliste) devreden micmer oldu.”

Bununla birlikte şarap, bir beyitte (âb-ı âteş-reng) ateş renkli su olarak tanımlanır.

Vakt-i güldür gül gibi destünde tut câm-ı şarâb

Âb-ı âteş-rengsiz bulmaz bu mevsim âb u tâb G. 69/1

“Vakit gül vaktidir. Şarap kadehini elinde sanki gül varmış gibi tut. Bu mevsim kızıl renkli su (şarap) olmadan berraklık ve parlaklık bulmaz.”

Ateşin, rengi dolayısıyla benzetildiği bir diğer unsur ise kandır.

Çâk çâk itsen tenüm tîg-i gam-ı hicrân ile

Her şikâf-ı sîneden bir âteş-i sûzân çıkar G. 267/4

“Ayrılık tasasının kılıcıyla şu bedenimi parça parça etsen, gönüldeki her yırtıktan yakıcı bir ateş çıkar.”

²³⁷ G. 253/1, G. 308/4, G. 732/4, Mt. 589.

²³⁸ G. 69/1, G. 110/4, G. 172/1, G. 539/2, Mt. 24, Mt. 43, Mt. 45.

Sevgiliyle ilgili olarak ateşle yapılan benzetmelerin yanında ateşin çokça benzetildiği unsurlardan biri de aşktır.²³⁹ Dünyada aşk ateşinin düşüp de sevgilinin zulmüne uğramamış ya da harap olmamış tek bir yer yoktur. (G. 279/1) Âşığın gönlü de bu ateşin düştüğü ve perişan olduğu yerlerden biridir. Bu yüzden âşık, içinde yanan ateşin başkalarınınki ile karıştırılmamasını ister. (G. 555/3) Zîrâ sevgilinin, âşığın sînesinde yaktığı aşk ateşinin (G. 847/1) şiddetli harareti bir gün mutlaka sevgilinin gönlünün yanmasına da sebep olacaktır.

Şöyledür germiyyet-i nâr-ı mahabbet dilde kim

Bir gün elbette dil-i dil-ber dahı sûzân olur G. 249/7

“(Âşığın) gönülde (yanan) aşk ateşinin (şiddetli) harareti ile bir gün elbette sevgilinin gönlü de yanacaktır.”

Gönlün ateşle olan ilgisi ise aşk, sıkıntı, âh, keder gibi duyguların mekanı olmasındandır. (Sefercioğlu, 2001: 408) Gönlünün derinliklerinde durmadan yanan büyük bir ateş bulunduran (G. 202/4) âşığın gönlü devamlı yakıcı aşk ateşiyle doludur.

Yâ İlâhî âh-ı serdüm bilmezsin kandan gelür

Sîne hod pürdür dem-â-dem âteş-i sûzân ile G. 761/5

“Ey Allah 'ım! Bendeki bu şiddetli âh nereden geliyor bir türlü anlamadım. Zîrâ gönül, devamlı yakıcı bir ateş ile dolu.”

Âşığın gönlü bu derece ateşe gark olmuşken sevgili onun gönlünden çıkan alevleri görmedikçe gönülde yanan ateşin gerçekliğinden şüphe duymaktadır.

Eylemezler hûblar nâr-ı derûna i'timâd

Çak 'alevler olmayınca sîne-çâkinden 'ıyân G. 550/2

“Güzeller, (âşığın) yaralı gönlündeki alevleri görünmedikçe içerde yanan ateşin gerçekliğine inanmazlar.”

Cehennem en bâriz unsuru ateştir. Sadece “ateş” anlamına gelen nâr kelimesi Kur'an'da çok defa cehennem yerine kullanılmıştır. Ayrıca birçok âyette “nâr-ı cehennem” deyiimi

²³⁹ G. 134/3, G. 231/4, G. 263/1, G. 297/4, G. 300/1, G. 354/5, G. 434/6, G. 595/1, Mt. 151.

geçmekte ve nâr ile birlikte kullanılan bazı kelimelerle bu ateşin nitelikleri gösterilmektedir. (Tanyu, 1991: 55) Beyitlerde cehennem de yakıcı ve azap verici ateşle birlikte anılırken²⁴⁰ insanı cehenneme sevkeden küfür de ateş olarak düşünülür.

Anı yanına aldı ol server

Nâr-ı küfr olsa tan mîdur bî-fer M. 5/21

“O server-i kainat (s.a.v.) onu yanına aldıktan sonra küfür ateşi tüm ışığını kaybeder.”

Hiz. İbrâhim (a.s.) ve Hiz. Mûsâ (a.s.) da ateşle olan ilgilerinden dolayı beyitlerde yer verilen bir diğerk husustur. Ateşin yakıcılığı ilâhî kudretin mutlak kontrolü altındadır. Nitekim Allah’ın emriyle Hiz. İbrâhim’i (a.s.) yakmamıştır. (Tanyu, 1991: 55) Bu hususta Hiz. İbrâhim’in (a.s.) ateşe atılması ve ateşin ona karşı serin olması; (M. 3/9) Hiz. Mûsâ’nın (a.s.) ise Tûr Dağı’ında ilâhi tecelliye mazhar olması²⁴¹, ateşle olan münasebetleri vesilesiyle söz konusu edilir.

Bundan başka bu unsur divanda âteş, âzer, nâr, od, sûz isimleriyle ve ateşle ilgili alev, şule, şerâr, hâkister, remâd gibi kavramlarla birlikte anılır. Ateşin beyitlerde daha çok âşığın aşk ızdırabının yansıması olduğu görülür. Ateş, kırmızı rengi, yakıcılığı, küller, kıvılcım saçması, harareti sebebiyle terletmesi, yemek pişirmede araç olması, demiri eritmede kullanılması vb. özellikleriyle birlikte söz konusu edilir.

Şû’le, Şerâr

Güzellik ateş olarak düşünülürken bu ateşle ortaya çıkan alev, ısı vermesi bakımından söz konusu edilir.

Germ ider bezmini dil ü cânun

Şu’le-i şem‘-i hüsni hûbânun M. 2/14

“Güzellerin güzellik mumunun alevi gönül ve cân meclisini ısıtır.”

Bir beyitte memduhun parlayan kılıcından peyda olan alev yaydığı parıltı dolayısıyla ele alınır. (K. 1/14) Kılıcın parlaklığının anlatılmak istendiği diğerk bir beyitte de mehtaptan

²⁴⁰ M. 3/24, K. 7/12, Mrs. 1/28, G. 38/5, G. 128/3, G. 757/2.

²⁴¹ K. 40/17, G. 164/2, G. 430/3, G. 733/2

doğan aydınlık ile sitem kılıcından yayılan alevin parlaklığı arasında münasebet kurulduğu görülür.

Fikr iderken künc-i târîk içre hâlüm dün gece

Şu‘le-i tîg-i sitem virdi safâ-yı mâh-tâb G. 52/5

“Dün gece karanlık bir köşede hâlîmi düşünürken sitem kılıcının alevinin (yayıdığı parıltı bana) mehtap sefâsı verdi.”

Memduhun atının ayağını yere vurmasıyla ortaya çıkan kıvılcımlar (K. 15/10, K. 32/27, K. 41/149 ile âşîğın âh ateşinden ve gönül ateşinden çıkan kıvılcımlar²⁴² yıldızlar için benzetme unsuru olarak kullanılır. Memduhun atının ayaklarını yere vurmasıyla ortaya çıkan kıvılcımlar adeta gece vakti görünen yıldızlar gibidir. (K. 15/10)

Şerâr-ı sümm-i esbi kevkeb-i baht u sa‘âdetdür

Tururken âstânı n'eylesünler çerh-i gerdâni K. 1/7

“(İnsanlar) atının ayağını (yere vurmasıyla ortaya çıkan) kıvılcım (bile bir) saadet yıldızı (olan sultanın) eşiği dururken dönen dünyayı ne yapsınlar.”

Âşîğın âh ateşinden çıkan kıvılcımlar da feleğe kadar ulaşmıştır.

İrişdi çerhe âhumdan şerâre

Yire geçsün bunun gibi sitâre G. 775/1

“Âh (ateşimden çıkan) kıvılcımlar feleğe kadar ulaştı. Bunun gibi yıldız yere batsın, olmaz olsun.”

Şule, ateşin ısıtması ve parıltı yayarak etrafı aydınlatması bakımından beyitlerde söz konusu edilir. Ateşin alevinden kaynaklanan bu parlaklık sevgilinin güzelliği ve memduhun kılıcı için benzetme unsuru olarak kullanılır. Yanan ateşten ya da sert cisimlerin birbirine sürtmesiyle oluşan parıltı olarak ortaya çıkan, beyitlerde memduhun

²⁴² G. 134/3, G. 171/4, G. 215/3, G. 775/1, G. 846/3

atının ayağındaki nalın yere çarpmasıyla oluşan ve âşığın yanan gönlünden fırlayan kıvılcımlar yıldızlara benzetilir.

2.2.1.2. Hava ve Havayla İlgili Unsurlar

Hava

Hevâ kelimesi divanda, dünyayı belli bir yüksekliğe kadar kaplayan, insan ve diğer canlıların solunumunu sağlayan gaz kütesini, meteorolojik olayları, iklimi ifade etmesi bakımından kullanılmıştır.²⁴³

Figâna başladı murgân mahabbet ehli gibi

Havâ açılmag ile hem-çü sîne-i dil-ber K. 25/10

“Kuşlar, havanın açılmasıyla dilberin sînesini gören âşıklar gibi feryâda başladı.”

Âteş-i germ-i hevâ hayli bülend olmuşdur

Elini tutsa ırakdan n'ola mihr-i rahşân K. 14/3

“Havanın sıcaklığı adeta parlak güneş uzaktan elini tutacakmış gibi yükseldi.”

Havanın insan sağlığına olan etkisinden bahsedilen beyitlerde yüksek yerlerin havasının ferahlatıcı olduğu, (G. 411/3) canına can katmak isteyenlerin gül bahçesinde gezinmeleri gerektiği, (G. 183/1) hava alan yaranın zamanla kabarıp kapandığı, (G. 54/6) hava değişikliğinin sağlığı olumlu yönde etkilediği gibi düşüncelere yer verilir.

Geldi mülk-i çemene kodı şitâ iklimin

İtdi tebdil-i hevâ şimdi nesîm-i eshâr G. 211/5

“Seher rüzgarları, kış ülkesini bırakıp hava değişikliği için çemen mülküne geldi.”

Havanın, insan sağlığına olumlu etkisinin yanında insanın mizacında bozukluklara yol açan ahlât hastalığına sebep olduğu da (G. 39/1, G. 359/4) beyitlerde yer verilen hususlardan biridir.

²⁴³ K. 14/7-9-14, G. 145/7, G. 462/3, G. 722/1

Hevâ-yı ‘ışk mühlikdür dir erbâb-ı hıred ammâ

Ne hikmetdür mizâc-ı ‘âşık eyler ol hevâdan haz G. 359/4

“Akıl sahipleri, “aşkın havası/arzusu ölümcüldür” derler; ama ne hikmetse âşığın tabiatı o arzudan zevk alıyor.”

Sevgiliden gelen okların yarasıyla delik deşik olan beden, pencereleri açılarak havalandırılan bir eve benzetilir. (G. 876/4) Aşk belasıyla başı dönen âşığın başı ise “hevâ” ile dönen bir yel değirmenine benzetilir. (G. 44/5)

Ser-geşteyem belâ-yı mahabbetle şöyle kim

Oldı başum hevâ ile devr eyler âsyâb G. 80/4

“Aşk belasıyla dönüp, sersemleyen başum hava ile dönen bir değirmen oldu.”

Kelime aynı zamanda “heves, istek, arzu”²⁴⁴ anlamında kullanılmakla beraber hava, nefes, rüzgar²⁴⁵ gibi anlamlarda her iki manayı karşılayacak şekilde tevriyeli olarak kullanılır.

Bu heves çoğu zaman âşığın sevgiliye, onun güzellik unsurlarına duyduğu şiddetli arzuyu ifade eder. Akıl sahipleri aşk arzusunun ölümcül olduğunu söylerler; ancak ne hikmetse âşığın mizacı ondan zevk almaktadır. (G. 359/4) Sevgilinin kâkülünün hevesiyle, ağzının fikriyle zabun olsa da (G. 633/3) Sevgiliye karşı hissettiği arzuyu kaybetmektense başını kaybetmeyi yeğler. Ona göre can tenden çıksa da sevgilinin aşkı gönülden çıkmasın yeter. (G. 621/2) Sevgilinin rüzgarda savrulan saç/saçının hevesiyle coşan gönül ile rüzgarda dalgalanan deniz arasında benzerlik kurulur. (G. 234/1) Aşağıdaki beyitte ise rüzgarın tozları savurmasından hareketle âşığın gönlüne keder düşmesi arasında ilgi kurulur.

Hevâ-yı ‘ışkûn ile şol kadar alışdum kim

Gelür nesîm-i seherden dile gubâr-ı melâl G. 462/2

“Aşkın havası/hevesi ile seher rüzgarından gönle gelen keder tozuna alıştım.”

²⁴⁴ G. 18/5, G. 134/2, G. 226/3, G. 319/4, G. 334/3, G. 366/2, G. 418/4, G. 431/6, G. 454/2, G. 586/4, G. 621/2, G. 631/3, G. 633/3, G. 689/4, G. 702/2, G. 747/3, G. 759/3, G. 776/6, G. 787/3, G. 893/1, Mt. 12, Mt. 109, Mt. 152

²⁴⁵ G. 19/4, G. 81/1, G. 133/2, G. 234/1, G. 747/3, G. 462/1.

Bir yerde memduhun deniz kenarındaki kasrının havası ile Hz. İsa'nın nefesi arasında ilgi kurulmuş, güzel havanın insana ferahlık ve rahatlık verdiğiinden bahsedilmiştir.

Olur hevâsı gâh Mesîh ile hem-nefes

Geh çeşme-i hayâtda Hızır ile yâr-ı gâr K. 26/6

“Havası kah Hz. Mesîh'in nefesi (gibi cana can katar) kah hayat çeşmesinde Hızır ile mağara arkadaşıdır.”

Kelimenin “nefes, soluk alıp verildiğinde çıkan hava” anlamında kullanıldığı bir yerde neye üflenen havanın yakıcı nağmeler çıkarmasına; mumun nefes ile söndürülmesine değinilir. “Hevâ” kelimesi bu beyitte hem nefes hem de nefes anlamında tevriyeli olarak kullanılır.

Nâyunda mutribâ ne komış bilmezsin Hudâ

Âteş çıkar içinden anun her giren hevâ G. 11/1

“Ey mutrip! Hüdâ (c.c.) neyin içine ne koymuş da içine giren her nefes ateş olup çıkıyor bilmiyorum.”

Bir şem' idi dil dest-i hidâyetle dökülmüş

Söndürdi anı Hâletiyâ kendü hevâmuz G. 302/5

“Ey Hâletî! Hidayet eliyle dökülen bir mum olan gönlümüzü kendi nefsimizle/nefesimizle söndürdük.”

Beyitlerde havanın kullanımına bakıldığında dünyayı çevreleyen atmosfer anlamının yanında insan sağlığına olan etkileri sebebiyle de ele alınışı görülmektedir. Bu vesileyle yüksek yerlerin ve gül bahçelerinin havasının güzel olduğu ve insanı rahatlattığı, açık yaraların iyileşmesinde uygulanan tedavi metodu olması bazen de insanın mizacını etkileyen ahlat hastalığına etki etmesi gibi yönleriyle ele alınır. Kelime, “heva, heves, nefes, rüzgar” gibi çeşitli manalara gelmesi sebebiyle tevriyeli olarak kullanılmıştır. Çoğu yerde âşığın, sevgiliye karşı hissettiği şiddetli arzuyu ifade için “heva, heves” manasında kullanılır.

Rüzgar (Bâd, Yel)

Divanda rüzgarla ilgili olarak rûzgâr, bâd, Hevâ, sabâ, nesîm, sarsar, yel, tündbâd, girdbâd, tûfân kelimeleri geçmektedir. Bunların dışında “bâd-ı sabâ, bâd-ı subh, bâd-ı seher, bâd-ı bahâr, bâd-ı âh, bâd-ı sarsar, bâd-ı vezân, nesîm-i subh, nesîm-i bâğ, nesîm-i lutf, nesîm-i himmet, nesîm-i baht, nesîm-i feyz, nesîm-i nev-bahâr vs. gibi tamlamalar kullanılır. Dört unsurdan biri olarak pek çok tasavvur içinde yer alır.

Rûzgâr kelimesi “zaman, devir” anlamlarıyla tevriyeli kullanımlara sebep olur.²⁴⁶ Çiçeklerin açılmasına ve yapraklarının dağılmasına sebep olur.²⁴⁷ Çiçekler dışında diğer bazı cisimleri (toz, toprak, çöp, kül, bulut) taşıması, sürüklemesi, havaya kaldırıp savurması ve dağıtması da vurgulanan özellikleri arasındadır.²⁴⁸

Hâk-i rehin getürmese bâd olma bî-huzûr

Kim kâm alır ki sen alasin rûzgârdan G. 587/4

“Rüzgar, yolunun toprağını getirmese tedirgin olma. (Bu güne kadar) kimi maksadına eriştirmiş ki seni eriştiresin.”

Evvel ey bâd ‘adû çeşmini pür-hâşâk it

Sonra it yârdan eylersen eger ref’-i hicâb G. 63/5

“Ey rüzgar! Önce düşmanın gözünü çöple doldur. Sonra da eğer yapabilirsen sevgiliden utangaçlığı kaldır.”

Rüzgar, Hz. Süleymân’ın hükmü altında olması dolayısıyla da beyitlerde söz konusu edilir. (G. 570/3, G. 652/1) Hızlı, sert ve şiddetli esmesi²⁴⁹, ateşin şiddetini artırıp büyümesine ve yayılmasına sebep olması (K. 28/4-14) münasebetiyle de çeşitli tasavvurlara konu olur.

Yine gül âteşini bâd fûrûzân itdi

‘Andelîbün dil-i nâlânını sûzân itdi Mt. 589

²⁴⁶ K. 3/2, K. 6/13, K. 15/5, K. 25/38, K. 26/27, K. 27/24, Kt. 24, G. 29/7, G. 133/8, G. 136/4, G. 145/2, G. 289/2, G. 560/7, G. 591/5, G. 599/4, G. 811/5, G. 818/3, G. 847/2.

²⁴⁷ K. 5/13, K. 10/4, K. 39/2, Mrs. 2/I-8, G. 119/1.

²⁴⁸ K. 5/21, K.32/29, K. 34/25, G. 5/1, G. 98/3, G. 115/4, G. 125/3, G. 210/1, G. 270/1, G. 287/5, G. 292/1, G. 379/1, G. 589/4, G. 727/4, G. 870/1, Mt. 229.

²⁴⁹ K. 14/9, Kt. 62/6, G. 241/4, G. 693/2, G. 806/6

“Rüzgar, yine teşini parlattığı gül ile bülbülün ağlayan gönlünü ateşe verdi.”

Rüzgar denizi dalgalandırması ve bu dalgalarla gemileri alabora etmesi, rüzgara karşı gemileri yürütmenin zorluğu sebebiyle de söz konusu edilir. (G. 109/1, G. 199/5, G. 262/3)

Mevc-i muhît-i lutfun eger kim irişmese

Nâ-bûd iderdi fûlk-i vücûdum bu rûzgâr K.6/31

“Eğer lütfunun kuşatıcı dalgası yetişmeseydi bu rüzgar varlık gemimi yok ederdi.”

Sevgilinin rüzgarda dalgalanan narin teni ve saçı, dalgalı bir deniz olarak düşünülür. (G. 666/6, G. 234/1) Kendisini aşk rüzgarına veren âşık ise en güzel günlerini yaşamaktadır.

Biz o keştîyüz ki virdük rûzgâra kendümüz

Sarsar-ı gamla geçendür hûb olan eyyâmumuz G. 306/3

“Biz, kendini o (aşk) rügarına veren gemiler olduğumuzdan en güzel günlerimiz gam kasırgasıyla geçendir.”

Harman savurması sebebiyle çiftçiye, (G. 60/2) hızlı esmesi sebebiyle de peyke benzetilir. (K. 10/15) Ney ve def de rüzgarla aralarında ilişki kurulan unsurlar arasındadır. Rüzgarda sallanan gül yaprakları ile defin zilleri; (K. 5/69)²⁵⁰ ağaç dallarının hışırtıları ile ney sesi (K. 5/5) arasında ilgi kurulur.

Rüzgar, divanda pek çok hususla olan münasebeti dolayısıyla sıkça kullanılmıştır. “Zaman, devir” manalarına gelecek şekilde tevriyeli kullanımlara sahiptir. Ayrıca nebatın neşv ü nemâ bulmasında etkili oluşu, yapraklarını hşirdatması, şiddetli ve hızlı esmesi, ateşi harlaması, harmanı savurması, denizi dalgalandırması, gemiyi rüzgara karşı yüzdürmenin zorluğu, toz, toprak, çöp vs. savurması, taşması çeşitli hayaller eşliğinde sunulur. Ayrıca sevgilinin teni ve saçı rüzgarda dalgalanan denize benzetilir. Rüzgarın, Hz. Süleyman’la olan ilgisi de beyitlerde üzerinde durulan bir diğer husustur.

²⁵⁰ İlgili maddelere müracaat ediniz.

Bazı rüzgar Çeşitleri

Sabâ, Bâd-ı sabâ, Bâd-ı seher

Sabâ, kuzey doğudan esen hafif ve latîf rüzgârdır. Divan şiirinde sık kullanılan doğayla ilgili öğeler arasında anâsır-ı erbaadan olması nedeniyle rüzgâr ve rüzgâr çeşitleri önemli bir yer tutmaktadır. Bir rüzgâr çeşidi olan “Sabâ” da divan şiirinde çeşitli özellikleriyle hemen her divan şairinin kullandığı öğelerden biridir. Sabâ, gün ile gece beraber olduğunda, gün doğusundan esen latif rüzgâr olarak da tanımlanır. Ancak şiir dilinde sabâ, daha çok sevgilinin semtinden esen rüzgârdır. (Batislam, 2005: 96-97) Aşağıdaki beyitte gün doğusundan esen hafif bir rüzgar olan sabâ, adeta keşfe çıkan bir kâşif gibi düşünülür. Burada sabânın bitkilerin açılmasında oynadığı role de dikkat çekilir.

Keşfe mâlik bir seher-hîz olmasa bâd-ı sabâ

Goncenün kalbindekin dünyâyâ kılmazdı ‘ıyân G. 662/4

“Sabâ rüzgarı, sabahları etrafi keşfetmek için esmeseydi, goncanın kalbindekini dünyaya gösteremezdi.”

Beyitte ayrıca tasavvufî ıstıhlardan biri olan keşf ilmine atıfta bulunulur. Keşf, sözlükte “perdeyi ve örtüyü kaldırmak, kapalı olan bir şeyi açığa çıkarmak, var olan fakat niteliği bilinmeyen şey hakkında bilgi edinmek” gibi anlamlara gelmektedir. Sûfiler ise keşf terimini hem “perde arkasında ve aklın ötesinde olduğu için gâib olan bazı şeyleri bilme”, hem de “Allah’ın tecellilerini temaşa etme” anlamında kullanmışlardır. (Uludağ, 2002: 315) Yani kapalı, görünmeyen yahut bilinmeyen bir şeyi görünür ve bilinir hale getirmektir. Sabâ, keşf ilmine malik olmasıyla goncanın kalbindeki gizleri ortaya çıkarandır.

Divanda sıkça geçen rüzgarlardan biri olan sabâ, bağ, gülşen, çemende dolaşır. Bu mekanlarda gül, nergis, lâle gibi çiçeklerle olan ilişkisi bakımından ele alınır. Bu çiçeklerin kokularını taşıması, esintisiyle onları sallaması, dağıtması, birbirine katması, yapraklarını döküp savurması bakımından ele alınır.²⁵¹ Sabânın esintisiyle sallanan gül, sabânın tahrikiyle hançerini çeken bir padişahdır. (G. 29/3) Sevgilinin goncaya benzeyen ağzı karşısında sabânın kendini gösterecek yüzü yoktur. (G. 455/1) Aşağıdaki beyitte de

²⁵¹ K. 32/28, K. 33/10-12, G. 13/3, G.183/4, G. 330/2, G. 395/4, G. 474/4, G887/4

gölşendeki gül yapraklarını hareket ettirenin aslında sabâ olmadığı, gülün, eteğini sallayarak bülbülün ateşini harladığı ifade edilir.

Cünbiş-i gül-bergi gül-şende sabâdan sanmanız

Germ ider gül ‘andelibün âteşin dâmân ile G. 731/7

“Gölşendeki gül yaprağının kımıldanmasına sabânın sebep olduğunu sanmayın. Aslında gül, eteği ile bülbülün ateşini harlar.”

Sabâ ile ilgili çokça tekrar edilen özelliklerinden biri de sevgilinin semtinden esmesi ve semtinin veya ayağının tozunu, toprağını taşıyor olmasıdır. (G. 377/3, G. 495/5) Sabâ, sevgilinin semtinin tozunu bağa ilettiğinde bütün goncalar o güzelliğın hayaranı olacaktır. (G. 260/3) Bu beyitte aynı zamanda sabânın çeşitli nebatın hayat bulmasındaki etkisinden bahsedilir. Aynı yönde bir tasavvurun söz konusu olduğu aşağıdaki beyitte şu mısralar dile getirilir.

Kûy-ı dil-dâr gubârın getir ey båd-ı sabâ

Diler isen ki çemen gülleri handân olsun G. 669/7

“Ey sabâ rüzgarı! Dilersen sevgilinin semtinin tozunu getir de çemen gülleri gülcükler saçsın.”

Sabânın, sevgilinin semtinden veya yolundan taşıdığı tozlar âşığın, gözleri görmeyenlerin ve hürîlerin gözlerine çekilen sürmedir.²⁵²

Karşular kapmaga âhum yeli her geh ki sabâ

Getüre hâk-i rehün dîde-i nâ-binâyâ G. 727/4

“Âhımın yeli, yolunun toprağını görmeyen gözlere getiren sabâyı kapmak için her vakit onu karşılıyor.”

Bazen de âşığın/şâirin cismi, sevgilinin/memduhun semtine iletilen, orada savrulan tozdur. Âşık, toz zerresi kadar küçük olan cisminin bir gün elbet sevgilinin semtine ulaşacağını ümit eder. (G. 301/5) Memduhun/sevgilinin semtine toprak olduğunda ise

²⁵² G. 22/1, G. 193/3, G. 254/1, G. 377/3, G. 539/3

muradı sabânın savurmasıyla düşmanların gözlerine gelmektir. Böylece sevgiliye/memduha nazar edenleri engellemek niyetindedir.

Eger kûyında hâk olsam gubârum turma ber-bâd it

‘Adûyî ey sabâ tek rûyına bakdurma cânânun K. 30/24

“Ey sabâ! Eğer semtinde toprak olursa beni durmadan bir o yana bir bu yana savur. Yeter ki düşman sevgilinin yüzüne bakmasın.”

Divan şiirinde sabâ, daha çok koku ile olan taşıma, dağıtma ve yaymaya dayanan ilişki bakımından ele alınır. Sabâ, güzel kokusu yüzünden sevgilinin saçına düşkündür. Onu çözer, dağıtır, uçurur. Sevgilinin saçına dokunduğu için güzel kokar. (Batislam, 2005: 98) Sabânın sahip olduğu önemli bir özellik de sevgilinin saçının kokusunu taşımasıdır. (G. 552/8, G. 600/4, Mt. 236) Sabâ, sevgilinin kâkülünün kokusunu gül bahçesine getirendir. (G. 80/2)

Bûy-ı zülfün irişe tâ ki meşâmm-ı câna

Seherî bâd-ı sabâ geldi getürdi haberi G. 891/2

“Seher vakti esen sabâ rüzgarı haberini getirdiğinde saçının kokusu can burnuna ulaşır.”

Sabâ sevgilinin saçına dokunur, arasında gezinir, savurur ve dağıtır.²⁵³ Âşık, sevgilinin saçı arasında gezinen sabâyâ, gönlünün oralarda olup olmadığını sorar.

Nigâr-ı çîn-i zülfinden güzâr itdük o yirlerde

Dil-i güm-geştemüzden ey sabâ hiç bir nişân yok mı G. 867/5

“Ey sabâ! Sevgilinin zülfünün kıvrımında (çok) gezdik. O yerlerde kaybolan gönlümüzden bir iz yok mu?”

Aşağıdaki beyitte ise sevgilinin saçının savrulmasının sebebinin sabâ değil saçta asılı olan gönül kuşlarının olduğu dile getirilir.

²⁵³ G. 46/1, G. 47/3, G. 669/3, G. 849/4, G. 867/5.

Sanmanuz kim kâkülün tahrîk ider bâd-ı sabâ

Murg-ı diller muttasıl dâmında eyler ıztırâb G. 53/5

“Sanmayın ki (sevgilinin) kâülünü savuran sabâ rüzgarıdır. (O) tuzak içinde hiç durmadan ıztırâp çeken gönül kuşları buna sebeptir.”

Sabânın taşıyıp dağıttığı kokuların başında misk, amber, sümbül ve reyhan gelir. (Batislam, 2005: 98) Buna göre aşağıdaki beyitte sabâ rüzgarı, sevgilinin saçının benzetilene konumunda olan sümbülün kokusunu âşığa ulaştırandır.

İrgürmeyince bâd-ı sabâ bûy-ı sünbülün

Mânend-i gonca hergiz açılmaz dehânumuz G. 330/2

“Sabâ rüzgarı sümbülün kokusunu (bize) ulaştırmayınca ağzımız gonca gibi açılmaz.”

Şâire göre seher vakti esen sabâ, Hazret-i Yûsuf’un gömleğinin kokusunu Hazret-i Ya’kûb’a götüren rüzgardır. (G. 57/5) Şâirin şiirleri de misk kokuludur. Sabâ ise şiirlerden yayılan misk kokusunu diğer şâirlere iletendir.

Mukarrer tâgıdurdu Hâletî dîvânını Husrev

İletseydi sabâ ger nefha-i müşkîn-i eş’ârun G. 421/6

“Hâletî, eğer sabâ misk kokulu şiirlerini Hüsrev’e iletseydi şüphesiz dâvânını dağıtırdı.”

Sabâ, aynı zamanda âşık ile ma‘şûk, şâir ile memduh arasında haber getirip götüren bir postacı veya habercidir. (K. 28/33, K. 30/11, G. 182/2) Bundan başka kış mevsiminin sona erdiğini haber verdiği için sürekli devriye gezen bir şahne, (K. 32/3) su üzerinde oluşturduğu dalgalarla bir nakkaş, (K. 33/6) Misk kokularını taşıdığı için koku satan bir tacir, (G. 600/4) sevgilinin semtini süpüren bir süpürge (G. 833/3) ve sevgilinin yolunun toprağına yoldaşlık eden bir dosttur.

Hâk-i rehün ki hem-reh-i bâd-ı sabâ olur

Mahsûl-i ‘ömr-i ‘âşık-ı şeydâ hebâ olur G. 282/1

“Yolunun toprağı, sabâ rüzgarının yoldaşı olursa çılgın âşığın ömrünün neticesi hebâ olur.”

Sabâ, rüzgar anlamında ele alındığı üç beyitte at ile ilişkilendirilir. İyi bir at binicisi olan sevgili, sabâ rüzgarı gibi geçip gider. (G. 278/1) Yine sevgili, rüzgar gibi uçan bir at olan sabâya (esb-i sabâ-reftâr) bindiğinde âşığın ömrünü perişan eder. (G. 125/3) Sabânın ata teşbih edildiği aşağıdaki beyitte de eski Türk geleneklerinden biri olan at üstünde gelin götürme adetine işaret edilir.

N'ola hınk-i sabâya her biri turma süvâr olsa

Giderler gül 'arûsın almaga ezhârı eşcârun G. 395/2

“Gül gelinini almaya giden ağaçların çiçeklerinin her biri sabâ atına binse ne olur?”

Sabâ rüzgarı gün doğusundan esen bir rüzgar olarak beyitlere konu olur. Bağda, çemende çiçeklerin arasında dolaşır, onlarla haşır neşir olur, kokularını taşır, esintisiyle sallar, çiçekleri birbirine katıp yapraklarını döker şekilde hayal edilir. Bu özellikleri sebebiyle çeşitli hayallerin ortaya çıkmasına vesile olur. Sevgilinin yahut memduhun semtinden eser, onun ayağının tozunu taşır ve bu tozları bağa iletir. Bu tozlar âşığın gözüne çektiği sürme olur. Âşığın yahut şâirin toz zeresi olan cismini sevgili veya memduhun semtine ulaştırandır. Bununla beraber koku taşı taşınması yönüyle ele alınan sabâ, sevgilinin saçının kokusunu taşınması, saçına dokunması, arasında gezinmesi, savrması ve dağıtması sebebiyle söz konusu edilir. Yine koku taşınması dolayısıyla Hz. Yûsuf'un gömleğinin kokusunu Hz. Yakûb'a getiren olduğundan bahsedilir. Şâirin misk kokulu şîirlerini diğer şâirlere taşır. Bundan başka kışın bitişini haver vermesi, su üzerinde dalgalar oluşturması, koku taşınması, esintisi sebebiyle çeşitli benzetmelere konu olur.

Nesîm

Nesîm, hafif, hoş ve latif esintidir. Beyitlerde geçen “nesîm-i subh, nesîm-i eshâr, nesîm-i sabâ, nesîm-i seher” gibi terkipler nesîmin, ten vakti hafif serin esen rüzgar olduğunu gösterir. Seher vakti esmesi, sabah rüzgarı olarak anılması, sevgilinin saçını dağıtması, saçının ve semtinin kokusunu taşınması yönleriyle sabâ ile aynı özellikleri taşır.²⁵⁴ Sabah

²⁵⁴ M. 4/24, M. 6/16, M. 9/45, K. 2/4, K. 16/3, K. 18/17, K. 28/3, K. 34/24, G. 139/2, G. 142/5, G. 189/1, G. 256/2, Mt. 19, Mt. 129

vakti esen nesîm, sevgilinin zülfü kokusuyla gelse âşîğın kalb denizinde kanlı dalgalar baş gösterir. (G. 578/4) Yine sevgilinin saçını dağıttığında dünyay misk kokuları yayılır. (G. 108/4) O çoğu zaman sevgilinin semtinden gelir.

Gâhî nesîm-i subh gelür kûy-ı yârdan

Gördükçe anı şu‘lelenür dilde odumuz G. 341/2

“Zaman zaman yarin semtinden gelen sabah nesîmini gördükçe gönül ateşimi alevlenir.”

Ayrıca “nesîm-i himmet, nesîm-i feyz, nesîm-i lutf, nesîm-i nev-bahâr-ı adl” gibi terkipler içerisinde Allah (c.c.) ve memduhun himmet, feyz, lütuf, ihsan, cömertlik, rahmet ve adaletini ifade etmek için kullanılır.²⁵⁵ Aşağıdaki beyitte ise memduhun ihsanının bir benzerinin olup olmadığını arar şekilde tasavvur edilir.

Var mı nazîri nûkhet-i ihsânunun diyü

Yoklar nesîm goncelerün agzını müdâm K. 3/26

“Nesîm, ihsan kokusunun bir eşi benzeri var mı diye durmadan goncaların ağzını yoklar.”

Aşağıdaki beyitte memdunun ihsanı ile birlikte kullanılmakla beraber gül ile nesîm arasındaki ilişkiye değinilmiş, gülün açılması için gerekli olduğuna işaret edilmiştir.

Eger ki hâtıra gelse nesîm-i ‘âtıfeti

Fezâ-yı sîne hemân sahn-ı gül-sitâna döner K. 25/20

“Kerem nesîmi akla geldiğinde sîne sahrâsı bir gül bahçesine döner.”

Ilık ve hafif esişiyile bir yerde memduhun atının benzetilene olmuştur. (K. 15/2) Bir başka yerde Hz. Süleyman’ın hükümdarlığı ve rüzgara hükmetmesi dolayısıyla fetih ve zafer için teşbih unsuru olarak kullanılır.

Tâ yirine gelince Süleymân-ı rûzgâr

İtdi nesîm-i feth u zafer hayli ihtimâm K. 3/2

²⁵⁵ M. 9/20, K. 1/1, K. 5/12, K. 7/33, K. 8/28, K. 10/9, K. 29/9, K. 32/20, K. 33/14-18, T. 5/1, Kt. 127/1-2.

“Zamanın Süleymân’ı (r.a.) yerine gelince zafer ve fetih rüzgarı onunla övündü.”

Bundan başka nesîm, beyitlerde bîmâr, hasta yahut hastalığa sebep olarak gösterilir.²⁵⁶

Küşti-gîr-i gam olur dâ’im nesîminden zebûn

Gerçi kim bîmâr olanda az olur tâb ü tüvân K. 27/6

“Gam pehlivanı daima nesîminden zayıf düşer. Gerçi bîmâr olanın gücü kuvveti az olur.”

Daima aheste aheste esmekte (G. 451/7) olmasına rağmen âşığın zayıf düşen cismini toprağa düşürendir. (G. 143/2) Ayrıca sevgilinin kavuşma nesîmi olarak âşığın canına ulaştığında âşığın gönlü birden gülücükler saçan güle dönerdi. Bu beyitte de yine gül ile nesîm arasındaki ilgiye değinilir.

İRse cân-ı ‘âşıkâ nâ-geh nesîm-i vasl-ı yâr

Gonce-veş dil-teng iken güller gibi handân olur G. 249/3

“Sevgilinin kavuşma nesîmi ansızın âşığın canına erişse gonca gibi kederli iken gülücükler saçan güllere dönerdi.”

Hoş, latif ve ılık ılık esen nesîm, seher vakti esmesi sebebiyle sabah rüzgarı olarak anılır. Sevgilinin saçının ve semtinin kokusunu taşıması yönüyle sabâ ile benzerlik gösterir. Allah’ın ve memduhun adalet, cömertlik gibi vasıflarını ifade için kullanılır. Bununla beraber Hz. Süleyman’ın rüzgara hükmetmesi, hasta veya hastalığa sebep olması gibi yönleri dolayısıyla zredilir ve benzetmelere konu olur.

Bâd-ı Hazân, Nesîm-i Hazân, Bâd-ı Bahâr

Hazân rüzgarı divanda pek söz edilmeyen unsurlar arasındadır. Hazan rüzgarı, sonbaharın gelişiyile birlikte havanın soğuması, yaprakların dökülmesi, şiddetli rüzgarların esmesi, kışın habercisi olması, fenalık, yokluk ve cefa dolayısıyla söz konusu edilir.²⁵⁷

²⁵⁶ K. 32/1, K. 41/3, G. 141/1, G. 142/5

²⁵⁷ K. 14/15, K. 27/18, G. 42/7, G. 355/4, G. 577/1.

Nazar kılsa bir kerre gül-zâr-ı dehre

Görünmezdi andan nesîm-i hazânı K. 38/18

“Hazân rüzgarı dünya güllüğüne bir kere baksa ondan görünmezdi.”

Bahar rüzgarı, ferahlatıcı esintisiyle özellikle çiçeklerin neşv ünemâ bulmasında etkili oluşuyla söz konusu edilir. Bazen de açılan çiçeklerin yapraklarını döker.²⁵⁸

Açıldı gönlümüz haber-i vasl-ı yâr ile

Güller gibi ki açıla bâd-ı bahâr ile G. 790/1

“Gönlümüz, sevgilinin kavuşma haberiyle bahar rüzgarıyla açılan güller gibi açıldı.”

Aşağıdaki beyitte ise goncanın açılmasındaki etkisinden bahsedilmekle beraber esmâü'l-hüsnânın büyü unsuru olarak kullanılmasına işaret edilir.

Dehân-ı gonceyi bâd-ı bahârî depredür sanma

Olur bülbülleri teshîr için meşgûl esmâya K. 10/4

“Bahar rüzgarı goncanın ağzını kımıldatır sanma. Çünkü o esmâ ile bülbülleri büyülemekle meşgul.”

Bâd-ı Şimal

Kuzey yönünden esen soğuk bir rüzgar olarak, denizde hırçın dalgaların çıkmasına sebep olması dolayısıyla bir beyitte söz konusu edilir. Beyitte geçen “nefes” kelimesi istiare yoluyla âşîğın varlığını ve cismini ifade için kullanılır.

Kopsa semtinden eger bâd-ı şimâl-i nefesüm

Bahr-i nazmun has u hâşâki ider ‘azm-i kenâr G. 139/9

“Nefes/varlık şimâlim semtinden kopup gelse şiir denizinin kıyısını çer çöple doldurur.”

²⁵⁸ K. 1/20, K. 6/1-20, G. 147/4, G. 293/1, G. 768/6, Mt. 456.

Tünd-bâd, Gird-bâd, Sarsar

Sarsar, Şiddetli ve soğuk esen rüzgâr, fırtına; tünd-bad, sert rüzgâr, kasırğa; gird-bâd, döne döne esen rüzgâr, hortumtur. Beyitlerde de sert, şiddetli esen, çeşitli afetlere sebep olan, bağ ve bahçeleri dağıtıp zarar veren, ağaçları deviren, ortalığı birbirine katan rüzgarlar olarak çeşitli tasavvurlara konu olurlar. Bu tasavvurlarda memduh, sevgili ve özellikle âşık ön plandadır.

Genellikle âşığın âhi için kullanılır. Âşığın âhının sarsarı hep onunladır. (G. 463/3) Onun âhının rüzgarı öylesine şiddetlidir ki Firdevs cennetine ulaşması durumunda oraya bile zarar verir. (G. 42/7) Sevgilinin, düşman semtine meyl etmesinin sebebi olarak görülür. (G. 546/2) Bu yüzden sevgiliye uyarıda bulunan şâir, sevgilinin yüz mumuna bir musibet gelmesin diye ona âşığın âhının kasırgasından çekinmesi gerektiğini söyler. (G. 124/3)

Sakinmazsun cemâlün tünd-bâd-ı âh-ı ‘âşıkdan

Bahâr-ı gül-şen-i hûbîye dünyâda hazân yok mı G. 867/6

“Güzellik gülşenin baharına dünyada hazan yok mu sanırsın da yüzünü âşığın âh kasırgasından sakınmıyorsun.”

Bazen de âh rüzgarının gürültüsüyle sevgilinin semtinde inleyen rakiplerin sesini bastırmak suretiyle sevgiliyi onlardan uzak tutar.

Nâleler kılsa ‘adû kûyında olmaz kâr-ger

Sarsar-ı âhum benüm zîrâ işitdürmez sadâ G. 4/2

“Düşmanın (sevgilinin) semtinde inlemesi fayda vermez. Zîrâ âhının sarsarı hiç bir sesi işittirmez.”

Denizde ve karada büyük çaplı hasarlara yol açar. Denizin hırçınlaşmasına, büyük dalgaların oluşmasına sebep olur, gemileri batırır. Karada ise her şeyi birbirine katar, ortalığı dağıtır, ağaçları devirir, şiddetiyle nesnelere göklere kadar çıkarır. Rüzgarla beraber yağın yağmurun etkisiyle türlü zararlar verir.²⁵⁹ Âşığın vücudu gözyaşı girdabı

²⁵⁹ Msd. 3/III/1-2, Kt. 16/6, G. 4/5, G. 51/1, G. 190/4, G. 286/6, G. 407/2, G. 463/3, G. 486/5, G. 529/1, G. 688/4, G. 839/1.

ve âh fırtınasıyla alt üst olur. (G. 158/1) Vücut toprağını harap eder. (G. 123/3) Aşk ateşiyle yanan âşığın küllerini göklere çıkarır.

Hâletî rif'at dilersen âteş-i 'ışk ile yan

Sarsar-ı âhun çıkarsun göklere hâkisterün G. 434/6

“Hâletî, (aşkta) yüksek bir mevki istiyorsan aşk ateşi ile yanmalısın ki âhının sarsarı küllerini göklere çıkarsın.”

Bir yerde ise sevgilinin saçını dağıtması yönüyle söz konusu edilir.

Anar zülfin perîşân itdüğün bu sarsar-ı âhun

Şikâyet eylesem yanında bir dem rûzgârumdan G. 589/4

“Bu âhının sarsarı, bir an olsun yanında rûzgarımdan şikâyet etsem sevgilinin zülfinü dağıttığını söyler durur.”

Memduhun kahrı ve gazabı da tünd-bâda benzetilir ve sarsarın esmesiyle yeryüzü ve deniz titrer. (K. 7/18) Hatta kahr kasırgasının namını duyan kibir sahipleri memduhun kahr kasırgasının şiddetiyle külâhlarını düşürürler. (K. 12/15) Onun kahr kasırgası öylesine sert eser ki feleğin tabakalarını bile harap eder, yerle yeksân eder. (T. 5/6)

Tünd-bâd-ı sarsar-ı kahrın tokunsa 'âleme

Eyliye atbâk-ı eflâki harâb-ender-harâb K. 35/24

“Kahrının sert rûzgarı âleme dokunsa, feleğin tabakalarını büsbütün harap eder.”

Bir rûzgar türü olarak gird-bâd yani hortum, çölde esen rûzgarın birden ve hızla esmesiyle oluşur. Beyitlerde âşık ve âşığın âhi dolayısıyla söz konusu edilir. (G. 793/2, G. 843/3) Mecnûn misali çöllerde dönüp duran âşık, bir hortum gibi çölde gezer. (G. 527/4) Âşığın âhının rûzgarı çöllerde hortum çıkmasına sebep olur. (G. 118/1) Gönül tozu ve âhının rûzgarı bir araya geldiğinde ayrılık çölünde bir hortum oluştururlar.

Gubâr-ı hâtırumla bâd-ı âhum

Olurlar gird-bâd-ı deşt-i hicrân G. 572/6

“Âhımın rüzgarı ile gönül tozumun ikisi birden ayrılık çölündeki bir hortum olurlar.”

2.2.1.3. Toprakla İlgili Unsurlar

Toprak, Hâk, Tûrâb

Rengi, ayaklar altında oluşu, kokusu, nebatların neşv ü nemâsındaki rolü, üzerine gölge düşmesi, saçılması, Hz. Âdem, insan, kuru ve ıslak olması vs. gibi pek çok hususiyeti sebebiyle söz konusu edilir. En çok da sevgilinin veya memduhun ayağı, eşiği veya semtinin toprağını ifade etmek için kullanılır. Bu toprak renk benzerliği sebebiyle âşîğın gözünün sürmesi olarak düşünülür. Âşîk veya şâîr, memuhun veya sevgilinin ayağının toprağını yüzlerine sürer, gözlerine sürme eder, onların yolundaki toprak olurlar.²⁶⁰ Âşîk da sevgilinin ayağı veya semtinin toprağı olur. Âşîğın bedeni de toprakla ilgi kurulan unsurlar arasındadır.²⁶¹ Bu ilgide âşîğın sevgili karşısındaki derecesi ön plandadır. Şu beyit sevgilinin makamının yüksek, âşîğın da yerle bir olduğunu göstermesi bakımından âşîğın ve sevgilinin derecesini belirtir.

İlâhî yâr ile hep kârumuz nâz u niyâz olsun

Beni hâk ile yek-sân it anı ‘âlî-cenâb eyle G. 772/4

“Ey Allahım! Sevgiliyle olan işimiz sadece naz ve niyaz olsun. Beni yerle bir et, onu ise yücelt.”

Sevgilinin ve memduhun semtinin toprağı kokusu itibariyle misk, amber veya abîr olarak düşünülür.²⁶² Başka bir beyitte de memduhun atından yere düşen ter damlasıyla toprağın miske döndüğü ifade edilir.

²⁶⁰ M. 3/25-27-39, M. 6/16, M. 8/4-17-78-85, K. 1/6-17-31, K. 4/15, K. 5/17, K. 8/24, K. 22/8, K. 24/13-14-17-24, K. 27/21-29, K. 28/33-39, K. 30/11-24, K. 32/28-29, K. 33/29, G. 22/1, G. 23/3, G. 35/3-5, G. 36/4, G. 126/1, G. 141/5, G. 142/7, G. 182/3, G. 193/3, G. 198/7, G. 240/4, G. 243/1, G. 244/3, G. 254/1, G. 277/4, G. 334/2, G. 377/3, G. 382/6, G. 401/3, G. 425/3, G. 448/1, G. 488/2, G. 523/1, G. 552/2, G. 584/2, G. 585/2, G. 587/4, G. 619/5, G. 689/5, G. 670/3, G. 727/4, G. 744/1-3, G. 789/3, G. 865/1, G. 874/3, Mt. 61, Mt. 98, Mt. 517.

²⁶¹ G. 21/1, G. 31/5, G. 32/4, G. 146/5-6, G. 163/6, G. 185/1, G. 223/1, G. 267/3, G. 285/4, G. 287/5, G. 314/5, G. 331/4, G. 343/1, G. 378/3, G. 429/1, G. 519/4, G. 527/3, G. 594/5, G. 602/1, G. 632/2, G. 654/4, G. 674/4, G. 726/4, G. 774/3, Mt. 71, Mt. 101, Mt. 175, Mt. 193, Mat, 377.

²⁶² K. 17/7, K. 19/17, K. 29/9, K. 34/23, G. 2/1, G. 62/8, Mt. 367

Bir zemîn üzre eger düşseydi cisminden ‘arak

Ol zemînün hâki müşk olur ilâ-yevmi'l-karâr K. 15/4

“Eğer bedeninden bir damla ter zemine düşse o zeminin toprağı kıyamete kadar misk olur.”

Bir beyitte geçen “taşa yaslanıp toprak döşenmek” tabiriyle kişinin, sâlikin tekamül süreci ifade edilir. (G. 223/5) Âşığın gölgesi ve cismi de çoğu zaman “hâk ile yeksân, hâk ile beraber, hâk-sar” halde tasavvur edilir.²⁶³ Şâir, feleğın de musibete uğrayanların gönlü gibi yerle bir olmasını diler. (Mrs. 2/VI-10) Âşığın toprağa dökülen kanı sebebiyle toprağın, âşığın kanını içtiğı tasavvur edilir. Bu sebeple feleğın toprağa öykündüğü söylenir. (G. 807/2) “Hâke düşmek, zîr-i hâke girmek, tahta-i hâk altına düşmek” tabirleri ölüme işaret eder.²⁶⁴ Eski bir matem geleneğı olan “başa toprak saçmak”²⁶⁵tan bahsedilir. (G. 130/5, G. 386/5, G. 464/2) Âşık, sevgilinin semtinde gömüldüğünde kemiklerinden toprağa aşk kokusu yayılır.

Seg-i kûyun beni hâk olıcak bulup çıkarmazdı

Eger bûy-ı mahabbet olmasaydı üstühVânümde G. 754/4

“Semtının köpeğı, (sadece) toprak olsaydım beni bulamazdı. Ancak kemiklerimden yayılan aşk kokusu yerimi belli etti.”

İnsanın mayası topraktır. Bu sebeple toprağın yaratılışla olan münasebetine değinilir. Topraktan bedenini gözyaşıyla kil yapan âşığın (G. 667/2) mayası aşk ve çılgınlık, toprağı Mecnûn’un mezar toprağıdır. (G. 574/1) Âşığın gözyaşıyla ıslanan bedenindeki gönlü

²⁶³ Kt. 121/1-2, G. 684/4, G. 774/5, G. 849/6, Mt. 268, Mt. 551.

²⁶⁴ K. 31/9, Kt. 114/3-4, G. 143/2, G. 714/1, G. 744/1, Mt. 515

²⁶⁵ Yerleşik hayata geçişin önemli unsurlarından biri olan “toprak”, duygulara tercüman olmada bazen önemli bir işlev üstlenir. “Toprak” kelimesinin birtakım kelimeler eşliğinde kullanıldığı pek çok söz, uzun uzadıya anlatım gerektirecek türlü durumları kısaca özetlemektedir. Özellikle keder ve üzüntülerin ifadesinde toprak iyi bir ifade aracıdır. Böylesi ifade araçlarından biri de bir yas geleneğıne dayanan “başa toprak saçmak/savurmak” yapısıdır. Başa toprak saçmak, ölü defnedilirken yahut definden sonra yakınlarının mezar toprağını başlarına savurmak suretiyle üzüntü gösterdikleri bir âdettir. Ozan Yılmaz (2013), “Gelenekten Deyişe Klasik Türk ve Fars Edebiyatlarının Ortak İfade Biçimlerinden “Başa Toprak Saçmak”, Türk Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi Yıl:1, Sayı:2, s. 337

adeta çamura bulanmış şekilde hayal edildiği aşağıdaki beyitte de insanın topraktan yaratıldığına işaret edilir.

Ser-â-pâ cism-i hâki eşk-i çeşmümden olup nem-nâk

Dil-i dîvâne şimdi ‘ışkun ile pây-der-gildür G. 175/2

*“Çılgın gönül, aşkın ile baştan ayağa gözümün yaşıyla ıslanan toprak
bedenimde çamura bulanmış/sıkıntılı bir haldedir.”*

Şu beyitte de açıkça insanın topraktan yaratıldığı ifade edilir.

Bir nahl-i belâyuz gül-i ümmîd bitürmez

Zîrâ ki bizüm menşe‘ümüz hâk-i fenâdur G. 168/6

*“Biz, ümit gülünün bitmediği bir belâ ağacıyız. Zîrâ bizim esasımız fânîlik
toprağıdır.”*

Toprak, hazine ve definelerin gömüldüğü yer olarak da düşünülür. (K. 19/7, G. 462/5, G. 822/2, G. 827/2)

‘Âkıbet genc-i mahabbet diyü ol şüh-ı cihân

‘Âşık-ı bî-dili hâk içre nihân itse gerek G. 458/4

*“O cihan padişahı, gönülsüz âşığı aşk hazinesidir diye sonunda toprakta
gizlemesi gerek.”*

Eskiden çeşitli terkiplerle topraktan değerli madenlerin üretilebileceğine inanılırdı. İki beyitte toprağın bu uygulamaya işaretle kullanıldığı görülür. (G. 194/5, G. 375/2) Yazının mürekkebinin kuruması için üzerine toprak dökülmesinden bahsedilir.²⁶⁶ Eyüp Sultan (M. 6/14), Reisülkittap Medhî Çelebi (Mrs.2/III-2) ve âşığın mezar toprağı dolayısıyla anılır. Âşık tarafından kıskanç kişilerin sevgilinin yolunun toprağından uzak durması arzusu dile getirir.

Bâg-bânun şol çıkarup atduğı nergis gibi

Çeşm-i erbâb-ı hased hâk-i rehünden dûr ola Kt. 125/1-2

²⁶⁶ Bkz. Mektup.

“Kıskanç kimselerin gözleri, bahçıvanın çıkarıp attığı şu nergis gibi yolunun toprağından uzak olsun.”

Üzerinde çeşitli nebatların ve çiçeklerin yetişmesi bakımından hayat kaynağıdır. Beyitlerde âşığın mezar toprağı ve ilkbahar vesilesiyle toprakta bitkilerin yetişmesine değinilir.²⁶⁷ Eşiğinin toprağı cennet bahçesi olan (K. 25/25) memduh bir bakışıyla toprakta gül bitirir. (K. 6/18) Gam yolunda toprak olan âşığın üstünde güller; (G. 146/5) mezar toprağı üzerinde çimenler biter. (G. 654/2) Toprak olup gittiğinde toprağı üzerinde lâleler çıkar. (Mt. 400) Aşağıdaki beyitte dağ kelimesi cinaslı olarak kullanılır. Âşık, başındaki kanlı yaralarla gül bahçelerinin bulunduğu bir dağ başına benzetilir.

Vücûdum kûh-ı gamdur serde yir yir tâze dâg olsun

Açılsun hâkden güller yine dâg üsti bâg olsun G. 620/1

“Vücudum, başında yer yer yaralar mevcut olan gam dağıdır. Bu dağın toprağında güller açıldığında dağ başı bağ olur.”

Toprağın verimsiz, çorak ve kuru oluşu, “hâk-i huşk, şûre” tabirleriyle ifade edilir. Memduhun attığı ok kuru toprağa düştüğünde o toprak amber; topraktan savrulan tozlar abîrdir. (K. 15/7) Bir yerde de kıtlık sebebiyle söz konusu edilir.

Niçe yıllar kaht olup hep halk-ı ‘âlem virse cân

Hûşe-i Pervîn-i çerhün hâke düşmez dânesi G. 828/7

“Bütün dünya halkı uzun yıllar (sürecek) bir kıtlıkta can verse feleğin Pervin salkımındaki (tek bir) tane toprağa düşmez.”

Toprakla beraber kullanılan ve renk bakımından benzerlik gösteren unsurlardan biri de gölgedir. Sevgilinin saçının gölgesi toprağa deydiğinde o kara toprak birden miske döner. (G. 705/3) Sevgilinin saçının yanı sıra âşığın hâk ile yeksan olan cismi de bir gölge olarak düşünülür. (G. 535/2, G. 569/1, G. 620/3) Bir beyitte memduhun fikir ağacının gölgesi ile ağaç gölgesi arasında benzerlik kurulur.

²⁶⁷ Kt. 112/3-4, G. 131/6, G. 219/4, G. 271/4, G. 528/5, G. 686/5, Mt. 420

Olurdu hâke düşen sâyesi çü nûr-ı siyâh

Dikilse re'y-i münîriyle sahn-ı bâğa nihâl K. 21/15

“Parlak fikirlerinden (her biri) bahçenin ortasına dikilen fidan olsa (o fidanın) toprağa düşen gölgesi kara bir nur gibi olurdu.”

Beyitte geçen “siyah nûr” tamlamasının öncelikle İran sahasında ortaya çıktığı kabul edilmiş ve aynı zamanda tasavvufî bir anlam da yüklenmiş olmakla beraber sevgilinin alınına düşen siyah kâkülünün ifadesi için kullanılmıştır. Güzelin alınına/yüzüne inen bir siyah örtü olarak telakki edilen kâkül, aynı zamanda nuranîlik vasfıyla da donanmıştır. Buradaki nuranîlik, alna inen kâkülün bizzat kendisinden kaynaklanmış olabileceği gibi, öteden beri güneşe ve aya benzetilen yüz veya alnın parlaklığının ona verdiği bir ışıltı olarak da görülebilir. (Yıldırım, 2007: 142)

Burada birbirine zıt kavramlar olan “nûr” ve “siyah” kelimeleri sebki Hindî özelliklerini taşıyan bir kurguyu göz önüne getirir. Hâletî, bu tamlamayı tasavvuf veya sevgili üzerinden değil memduh üzerinden okuyucuya gösterir. Memduhun parlak fikirleri fidan; fidanın yere düşen gölgesi de nurlu olarak düşünülür. Bu ikisinin bir araya gelmesiyle de memduhun toprağa düşen gölgesinin, aydınlık ve karanlığı toprak üstünde birleştirdiği bir unsur olduğu görülür.

Cürayı toprağa dökmek adettir. Bu âdet çerçevesinde âşğın bedeni toprak olarak düşünülür. (G. 736/3, G. 828/6) Âşğın tek endişesi mugânın/sevgilinin semtinde cürasını çekebilecek toprak olmaktır. (G. 313/5) Aşağıdaki beyitte toprağa dökülen cürâ, pîr-i harâbâtın ayaklarını öper şekilde tasavvur edilir.

Her dem önünde cür'a n'ola kalsa hâk-bûs

Lâzım degül mi pîr-i harâbâta ihtirâm G. 518/4

“Meyhane pîrine hürmet etmek gerektiğinin farkında olan cür'a her vakit (onun) önünde eğilip ayaklarını öpse ne olur?”

Toprak, beyitlerde rengi, bitkilerin yetişmesindeki rolü, üzerine gölge düşmesi, saçılması, Hz. Âdem ve insanın yaratılışının bir parçası olması vs. gibi pek çok unsurla birlikte birlikte anılır. Bu kullanımlarda toprakla ilgili çeşitli deyişlere ve inanışlara yer verilir. Çorak ve kuru olması yönüyle söz konuş edilir. İnsanın topraktan yaratılışına atf

yapılmakla birlikte ölümü çağrıştıran kullanımlar içinde kullanılır. Sevgili ve memduh bağlamında onların ayağının, semtinin veya eşliğini ifade için kullanılır. Gölgelelerinin düştüğü toprak çeşitli güzel kokulara döner. Âşık açısından onun sevgili karşısındaki derecesinin düşüklüğünü gösterir. Bazı beyitlerde sebk-i Hindî ile bağlantılı söylemlere yer verilmiştir.

Gubâr, Gerd, Toz

Toz, rengi, cisimlerin üzerini kaplaması, rüzgarda savrulması, gözle görülemeyecek kadar küçük olması, ayak altında kalması, sevgili veya memduhun yolunda bulunması gibi özellikleri sebebiyle tevriye ve tenasüp içinde kullanılır. Toprakla hemen hemen aynı kullanıma sahiptir. Rengi ve kokusuyla misk, abîr ve amberdir.²⁶⁸

Gubâr-ı kûyına benzetselerdi müşki eger

Gözünde cây-ı karâr eyliyeydi ana gazâl K. 21/16

“Miski, semtinin tozuna benzetselerdi ceylan onu gözünde tutardı.”

Âşığın/şâirin yüzü ve vücudu toza bulanmıştır. Sevgilinin veya memduhun yolunun, semtinin tozu, mürekkebi kurutmak için kullanılması, yerleri süpürürken toz kalkmasını diye su serpilmesi, rüzgar tarafından sürüklenip havaya kaldırılması, âşığın gözünü, yüzünü ve vücudunu kaplaması çeşitli hayallere konu olur. Ayrıca sabâ ile geldiğinde ya âşığın gözüne sürme ya da kefeni kokusudur. Bu münasebetle sürmenin göz rahatsızlıkları için kullanımına işaret edilir. Bir beyitte memduhun atının ayağında kalkan tozlar da yıldızın gözüne çektiği sürme olarak düşünülür. Gubar, esrar ve bir yazı türü olarak tevriyeli olarak kullanılır.²⁶⁹ Aşağıdaki beyitte çiçeklerin rüzgar yoluyla tozlanmasına yani dölllenmesine işaret edilir.

Kûy-ı dil-dâr gubârın getür ey bâd-ı sabâ

Diler isen ki çemen gülleri handân olsun G. 669/7

“Ey sabâ rüzgarı! Dilersen sevgilinin semtinin tozunu getir de çemen gülleri handân olsun.”

²⁶⁸ K. 2/22, K. 11/2, K. 12/26, K. 15/14, K. 17/7, K. 18/17, K. 36/24, G. 164/3, G. 670/3.

²⁶⁹ K. 13/8, K. 18/7, K. 36/29, G. 115/4, G. 140/4, G. 121/2, G. 227/1, G. 304/1, G. 500/1, G. 522/1, G. 531/5, G. 539/3, G. 602/1, G. 830/5, G. 874/3, Mt. 472.

Toz, küçüklüğü ve değersizliği ifade etmesi bakımından âşîğın ve onun cisminin benzetilenidir. Aşk yolunun tozu olan âşîk, rakiple bir tutulmaktan hoşlanmaz. Kendisinin bela yolundaki toprak olduğunu bilmesine rağmen sevgili tarafından görmezden geldiğini düşünür. Ayrıca rüzgar marifetiyle sevgilinin kapısından savrulmak istemez.²⁷⁰

İşigünde döstum kaçmazdum olmakdan gubâr

Korkum oldur dūr ide bir gün kapundan rûzgâr G. 210/1

“Dostum, bir gün rüzgar kapından uzaklaştırır diye korkmasaydım eşîğinde toz olmaktan kaçmazdım.”

Gözyaşı, âşîğın aşkını ifade etmek için kullandığı önemli enstrümanlardan birisidir. Ancak âşîğın gözüne gelen sevgiliden bir nesne ise onun da değersiz olduğunu görürüz. Bu sebeple bir beyitte âşîğın gözüne sürme yaptığı sevgilinin semtinin tozunu sileceği düşünülen gözyaşının itibarını kaybettiği ifade edilir.

Kuhl-ı gubâr-ı râhını gözden siler diyü

Düşmekdedür yaşum nazar-ı i‘tibârdan G. 587/6

“Gözyaşım, (gözlerimin) sürmesi olan yolunun tozunu siler diye itibardan düşmekte.”

Âşîğın gönlü tozla kaplıdır. Bunda aşk arzusunun payı vardır. Gönlü kaplayan bu toz çoğu zaman sevgilinin semtinin tozu yahut gam tozudur. Ayrıca gönüldeki toz, gönlün ayna olarak düşünülmesi ve âh rüzgarı ile bağlantılıdır. Sevgili lütfedip âşîğın evine gelse veya dergahına gelen sabâ rüzgarı, âşîğın gönlünde toz bırakmaz. Ancak bazen can veren bahar rüzgarı bile gönül tozunu gidermede yetersiz kalır. Bu gibi pek çok tasavvurda âşîğın gönlü daima tozla kaplı olarak gösterilir.²⁷¹

Hâtırumdan eksük olmazsa n'ola bir dem gubâr

Muttasıl ceyš-i belâ sahrâ-yı sînemden geçer K. 31/26

²⁷⁰ G. 123/3, G. 146/6, G. 270/1, G. 272/2, G. 301/5, G. 379/1, G. 403/2, G. 529/1, G. 621/3, G. 645/4, G. 729/3, G. 808/3, Mt. 179, Mt. 229

²⁷¹ K. 5/21, K. 34/25, K. 39/30, G. 43/5, G. 128/2, G. 131/3, G. 136/1, G. 216/2, G. 254/3, G. 271/5, G. 278/1, G. 287/2, G. 330/4, G. 462/2, G. 534/1, G. 569/8, G. 572/6, G. 593/4, G. 743/6, G. 747/3, G. 839/2, G. 855/6

“Bela askeri aralıksız sîne sahramdan geçerken gönlümden bir an olsun tozun eksik olmasına şaşmamalı.”

Aşağıdaki beyitte âşığın tozlu gönlü, tozla kaplı bir tavan arasına benzetilir.

Hâtırum bir dem mi vardır olmaya ey Hâletî

Dâr-ı dünyânun bu sakf-ı köhnesinden pür-gubâr G. 202/6

“Ey Hâletî! Bu dünya yurdunun damından toz eksik olmazken gönlüme bir an olsun toz gelmese olur mu?”

Sevgilinin ayva tüyleri inceliği, hoş kokusu, âşık üzerindeki etkisi gibi sebeplerle gubâr ile beraber veya gubâr olarak tasavvur edilir.²⁷² Toz bulutu halindeyken insanların gözlerini etkilemesi, etrafa yayılarak görüşü azaltması dolayısıyla fitne olarak düşünülür. (K. 9/9, K. 23/4) Memduhun küffara karşı şavaşlarında savaş meydanında kalkması, etrafi bulandırması ve karartması dolayısıyla söz konusu edilir.²⁷³ Bir beyitte güneş, savaş meydanında kalkan tozlar arasında saklanan bir padişaha benzetilir. (K. 16/10) Başka bir beyitte ise “gubâr-ı fenâ” terkihiyle insanlar arasındaki mevki ve makam farklarının bir önemini olmadığı, insanların ölümlü olduğu ifade edilir. (G. 16/2) Aşağıdaki beyitte ise âşığın kalbinin kırılması ile bir evin yıkılması ve yıkıntıdan kalkan tozlar arasında ilgi kurulur.

Urursın seng-i cevrün hazz idersin inkisârımdam

Yıkarsın hâne-i kalbüm sakınmazsın gubârımdan G. 589/1

“Cevr taşını vurup (beni) kırmaktan zevk alıyorsun. Kalp evimi, tozundan sakınmadan yıkıyorsun.”

2.2.1.4. Su

Divanda saflığı, berraklığı, yansıtıcı özelliği, hayat kaynağı olması, bitkilerin büyüyüp gelişmesindeki önemi vs. gibi pek çok özelliği dolayısıyla bahsedilir. Özellikle bitkilerin hayatlarını devam ettirebilmelerindeki önemi sebebiyle çemen, bağ, bahçe, tarla; gül, lâle, sümbül, nergis, servi ile birlikte anılır. Genellikle akarsu olarak düşünülür ve “âb-ı revân”

²⁷² K. 28/19, G. 46/1, G. 132/6, G. 134/1, G. 144/5, G. 146/4, G. 212/4, G. 423/5, G. 444/5, G. 534/5, G. 848/6, G. 852/1, Mt.289.

²⁷³ M. 8/9, K. 3/8, K. 14/31, K. 16/10

şeklinde ifade edilir. Bir beyitte Allah'ın (c.c.) lütuf ve ihsanı, gül bahçesini tazeleyen âb-ı revân olarak düşünülür. (M. 1/35) Bir başka beyitte insanın yaratılışına telmih yapılırken Allah'ın (c.c.) insanı bir damla “nutfe”den hâsıl ettiği ve can suretini su üzerine yazdığı ifade edilir. (M. 1/26) Âşık-sevgili-memduh çerçevesinde çeşitli hayallere konu olur. Yeryüzünü canlandırır, toprağı yeşertir, bitkileri büyütür.²⁷⁴ Çiçeklerle kurulan hayallerde genellikle sevgili çiçek, fidan, servi; âşığın kendisi su, akarsu yahut onun ayaklarına/çiçeğin köküne su döken (gözyaşı) birisidir. Güzellik gülşeni yüz suyuyla taze kalır. Memduhun lütuf ve ihsanı su gibidir. (K. 20/23, K. 24/23, K. 33/25) O, lütuf suyuyla rahatlık gülünü bitirendir. Gülün ateşinin/kırmızı renginin yağmur suyuyla ziyadeleşmesi tezat içerisinde sunulur.²⁷⁵

‘Aceb âteş degül mi âteş-i gül kim ziyâd oldı

Sular dökdükçe ana her taraftan ebr-i bârânî K. 33/8

“Yağmur bulutları her taraftan sular döktükçe ziyadeleşen şu ateş gülün ateşi mi ola?”

Hâletî pâ-y-ı yâra yaş döker

Gül nihâline sanki âb virür G. 190/3

“Hâletî, gül fidanının dibine su verir gibi sevgilinin ayağının dibine gözyaşlarını döküyor.”

Sevgilinin yüzünün bahçeye benzetildiği şu beyitte yaşlı gözleri de su verilen nergise benzetilir.

Meclis-i meyde gice giryeler itdi dil-ber

Virdi gül-zâr-ı cemâlindeki nergislere su G. 699/3

“Şarap meclisinde gece yaşlar döken dilber yüz bahçesindeki nergislere su verdi.”

Suya bir şey düştüğünde üzerinde dalgaların oluşması, (K. 33/6) akarsu yataklarının coşup taşması, (K. 33/7, G. 645/5) toz kalkmasın diye toprağa, yola su serpilmesi,²⁷⁶

²⁷⁴ K. 16/15-27, G. 7/5, G. 176/5, G. 327/4, Mt. 261

²⁷⁵ K. 32/19, G. 189/3, G. 455/4, G. 499/2, G. 595/1, G. 776/2, G. 779/2, Mt. 261, Mt. 455

²⁷⁶ G. 57/2, G. 78/2, G. 19272, G. 522/1, G. 526/2.

kuyuda bulunması, (G.116/5) serap olarak görünmesi, (G. 61/3) yangını söndürmek için serpilmesi, (G. 286/2) kaynaması, (K. 28/4) vadilerde akması, (G. 505/4) Kerbelâ mazlumları (G. 12/4) ve dolayısıyla susuzluğu gidermek için içilmesi (G. 149/3) ile fazla suyun yolları bozmasından bahsedilir. (G. 156/7) Devrin rüşvet çarkının nasıl döndüğü dile getirilirken de aynı hayal kullanılır. (Kt. 50) Şâir bir beyitte önünü kesenleri, ilerlemesinin önüne geçenleri suyun akışını önleyen ağaç ve taşlara benzetir.

Akmayan sular gibi dûram safâdan dâ'imâ

Reh-güzârüm bağlayanlar ya hacerdür ya şecer K. 31/27

“Akmayan sular gibi sefadadan daima uzağım. Çünkü yolumu bağlayanlar ya taş ya da ağaçtır.”

Kavuşma ile ayrılık, suya kanmak ve susamak kavramlarıyla birlikte sunulur. Âşıktan bir damla muradı esirgeyen sevgilinin âşığı kavuşma suyuna kandırması beklenmez. (G. 369/5) Gönül ise ayrılık ateşiyle yanıp kavrulmuşken sevgilinin keskin kılıcı onun üstüne titrer. (G. 429/2) İki beyitte kullanılan “ocağa su koyma” tabiri, bir fidan veya çiçeğin kökü su tutsun diye dibine açılan çukur, etrafına çekilen set (G. 703/1) ile ateş ocağına su kaynatmak üzere su koyulması anlamlarında kullanılır. (G. 571/5) Yanı sıra suyun yer altından çıkmasına işaret edilir.

Yir yir sular zuhûra gelüp sîm-i sâf-veş

Gûyâ ki çıkdı bir niçe yıldan kalan künûz G. 299/3

“Yer yer saf gümüş gibi zuhûra gelen sular sanki uzun yıllar sonra ortaya çıkan hazinelere benzer.”

Akıl hastalarının zincire vurulduğuna değinilen bir beyitte suyun psikolojik rahatsızlıkların tedavisinde kullanıldığına işaret edilir.

Degül sular der-i dârü'ş-şifâ açık kalmış

Boşandı bir niçe zencîrini sürür Mecnûn G. 577/3

“Sular değil, şifâhânenin kapısı açık kalınca zincire dolanmış Mecnûn nice zincirden boşalmış.”

“Âb-1 hayât, âb-1 hayvân, âb-1 zindegânî” isimleriyle anılan hayat suyu, Hızır, İskender ve Zulumât ülkesi dolayısıyla telmih ve tenasüp içerisinde kullanılır.²⁷⁷ Üzerinde çokça durulan hususlardan biri de çeliğe su verme uygulamasıdır. Kılıç, hançer gibi kesici aletlerin yapımında kullanılması dolayısıyla ilgi unsuru olarak kullanılır.²⁷⁸ Suyun, değirmen dolabı, bağ ve bahçe sulamak için yahut kuyudan su çekmek üzere kurulan düzenek olan dolabı hareket ettirmek için kullanılması da çeşitli tasavvurlar içinde yer alır. Döner bir mekanizma olduğu için feleklerle birlikte kullanılır.²⁷⁹

Bâg-1 dehre ser-be-ser virmezdi revnak âb-1 ‘ışk

Mâ-verâ-yı ‘arşdan devr itmese dülâb-1 ‘ışk G. 373/1

“Aşk dolabı arşın ötesinden dönmeseydi aşk suyu dünya bağına baştan başa tazelik vermezdi.”

Avı yakalamak için tuzaklara yem ile birlikte su konulur. Mecnûn’un başına üşüşen kuşlar aslında gözünün suyu, gözyaşı yemine gelmiştir. (G. 443/3) Gönül kuşu su ve dâneye benzeyen ayva tüylerini alır. (G. 445/5) Bela çekmeyi âdet edinen âşıklar, zaman avcısının yalan tuzağına su ve yem koyduğunu bilir. (G. 312/4) Muhabbet sultanı olan gönül, su ve yemini gam zehiriyle karıştırır. (G. 609/2) Bu uygulamaya örnek teşkil eden diğer bir beyit de şudur.

Biz o murgân-ı belâ-verzüz ki sayyâd-ı zamân

Dâm-1 tezvîr içre kor elbette âb u dânemüz G. 312/4

“Bizler belâ çekmeyi adet edinmiş kuşlarız. Zaman avcısı yalan tuzağı içine elbette suyumuzu ve yemimizi koyar.”

Su İle İlgili Tasavvurlar

Ayna, Mavi Kumaş

Çemende akan nehirler gökyüzünü yansıttığından mavi kumaş giymiş şekilde tasvir edilir. Mâi kelimesinin “suya ait, su renginde” anlamında gelmesi sebebiyle de kelimenin suyla ilgisine işaret edilir. (K.25/5) Ayna ile su arasında kurulan ilgi suyun nesnelere

²⁷⁷ K. 1/31, K. 33/34, K. 40/17, Mrs. 2/1-4, Kt. 13/3-4, Kt. 108/3-4, Kt. 118/1-2, G. 131/4, G. 652/4, G. 655/5, G. 693/6, G. 801/1, G. 855/6, Mt. 47.

²⁷⁸ M. 3/15, K. 8/36, G. 54/2, G. 53/3, G. 58/2, G. 75/2, G. 81/2, G. 141/2, G. 410/6, G. 431/3, G. 441/4.

²⁷⁹ M. 9/140, K. 12/14, K. 27/23, K. 40/10, Kt. 41/3-4, G. 187/13, G. 373/1, G. 569/7.

yansıtma özelliğine dayanır.²⁸⁰ Beyitte aynı zamanda bahar mevsiminin gelişiyile insanların hoş vakit geçirmek için su, ırmak veya deniz kenarlarına gittiklerine işaret edilir.

Dôstum fasl-ı bahâr oldı kenâr-ı cûya gel

Hüsnüne âyîne kıl âb-ı revânı bir zamân G. 553/4

“Dostum, bahar mevsimi geldi ırmak kenarına gel de akarsuyu güzelliğini (yansıtan bir) ayna yap.”

Dudak, Yanak, Gözyaşı, Gönül

Suyun dudağa benzetilmesi suyun can bahsetme özelliği sebebiyledir. Sevgilinin, âb-ı hayat olan dudağını rakibe öptürmesi âşığın zoruna gider. (G. 799/5) Sevgilinin dudaklarının düşüncesi bile âşığın hayal bahçesini sulayan âb-ı hayâttır. (G. 136/5)²⁸¹ Yanak ile su arasında kurulan ilgi suyun parlaklığı, rengi ile yansıtma özelliğine dayanır. Su ile ateş, sevgilinin yanağı dışında bir arada bulunmaz. Yanak, kırmızı, beyaz ve parlak görüntüsü ile ateşi ve suyu cem etmiş şekilde hayal edilir. (G. 73/5, G. 539/2)²⁸² Şu beyitte ise âşığın gönlü su, sevgilinin yanağı suya yansıyan güle benzetilir.

Gülün ‘aksin varup seyr eylesün âb-ı revân içre

Dil-i ‘âşıkda görmek isteyen nakş-ı ruh-ı yâri K. 32/7

“Âşığın gönlünde sevgilinin yanağının resmini görmek isteyen gülün akan suyun üzerine yansıyan görüntüsüne baksın.”

Gözyaşı akıcılık ve çokluk bakımından sel, ırmak, ordu olarak düşünülür. Gözyaşıyla gözleri kararan âşığın gözündeki karalık sevgilinin beninin yansımasıdır. Sevgili, âşığa attığı cefa taşlarıyla onun sel gibi akan gözyaşları üzerine kurulan köprüyle büyük bir cömertlik örneği gösterir. Âşığın, sevgilinin ayağı tozuna gözyaşı dökmesi ile yerleri süpürürken toz kalkmasını önlemek maksadıyla su dökülmesi arasında ilgi kurulur.²⁸³

²⁸⁰ K. 27/10-11, K. 32/12, K. 35/15, G. 413/2

²⁸¹ Bkz. Dudakla İlgili Tasavvurlar.

²⁸² Bkz. Yanak

²⁸³ G. 61/2, G. 385/5, G. 396/3, G. 404/7, G. 465/2, G. 565/3, G. 729/1, G. 732/2, G. 791/3, G. 832/2, G. 837/2

Kaçan agyâr ile seyre çıkar dirlerse cânânı

Ser-i kûyn sular ‘ışk ehlinün eşk-i firâvânı G. 855/1

“Ne zaman sevgilinin ağyar ile gezintiye çıktığını söyleseler aşk ehlinin hadsiz gözyaşı semtini sular.”

Hançer, Kılıç, Peykân, Zincir

Izdırap çeken gönül, su gibi zincirle bağa getirselers de gül bahçesini gezmek istemez. Burada su zincire benzetilmiştir. (G. 52/1) Toprağa döküldüğünde parça parça yeri ıslatan su, âşığın sinesinde pek çok yaralar açan hançere benzetilir. (G. 276/2) Memduhun kılıcı, düşmanın ömür bağına saldığı akarsudur. (K. 2/18) Sevgilinin keskin kılıcı âşıқта ölümcül yaralar açmakla birlikte âb-ı hayât olarak da düşünülür. Bu durumda aşk hastasının hayatı ölümle birdir. (G. 102/2, G. 788/1) Sevgilinin kemerinde taşıdığı kılıç da akarsu olarak düşünülür. Kemer kelimesi tevriyeli olarak kullanılır.

Tîgün ki gelür şehr-i dil-i ‘âşıka her bâr

Gûyâ ki o bir âb-ı revândur kemeründe G. 776/3

“Her vakit âşığın gönül şehrine gelen kılıcın adeta kemerindeki bir akarsudur.”

Peykân, şekil itibariyle bir damla suya benzetilir. Bir kıtada övülenin bir su damlası gibi görünen peykânının, düşmanlarının kalbinde tufan şiddetini bıraktığı ifade edilir. (Kt. 9/3-4) Aşağıdaki beyitte de yine peykân bir damla suya benzetilmiş, bu münasebetle yaralıların suya teşne olmasına değinilmiştir.

Hoş olmaz hâtırum peykân-ı tîrûn irmese cânâ

Marîz-i ‘ışkunam bir katre âba yok mı dermânun G. 423/3

“Gönlüm, okunun peykânı cana gelmeden hoş olmazken (şu) aşk hastana bir damla su vermeye dermanın yok mu?”

Âşık, Sevgili

Sevgili, güzellikte “bir içim su”,²⁸⁴ pak bedenindeki taş kalbi tertemiz suyun içindeki kayadır. Âşık ise suyun, yolunu bulduğu her yerden gitmesinden hareketle suya benzetilir.

Dil-i sengîni ol şûh-ı cihânun cism-i pâkinde

Yatur bir pâre seng-i hâradur âb-ı revân içre G. 771/2

“O dünya güzelinin pak bedenindeki taş kalbi adeta akarsu içinde yatan bir parça kayadır.”

Terk itdi gitdi çünkü o serv-i revân beni

Bir yana ben de başum alup gideyin çü âb G. 77/2

“O yürüyen servi beni terk etti gittikten sonra ben de su gibi başımı alıp bir yana gideyim.”

Şarap, Kan

Âşığın gönül şişesinden ve gözlerinden kanlı ciğer suyu akar. (G. 649/2, G. 652/3) Şarap, ateş renkli su olarak tasavvur edilir. Şarabı içip sarhoş olan, sel sularıyla harap olan memlekete benzer. Şarap, gam mülkünü harap eden sudur. Ayrıca şarap, beyitlerde “saf su” olarak tabir olunur. Şarap, içenin gönlüne biraz olsun bir ferahlık vermesi, dertleri unutturması sebebiyle gönüldeki gam tozunu defeder. Bu ifade yine yoldaki tozu toprağı kaldırmak için su serpmeyi hatırlatır.²⁸⁵ Aşağıdaki beyitte “âlem-i âb” olarak ifade edilen içki meclisidir.

‘Âlem-i h^vâb içre olsa ‘âlem-i âb üzre yâr

Yeg gelür hakkâ iki ‘âlem safâsından bana G. 22/3

“Doğrusu sevgili, rüya aleminde içki meclisi üzere olması benim için iki âlem sefasından yeğdir.”

²⁸⁴ G. 42/3, G. 104/3, G. 607/3, G. 701/4.

²⁸⁵ K. 20/7, G. 64/3, G. 69/1, G. 82/1, G. 234/3, Mt. 22, Mt. 24, Mt. 531

Şiir, Nazm, Mânâ, Güftâr, Sühân, Söz, Gazel, Mazmûn

Şâire göre gazel, belâgat bağında kalem oluğundan akan akarsudur. (G. 478/3) Söz, şâire göre saf ve berrak bir sudur. (G. 398/7) Mana ise âb-1 hayâttır. (K. 36/37) Husûsen kendi şiirini öven şâir, dilini âb-1 hayât sakası olarak tavsif eder. (M. 9/121) Sözlerini, şiirlerini “âb-1 musaffa, âb-1 hayât, âb- zindegânî, âb-1 zülâl, âb-1 revân, şi‘r-i âb-dâr, Âb-1 hayvân” olarak niteler.²⁸⁶

Hakkâ sühanun Hâletiyâ âb-1 revândur

Meyl itse ‘aceb mi ana ol serv-i ser-efrâz G. 333/5

“Ey Hâletî! Doğrusu, o başı yükseklerde olan servinin (sevgili) bir akarsu gibi olan sözüne meyletmesine şaşmamak gerek.”

Şu beyitte de şiirlerinde kullandığı mazmunları arıtılmış, saflaştırılmış suya teşbih eder. Şâir, şiirlerinde orijinal mazmunlar kullandığı iddiasındadır.

Senün ey Hâletî mazmûn-1 pâkûn hatt-1 nazmunda

Akar âb-1 musaffâdur içinde bir çemen-zârûn G. 394/5

“Ey Hâletî! Şiirlerinde (kullandığın) pak mazmun çemende akan taze, leziz, saf sudur.”

2.2.2. Mekan

Oldukça geniş bir coğrafyası olan Türk şiiri bir kısmı mitolojik bir kısmı da gerçek olan bir coğrafyanın parçalarını barındırmaktadır. Bu coğrafyanın içinde kavimler, ülkeler, şehirler, nehirler, dağlar ve denizler vs. bulunmaktadır.

Divan Şiiri coğrafyasının içinde yer alan kavimler arasında Hintliler, Habeşliler, Zenciler, Türkler, Tatarlar vs. gibi kavimleri sayabiliriz. Tarih öncesi Ad, Lût ve Semud kavimlerini de bu isimlere eklemek gerekir. Kavimlerin yanı sıra sosyal topluluklar ve cemaatler; Çin, Hindistan, İran, Türkistan vs. ülkeler; Konya, Bursa, Edirne, Bağdat, Şam, Kızıl Elma (Roma), Isfahan vs. şehirler; Fırat, Dicle, Nil, Tuna vs. gibi nehirler eski şiirde sıkça kullanılmaktadır. Dağlar arasında; daha çok mitolojik özelliklere sahip Ferhat'ın deldiği Bîsütun dağı, Ankâ kuşunun yaşadığı Kafdağı ve Musa Peygamberin

²⁸⁶ K. 21/30, K. 28/36, K. 30/18, Kt. 81/1-2, G. 134/7, G. 481/5, G. 662/8, G. 778/5, G. 873/5

"Len terâni" hitabına mazhar olduğu Tur dağı gibi dağların divan şiirinin coğrafyası içinde yer alır. (Aktaş, 2012: 3-5)²⁸⁷

Şiirimizde zikredilen coğrafi mekanlar genellikle o bölgeye has özellikleri dolayısıyla çeşitli hayaller içerisinde kullanılmıştır. Bu vesileyle Azmî-zâde Hâletî Dîvânı'nda zikredilen coğrafi mekanların şâirin hayalinde zuhur eden görünümleri ifadeye çalışılacaktır.

2.2.2.1. Ülkeler ve Şehirler

Bâbil, Nahşeb

Eski Mezopotamya'nın en büyük ve en ünlü şehri olan Babil, Akkadca "tanrının kapısı" anlamına gelir. İbrânîce'de Bâbel/Bâvel, Persçe'de Babiruş ve Grekçe'de Babylon şekillerinde kullanılmıştır. Şehrin adına ilk defa milâttan önce III. binyılın sonlarına ait Akkad vesikalarında rastlanır; ancak kuruluşunun çok daha önce olduğu tahmin edilmektedir. Çünkü şehrin ilk adı Sumerce Ka-dingir-ra'dır (ka "kapı", dingir "tanrı", -ra "-nın") ve Bâbil'in bu isimden Akkadca'ya yapılmış bir tercüme olduğu açıklıkla anlaşılmaktadır. (Erdem, 1991: 392)

Bâbil şehri beyitlerde kuyu ve sihir dolayısıyla zikredilir. Tarihi boyunca Mezopotamya'nın en önemli astronomi ve astroloji-kehanet merkezlerinden biri olan Bâbil büyücülüğün merkezi olarak bilinmektedir. Bâbil kuyusu, Kur'ân'da Hârut ve Mârut adlı iki melek ve bunların büyüyle olan ilişkileri sebebiyle söz edilmektedir. (Bakara 2/102) Rivayetlere göre bu iki melek Bâbil'de bulunan bu kuyuya baş aşağı asılarak cezalandırılmışlardır. (Erdem, 1991: 394)²⁸⁸ Divanda sevgilinin çene çukuru ile Bâbil kuyusu arasında benzerlik kurulduğu görülür. Âşık, sevgilinin Bâbil kuyusunu andıran çene çukuruna düştüğü andan itibaren içinden çıkamayacağı bir müşkile düşer.

Zenahdânun senün cânâ nişândur çâh-ı Bâbil'den

Düşelden ana gönlüm hiç halâs olmadı müşkilden

Msd. 2/V/1-2

²⁸⁷ Daha Geniş Bilgi İçin Bkz. Hasan Aktaş, Disiplinlerarası İlişkiler Bağlamında Şiir ve Coğrafya, *The Studies Of The Ottoman Domain*, cilt 2, sayı 3, 2012, s. 1-25

²⁸⁸ Daha geniş bilgi için bkz. Sargon Erdem, "Bâbil", TDVİA, c. 4, s. 394.

“Ey sevgili! Gönlüm, Bâbil kuyusundan bir nişan olan çene çukuruna düştüğü günden bu yana müşkilden kurtulamadı.”

İki beyitte Bâbil kuyusu, Nahşeb²⁸⁹ kuyusuyla birlikte zikredilir. Bir beyitte sevgilinin çene çukuruna benzetilirler. (G. 59/2) Şâir sihirli, aydınlık ve yol gösterici olduğunu düşündüğü şiirini bu özellikleri dolayısıyla Bâbil ve Nahşeb kuyularına benzetir. Şâir, tesiri bakımından şiirinin sihirli; mana bakımından aydınlatıcı olduğunu ifade eder.

Sihr-i lafz u nûr-ı ma‘nâdan devâtum dâ'imâ

Gâh çâh-ı Bâbil ü geh çâh-ı Nahşeb'dür hemân K. 12/38

“Divitim, sözün sihri ve mânânın nûrundan dolayı kâh bir Bâbil kuyusu kâh bir Nahşeb kuyusudur.”

Bedahşan

Afgan Türkistanı olarak da bilinen bölgenin kuzeyinde Amuderya, güneyinde Hindukuş dağları, doğusunda Doğu Türkistan, batısında ise Kunduz ırmağı bulunur. Önceleri Bedahşan isminin de bu vadiye çok bulunduğu söylenen bedahş/belahş adındaki pembe yakuttan geldiği ileri sürülmüşse de daha sonra bunun aksinin söz konusu olduğu ve taşın adını buradan aldığı görüşü kuvvet kazanmıştır. (Saray, 1992: 291)

Klasik Türk ve İran edebiyatlarında kırmızı renkli lal taşlarının kaynağı olarak daha çok “la'l-i Bedahşân” şeklinde geçer. La'l, Bedahşî ve Bedahşânî de aynı manayı ifade etmektedir. (Uzun, 1992: 292) Beyitlerde de bu yönde kullanıldığı görülen Bedahşan, kırmızı rengi ve kıymetli bir maden yatağı olması yönüyle zikredilir.

Kırmızı Bedahşan yakutu, memduhun yolunda taş olmak için vatanından ayrılıp gelir. Bedahşan yakutunun memduhun yoluna taş olmak için vatandan ayrılışı düşüncesiyle yine burada yaşayan halkların göçebe oluşuna bir telmih yapıldığı söylenebilir. Ayrıca bu cevher ile misk kokusu kıymet bakımından memduhun semti taşından değersiz görülür.

²⁸⁹ Nahşeb şehrinde esâtire ait meşhur bir kuyudur. İbn-i Mukanna'nın yaptığı bir ay, Kamer'n gurubundan sonra bu kuyudan doğra ve dört fersah mesafeyi aydınlatırmış.” Agah Sırrı Levend, Divan Edebiyatı Kelimeler ve Remizler, Mazmunlar ve Mefhumlar, Enderun Kitapevi, İstanbul, 1984, s. 186

Yolunda hâk olup kûyında seng olmak recâsıyla

Vatandan dûr olur müşk-i Hoten la‘l-i Bedahşânî K. 33/29

“Kırmızı Bedahşan yakutu ve Hoten miski yolunda toprak, semtinde taş olmak isteğiyle vatanından ayrı kalır.”

Bir beyitte Bedahşân’ın la‘l madeninin kaynağı olmasından bahsedilir. “Çeşme-i hûn-âb” terkibi de göz için bir benzetme unsuru olur.

Pertev-i tîgün velî düşse Bedahşân üstine

Çeşme-i hûn-âb ola her kân-ı la‘linden revân K. 36/33

“Kılıcının ziyâsı, Bedahşân (şehrinin) üzerine düşse, (bu) la‘l kaynağından akan kanlı bir çeşme olur.”

Eski astrolojide güneşin ve bazı yıldızların madenlere tesir ederek onların mahiyetlerini değiştirdiği kabul edilir. Bedahşân’da çıkan la‘l de Süheyl yıldızının tesiriyle meydana geldiği ve rengini onun ışığından aldığı için çok güzel ve değerli sayılmıştır. (Uzun, 1992: 292) Bu münasebetle beyitte memduhun kılıcının parlaklığıyla Süheyl yıldızının Bedahşân’da çıkan la‘l üzerindeki etkisi kastedilir.

Çin

Çîn kelimesi sözlükte, kıvrım, büklüm, buruşuk, buruşma; toplayan, cem eden; Asya kıtasının kısm-ı şarkisini teşkil eden büyük bir memleket manalarında kullanılır. (Sami, 2004: 532) Çin, bir ülke adı olmasının yanında (K. 13/7) hükümdarı sebebiyle de söz konusu edilir. Memduhun ihsanı bir harmansa Çin hükümdarı bu harmanın başak toplayıcısı olmaktan öteye geçemez. (K. 7/19, K. 28/32)

Beyitlerde Çin ile birlikte resim sanatıyla ilgili olarak büt, nakkaş, nakş, tasvir, nigar gibi kelimelerin tenasüp yoluyla kullanıldığı görülür. Sabâ rüzgarının su üzerinde oluşturduğu dalgalanmalar gönülleri kendinden geçiren bir nakış olarak Çin nakkaşlarını bile hayran bırakacak derecede güzeldir. (K. 33/6) Bir beyitte de sabâ rüzgarının Çin ve Maçin diyarını gezip buralarda memduhun kasrının duvarlarındaki kadar güzel resimlere rastalayamayacağı ifade edilir.

Bâd-ı sabâ ki Çîn ile Maçîn'i geşt ider

Bulmaz cihânda nakşî güzel böyle bir nigâr K. 26/5

“Sabâ rüzgarı, Çin ve Maçin diyarını gezmesine rağmen böylesine güzel bir nakşî dünyada bulamaz.”

Çinli ressamların kullandığı fırçalar, görünüş olarak farklı olduğu kadar, yapıldığı malzemeler açısından da oldukça değişik özellikler gösterirler. Fırçanın ucu, kullanılacağı amaca göre çeşitli hayvanların kıllarından yapılır. Kimi fırçaların ucu sert, kiminin yumuşaktır. Kimi fırçaların ucu bir badana fırçası kadar kalın, kiminin de bir bıçak ucu kadar sivridir. Ressam, yapacağı resme uygun olan fırçaları büyük bir titizlikle seçer. (Okay, 1992: 209) Hâletî, bu noktadan hareketle memduhu Edirne'ye teşrifi dolayısıyla övdüğü bir kasidede Çin nakkâşlarının, onun himmet atının tasvirini yapmak için hûrî kirpiklerinden yaptıkları fırçaların bile kifayetsiz kalacağını ifade eder ve hûrîlerin kirpikleriyle nakkâşların kullandığı kıl kalem arasında benzerlik kurar. Burada memduhun himmet ve ihsandaki cömertliği mübalağalı bir şekilde ele alınır.

Kâdir olmaz yazmaga tasvîr-i rahş-ı himmetin

Eylese müjgân-ı hûrî kıl kalem nakkâş-ı Çîn K. 11/14

“Çîn nakkaşı, hûrîlerin kirpiklerini kıldan birer kalem yapsa da himmet atının tasvirini yapmaya gücü yetmez.”

Çin ile birlikte anılan önemli unsurlardan biri de güzel bir koku maddesi olan misktir. Misk münasebetiyle Çin, beyitlerde sevgilinin saç ve saçının kokusuyla birlikte ele alınır. (G. 503/5, G. 705/3, Mt. 407)

Kârvân-ı Çîn'e olup pîşvâ bâd-ı seher

Bûy-ı zülfünle ider âvâre-i berr-i cünûn G. 581/2

“Seher yeli, Çîn kervanına reis olursa saçının kokusuyla (kervanı) yeryüzünde başıboş gezinen bir deliye döndürür.”

Çin'e ait olan unsurlar memduhun övüldüğü şiirlerde karşımıza çıkar. Çin, beyitlerde ülke manasının yanında hükümdarı Fağfur sebebiyle de zikredilir. Ayrıca resim sanatının önemli merkezlerinden biri olarak resim, ressamlık ve resim malzemeleri üzerinde

durulur. Bunula birlikte devrin çokça sevilen koku maddesi olan miske de sevgilinin saçı dolayısıyla beyitlerde yer verilir.

Edirne

Edirne şehri yalnız bir beyitte Sultan I. Ahmed'in şehri ziyareti vesilesiyle yazılan kasidenin bir beyitinde söz konusu edilir.

Bir seher kim cây idüp ol âftâb-ı burc-ı dîn

Oldı taht-ı Edrine reşk-i sipihr-i çârümîn K. 11/1

“O din burcumun güneşi, bir seher vakti Edirne tahtına oturduğunda dördüncü feleğin gıpta ettiği oldu.”

Hayber

Hicaz'da Medine-Suriye yolu üzerinde bulunan eski bir ticaret ve ziraat merkezi. Hayber aslında, Medine'nin yaklaşık 180 km. kadar kuzeyinden başlayan ve denizden 850-1000 m. yükseklikte yer alan etrafı volkanik topraklarla çevrili geniş bir vadinin adıdır. Özellikle Câhiliye döneminde yahudilerin oturduğu yedi ayrı kaleden oluşan ve bunların sağlamlığıyla tanınan Hayber bölgede oturan yahudilerin dilinde “kale” anlamını taşıyordu (Hamidullah, 1998: 20) İslam tarihinde Hayber, hicri 7. Yılda yapılan savaş sebebiyle önemli bir yere sahiptir. (Fırlı, 1989: 371) Hayber, divandaki tek beyitte ağır ve sağlam bir demir kapıyı yerinden söküp kalkan olarak kullanan ve seferin zaferle sonuçlanmasında büyük payı olan Hz. Ali'nin (a.s.) bu menkıbesi doğrultusunda ele alınır.

Âhen-dil olsa ger der-i Hayber gibi 'adû

Bâzû-yı baht u devleti virmez yine emân Kt. 73/5

“Düşman, Hayber'in kapısı gibi acımasız olsa baht pazusu yine de aman vermez.”

Hoten

Doğu Türkistan'ın güneyinde tarihî bir şehir ve bölge olan Hoten, Çin Halk Cumhuriyeti'nin “Uygur özerk bölgesi”nde ve Pamir-Altın dağları silsilesinin kuzeyi ile Taklamakan çölü arasında yer alır. (Taşağıl, 1998: 251) Beyitlerde hatâ kelimesinin

“yanlış” anlamı ile tevriye veya fhâm-ı tenâsüb sanatlarıyla birlikte kullanılır.²⁹⁰ Hoten, beyitlerde misk ile birlikte zikredilir²⁹¹ ve misk âhûlarının burada çokça bulunması ve miskin bu ceylandan üretilmesi dolayısıyla âhûyla birlikte anılır.²⁹² Memduhun ayağının tozu, asla Hoten miskinın emsali olamaz (K. 24/9) ve memduhun yolunda toz, toprak olabilmek için vatanından ayrılıp gelir.

Yolunda hâk olup kûyında seng olmak recâsıyla

Vatandan dûr olur müşk-i Hoten la‘l-i Bedahşânî K. 33/29

“Kırmızı Bedahşan yakutu ve Hoten miski yolunda toprak, semtinde taş olmak isteğiyle vatanından ayrı kalır.”

Hoten miski ile aralarında ilgi kurulan diğer bir unsur da sevgilinin kakülü ve saçıdır. (G. 51/4, G. 608/4, G. 684/3)

Bâddan almasa ger nefha-i zülfin haberin

Taglara düşmez idi nâfe-i âhû-yı Hoten G. 618/5

“Hoten ceylanı, rüzgardan (sevgilinin) saçının kokusunun haberini almasaydı dağlara düşmezdi.”

Bir beyitte memduhun atının boynundaki yelenin kokusu ve güzelliğiyle Hoten miski arasında bağlantı kurulur. Buna göre memduhun atının yelesine el süren rüzgar bu güzelliği Hoten güzellerine armağan eder.

Girse yâlınden eger bir mû sabânun destine

Eyliye ydi anı hûbân-ı Hatâ'ya bergüzâr K. 15/3

“Boyunundaki yeleden (bir tek tel) sabanın eline gelseydi onu Hoten güzellerine armağan ederdi.”

Horasan

Kuzeydoğu İran’da bir eyalet olan Horasan ismi Eski Farsça’da hur (güneş) ve âsân (âyân “gelen, doğan”) kelimelerinden meydana gelmiştir ve “güneşin doğduğu yer, güneş

²⁹⁰ K. 15/3, K. 24/9, G. 10/4, G. 494/5

²⁹¹ G. 10/4, G. 145/8, G. 218/5, G. 218/5, G. 684/3, Mt. 104

²⁹² G. 107/5, G. 494/5, G. 608/4, G. 618/5, G. 676/2, Mt. 104

ülkesi; doğu bölgesi” anlamını taşımaktadır. Horasan tarihte İran’ın kuzeydoğusunda yer alan çok geniş bir coğrafi bölgenin adı idi. Günümüzde bölgenin toprakları üç parçaya ayrılmış olup Merv (Mari), Nesâ ve Serahs yöresi Türkmenistan, Belh ve Herat yöresi Afganistan, kalan kısmı da İran sınırları içinde bulunmaktadır. (Çetin, 1998: 234) Sadece Sultan III. Mehmed’in cülusu münasebetiyle yazılan kasidenin bir beyitinde Horasan’dan bahsedilir.

Kızıl elmayı alsun idüp izhâr-ı yed-i beyzâ

Dem-i a‘dâ ile sürh eylesün hâk-i Horâsân'ı K. 1/25

“Beyaz elini gösterip kızıl elmayı alsın ve Horasan toprağını düşmanların kanyla kırmızıya boyasın.”

Horasan, memduhun tahta geçmesiyle Türklerin Kızılelma ülkesi²⁹³ doğrultusunda fethedilmesi gereken yerlerden biri olarak düşünülür. “Erişilmesi istenen ülkü, elde edilmesi amaçlanan muhayyel yer” anlamında kullanılan “Kızılelma” bazı araştırmacılara göre Orta Asya’da Türkler arasında doğmuş, zamanla, gerçekleştirilmesi düşünülen idealleri ve zaptedilmesi gereken yerleri belirleyen bir sembol haline dönüşmüştür. Kızılelma, Türklerin cihan hakimiyeti ülkesinin sembolü olmakla birlikte Osmanlı padişahlarınca da hükümdarlık alâmeti sayılmıştır.²⁹⁴ (Gökyay, 2002: 559-560)

İsfahan

²⁹³ Kızıl Elma, Türkler tarafından değişik şekillerde tasvir edilmiş olup bazen bir belde, bazen birtaht, bazen de dünya hâkimiyetini temsil eden som altından yapılmış kızıl renkli bir küre olmuştur. Bazen fethedilmesi gereken illeri ifâde eder, çoğu kez ise bütün Türklerin, tek bayrak altında toplandığı devletin simgesidir. Deniz Karakurt, Türk Söylence Sözlüğü, 2012, s. 479. <https://archive.org/details/Turk-Soylence-Sozlugu> (E-kitap Erişim Tarihi: 08.10.2016)

²⁹⁴ Türkiye ve Azerbaycan Türklerinin, Yunanlıların, Bulgarların ve Rumenlerin belgelenen halk efsanelerinde ve 16. yüzyıldan buyana bazı Osmanlı yazılı kaynaklarında "Kızıl Elma" adı altında, Türk fetihlerinin son noktası olan bir hayali veya gerçek şehre (veya ülkeye) işaret edilmektedir. Bu efsanelerin bazılarında Kızıl-Elma olarak büyük Hristiyan şehirleri kastediliyordu: Konstantinopol, Viyana, Budapeşte, Roma gibi, diğer bazıları ise, demir kapının ardında Akhunlar'ın Dağıstan kentine işaret ediyordu. Efsanenin bazı yorumları, Kızıl-Elma'yı ilgili kentteki büyük bir yapının kubbesine benzeterek açıklamaya çalıştılar: örneğin, St. Peter Kilisesinin kubbesi; gerçekten de Rim-Papa ("Ro- ma'nın Papası") tanımlamasıyla Kızıl-Elma ilişkilendirilir. Dağıstan yorumuna bağlı olarak diğer bir anlama vurgu yapılmaya çalışıldı: nedeni ise, bu ülkedeki tahta çıkma ritüelinde bir altın kürenin sallanmasıydı. Yeniçeriler çevresinde oluşturulan efsaneler dünyasında Kızılelma motifi, Osmanlı fetihlerini muhtemelen Bizans kökenli bir Hristiyan inanışıyla birleştirmektedir ki, bu zamanla Türk-Osmanlı aktarımına geçmiştir; bir Müslüman komutan tarafından yenilgiye uğratılan ve yaralanan Hristiyan kral, derin bir uykuya dalar ve yılda bir kez uyanarak, düşmanlarından öcünü ve topraklarını geri almak için daimi olarak, uyanmanın zamanının gelip gelmediğini çevresine sorup durur. Buna benzer biçimiyle efsane Anadolu halk aktarımlarında altı yorumuyla bilinir; efsanenin Mısır'ın Arap aktarımlarında sözlü bir yorumu da vardır. Pertev Naili Boratav, Türk Mitolojisi Oğuzların Anadolu, Azerbaycan ve Türmenistan Türklerinin Mitolojisi, Bilgesu Yayıncılık, Ankara, 2012, s. 88

Eskiden Dârü'l-yehûd olarak anılan İsfahan, İran'da bir beldedir. (Onay, 2004: 277) Divanda İranlı şâir Kemâl-i İsfahânî²⁹⁵ ve sürmesiyle meşhur bir şehir olarak zikredilir.

Gerd-i râhın gözleyen nergisler itmezler kabûl

Bâd-ı subhun olsa dest-âvîzi kuhl-ı İsfahân K. 12/26

“İsfahan sürmesi, sabah rüzgarının küçük bir hediyesi olsa da yolunun tozunu gözleyen nergisler bu hediye kabul etmez.”

İran, Acem

Acem, İran Osmanlılar'ın savaştığı ve memduhun onların şahlarından üstün olduğu ülkedir. Nitekim İran memleketinin viran olması memduhun taç sahibi olması demektir. (K. 4/23) Acem şâhının askerleri memduhun kılıcının azığı olurken (Kt. 109/1) Acem şahı da memduhun semtinde bir dilenciden başkası değildir.

Ser-i kûyunda âhir varı varı

İder şâh-ı ‘Acem deryûze-kârî M.9/27

“Acem şahı, senin semtinde ancak dilencilik yapabilir.”

Bir beyitte de Acemlerin tarih sahnesinde görünen medeniyetlerinin yok oluşları sevgilinin tatlı dudağı ve siyah saçının görünmesine bağlanır.

Zuhûr idüp leb-i Şîrîn ü Leyli-i zülfün

Harâba vardı diyâr-ı ‘Acem sevâd-ı ‘Arab G. 85/2

“Şîrîn dudağın ve simsiyah saçın zuhur edince Acem diyarı ve Arap'ın karası hep harap oldu.”

İstanbul

İstanbul'un, tarihî geçmişi M.Ö. üç bin yılına kadar gitmektedir. Roma, Bizans ve Osmanlı'ya başkentlik yapan şehrin adı “Osmanlı Devlet Arşivi belgelerinde Âsitâne, Âsitâne-i Saadet, Âsitâne-i Âliyye, Belde-i Tayyibe, Dâr-ı Saadet, Dâru's-Saltana, Dâru's-Saltanati'l-Âliyye, Dâru's-Saltanatu's-Seniyye, Dârü'l- Hilâfe, Der-i Âliyye, Der-i

²⁹⁵ Bkz. Kemâl-i İsfahânî

Devlet, Der-i Saadet, Konstantiniyye, Konstantiniyye-yi Mahrusi diye geçer. (Tuğlacı, 1985'ten aktaran Aydın, 2017: 44) Hâletî, divanda iki yerde şehri, İstanbul adıyla anar. Sultan Ahmed, Edirne'den İstanbul'a dönüşü münasebetiyle söylenen kasidenin bir beyitinde, hükümdarlıkta Hz. Süleyman'a teşbih edilir.

Yine İstanbul'ı teşrîf eyleyüp şâh-ı cihân

Hâkden kaldırdı tahtın ol Süleymân-ı zamân K. 12/1

“Cihân padişahı tekrar İstanbul'a teşrif ettiğinde zamanın Süleymân'ı tahtını topraktan kaldırdı.”

Aşağıdaki beyitte ise İstanbul Hanım'larıyla ilgili olarak başında leğenle yürüyen câriye benzetmesi yapılmıştır. Aynı beyitte savaşta esir alınan ve hizmetçi olarak kullanılan câriyelerin hizmet ederken başlarında leğen taşımaları da söz konusu edilmiştir.

Cümle bânû-yı mu'azzamları İstanbul'un

Başda şimdi legençe götürür câriye-vâr Mt. 165

“İstanbulun bütün muazzam hanımları şimdi bir cariye gibi başlarında leğen taşıyorlar.”

Kandehar

Bugün Afganistan sınırları içinde kalan bir şehirdir. Rivayete göre İskender kurmuştur. Birçok milletler tarafından fethedilmiştir. Divan şiirinin corafyası içerisinde önemli bir yer tutar. (Yeniterzi, 2010: 318) Şâir, şeker kelimesiyle birlikte şiirini ve fikirlerini övmek maksadıyla kullanır ve bîkr-i fikrinin Kandehar'ın şeker dudaklılarından biri olduğunu ifade eder. (G.145/8)

Oldı bîkr-i fikrümün âşüftesi ey Hâletî

Müşk-bûyân-ı Hoten şeker-lebân-ı Kandehâr G. 218/5

“Ey Hâletî! Hoten ülkesinin misk kokuları ve Kandehar'ın şeker dudaklıları daha önce söylenmemiş olan yeni fikirlerimin meftunu oldular.”

Ken'ân

Hz. Yakup'un memleketi olan Ken'an, Filistin'de Sayda, Sur dolayları ile Suriye'nin bir bölümünü içine alır. Nuh peygamberin oğullarından veya torunlarından olan "Ken'an" adına izafeten bu ismi almıştır. (Yeniterzi, 2010: 319) Beyitlerde Hz. Yakup (a.s.) ve Hz. Yûnus (a.s.) dolayısıyla "pîr-i Ken'ân"²⁹⁶ ile Hz. Yakup (a.s.), "mâh-ı Ken'ân"²⁹⁷ ile Hz. Yûsuf (a.s.) kastedilir. Hz. Yakup ve Hz. Yûsuf'un memleketi olarak zikredilir.

Dil-i Ya'kûb'ı döndürdün gam-ı hicr ile zindâna

Mekân-ı Yûsuf-ı Ken'ân'ı hod-zindân iden sensin Mrs. 2/IV-4

"Ayrılık derdiyle Yakub'un gönlünü zindana çevirdin. Kenan'lı Yûsuf'un mekanını kendine zindan eden sensin."

Kerbelâ

Bağdat'ın güneybatısında bulunan Kerbela, Hz. Peygamber'in torunu Hz. Hüseyin'in şehit edildiği ve türbesinin bulunduğu yerdir. Şiirimizde Kerbelâ; matem, şehadet, susuzluk gibi kavramlarla, şehit kanıyla sulanmış toprağının kudsiyeti ile anılır. (Yeniterzi, 2010: 319) Hâletî de Kerbelâ'yı bu doğrultuda ele almıştır. Hz. Hüseyin'in yaşama hakkının elinden alınıp burada şehit edilmesinden dolayı Kerbelâ hak sahibinin mekanıdır. (K. 28/47) Sevgilinin cefa kılıcına arzu edenler ise Kerbelâ mazlumları gibi suya hasret duyarak gidecektir.

Şeşîr-i cevri dil-beri her ârzû iden

Su hasretiyle gitti çü mazlûm-ı Kerbelâ G. 12/4

"Gönül alan (sevgilinin) cefa kılıcını her arzu eden Kerbelâ'nın mazlumu gibi suya hasret duyarak gitti."

Âşıklık iddiasında bulunanlar, çektiği sıkıntılar neticesinde sevgiliden iltifat göreceği ümidiyle yaşar. Yukarıdaki beyitte, sevgilinin türlü eziyetlerine katlanmak zorunda olan âşık, kendisine türlü cevri ü cefa eden sevgili karşısında Kerbelâ'da susuz bırakılan ve katledilen Hz. Hüseyin'e benzetilir. Beyitten anlaşıldığı üzere şâir, Hz. Hüseyin'in ve

²⁹⁶ K. 14/6, G. 783/4, Mt. 361

²⁹⁷ G. 268/4, G. 506/2, G. 652/5, G. 835/4

takipçilerinin Kerbelâ'da susuz bırakılmalarına ve kılıçla insanın yüreğini burkan bir şekilde şehid edildikleri hadiseye telmihte bulunur.²⁹⁸

Mekke

Hac ibadetinin yapıldığı, Kâbe'nin bulunduğu ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) doğduğu topraklardır. Divanda yalnız iki beyitte zikredilir. İslam dini açısından kutsal kabul edilen Mekke şehri bir beyitte Hz. Peygamber'in (s.a.v.) dünyaya geldiği şehir olması dolayısıyla "şehirlerin anası" olarak bahsedilir. Ayrıca Hz. Peygamber (s.a.v.) Mekke'nin güneşi olarak düşünülür.

Mekke'den oldı nûr-ı pâki bedîd

Togdı Ümmü'l-kurâ'dan ol hurşîd M. 3/10

"O güneş (s.a.v.), şehirlerin anası olan Mekke'de doğduğunda pâk nuru Mekke'nin (her yerinde) zuhur etti."

Diğer beyitte de Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Mekke'den hicretinden ve Eyüp Sultan'ın evine konuk oluşundan bahsedilir.

Mekke'den hicret itdüğünde o şâh

Oldı beyt-i şerîfi menzil-gâh M. 6/5

"O şâh (s.a.v.), Mekke'den hicret ettiğinde (Ebî Eyyûb'un) şerefli evi (fahri kainat efendimize) bir konak oldu."

²⁹⁸ Hz. Hüseyin ve onun Kerbelâ'da şehit edilişi divan edebiyatı, halk edebiyatı, tekke edebiyatı gibi edebî geleneklerde farklı kullanım alanları ve biçimleri bulmuştur. Bu bağlamda konunun en sık görülen ele alınan biçimi bir edebî tür hâline gelmiş olan "Maktel-i Hüseyin"lerdir. Bu tür müstakil eserlerin yanı sıra Muharremiyeler ve Kerbelâ konulu mersiye de çok rağbet edilen türler olmuştur. Kerbelâ mersiye divan şiirinin gazel, kaside, mesnevi, murabba, muhammes, müseddes, müsemmen, mu'aşşer, müsebba', tahmis, kıt'a, terkib-bend, terci-bend, müstezâd, bahr-i tavîl gibi nazım şekilleriyle yazılmıştır. Divanlarda "Hüseyin" redifiyle oluşturulan şiirler çoğunlukla mersiye türündeki eserlerdir. Fakat Hz. Hüseyin, bu tarihsel bağlamının dışında sevgilinin karşılığı haline de gelmiştir. İncinur Atik Gürbüz, Kerbelâ Şehidinden Sevgili İmgesine: Hz. Hüseyin, Türk Kültürü ve Hacı Bektâş-ı Veli Araştırma Dergisi, Sayı 64, 2012, s. 131-135

Mısır

Mısır, Nil nehrinin burada bulunması ve Hz. Yusuf (a.s.) dolayısıyla beyitlerde anılır. Mısır kelimesinin “ülke” anlamında kullanılması da karşılaşılan unsurlardan biridir. Bunların yanında hükümdarlık ve şeker kamışı üretimi dolayısıyla da zikredilir.

Şâire göre Nil nehrinin suyunu besleyen âşıkların gözyaşındır.

Nîl-i Mısır'ı ana benzetmek olurdu yârân

Yıldı bir bârî kesilseydi eger eşk-i revân G. 566/1

“(Âşığın gözlerinden) akan yaş yılda bir kez olsun kesilseydi, sevgililer Mısır'ın Nil'ini ona benzetirdi.”

Mısır kelimesi “ülke, memleket” anlamındaki sözlük karşılığı ile güzellik kelimesiyle birlikte kullanılır. Böylelikle Hz. Yusuf'un (a.s.) güzelliğine ve hikayesine telmih yapılmakla birlikte ve sevgilinin güzelliği kastedilir. (G. 105/3, G. 506/2, Mt. 414)

Ey şeh-i Mısır-ı melâhat koma kim 'uşşâkun

Rûz u şeb od yana başında çü şem'-i zindân G. 571/3

“Ey güzellik ülkesinin şâhı! Sakın âşıklarını bırakıp gitme. Zîrâ (onların) başında gece gündüz zindan mumu gibi ateş yanmakta.”

Nil nehri dolayısıyla söz konusu edilen Mısır, ülke anlamını çağrıştıracak şekilde kullanılır. Mısır'la birlikte kullanılan diğer bir kelime “sultân”dır. Devrin diğer şâirlerinden üstün olduğunu ifade eden Hâletî, kendisini belâgat Mısır'ının şâhı olarak görür. (G. 566/5) Âşıklar da Mısır ülkesinin sultanıdır. (G. 410/1) Bunların dışında bir beyitte Mısır, burada yetiştirilen şeker kamışı dolayısıyla sevgiliyle birlikte anılmıştır. (K. 41/38)

Devlet-i Âl-i 'Osmân

Beyitlerde “Âl-i Osmân, Hân-ı Osmânî, Devlet-i Osmâniyân, Devlet-i Âl-i 'Osmân” gibi isimlerle zikredilir. Sultan Mehmed ve Sultan Ahmed adına yazılan kasidelerde Osmanlı Devleti'nin padişahları olmaları dolayısıyla devletin adı geçer. Osmanlı Devleti bir beyitte inci ve mücevherle süslenmiş bir geline benzetilir.

Buldi lû'lû-yi kelâm u gevher-i zâtıyla fer

Gerden ü gûş-ı 'arûs-ı Devlet-i 'Osmâniyân

K. 27/20

“Osmanlılar’ın Devlet gelininin kulağı ve gerdanı (senin) zâtının cevheri ve söz incisiyle süslendi.”

Şâir, Hâdım Hasan Paşa'nın vezareti sebebiyle yazdığı tarihin bir beyitinde Devlet-i Âl-Osmân'ı bir gül bahçesine benzetmiş, memduhu da bu güzel bahçeyi sulayan bir bahçıvan olarak düşünmüş ve onun vüzerânın yüz akı/suyu olduğunu aktarmıştır.

Âb-ı rûy-ı vüzerâdur bulur anunla nemâ

Gül-şen-i saltanat-ı Devlet-i Âl-i 'Osmân

T. 7/7

“Osmanlı Devleti'nin saltanat bahçesi vezirlerin yüz suyu/akı olan Hasan Paşa ile büyür.”

Başka bir beyitte yeryüzünü düşman kanıyla kırmızıya bulayarak Osman'ın resmini yapatığı söylenen memduh, Osmanlı Devleti'nde icra edilen “gaza” anlayışına da atıfta bulunulmuştur.

Yine rûy-ı zemîni düşmenün kanıyla al itdün

Yine devründe icrâ eyledün resmini 'Osmân'un

K. 7/7

“Yeryüzünü düşman kanıyla kızıla boyayarak devrinde Osman'ın resmini yaptın.”

Rûm

Eskiden Doğu Roma imparatorluğu Anadolu'yu da içine aldığı için Anadolu'ya Rûm, Anadolu'da yaşayan halka da Rûmî denilirdi. Klasik şiirde Diyâr-ı Rûm, beyazlık, parlaklık, gündüz, ay (devr-i kamer), güzellik, güzellerin bolluğu, eğlence, şarâb, harâmîlerin, esirlerin, tâcirlerin ve kâfirlerin çokluğu, peyniri gibi gibi unsurlarla ele alınır. (Yeniterzi, 2010: 324)

Kullanıldığı beyitlerde Anadolu topraklarını ifade eder. Ebû Eyyûb'un İstanbul fethine çıkışına telmihte bulunulan bir beyitte, Allah'ın (c.c.) Ebu Eyyûb'u Anadolu'nun bekçisi

olması için bu diyarlara gönderildiği ifade edilir. (M. 6/18)²⁹⁹ Ayrıca şâir, Rûm şâirlerinin kendisinden beslendiğini söyleyerek şiirini över. (M. 9/119)

Araplara göre Anadolu Türkleri Rûmî olarak adlandırılırdı. Vaktiyle Romalıların idaresinde bulunup da Türkler tarafından fethedilen yerler halkına da bu ad verilirdi. Bir beyitte tüm dünyanın Rûm ilinin güzellerinin aşığı olduğu dile getirilir. (Mt. 130) Âşıkları saçına bağlayan Rûmî güzelin (Mt. 55) methini duyan Hoten miski de bu güzelin saçını arzulayıp Rûm illerine doğru yola çıkar fakat yolda perişan olur.

‘Azm itmiş idi Rûm'a saçun ârzûsına

Yollarda düştü kaldı velî nâfe-i Hoten G. 684/3

“Hoten miski, saçını arzulayıp Rûm illerine varmaya azm etmişti fakat yollarda düştü kaldı.”

Şam

İslâm dünyasının önemli tarihî şehirlerinden biri, günümüzde Suriye’nin başşehri olan Şam 927 (1521) yılından itibaren Yavuz Sultan Selim’in Mısır seferi sırasında kesin olarak Osmanlı hâkimiyetine geçti ve bir süre sonra Osmanlı Devleti’nin bir paşalık merkezi oldu. (Tomar, 2010: 311) Osmanlı devri boyunca bölgenin idarî, askerî, ilmî, kültürel ve ticarî merkezi olma özelliğini sürdüren Şam nüfusunun önemli bir kesimini görevliler oluşturmaktaydı. (Buzpınar, 2010: 315)

Hâletî, ilk kadılık görevi olarak h. 1011 Recebinde (m. 1602 Aralık ayı ortası veya sonu ile 1603 Ocak ayının başı yahut ortası) Kara-Çelebi-zâde Mehmed Efendi yerine Şam kadılığına tayin edilmiştir. H. 1020 Şaban ayında (m. 1611 Ekim) Nuh Efendi yerine İkinci defa Şam kadılığına tayin olunmuştur. (Kaya, 2003: 5-6) Hâletî, Şam kadılığı sırasında burada bulunmaktan hoşlanmadığından ve devletten uzak olduğundan ve uzun zamandır dergâh-ı devletten hiç kimsenin Şam’a uğramadığından yakınıdır.

Kûy-ı yârün hâlini bilmez dil-i sevdâ-zede

Şâm'a çokdan gelmedi der-gâh-ı devletden haber G. 251/2

²⁹⁹ Bkz. Ebû Eyyûb el-Ensâri.

“Sevda-zede olan gönül, sevgilinin semtinin ne halde olduğunu bilmediği gibi Şam’a da uzun zamandır dergâh-ı devletten haber gelmiyor.”

Şâirin bu hoşnutsuzluğunu ifade ettiği 70 no’lu kıtasında, Şâm’ın ne ırmaklarında ne de sefasında gözü olmadığını, Şâm’ın havasının kendisine yaramadığından bahseder.

Her cânibinden âyine-veş cûylar akar

Ammâ benüm gözüme görünmez safâ-yı Şâm

Hem haste hem garîb olam andan revâ mîdur

Dâ’im bana tokunmada ola hevâ-yı Şâm Kt.70

“Her tarafından ayna misali (pırıl pırıl) ırmaklar akan Şâm’ın sefasının gözümde kıymeti yok. Şâm’ın havası bana dokunduğu için devamlı ya hasta ya da garip oluyorum.”

Yukarıdaki şiirden anlaşılacağı üzere Şâm şehri içinden ırmaklar akan, güzel olmakla beraber şâire yaramayan havası dolayısıyla meşhur bir beldedir. Şâire göre Şâm’ın sularının çokluğu ile sevgilinin saçları arasında ilgi kurulur.

Akıdur dilleri ol turre-i ‘anber-fâmün

Çog olur gâyet ile âb-ı revânı Şâm'un Mt. 271

“(Alnına düşen) amber renkli kıvrıcık saçın, Şâm’da akan pek çok akarsular gibi gönülleri akıtır.”

Şâm kelimesinin “akşam” manasının da bulunması dolayısıyla bu kelime tenasüp yoluyla sevgilinin saçıyla birlikte kullanılır. Beyitlerde Şâm’ın zikrediliş sebeplerinden biri de Şâm’da kıyamete yakın Hz. Mehdi’nin zuhur edeceği yönündeki inanış üzerinedir.³⁰⁰ (K. 41/18, Mt. 309)

³⁰⁰ Bkz. Hz. İsa

Şîrâz

İran'ın güneyinde yer alan bölgenin önemli bir ticaret merkezi, büyük bir şehirdir. Sa'dî, Hâfız ve Örfî gibi büyük İran şairleri Şîrâzlı'dır. Yalnız bir beyitte İranlı meşhur şâir Sâdi'nin memleketi olması dolayısıyla zikredilir. Hâletî, bu beyitte kendini ve şiirini överek Sadî'den üstün olduğunu ifade eder. (K. 32/41)³⁰¹

Üsküdar

Şâirin, Sultan'a sunduğu arz-ı hâlde şikayetini dile getirdiği bir beyitinde zikredilir.

Gider kâlâ-yı tab'um her diyâra

'Adûnun nâmı geçmez Üsküdâr'a M. 9/125

"Tabiat kumaşım her diyara gider ama düşmanın ismi Üsküdar'a geçmiyor."

Sâsâni Devleti

226-651 yılları arasında hüküm süren bir İran hânedanı. Adını asıl kurucusu sayılan destan kahramanı, Hükümdar Erdeşîr-i Bâbekân'ın dedesi, İstahr'daki Anahita âteşkedesinin muhafızı Sâsân'dan alır. Sâsânî toplumunda hiyerarşinin başı şehinşah'tı. Kendisinde "fer" adı verilen ilâhî bir gücün bulunduğu ve bu gücün Erdeşîr'in V. Erdavân'ı yenmesinden sonra Part hânedanından Sâsânî hânedanına geçtiğine inanılırdı. (Naskali, 2009: 174-176) Bir beyitte Sâsâni hükümdarlarında var olduğuna inanılan "fer" adlı ilahi güçten bahsedilir. Ancak memduhun heybeti karşısında onun bile hükmü yoktur.

Zâl-i gerdûndan kopar feryâd yâd olunsa ger

Şevketi yanında fer-i Devlet-i Sâsâniyân K. 12/6

"(Onun) büyüklüğü yanında Sâsâni Devleti'nin "fer"i anılsa ihtiyar felek feryada başlar."

³⁰¹ Bkz. Sa'dî

2.2.2.2. Dağlar

Bîsütûn

Kâmusu'l-a'lâm'da Bîsütun, "İran'da Hemedan'dan dört merhalelik mesafede gayet dik ve sarp bir dağ olup hâvî olduğu mağaralarla ve İran kadîm âsârından olan heykeller ve tasvirler vesâir âsâr-ı atîka ile meşhur" bir dağ olarak tarif edilir. (Sami, 1306: 1439) Bîsütûn, efsaneye göre Ferhâd'ın deldiği dağın adıdır. (Onay, 2004: 231) zikredildiği beyitlerde Ferhâd sebebiyle söz konusu edilir.³⁰²

Deşt-i belâda dûdum olurken direk direk

Yog idi ism-i Kûh-ken ü resm-i Bîsütûn G. 573/3

"Belâ çölünde (aşk ateşiyle yanan gönlümden çıkan) dumanlar direk misali (göğe yükselirken) ne Ferhât'ın ismi ne de Bîsütûn dağının sureti vardı."

Kafdağı

Kafdağı varlığına inanılan efsanevî bir dağdır. Dünyanın etrafını çevrelediğine (Boratav, 2012: 94) ve aşılmasının imkânsızlığına inanılan (Onay, 2004: 103) Türk, İslam, Yakın Doğu Mitolojisinde var olduğuna inanılan ancak gerçekte olmayan bir dağdır. Karanlıklar içinde gömülü olan Kafdağı kimsenin görmediği bir denizle çevrilidir. (Uslu, 2016: 54) Efsanevî Anka kuşunun burada yaşadığına inanılır. (Beydili, 2004: 281)

Kafdağı, beyitlerde Ankâ kuşunun mekanı olması, teklik, kendine yetebilme ve istiğna timsali olması sebebiyle Ankâ ile birlikte zikredilir.³⁰³ Âşığın dünyadaki meskeni Kafdağı'nın kanaat köşesidir (G. 204/4) ve kanaat Kaf'ının zirvesi onun meskeni konumundadır.

Dâmeninde geşt ider 'Ankâ beni gör kim beni

Kulle-i Kâf-ı kanâ'atdür dem-â-dem meskenüm G. 540/4

"Ankâ, (sevgilinin) eteğinde dolanırken ben, kanaat Kâf'ının zirvesini kendime mesken ettim."

³⁰² G. 149/2, G. 218/3, G. 388/6, G. 580/4, Mt. 262

³⁰³ G. 204/4, G. 317/3, G. 341/1, G. 540/4, G. 739/1

Bir beyitte memduhun himmetini öven şâir, Kafdağı'nın olağanüstü büyüklüğüne telmihen memduhun en küçük iltifatının bile kendisi için ne kadar önemli olduğunu dile getirir. Sivrisinekle birlikte kullanılarak tezat oluşturur.³⁰⁴

Döner bir kâh kûh-ı Kâf'a ednâ iltifâtunla

Olur bir peşşe-i nâ-bûd ihsânunla çün 'Ankâ K. 8/23

“En adi bir iltifatınla bile Sıradan bir dağ Kafdağı'na döner. Anka ise ihsanıyla (yanarak) yok olan bir sivrisinek oluverir.”

Tûr Dağı

Hz Mûsâ'nın peygamberlikle müjdelendiği ve Tevratın indirildiği dağdır. Tûr Dağı'ndan, Hz. Mûsâ ve Allah'ın nurunun burada tecelli etmesi vesilesiyle söz konusu edilir. Şâire göre muhabbet dağı kıyas itibariyle Tûr Dağı'ndan üstündür. Zîrâ oradan peyda olan nûr Tûr Dağı'nda görünenden ziyadedir. Burada âşığın gönlü ile Tûr Dağı'ndaki tecelli arasında kurulur.³⁰⁵ (G. 823/3) Tûr Dağı'nda Allah'ın (c.c.) ilahi nûrunun tecellisi üzerine söylenen bir başka beyitte de memduh Tûr Dağı'nda görünen nûra benzetilir.

Oldukça esb-i kûh-ı şükûh üstine süvâr

Gören ol esbi Tûr sanur kendüsini nûr K.29/10

“(Onun) bir dağ gibi haşmetli atına bindiğini görenler o atı Tûr Dağı, kendisini de (o dağda tecelli eden) nûr zannederler.”

Hz. Mûsâ, Eymen vadisinde ilerlerken Tûr Dağı'nda bir ağaç tepesinde yanan ateşi görür. Halbuki ateş sandığı Allah'ın (c.c.) tecelli eden nurudur. (Onay, 2004: 364) Bu olay doğrultusunda beyitlerde ağaç ve ağaçta görünen ateş söz konusu edilir. Dünya üzerinde hiçbir ateş Tûr Dağı'nda görünen ateşle denk olamaz.

Şu'le-i Tûr'a müsâvî gelemes her âteş

Âb-ı hayvâna mu'âdil olamaz her menhel K. 40/17

³⁰⁴ Bkz. Sivrisinek

³⁰⁵ Bkz. Hz. Mûsâ

Hiçbir ateş, Tûr Dağı'nda (yanan) ateşle denk olamaz ve hiçbir menhel (konaklanacak sulak alan) âb-ı hayâtla bir olamaz.

Sevgili de ağaçta zuhur eden ateş ve ağacın boyu dolayısıyla giydiği elbiseyle ve boyuyla beyitlere konu edilir. Sevgili ateşten bir elbise ile ortaya çıktığında onu görenlerin Tûr Dağı'nda Allah'ın (c.c.) tecellisini gören Hz. Mûsâ misali aklı gider. (G. 430/3) Tûr Dağı'ndaki ağaç aynı zamanda boyu itibariyle tıfl-ı nevresin yani sevgilinin boyuna benzetilir.

Kaddine benzetmek olurdu o tıfl-ı nev-resün

Olsa gün geldükçe bâlâ nahl-i âteş-nâk-i Tûr G. 164/2

“Tûr (Dağı'ndaki) ateşe tutulmuş ağaç, gün gelip büyüdüğünde o genç çocuğun boyuna benzetilirdi.”

Bir başka beyitte ise Ramazan ayında camilerin minarelerine asılıp yakılan kandiller dolayısıyla Tûr Dağı'ndaki bu ağaç minareler için, kandiller de ağaçta ateş olarak tecelli eden nûr için benzetilen olur.

Kandiller ile kaldı 'amelden sitâreler

Virdi dıraht-ı Tûr safâsın minâreler Mt. 97

“Minareler, Tûr'daki ağacın sefasını verdi. Yıldızlar ise kandillerin (ışığı sebebiyle) işlerinden kaldılar.”

Tûr Dağı beyitlerde Allah'ın (c.c.) nûrunun bir ağaç üzerinde yanan ateş olarak tecelli etmesi dolayısıyla beyitlerde söz konusu edilir. Burada görünen ateşin dünya üzerinde bir eşi daha yoktur. Allah'ın (c.c.) tecellisine mazhar olan Hz. Mûsâ'nın o anda aklını yitirdiğini düşünmesine sebep olan hal de beyitlerde kendine yer bulur. Bununla birlikte Tûr Dağı'nda yanan ateşin âşığın gönlünde yanan aşk ateşi karşısında sönük kalacağı ifade edilir. Bir yerde de sevgilinin boyu ile buradaki ağacın boyu arasında bir benzerlik kurulduğu görülmekte.

Elburz Dağı

İran mitolojisinde, tüm dağların anası olarak bilinen, Persler tarafından kutsal kabul edilen "Elbruz" dağının adı "Albız-Yalbuz" adının değişmiş şeklidir. (Tanyu, 1973: 7;

Beydili, 2004: 147) Bir beyitte büyüklüğü sebebiyle söz konusu edilir. Ancak âşığın gözyaşı seli karşısında yetersiz ve küçük görülür.

Varmaga der-gâhına ruhsat bulursa yârdan

Kûh-ı Elbürz olamaz cûy-ı sirişke sed-i râh G. 706/4

“(Âşık), eşğine varmak için sevgiliden ruhsat alırsa Elbürz Dağı bile onun (akitacağı) gözyaşı ırmağınının yolunu kapayamaz.”

2.2.2.3. Denizler ve Akarsular

Karadeniz

Karadeniz iki beyitte zikredilir. Bunlardan birinde memduhun “habîb-i siyah” namlı atı Karadeniz’e, atın koştukça döktüğü ter buradan çıkan incilere benzetilir.

Gûyiyâ Bahr-i Siyeh'den lû'lü-i lâlâ çıkar

Her kaçan dökse ‘arak koşdukça şâh-ı kâm-gâr K. 15/13

“Ne zaman koştuğunda ter dökse güya Karadeniz’den parlak inciler çıkar.”

Diğer beyitte ise Karadeniz, siyah mürekkep için teşbih unsuru olarak kullanılır.

Hâmen gibi gavvâs mı vardur ki dem-â-dem

Deryâ-yı siyehden çıkarur lû'lü-i şeh-vâr G. 151/7

“Kalemin gibi bir başka dalgıç mı var ki Karadeniz’den (mürekkep) iri inciler çıkarsın?”

Nil Nehri

Dört beyitte Mısır’da bulunması (G. 566/1)³⁰⁶, Nil timsahları (G. 497/6)³⁰⁷ dolayısıyla ve âşığın gözyaşı için benzetilen olarak söz konusu edilir. (G. 566/2)

Her pes-i mevci kemîn-gâh-ı niheng-i gussadur

Nîl-i ikbâlün degüldür sâhili cây-ı nişest G. 93/4

³⁰⁶ Bkz. Mısır

³⁰⁷ Bkz. Timsah

*“Her dalganın ardi gam timsahının pusu yeridir. Onun oturup beklediği yer
ikbal Nil’inin sahili değildir.”*

Kızılırmak

Bir beyitte memduhun deniz savaşlarından zaferle dönüşü münasebetiyle ve denizin düşman kanına bulanması sebebiyle söz konusu edilir.

‘Adû-yı bed-serencâmun idüp kanıyla âlûde

Kızıl ırmaga hem-reng itdiler deryâ-yı zehhârı K. 5/9

“Coşkun denizi, akıbeti kötü olan düşmanın kanına bulayıp Kızılırmak’la aynı renk ettiler.”

2.2.3. Mevâlid-i Selâse

İnsanoğlu her zaman kâinatın neden ve nasıl yaratıldığı hakkındaki sorularla meşgul olmuştur. Bu soruların cevabını ise genel olarak yaratılış nazariyesi ile cevaplandırmış, bir varoluş silsilesi meydana getirmiştir. Bu silsilenin bir halkası da mevâlid-i selâsedir. (Durkaya, 2010: 14)

Mevâlid-i selâse, aba-ı ulviyye³⁰⁸ ile ümmehat-ı süfliyyenin (anasır-ı erbaa) evlenmesinden doğmuştur.³⁰⁹ (Cebecioğlu 2009: 483)

Erzurumlu İbrahim Hakkı’ya göre marifet-i ihtiyaçtan zuhur olan felek-i atlasın akli aklı-ı sanidir. Bu akıl marifet-i Hakk’tan meydana gelen bir akıldır. Felek-i azam ise tüm feleklerin üstünde hepsini çevreleyen bir cisimdir. Bu feleğin içinde de sırasıyla Zuhâl,

³⁰⁸ 1.Ulu atalar, yüce babalar 2. Felsefe ve astrolojide (ilm-i nücum) hava, su, toprak ve ateşten oluşan dört unsuru ve kaderi yönlendirdiğine inanılan yıldızlara verilen ad. 3. Tas. İlâhi isimler. Yaratıkların ortaya çıkışını sağlayan irade, sözü edilen isimlerle ilgili olduğu için bu isimlere ulvi babalar denmiştir. Bunlar akl-ı evvel, külli nefis, külli tabiat ve hebâ’dır. Süleyman Uludağ, Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2005, s. 18.

Âbâ-i Ulviyye, Arapça yüce, ulvi babalar demektir. Birinci akıl, tümel nefis, tümel tabiat ve hebâ âba-i ulviyye’den addolunur. Zira bunlar, yaratıkların ortaya çıkışında rolü olmaları bakımından, âba (babalar) adını alırlar. Yine, isimler de bunlardan ortaya çıkarlar. Ethem Cebecioğlu, Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü. Ağaç Kitabevi Yayınları. İstanbul, 2009, s. 10

³⁰⁹ Semavi kat denilen “İkinci Küre”, insanlar ve diğer varlıklar üzerine tesirli olan kattır. Bu semavi küre ay altındaki dört unsur katına etki eden küredir. Bunun için bu gök katına Âbâ-i Ulviyye (yüksek babalar) küresi denir. Dört unsura ise, Ümmehât-ı Süfliyye (aşağı analar) denir. Âbâ-i Ulviyye, Ümmehât-ı Süfliyye’ye etki ederek Mevâlid-i Selâse denen hayvanlar, bitkiler ve cansızları meydana getirirler. Cevdet Kılıç, Pythagorasçı ve Yeni Platoncu Felsefelerin Harran Okuluna Tesirleri. *I. Uluslararası Katılımlı Bilim Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu*, Şanlıurfa 28-30 Nisan 2006, Şelale Matbaası, Konya, s. 172.

Müşteri, Merih, Güneş, Zühre, Utarid ve Ay feleği bulunmaktadır. Ay feleğine dünya seması da derler. Bu semanın adına da akl-ı aşir (onuncu akıl), akl-ı faal ve akl-ı feyyaz adları verilmiştir. Ay feleğinin altında ise anasır-ı erbaanın (ateş, hava, su, toprak) kaynaşmasından mevalid-i selase (üç varlık) denen maden, bitki ve hayvan vücuda gelmiştir. (İbrahim Hakkı, 1999: 55)

Elmalı ise fen bilimlerinin bir bölümünü teşkil eden tabiat bilimlerinden “ilm-i tabâat” ve “mevâlid-i selâse” (madenler, bitkiler, hayvanlar ilmi) adıyla bahseder. (Bilgin, 1997: 160)

Kınalızade Ali Efendi ise “Ahlâk-ı 'Alâfî” adlı eserinde, elemanter cisimlerin ilkin "Basit" ve "Mürekkep" diye ikiye ayrıldığını söyler. Basit olanlar, yukarıdan aşağıya bir dereceyle: Ateş, hava, su ve topraktır. Mürekkep olanlar da iki kısımdır: "Mürekkebât-ı ğayr-i tâmme" adı verilen ve terkiğini uzun süre koruyamayan buz, kar ve bulut gibi cisimlerdir. Terkiğini uzun süre koruyanlar ise "Mürekkebât-ı tâmme" adını almaktadır. Bunlar da: Maden, Nebat ve Hayvandır. Bunlara üç meydana geliş veya üç doğuş yani (mevâlid-i selâse) denir. (Yakıt, 1991: 52)

Mevalid-i selasenin mahiyeti hakkındaki bu kısa açıklamadan sonra bu bölümde mevâlid-i selâsenin (maden, bitki ve hayvan) Azmî-zâde Hâletî Divanı'nda ele alınış şekilleri ortaya konmaya çalışılacaktır.

2.2.3.1. Madenler ve Mücevherler İle Elde Edildikleri Yerler

Ma'den, Kân

Maden, tabiattaki filizlerinden elde edildikten sonra eritilip dökülmeye, istenilen biçimlerde kesilmeye, dövülmeye, her türlü biçimlendirmeye uygun ve üzerinde çeşitli nakışlar yapmaya elverişli maddelere verilen addır. (Kuşoğlu, 2006: 150)

Maden ve kân kavramları divanda daha çok memduhun ve sevgilinin cömertliğini ifade etmek için kullanılır³¹⁰ Memduh inciler ve cevherler saçan bir cömertlik menbaıdır. (K. 5/15) Bir beyitte memduh cömertlik kaynağı olarak düşünülürken şâirin kendini bir bulunmaz bir cevher olarak tasavvur ettiği görülür.

³¹⁰ M. 9/81, K. 24/8, K. 40/34, Kt. 92

Bulunmaz bir güherdür nâ-gehânî olmasun zâyî‘

Çıkarma hâtırandan anı lutf it ey kerem kânı K. 33/33

“Ey cömertlik kaynağı! Onu aklından çıkarma ve ona lütfunu sun. Çünkü o eşi bulunmaz bir cevherdir, birdenbire zayı olmasına izin verme”

Sevgili de cömertlik kaynağı olarak düşünülür. Sevgili lütuf ve ihsan kaynağıdır. (Kt. 77/4) Âşığa yüz verip onu cüretlendiren bir kerem ve ihsan madenidir. (Kt. 92/2)

Çokdan irişürdi dil-i bîmâr helâke

Olmasa o kân-ı keremün lutfına vâsık G. 384/5

“Hasta gönül, o kerem ve ihsan kaynağı (olan sevgilinin) lütfuna güvenmeseydi çoktan helâk olurdu.”

Yine mücevher kaynağı olması (K. 36/33, G. 219/4, G. 451/2) ve çeşitli benzetmelerle bir şeyin kaynağı olması yönüyle kullanılır. Sevgili ve memduh mutluluğun kaynağı, madeni olarak düşünülür. (Kt. 37, T. 1/3, G. 460/4) Bir beyitte sabah vakti, aydınlığın kaynağı ve başlangıcı olması dolayısıyla bu manada kullanılır.

İtseler merhem eger kâfûr-ı kân-ı subhdan

Zahm-ı şeb-bîdâr-ı hicr itmez kabûl iltiyâm G.495/6

“Ayrılığın geceleri uyutmayan yarası, fecrin kaynağındaki beyazlıktan merhem etseler de kapanmaz.”

Divanda maden kavramı, çeşitli mücevher ve filizlerin kaynağı olmasının yanında sevgilinin ve memduhun cömert olmaları, birer mutluluk ve muhabbet kaynağı oluşları hususu dolayısıyla da dile getirilir.

Altın

Altın, değer bakımından kıymetli, parlak sarı rengiyle ilgi çekici bir maden, eskilerin kabulüyle güneşin toprağı terbiye etmesiyle oluştuğuna inanılan kıymetli bir metaldir. Elinde bulunduranın güç ve iktidar sahibi olması bakımından, âşıkların yegane hedefi olan güzellerin elde edilme gücü de zenginliğe ve dolayısıyla altına bağlı görülür. (Sefercioğlu, 2001:95; Şentürk, 2016: 279)

Hâletî de altın ve güzellerin teveccühü arasında böyle bir bağlantı kurar. (G. 360/3, Mt. 10, Mt. 212) Âşık altın ya da gümüş sahibi olmasaydı, sevgili, âşığın ne yüzüne bakardı ne de gözyaşına. (G. 144/4) Zîrâ, o güzel, altın sahibi olmayana yanaşmaz.

Mâlik-i zer olmayana varmaz ol Yûsuf-cemâl

Anun içündür visâlin ummazın aslâ fakîr G. 243/1

“O Yûsuf yüzlü (güzel) altın sahibi olmayana varmaz. Bu yüzden fakir asla (sevgiliye) kavuşabileceğini düşünmez.”

Aşk derdiyle her türlü dünyevi ilişkinin yanı sıra yeme, içme ve uyku gibi insan bedeninin temel ihtiyaçlarından da kesilen âşığın yüzü bir ceset gibi sarardığından şairler yüzlerini altına benzetir yahut altınla mukayese ederler. (Şentürk, 2016: 282) Bu bakımdan yüz ve altın arasında renk bakımından çeşitli benzetmeler yapılır.³¹¹ Âşığın yüzünün sararması, sevgilinin onun gönlündeki dertten haberdar olmaması sebebiyledir.

Çihremüz Hâletiyâ zer gibi zerd olmaz idi

Derd-i dilden haberi olsa ger ol sîm-tenün G. 447/5

“Ey Hâletî! O gümüş tenli (güzelin) gönlümüzdeki dertten haberi olsaydı yüzümüz altın gibi sararmazdı.”

“Cevher” ve “iksir” kelimeleriyle eş anlamlı olan “kimya” simyacıların altın elde etmede kullandıkları meddenin bir diğer ismi olması bakımından şiirde altınla birlikte çokça kullanılır. Ayrıca altın rengi ışıklar saçan güneşin toprağı terbiye etmesiyle altının oluştuğuna inanılır. (Şentürk, 2016: 279-280) Hâletî'nin, altının oluşumuyla ilgili olan kimya ve toprak kavramlarını sevgiliye izafe ettiği görülür. (G. 382/6, G. 401/3) Burada âşığın çektiği ayrılık derdi, toprağı altına dönüştüren iksir olarak düşünülür.

Cismümi zerd eyliyen derd-i firâk-ı yârdür

Bendedür ol hâki altun eyliyen iksîr-i ‘ışk G. 375/2

“Toprağı altına dönüştüren aşk iksiri bendedir. Zîrâ bedenimi sararıp solduran sevgilinin ayrılık dertidir.”

³¹¹ G. 255/4, G. 331/2, G. 480/3, G. 592/3, G.676/4, G741/2, G. 827/2, G880/5, Mt. 477

Ayrıca güneşin, yaydığı altın sarısı ışıklarla toprağı altına çevirmesi ile âşığın içinde ayrılık derdiyle yanan ateşinin etrafa yaydığı ışık münasebeti dolayısıyla sevgilinin güneşe benzetildiğı de ifade edilebilir. Âşığı içten içe yakan sevgilidir, ondan ayrı kalma korkusudur. Âşık, cisminin sararmasına sebep olan aşk derdinin veya sevgilinin, toprağı altına çeviren iksir olduğı iddiasındadır. Zîrâ âşık bir insadır; insanın cevheri de topraktır.

Güneşe bakıldığında göz kaslarının kısılması sebebiyle bir yanılma sonucu güneş ışıkları alın renkli çizgiler halinde görünür. Bu sebeple güneş, elinde altın kalem tutan bir şahsa yahut güneş ışıkları altın kaleme benzetilir. (Şentürk, 2016: 298) Hâletî divanında da bu yönde benzetmelerin kullanıldığı görülmektedir. Gün doğarken güneşin yaydığı ışıklar altın kaleme benzetilir ve güneş adeta elinde kalemle yazı yazan biri olarak hayal edilir.³¹²

Devât u hâme-i zerrîn getürdi mihr-i münîr

Yazar debîr-i kazâ künc-i nâme-i ikbâl K.21/6

“Nurlu güneş, altın gibi sapsarı kalem ve divitini getirince kazâ kâtibi ilkbâl mektubunun kenarına yazılar (iliştirir).”

Altın veya gümüşün değerini anlamaya yarayan mihek taşıdır. Sevgilinin semtinde bulunan taş, âşıkların sararmış yüzlerini sürdüğü mihek taşıdır. (G. 255/4) Sevgilinin cefa taşını da mihek taşına benzeten şâir, âşığın sevgiliye olan aşkının saflığını ölçmektedir. Böylece âşığın sevgiliye olan aşkının kıymeti ortaya çıkacaktır.

Âşıkun bilmege zer gibi hulûsın her bâr

Mihek-i tecrübedür seng-i cefâ-yı dil-dâr G. 198/1

“Sevgilinin cefa taşı, âşığın altın kalbinin değerini anlamaya yarayan bir tecrübe mihekidir.”

Padişah otağlarının direkleri üzerine dikilen yahut otağ içine asılan altın gibi parlak toplar bulunur. Bu top dekoratif bir unsur olmaktan öte; sancak ve tuğlar üzerinde görülen altın topların kudsiyet izafe edilen mekanlara da dikilip asılması bunun kadim bir Türk sembolü olduğunu gösterir. (Şentürk, 2016: 302) Özellikle parlak olması dolayısıyla şu beyitte altın top, yeryüzünü ısıtıp aydınlatan güneşe benzetilir.

³¹² M. 8/80, K. 21/6, Kt. 8/4, G. 65/2, G. 74/4

Tâ ki germ olmag için pister-i pehnâ-yı zemîn

Gûy-ı zerrîni ola mihr-i münîrin galtân K.14/46

“Yeryüzünün geniş yatağının yeterince ısınabilmesi için nurlu güneşin altın topu yuvarlansın.”

Altın, divanda, taşıdığı özellikler dolayısıyla kıymetli olması, zenginlik göstergesi olması, elde edilişi, rengi ve saçılma gibi çeşitli özellikleri sebebiyle ele alınmasının yanında ibrik, kadeh, nal, ok, sürahi, tâc, kemer gibi günlük hayatta kullanılan bazı eşyaların yapısını teşkil etmesi sebebiyle kullanılır.³¹³ Bununla birlikte altının, sonbahar yaprakları, güneş ve güneş ışıkları, yıldızlar için; altın kanatlı tavus ve şahbazın da güneş için benzetilen olarak kullanıldığı görülür.³¹⁴ Âşığın yüzü ve bedeni ile ilgili tasavvurlarda ise renk yönüyle benzerlik söz konusudur.

Bakır

Esmer kırmızı renkte bir madendir. Tabiatıta serbest ve bileşikleriyle birlikte bulunur. Altın ve gümüşün ayarının düşürülmesinde bakır kullanılır. (Kuşoğlu, 2006: 35) Divanda yalnız bir beyitte zikredilir. Beyitte şarap, altın ve gümüş gibi değerli madenlerin değerini ortaya çıkarmak, ölçmek için kullanılan mihek taşına benzetilir. Bu yüzden âşık, sevgiliye başkalarıyla içmemesini aksi taktirde değerinin düşeceğini söyler.

İllerle içme altun adun bakır olmasun

Ey sîm-ten sakın ki dinür bâdeye mihek G. 419/3

“Ey gümüş (gibi beyaz) tenli (güzel)! Altın iken bakır olmak istemiyorsan başkalarıyla içme. Zîrâ şarap bir bakıma mihektir.”

Cıva

Farsçası “jive”, Arapçası “zîbak” ve Türkçesi “sündük”tür. (Onay, 2004: 437) Oda sıcaklığında sıvı halde bulunan cıva, akışkan, parlak gümüş renginde parlak bir metaldir.

³¹³K. 2/6, K. 5/1, K. 8/8, K. 10/2, K. 12/27, K. 41/25, Msd. 1/II, Kt. 101/2, G. 69/2, G. 74/4, G156/6, G. 157/6, G415/4, G653/3, G717/6, Mt. 373

³¹⁴M. 1/18, K. 4/2, K. 10/3, K.13/12, K.14/26, K.21/1, K.26/3, K. 30/3, K. 31/11, K. 33/19, K.36/4, T. 8/2, G. 74/4, G. 551/3, G. 554/6, G. 811/6

Şâirin zihninde güzel, ilk görüşte âşığa cıva kadar parlaklık vererek âşığın akıl ve şuurunu aydınlatan biri olarak tasavvur edilir.

Güzel şöyle gerek kim sabr u hûşa

Vire evvel görüşde tab‘-ı sîm-âb G. 55/5

“Güzel dediğin ilk görüşte (âşığın) sabır ve şuuruna cıva parlaklığı verendir.”

Şu beyitte ise cıvanın zehirli oluşundan yola çıkan şâir, dokuz feleğin her birini insanları zehiriyle öldüren bir cıva damlasına benzetir.

Sipihrün her biri bir katre-i sîm-âba benzer kim

Cihân halkını anun dem-be-dem öldürmedür şânı Mrs. 2/V-3

“Sipihrin her biri insanları an be an (zehiriyle) öldüren bir cıva damlasına benzer.”

Çelik

Demirin su verilerek sertleştirilmesiyle oluşan çeliğin, divanda üç yerde kullanıldığı görülmekte. Beyitlerde zincir, miğfer, okun ucu ve kalem ucu³¹⁵ yapısı itibariyle çelik oluşları yönüyle ele alınır. Sevgili, bu dünyada âşığın aklını başından alarak onun akıl zincirlerini kırmasına sebep olur ve bu zindandan firar edip çıkmasına, aklını yitirip cünûnluk vadisine girmesine yol açar. (Msd. 6/I/1-2) Bir beyitte de memduhun düşman üzerine attığı ok, ucundaki temren ile çelik gagalı bir kuşa benzetilir.

Okun bir tâ’ir-i pûlâd-minkâr

Konar serv-i revân-ı hasma her bâr M. 9/11

“Okun, çelik gagalı bir kuş gibi daima düşmanın serv-i revânına konar.”

³¹⁵ Msd. 6/I, M.9/11, G. 150/8, G. 204/1

Demir

Yeryüzünde bulunan bir maden olarak birçok aletin imalinde kullanılan sert bir maddedir. Demir, ateşte ısıtılarak yumuşatılan, (G. 233/4, G. 564/5) işlenen ve kullanılabilir hale getirilen bir maden olarak Hz. Dâvûd³¹⁶ (K. 14/8) ile birlikte divanda yer bulur.

Memduhun kılıcı düşmanın demir kalbini eriten; (M. 7/15) oku, düşmanın sinesine konan demir gagalı bir kuş olarak tasavvur edilir.

Tîridür murg-ı âhenîn-minkâr

Sîne-i düşmene konar her bâr K.7/8

“Oku, her defasında düşmanın sînesine konan demir gagalı bir kuştur.”

Sevgilinin gönlü, âşığa karşı sert, merhametsiz ve zalim olduğundan dolayı demire benzetilir. (G. 240/1)

Ana te'sîr iderdi nâvek-i âh-ı seher-gâhum

Dil-i dil-ber eger ey Hâletî olmasa âhenden G. 621/5

“Ey Hâletî! Dilberin gönlü demirden olmasaydı seher vakti (yükselen) âh okum ona tesir ederdî.”

Bununla birlikte kılıç, zırh ve miğfer gibi savaş aletleriyle birlikte bu aletlerin yapısında bulunan bir maden olarak ele alınır. (K. 36/13, G. 27/3, G. 27/3)

Gümüş

Süs eşyalarının yapımında kullanılan değerli bir maden olarak kullanılır. Çemende akan nehirler bir güzelin belinde sarılı olan gümüş kemerler olarak tasavvur edilir. (K. 32/11) Beyaz rengi sebebiyle sabah serinliğinde gülün ortasında beliren çiy taneleri, (K. 25/9, G. 139/5) buz (K. 39/4) ve özellikle sevgili için benzetme unsuru olur. Sevgiliyle ilgili olarak renk ve değer bakımından beden,³¹⁷ kol,³¹⁸ göğüs,³¹⁹ yüz,³²⁰ baldır (G. 380/2) ve çene

³¹⁶ Bkz. Hz. Dâvûd

³¹⁷ K. 31/20, K. 39/3, K. 41/29, G. 187/9, G. 419/3, G. 434/1, G. 436/5, G. 437/5, G. 447/5, G. 610/5, G. 618/3, G. 667/5, G. 676/4, G. 819/4, Mt. 207, Mt. 244, Mt. 380, Mt. 436.

³¹⁸ G. 6/3, G. 27/2, G. 296/8, G. 613/6, G. 806/1.

³¹⁹ G. 244/4, G. 251/1, G. 264/3, G. 342/4, G. 524/7, G. 571/2, G. 624/3, G. 818/6.

³²⁰ Kt. 71/12, G. 43/3, G. 764/3, G. 765/3.

çukuru (G. 663/2) ile ilgili beyitlerde benzetme unsuru olarak kullanılır. Bir beyitte sevgilinin çene çukuru şekli ve rengi sebebiyle gümüş bir kadeh olarak tasavvur edilir.

Gül-şen-i hüsnünde ‘âşıklar nice mest olmasun

Bâdedür la‘l-i lebün sîmîn-kadehdür ol zekan G. 663/2

“Lal gibi dudağın şarap, çenen gümüş bir kadeh iken güzellik bağında âşıklar nasıl mest olmasın?”

Şâir, sevgilinin göğsünü gümüşe benzettiği bir beyitte padişahın türlü vesilelerle tebâna bahşış dağıtma geleneğini hatırlatan ifadeler kullanır. (G. 108/2) Bir diğer beyitte ise sevgilinin teni saflık, temizlik ve renk bakımından gümüşe benzetilir.

Öykünür zülfüne ‘anber beden-i pâküne sîm

Hak budur kim dahı anlar gibi bir hâm olmaz G. 338/6

“Anber, saçına; gümüş de o pak tenine özenir. Doğrusu saçın ve tenin gibi işlenmemiş bir (hazine) daha yoktur.”

Yine sevgilinin uzuvlarıyla ilgili olarak yapılan bir başka benzetme de kolunun gümüş bir tasmaya benzetilmesidir.

Gerden-i düşmene bâzûsını kor dirler o şûh

Hiç yaraşur mı segün boynuna tavr-ı sîmîn G. 585/3

“Sevgili, kolunu düşmanın boynuna doluyor diyorlar. Bir köpeğin boynuna gümüş tasma hiç yakışıyor mu?”

Gümüş aynı zamanda renk ve kıymet bakımından âşığın gözyaşı için benzetilen olur.³²¹ Gözlerinden akan yaşı silen âşığın çoğu zaman elinde gümüş parçaları birikir. (G. 737/6) Âşığın bu gözyaşı gümüşü adeta Kârûn hazinesi değerindedir. (G.772/1) Sevgili ise bir kez olsun teveccüh edip âşığın yaşına bakmayarak onu perişan eder.

İltifât eylemedi yaşuma hiç Hâletiyâ

Kem mi sanur ki benüm sîm-i sirişküm dil-ber G. 246/5

³²¹ G. 13/6, G. 29/5, G. 46/2, G. 115/3, G. 141/5, G. 189/4, G. 247/4, G. 320/4, G. 696/4, G. 741/2.

“Ey Hâletî! O dilber, gözyaşı gümüşümü kötü bir şey mi sanıyor acaba? Bir kez olsun (dönüp gözünden akan) yaşa teveccüh etmedi.”

Gümüşün pota içinde eritilmesinden bahsedilir. (G. 139/5, G. 516/4) Gümüş de altın gibi zenginlik göstergesi olan değerli bir maden olması sebebiyle sahibi olan kişiye zekat tahakkuk eder. Bu sebeple gümüş tenli sevgili zekat vermekle yükümlüdür. (G. 571/2, G. 624/3, Mt. 244)

Hâline rahm itmek olmaz ‘âşık-ı gam-perverün

Yok mıdur âyâ zekât-ı hüsni ol sîmîn-berün G. 434/1

“Acaba o gümüş tenlinin güzellik zekatı yok mu da gam âşığına merhamet etmiyor.”

Mücevherler ve Kıymetli Madenler

Dürr

İstiridyeye, midyeye türü deniz yumuşakçaları su içindeki mikroorganizmaları yemek için kapaklarını açtıklarında su ile birlikte içlerine giren kum ve benzeri tanecikleri dışarı atamazlar. Ancak hayvan bunların kendisine zarar vermemesi için bir salgı salgılar. Bu salgı zaman içinde büyür ve adına inci denilen değerli cisim ortaya çıkar. (Kuşoğlu, 2006: 110)

İnanışlara göre ise, Nisan ayında sahile çıkan sadef yağmur damlasını yutup denize döner. Bu saf su damlası deniz suyu içinde hayvana ızdırıp verince sadef bu acıdan kurtulmak için bir sıvı salgılar ve böylece inci oluşur. Sadeften birden fazla yağmur damlası yutarsa inciler küçük olur. Ancak incinin tek ve iri olanı makbuldür. Bu tür inciler “dür-dâne, dürr-i galtân, dürr-i şehvâr, dürr-i yetîm gibi isimlerle anılır. (Kırbyık, 2007: 65)

Hâletî’nin de tek ve iri inci anlamında, şiir, gözyaşı, memduh ve sevgili için benzetme yoluyla bu tabirleri kullandığı görülür.³²² Bununla birlikte bir beyitte dört halifenin her biri birer “dür-i şeh-vâr” olarak nitelenir. (M. 5/5/) Ayrıca şâir, deniz imajını memduhun

³²² M. 9/20- 120, K. 1/35, K. 8/25, K. 32/12-39, G. 221/5, G. 234/7, G. 767/3, G. 853/3, Mt. 595.

cömertliğini ifade etmesi yanında engin ve coşkunuğu sebebiyle inci ile beraber kullanır.³²³

Cûşîş-i deryâ-yı dilden itmez oldum kıyl ü kâl

Tuymasunlar diyü hâlüm ol dürr-i yektâ ile G. 733/3

“Sevgili ile olan ile halimi duymasınlar diye gönül denizinin coşkunuğu hakkında dedikodu yapmayı bıraktım.”

Şu beyitte ise “dürr-i yetîm” tamlaması Hz. Peygamber (a.s.v.) için kullanılır. (M. 3/6-7, M. 4/33-68)

Bir sadefdür dü-nîm iki cihân

Oldı dürr-i yetîmi ol sultân M. 3/6

“Hz. Peygamber (s.a.v.), bir sadefin iki parçası gibi olan dünya ve ahiret hayatının dürr-i yetîmi oldu.”

Divan edebiyatında incinin âşîğın gözyaşları için kullanılması mecâz-ı örfî haline gelmiş (Aksu, 2017: 117) ve divanda da inci ile arasında benzerlik kurulan bir diğere unsur olmuştur.³²⁴ Sevgilinin yoluna inciler saçan âşîğın gözü (G. 223/4) bir sadef gözyaşı da iri birer inci tanesidir.

Belâ gird-âbidur gönlüm derûnum bahr-i ‘ummândur

Sadefdür çeşm-i giryânüm sirişküm dürr-i galtândur G. 242/1

“Derûnum engin bir deniz, gönlüm de (bu denizdeki) bir belâ girdabıdır. Gözyaşı döken gözüm bir sedef, gözyaşım da (sedefin içindeki) yuvarlak bir inci.”

Şâirin inci ile en çok ilgi kurduğu kavramlardan biri de şiiirdir. (G. 370/5, G. 540/6, G. 630/5) Güzel söz söylemek zorluğundan ötürü kıymetli bir inci gibi nadir (K. 9/30) ve değerlidir. (G. 172/6) Şiir söylemenin hüner gerektiren bir meziyet olduğunu düşünen şâir, söz incisini ortaya çıkarabilmek için çok defa tefekkür denizine dalar. (G. 857/5)

³²³ K. 5/15, K. 6/17, K. 24/8, K. 33/27, T. 5/8, G.727/3.

³²⁴G. 242/1, G. 510/8, G. 527/5, G. 760/2, G.. 853/3, Mt. 595.

Kendini de mana incisini şâirlik denizinin dibinden bulup çıkararak birisi olarak görür. (M. 8/73) Bu sebepten sözlerini cahillerin eline verip telef etmek istemez.

Virme güftârını nâ-dân eline Hâletiyâ

Dürr ne denlü çoğ ise anı yazıkdur itlâf G. 371/5

“Ey Hâletî! (Sakın ola) sözlerini cahillerin eline verme. İnci ne kadar çok olsa da onu telef etmek de o kadar yazıktır.”

Sözlerini bir inci değerinde gören şâirin, memduha ithaf olunan beyitlerde bazen içinde bulunduğu halden, yetim oluşundan ve iltifat görmeyişinden şikayet ettiği görülür. Memduhun lütuf denizinin vasıflarından bahsetmeye başladığında ağzından mana incilerinin döküleceğini (K. 11/29) söyleyen şâir, memduhun yapması gerekenin şiir incisini kabul etmek olduğunu ifade eder.

Revâ budur ki kabûl idesin dür-i nazmum

‘Arûs-ı devlete lâzım degül midür zîver K. 25/30

“Sana layık olan benim şiir incimi kabul etmektir. Devlet gelinine zinet, süs hiç mi lazım değil?”

Bununla birlikte mesleğinin şiir incisiyle memduhu methetmek olduğunu (Kt. 78/3-4) söylemesine rağmen inci gibi sözlerine yetim olması dolayısıyla kimsenin bakmadığını, (Kt. 66/3-4) memduhtan da kendisini bir yetim olarak görmezden gelmeyi bırakmasını ister. Böylece inciler saçan kaleminin hünerini gösterme fırsatı bulacaktır.

Olsaydı ben yetîme nazar şeh-r-yârdan

Çok nesne zâhir eyler idi kil-k-i dürr-feşân K. 16/30

“Padişah hazretleri bu yetimi görmezden gelmeseydi inciler saçan kalemim birçok şey gösterirdi.”

Küpelerin inciden yapılması sebebiyle bu ikisi beyitlerde birlikte kullanılır. Memduhun kulağına taktığı inci en büyük, en kıymetli incidir. (G.12/6) Ayrıca İnci ve kulak arasındaki bu münasebet dolayısıyla “kulağına küpe olmak” deyimini kullanılır. Ağzından çıkan saf sözlerin dünyadaki bütün inci ve mücevherlerden daha değerli olduğunu ifade eden şâir, insanların, sözlerini kulaklarına küpe etmelerini arzu eder.

N'ola ey Hâletî cân gûşına mengûş iderlerse

Cihânda dürr ü gevher lafz-ı pâkünden 'ibâretdür G. 244/5

“Ey Hâletî! Dünyadaki inci ve mücevherler ağzından çıkan saf sözlerden ibarettir. (Sözlerini) cân kulağına küpe etseler olmaz mı?”

Güzellik bakımından fütüvvet denizinin saf incisi (dürr-i pâk) olan sevgilinin (G. 384/ 6, G. 470/4) dişleri de birer incidir.³²⁵ Sevgili güldüğü ya da konuştuğu sırada görünen dişleri de “la‘l-i dür-efşân” tamlamasıyla ifade edilir. (G. 637/1, Mt. 399) Bunların dışında inci ile arasında ilgi kurulan başka bir unsur çiydir. Çiy tanesi şekil ve renk itibarıyla inciye benzetilir. (M. 9/20, K. 32/1, G. 219/1) Ayrıca dua, küpe, memduh, sevgili, âşîğın gözyaşı, diş, göz, söz, şiir, mana ile ilgili tasavvurlarla birlikte benzetme unsuru olarak kullanılır. İncinin divanda renk, parlaklık, şekil ve değer bakımından ve özellikle şâirin şiiri hakkında çokça kullanılan benzetme unsurlarından biri olarak kullanıldığı görülür.

Elmas

Renksiz, saydam, sarı, kül rengi, kırmızı, mavi ve kara renklerde bulunan elmas doğada bulunan bütün minerallerden daha sert bir yapıya sahiptir. En değerlisi saydam ve renksiz olanıdır. İşlenmemiş ve ham elmas adı verilen iri elmaslar kendi tozları ile maksatlarına göre yontularak ışıdamaları yükseltilir. İşte bu işlenmiş, bilenmiş ve güzel görünüşte bir biçim verilmiş olan parıltılı elmaslara da pırlanta denir. (Kuşoğlu, 2006: 75)

Pırlanta, parlak ve kıymetli bir taş olan elmasın en makbul olanıdır. Divanda iki yerde zikredilen elmas, tasavvufi manada ele alınır. Hâletî, sahip olduğu hünere rağmen kıymetinin bilinmediğini düşünür, hayata ve dünyaya karşı karamsar bir bakış açısına sahiptir. (Kaya, 8: 2003) İnsanlardan teveccüh görememesi sebebiyle, insanı ancak Allah'ın (c.c.) rızıklandığı ve Onun verdiği her nimetin kıymet bakımından başka her şeyden üstün olduğu düşüncesine sahiptir. Dünyayı zayıf ve gafil insanların bir misafirhanesi olarak tasavvur eden şâir, Allah'ın (c.c.) vereceği en küçük nimetin bile bizim için elmas değerinde olduğunu ifade eder. Bununla birlikte küçük parçalar halinde bulunan tuz kristalleri şekil bakımından elmasa oldukça benzer bir yapıda olmaları sebebiyle beyitte bu mesele elmas-tuz münasebeti üzerinden ele alınır.

³²⁵ G. 410/2, G. 450/1, G. 525/4, G. 637/1, Mt. 544, Mt. 399.

Mihmân-serây-ı dehrde biz zayf-ı gâfilüz

Elmas-ı sûdedür nemek-i mîz-bânumuz

G. 307/5

“Şu dünya misafirhanesinde zayıf ve gafil (olan bizler için) ev sahibimizin (ikram edeceği) tuz (bile bizim için) elmas tozu (değerindedir).”

İnsan, kendisine ikram edilen nimetin şekline, kıymetine, büyük ya da küçük oluşuna bakmadan şükrederse, tozlarıyla işlenerek parıltılı bir hal alan elmas gibi kıymetli ve değerli olur. Bu düşünce çerçevesinde beyitte ayrıca sahih olup olmadığı konusunda çeşitli görüşlerin ortaya konulduğu ve Hz. Peygamber’e (s.a.v.) ait bir hadis olduğu görüşü yönündeki düşünceler ışığında “kendini bilen Rabbini bilir” sözüne atıfta bulunulduğu düşünülebilir.

Şu beyitte ise elmas, âşığın gözyaşı için müşebbehünbih olur.

Bilmem ne san‘at eyledi gevher-fürûş-ı ‘ışk

Elmâs-ı eşk-i çeşmümi gösterdi la‘l-gûn

G. 573/5

“Aşk sarrafi nasıl bir sanat gösterdi bilmiyorum; ama gözyaşı elmasımı lal taşı renginde gösterdi.”

Pîrûze (Fîrûze)

Türkçe Camgöbeği, Yaşayan Taş ve (eski dilde) Feruzat, Piruze, Fiyruze de denir. Ender olarak Türk Mavisi ismi de kullanılır. Kendine has gök mavisi tonu için cam göbeği yeşili veya Türk mavisi ifadesi kullanılır. Zamanla havanın nemi ile veya sık sık suyla temas ettikçe, rengi yeşile döndüğünden yaşayan taş adıyla da anılır. (Ethem, 2006: 152; Kırbıyık, 2007, 64) Eskiden beri mücevher olarak kullanılan bu mineral İran ve Mısır’dan Türkiye yoluyla Avrupa’ya satıldığından Turkuaz adını almıştır. (Kuşoğlu, 2006: 85)

Divanda üç yerde zikredildiği görülür. Bunlardan biri mühür yapımında kullanılmasına alakalıdır. Firuze, süstaşından ayrı olarak mühür yapımında da kullanılır. (Ethem, 2006: 153) Bu kullanımı dolayısıyla memduhun yüzüğündeki firuze mühürden bahsedilir.

Başka bir rif‘at dahı bulurdı gerdûn itse ger

Hâtem-i pîrûzesinde nâmını nakş-ı nigîn

K. 11/6

“Felek, isteseydi üzerinde mührünün bulunduğu firuze yüzüğünde başka bir yücelik daha bulurdu.”

Bundan başka renginden dolayı çemendeki yeşilliklerle (G. 397/3) ve gökyüzü ile ilişkilendirilir. (G. 528/2, G. 541/3, G. 599/4) Aşağıdaki beyitte herhangi bir durum karşısında kaygılanan, üzülen, kederlenen kişinin içinde bulunduğu durumdan firuze taşıyla kurtulduğu ve şifa bulduğu inancı söz konusu edilir.

Bir müferrih eyle peydâ ey tabîb-i rûzgâr

Sûde-i pîrûze-i çerh eyle cüz-i a‘zamn G. 599/4

“Ey zamanın tabîbi! Felek firuzesinin büyükçe bir parçasını sürüp bir ferahlık ortaya çıkar.”

Kehribâr (Keh-rübâ)

Çam gibi reçineli ağaçların toprakta yüzlerce yıl basınç altında kalmasıyla oluşan keh-rübâ, saman kapan ve süksen gibi adlarla da anılır. Taşlaşmış bir sakız olan bu taş başta açık sarı ve koyu yumurta sarısı olmak üzere sedef, kırmızı ve siyah renklerde bulunur. Sürtmekle ufak parçaları çekecek derecede elektriklenir. (Kuşoğlu, 2006: 127)

Beyitlerde kehribar sürtünme yoluyla oluşan elektriklenme sebebiyle söz konusu edilir. (K. 12/28, G. 388/4) Bu münasebetle bir beyitte şâir, memduhu, himmetiyle keh-rübâyâ; kendisini de bir saman çöpüne benzetir. (K. 11/15) Yine memduhun, devletinde herkese karşı adaletli oluşunu ifade etmek için söylediği beyitte güneş, rengi sebebiyle kehrübâyâ benzetilirken; kehkeşân kelimesi de tevriyeli olarak kullanılır.

Devletinde kimse degmez kâhına bir kimsenün

Keh-rübâ-yı mihrden aldurmaz aslâ kehkeşân K.39/19

“Devletinde kimse kimsenin çöpüne bile dokunmaz. Güneş kehrübâsından kehkeşân aldurmaz.”

Sarı rengiyle âşîğın solgun bedenine benzetilir.

Cism-i zerdüm keh-rübâdur dirdi erbâb-ı nazar

Kudret olsa bende kaldurmaga bir kâhı eger G. 157/1

“Erbâb-ı nazar, bende bir saman çöpünü bile kaldıracak kuvvet olsaydı, sararıp solmuş bedenime kehribar derlerdi.”

La'l

Klasik Türk edebiyatında adından çokça söz edilen kıymetli bir taştır. Yakut cinsinden kırmızı renkli ve saydam bir cevher olan la'l hammedesi billurlaşmış alüminyum oksididir. Yakutun bir çeşidi olan la'l açık kırmızı renginden bilinir. Bu kelimeyle kurulan çeşitli tamlamalarla farklı renkler ifade edilir. La'l-i rummânî (nar tanesi renginde la'l), la'l-i âbdâr (şeffaf, açık renkli la'l), la'l-i piyâzegî (kırmızı renkli la'l), la'l-i revân (üzüm şarabı renginde la'l), la'l-i böyrek (güneş kızılı la'l), la'l-i hoş-âb (berrak la'l) rengin çeşitli tonlarını ifade eden tamlamalardır. (Pala, 2003: 69)

Eski astroloji ilmine göre akik, la'l, yâkût gibi bütün taşlar kırmızılığını güneşten almış. (Kuşoğlu, 2006: 141) La'lin kırmızı rengini almasıyla ilgili bu inanıştan bir beyitte şöyle bahsedilir.

Ruhundur eşk-i çeşmüm böyle hûnîn olmaga bâ'is

Olur hurşîd-i enver la'l rengîn olmaga bâ'is G. 104/1

“Gözyaşımın böyle kanlı olmasının sebebi yanağın; la'lin (kırmızı) renginin sebebi de parlak güneştir.”

Kırmızı rengi dolayısıyla la'l, âşğın kanlı gözyaşının benzetileni konumundadır. (G. 573/5, G. 635/4) Âşğın gözyaşının la'le benzemesi gam sebebiyledir. (G. 635/4) Gam ülkesinde revaçta olan da daima “la'l-i eşk”tir.

Gam kişverinde râyic olan la'l-i eşkdür

Cevher-fürûş-ı 'akl giderse ziyân ider G. 188/3

“Gam ülkesinde geçerli olan kanlı gözyaşıdır. Eğer akıl kuyumcusu (o ülkeye) giderse zarar eder.”

Beyitlerde la'l taşının çıkarıldığı Bedahşan şehriden bahsedilir. (K. 33/29, K. 36/33, G. 763/3) La'l, Bedahşan'da, taş veya mermer içerisinde bulunur. Aşağıdaki beyitte bu taşın Bedahşan'daki kayaların yarıklarından çıkarılmasına atıf yapılır. Gözler, taşın çıktığı madendeki yarık; gözyaşı da madenden çıkarılan la'ldir.

Tîşesiyle Kûh-ken kân deldi dir şol kimse kim

Gördi eşk-i la'l-fâmın rahne-i hârâda sürh G. 114/4

“Ferhâd’ın tîşesiyle madeni yardığını söyleyen kimse (madendeki) taşta (oluşan) yarıktaki kızılığın la’l renkli gözyaşı olduğunu gördü.”

Beyitlerde la’lin renginden dolayı benzetildiği unsurlardan biri de şaraptır. Şarap ve la’l ilgisi “bâde-i la’l, la’l-i mey-gûn, mey-i la’l, şarâb-ı la’l, la’l-i müzâb” gibi tamlamalarla kurulur.³²⁶

Taglar kadar gamun çekerüz döstüm senün

Olsak ne var idi mey-i la'lünle ser-girân G. 636/3

“Ey dost! Senin dağlar kadar dert (yükünü) çeken (biz âşıklar) dudak şarabınla sarhoş olsak ne vardı?”

La’l, yapılan bu benzetmeler yanında divanda en çok kırmızı rengiyle sevgilinin dudağı yerine kullanılır.³²⁷ La’lin divan şiirinde yaygın bir klişe (mecâz-ı örfî) olarak dudak yerine kullanılması (Kurnaz, 2012: 115) sebebiyle Azmî-zâde Hâletî’nin de bu mefhumu şiirlerinde aynı çerçevede kullandığı görülür. Beyitlerde dudak karşılığında kullanılan la’l, “âb-ı hayât, fıstık, şerbet, şurup³²⁸ gibi lezzetli unsurlarla ve “rûh-efzâ, cân-bahş, Hz. İsâ, dermân, şîrîn”³²⁹ gibi sıfatlarla birlikte anılır. Şu beyitte dudak yerine kullanılan la’l, ölüm döşeğindeki hastaya can veren ilaç olarak düşünülmüştür.

³²⁶ G. 49/3, G. 69/2, G. 97/2, G. 305/4, G. 560/6, G. 636/3, G. 659/4, G. 683/6, G. 787/3, G. 840/5, Mat 13.

³²⁷ M. 2/5, Kt. 118/3, G. 19/4, G.22/2, G. 40/2, G. 64/6, G. 107/4, G. 110/1, G. 122/4, G. 129/1, G. 156/5, G. 161/5, G. 170/2, G. 190/3, G. 194/4, G. 195/1, G. 207/4, G. 213/1, G. 214/3, G. 223/6, G. 224/2, G. 229/1, G. 244/2, G. 258/1, G. 260/5, G. 270/2, G. 276/4, G. 281/4, G. 304/3, G. 350/4, G. 369/3, G. 384/4, G. 389/5, G. 400/3, G. 405/1, G. 406/1, G. 433/5, G. 441/2, G. 460/4, G. 465/1, G. 486/2, G. 503/4, G. 524/4, G. 526/4, G. 529/5, G. 533/3, G. 600/2, G. 607/5, G. 616/5, G. 628/5, G. 635/3, G. 637/1, G. 640/2, G. 641/1, G. 645/2, G. 647/1, G. 648/3, G. 663/2, G. 676/3, G. 685/3, G. 686/4, G. 690/2, G. 717/3, G. 721/5, G. 724/2, G. 762/3, G. 771/1-3, G. 779/1, G. 782/3, G. 789/1, G. 799/2, G. 799/3, G. 833/2, G. 851/1, G. 864/2, G. 864/5, G. 865/2, G. 875/5, G. 881/3, G. 888/2, Mt. 88, Mt. 89, Mt. 146, Mt. 164, Mt. 172, Mt. 195, Mt. 287, Mt. 302, Mt. 322, Mt. 324, Mt. 399, Mt. 491, Mt. 544.

³²⁸ G. 102/3, G. 136/5, G. 214/4, G. 230/2, G. 250/5, G. 297/1, G. 326/5, G. 329/1, G. 332/5, G. 356/1, G. 393/1, G. 405/3, G. 411/2, G. 588/1, G. 607/3, G. 613/5, G. 615/5, G. 627/1, G. 648/2, G. 649/4, G. 767/4, G. 792/1, G. 799/2, G. 874/5.

³²⁹ G. 14/2, G. 37/3, G. 45/4, G. 89/1, G. 454/1, G. 760/5, G. 881/1.

Ben ölümlü hasteye la‘liyle dermân eylesün

Ol tabîb-i dil meded gelsün yetişsün cân ile G. 760/5

“O gönül tabibi, cân ile gelsin, ölüm döşeğinde yatan (aşk) hastasına derman olsun.”

Dudaklar, renk ve şekil yönünden la’l hokka şeklinde hayal edilir.³³⁰ Hz. Peygamber’in dudağını la’l-i nâb olarak tavsif eden şâir, onun dudağını hokkaya teşbih eder.

Hokka-i la‘l-i nâbını açdı

Söz yirine dür ü güher saçdı M. 4/68

“O saf dudağının hokkasını açınca oradan söz yerine inci ve cevherler döküldü.”

Değerli bir taş olan la’l, kıymet bakımından asla sıradan bir taşla bir değildir. (K. 24/16) Onun değişik vasıf ve renklerini belirtmek maksadıyla “la’l-i rümmânî ve la’l-i âb-dâr” ifadelerine yer verilir. La’l-i âbdar, şeffaf yapısı sebebiyle gözyaşı, la’l-i rümmânî ise nar tanesi olarak düşünülür.

Eger bâd-ı bahâr-ı cûdı irse bâg-ı dünyâya

Ola nahl-i enârun hâsılı hep la‘l-i rümmânî K. 1/20

“Cömertlik baharının rüzgarı dünya bahçesine ulaşırsa, tek bir nar fidanından la’l gibi kırmızı nar taneleri ortaya çıkar.”

Divanda zikredilen kıymetli taşların başında gelir. Kırmızı rengini almasıyla ilgili inanışlardan bahsedilir. Çıkarıldığı yer olan Bedahşân’dan ve sıradan bir taş olmayıp kıymet bakımından değerli bir oluşu üzerinde durulur. Değişik vasıf ve renklerinden bahsedilen la’l taşı, rengiyle âşığın gözyaşı, şarap ve sevgilinin dudağına benzetilir. Pek çok yerde sevgilinin dudağına karşılık kullanılır. Dudak rengi ve şekli sebebiyle la’l hokka olarak düşünülür. Genel olarak bakıldığında gelenek dışına çıkılmayan bir kullanıma sahip olduğu görülür.

³³⁰ M. 4/68, K. 38/9, G. 7/3, G. 129/1, G. 148/4, G. 210/3, G. 329/1, G. 440/2.

Mercân

Deniz dibindeki kayalıklarda oluşan, kalker yapılı ağaç gibi dallı budaklı görünüşlü taşlaşmış hayvan fosilleri olup (Kuşoğlu, 2006: 155) bitki ile hayvan arasında “nebât-ı hâcerî” denilen bir maddedir.³³¹ Bu benzerlikten hareketle bir beyitte yeşillik deniz, erguvan ağacının çiçekleri de mercâna benzetilir.

Çemen bâd-ı sabâdan mevc urur deryâ-yı ahzardur

Dıraht-ı ergavân yir yir olupdur şâh-ı mercânı K. 20/20

“Yeşil çimenler, sabâ rüzgarıyla yemyeşil bir deniz gibi dalgalanır. Erguvan ağacı ise yer yer bir mercan taşı olur.”

Mercan, denizden çıkınca girintili çıkıntılı tıpkı bir el şeklinde olur. Pençe-i mer-can tabirinden maksud kırmızılıktır. (Onay, 2004: 332) Şekil yönünden ele benzemesi açısından beyitlerde zikredilir. Cenk meydanındaki yiğitlerin düşman kanına bulan an elleri adeta bir mercana döner. (K. 23/15) Şevk denizinde şarap servis eden sâkînin elleri de mercândır. (G. 249/1) Bir beyitte de çimenlikte gezinen kekliğin pençeleri için yapılan teşbihte pençe-i mercân ifadesi kullanılır.

Didiler pâ-yı kebgî seyr idenler sebze-zâr içre

O bahr-i ahzarun bu pençe-i mercânıdur gûyâ K. 8/13

“Kekliğin ayağını çemende seyredenler onun yeşil denizin mercan pençesi olduğunu söylüyor.”

Kırmızı, pembemsi ve siyah renkleri bulunan bu taşın en makbulü kırmızı olanıdır ve şiirimizde de genellikle bu ilgi dolayısıyla kullanılır. Kırmızı rengi sebebiyle sevgilinin dudağı (Mt. 495) ve kanlı gözyaşı (G. 600/5, G. 760/2) için benzetilen olur.

Eşk-i hûn-âlûd-ı ‘âşıkdan mahabbet şehrinün

Kimse basmaz yollarında dürr ile mercân yatur G. 223/4

³³¹ Meydana geliş şekli cevher-nâmelerde şöyle anlatılır: Su, tabiatı gereği soğuk olduğu için sıcakı sevmez. Güneşin ve havanın harareti deniz yüzünü ısıttığında sular, ısıdan incinip deniz dibine iner ve bu hararet, durdurğu yerdeki nesnelere etkileyerek ısıtır. Isıman suların galizi ve kesifi toprağa, latifi ise buhara dönüşür. Oluşan buhar, yukarı çıkarak soğuk su ile karışmak ister ve oraya ulaştığında soğuk deydiği anda taşlaşır. Denizin içindeyken beyaz olan bu taşlar, denizden çıkarılıp güneşle karşılaşınca sertleşir ve kızılılaşır. Rıdvan Canım, Divan Edebiyatının Kaynakları, Akıl Fikir yayınları, 2016, s. 562.

“Âşığın kana bulanmış gözyaşı muhabbet şehrinin her tarafını kapladığı için yollarında inci mercan yatıyor diye kimse basmıyor.”

Mercân, kırmızı kıymetli bir taş olarak çeşitli süs eşyalarının yapımında da kullanılan bir taştır. Bu benzerlik dolayısıyla da tespih hayali oluşur. Yukarıda söylenen kanlı gözyaşı hayali sebebiyle mercân tespih benzetmesi yapılır.³³²

Rişte-i çeşmüm görenler katre-i hûn-âb ile

Didiler kim pîr-i ‘ışkun sübha-i mercânıdır G. 260/2

“Göz ipimden akan kanlı yaşı görenler, aşk pîrinin mercandan yapılmış tespih taneleri dökülüyor dediler.”

Mercân, beyitlerde özellikle rengi ve değeri sebebiyle gözyaşı, sevgilinin dudağı ve tespih gibi süs eşyalarının yapımında kullanılması dolayısıyla teşbih unsuru olarak kullanılır. Şekil bakımından bir ağacın dallarını ve eli hatırlatması sebebiyle de kullanıldığı görülür.

Mînâ

Âbgîne, âbgîne-i elvân, âbgîne-i sepîd, mine, sırça, zücâc-ı ebyaz gibi isimler verilen; yakut, zümrüd ve diğer cevherlere benzetilerek üretilen renkli camdır. Bunun yanı sıra “şarap şişesi; şişe; kadeh; şarap; mavi renk; mavi damla; mavi gökyüzü; ayna; beyaz ve yuvarlak cam mühre; billurlaşmış bakır sülfat; yeşil cevher; gözün beyazı; süslemek; cevherlemek” gibi bir kısmı kinaye yoluyla oluşmuş anlamları da vardır. (Canım, 2016: 565)

Hâletî divanında “çerh-i mînâ, günbed-i mînâ, sakf-ı mînâ” tamlamalarıyla daha çok gökyüzü anlamında kullanılır.³³³

Müşerref kıldı fetvâ sadrını bir merd-i kâmil kim

Tolupdur sıyt-ı fazlıyla anun bu günbed-i mînâ T. 2/1

“Faziletinin şöhretiyle gökyüzünü dolduran kamil bir adam fetva makamını şereflendirdi.”

³³² K. 39/32, G. 42/1, G. 731/9, G. 736/4, G. 761/7.

³³³ M. 4/53, K. 2/21, K. 7/27, K. 24/3, K. 34/6, K. 41/9, Msd. 8/IV/1, Kt. 99/2, G. 681/3, G. 753/3, G. 844/4.

Ayrıca kadeh manasında kullanıldığı da görülür.³³⁴

Ana kaldı ki idem derd-i dil-i pür-hûnı ‘arz

Destine sahbâ sunup bir sâgar-ı mînâ ile G. 733/4

“Ona kalsa dertle kanlanan gönlümü mavi bir kadeh (içinde) şarap olarak sunup eline vermemi ister.”

Sadef

Sıcak deniz yumuşakçalarının omurgasız yapılarını düşmanlarından korumak için salgıladıkları salgı sonucunda kendilerine yaptıkları yuvadır. Bu yuva çeşitli şekil ve renklerde. (Kuşoğlu, 2006: 199) Şâir, bu mana çerçevesinde sadefi içinde yumurta bulunan bir kuş yuvasına benzetir.

Dönüp aks-i şecer âb içre gavvâs-ı nigûn-sâra

Sadefdür âşiyân-ı murg ü beyza dürr-i şeh-vârı K. 32/12

“Ağacın aksi su içinde başaşağı duran dalgıç, (dalındaki) kuş yuvası sadef, (yuvadaki) yumurta dürr-i şehvârdır.”

Beyitlerde istiridyeyi ifade etmek için kullanılan sadef, incinin kaynağı ve oluştuğu yer olarak ele alınır. (K. 7/34, G. 647/3)

Ebr-i hâmem Hâletî her bâr kim dürr-bâr ola

Bahr içinde her sadef agzın açup hayrân olur G. 249/9

“Hâletî, kalem bulutum her defasında (etrafa) inci saçsa denizdeki her sedef ağzı açık bir şekilde (bana) hayran olur.”

İnci-gözyaşı münasebeti sebebiyle göz, (G. 242/1, G. 853/3) inci-söz ve şiir münasebetinde de ağız olarak düşünülür. (K. 16/31, K. 36/36) Şekil itibariyle ağzının iki tarafının her biri dünya ve ahiret olarak düşünülür. (M. 3/6) Ayrıca âşığın kulakları için benzetme unsuru olarak kullanılır.

³³⁴ K. 8/34, Kt. 39/4, G. 185/4, G. 831/1

Ol yâr söger toldurı toldurı kulagum

Eyler sade-i gûşumı pür-lû'lü-i şeh-vâr G. 286/3

“Sevgili, kulaklarımı doldura doldura bana söverek kulak sade-fimi iri incilerle dolduruyor.”

Sadefin beyitlerde genel olarak inci ve incinin oluşumu ile olan münasebeti çerçevesinde ve şekli sebebiyle yapılan benzetmelerle birlikte kullanıldığı görülür. Bu münasebet ve benzerlikler yuva olması, kulağa benzemesi, incinin gözyaşı ve söz münasebeti sebebiyle bir göz ve ağız olarak düşünülmesi yönünden ele alınır.

Yâkût

Kırmızı, sarı ve gök renginde olan, ateşe dayanıklı ve kıymetli bir taştır. (Onay, 2004:496; Kuşoğlu, 2006: 245; Canım, 2016: 566) beyitlerde bu üç rengi dolayısıyla da söz konusu edilmekle birlikte özellikle kırmızı rengi sebebiyle benzetmeler yapılır. Bir beyitte sevgilinin, rakip yüzünden ısıarak morarttığı dudağı gök yakuta benzetilir. (G. 405/1) Sarı renkte ve en az değerli yakut türü olan yâkût-ı asfer, bir sonbahar hayalinde yemyeşil çimenlikte sararıp yere düşen yapraklar için benzetilen olur.

Zümürüd kânı içre bulunan yâkût-ı asferdür

Bilür kadrin gören nesrînini yir yir çemen-zârun G. 451/2

“Zümürüt madeni içindeki sarı yakutu görenler çimenlikteki yaban gülünün kıymetini daha iyi anlar.”

Kırmızı rengi dolayısıyla şarap ile ilgili tasavvurlarda şaraptan kinaye olarak kullanılır. Şarap kadehinin içindeki her kabarcık yakuttan birer kadehtir. (G. 578/5) Kadehteki erimiş yakut olarak düşünülen şarap da (G. 53/2) dünyada eşi benzeri olmayan bir hoşluk veren yakuttur.

Bulmaz cihânda mey gibi yâkût-ı hoş-‘ayâr

Sûdâ-ger-i melâl eger virse nakd-i cân G. 563/3

“Gam tüccarı, cân sermayesini verecek olsa dünyada şarap kadar hoşluk veren bir başka kırmızı daha bulamaz.”

Bununla birlikte yâkût kırmızı rengi sebebiyle âşığın gözyaşının benzetilene konumunda kullanılır. Gözyaşı, âşığın en değerli sermayesidir. Eğer bu sermayeyi israf edecek olursa tükenme tehlikesi ortaya çıkacaktır. Bu sermayenin tükenmeye başlaması ise âşığın işine gelmez. Zîrâ güzeller, âşığın göz madenindeki yâkûtun azalması ya da tükenmesi durumunda ona bakmayacaklardır.

Bakmaz oldu hûblar yâkût-ı kân-ı çeşmüme

Çok gelen kâlâda olur Hâletî âhir kesâd G. 118/5

“Hâletî, çok gelen malın sonunda değeri düşer. O yüzden güzeller, göz madenimin yakutuna bakmaz oldu.”

Ateşe dayanıklı bir taş olan yâkût, sevgilinin dudağı için benzetilen olarak kullanılır. Aşağıdaki beyitte sevgilinin dudağı için yakut benzetmesi yapılır. Âşık ise bu yâkûtun, aşk ateşinin hararetine dayanamayarak erimesinden korkmaktadır.

Dôstum gayra kıyâs itme derûnum âteşin

Eyliye belki lebün yâkûtına bir gün ziyân G. 555/3

“Ey sevgili! İçimde yanan (aşk) ateşini başkalarınınki ile karşılaştırma. Zîrâ, belki bir gün yakut dudağına zarar verir.”

Kırmızı, sarı ve mavi renkleriyle birlikte kullanılan yâkût, kırmızı rengi bakımından sevgilinin dudağı, âşığın kanlı gözyaşı ve şarap ile ilgili tasavvurlarda benzetme unsuru olarak kullanılır. Sarı renk sonbahar yaprakları; mavi renk ise sevgilinin moraran dudağı için benzetilen olur.

Zeberced, Zümrüt

Zeberced, sarı ve yeşilimsi bir taştır. Başlangıçta zümrüt iken sıcaklık azlığından tam olgunlaşmadan bağlanarak ortaya çıkmıştır. (Kuşoğlu, 2006: 253; Canım, 2016: 567) Divanda tek beyitte ismi geçen zeberced, yeşil rengi dolayısıyla yer alır.

Kân-ı zeberced-i çemeni zîr-i hâkden

Buldı çıkardı san‘at ile ebr-i nev-bahâr G.219/4

“İlk bahar bulutu, çemendeki zebercet kaynağını (eşsiz) bir sanat ile toprağın altından çıkardı.”

Zümrüt, başlangıçta yakut iken madeninde çok durmaktan ve üzerine güneş ısıyla kuruluk gelip dış yüzü değişerek yeşil renk alan değerli bir cevherdir. (Kuşoğlu, 2006: 257) Beyitlerde yeşil rengi sebebiyle zikredilir. Baharın gelişiyiyle yeşeren tabiat, çimenler, yapraklar renk bakımından zümrüte benzetilir. Yeşil çimenlik bir zümrüt madenidir. (G. 451/2) İlkbahar bulutu ise bu yeşil madende yatan hazineyi toprağın üstüne çıkarır.

Kân-ı zümürüd-i çemeni zîr-i hâkden

Buldu çıkardı san'at ile ebr-i nev-bahâr G. 131/6

“İlkbahar bulutu, çemenin zümrüt madenini toprağın altından (eşsiz bir) sanat ile buldu çıkardı.”

Bir beyitte zümrüt, yeşil rengi sebebiyle gökyüzüne benzetilir. Âşık, sevgilinin çemende salına salına gezmesine yanaşmaz. Çünkü âh ateşinden çıkan dumanın zümrüt renkli göğe kadar yükselmesinden imtina eder. (G. 613/1) Bir başka beyitte de sevgilinin ayva tüyleri için benzetilen olur. (G. 721/5)

Gülün üzerindeki yeşil yapraklar da renk ve şekil bakımından zümrüt tahta benzetilir. Gonca gülün zümrütten tahtına oturmasıyla birlikte bülbüller ayrılık feryadına başlar. (G. 131/7) Bir kasideden alınan aşağıdaki beyitte kullanılan gül-taht-zümrüt sembollerinin memduhu övmeye yönelik kullanıldığı görülür.

Süleymân-ı gülün turdı seherden yine dîvânı

Geçüp taht-ı zümürüd-fâmına söyletdi murgânı K. 33/1

“Gül Süleymân'ı seherde divan durdu ve zümrüt renkli tahtına oturup kuşları dile getirdi.”

2.2.3.2. Bitkiler

Ağaç (Eşcâr, Dıraht), Fidan (Nahl, Nihal)

Farsça'da “dıraht”, Arapça'da “şecer” anlamına gelen ağacın fidanına ise “nahl” veya “nihal” denilmektedir. Bitkiler arasında önemli bir yeri olan, başta bağ, bahçe,

bostan, çimen ve dağlar olmak üzere pek çok yerde yetişebilen ağaçlar, aynı zamana birçok canlıya barınaktır. (Kaya, 2015: 266)

İslam'da zeytin, incir, hurma ve nar mübarek ağaçlardır. İslam inancında ağaç, Hz Âdem'e (a.s.) cennette meyvesi yasaklanması, Sidretü'l-müntehâ, Hz. Meryem'in Hz. İsmâ'yı doğururken altında bulunduğu hurma ağacı, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) mucizelerinde vs. söz konusu edilir. Eski Türk mitolojyası da ağaç konusunda çok zengindir. Manas Destanı'nda, Er-Töşük Destanı'nda, Oğuz Kağan Destanı'nda, Dede Korkut Hikayeleri'nde mitolojya ağaçlarına çokça rastlanır. (And, 2007:35-37)

Ağaçlardan klâsik şiirde daha ziyâde “su kenarlarında bulunmaları, sulanmaları, üzerlerinde yağmur ve çiy damlaları bulunması” vb. yönleriyle söz edilir. Yine dîvânlarda ağaçlar, başta sevgilinin boyu olmak üzere, türlü güzellik unsurları; “âşık, gül, bülbül, çemen, gülzâr, fidan, dal, budak, yaprak, çiçek, meyve/yemiş” vb. ile benzetme ilgisi oluşturmuştur. (Kaya, 2015: 266)

Hâletî divanında ağaç kavramı, boyu, rüzgarda sallanması, (K. 5/5, G. 10/5) çiçek açması, (G. 395/2) gölgesi, kuruması, (G. 884/5) dalları, çemende, bağ ve bahçede yetişmesi, (M. 5/6, G. 577/2) su kenarında yetişmeleri ve suya görüntülerinin yansması (G. 183/5, Mt. 83) meyve vermesi gibi özellikleriyle birlikte ele alınır.

Hâletî, Allah'ın (c.c.), sâni sıfatıyla, bulutlar vasıtasıyla yeryüzüne indirdiği yağmurla ağaçları yeşertmesi ve tüm ağaçları meyveyle donatmasından bahseder. (M.1/12) Yine meyve vermesi sebebiyle talih, kerem, emel, saadet, murat, ümit ile ilgili tasavvurlarda yer alır.³³⁵

Zamâne nahl-i ümmîdüm benüm bî-berg ü bâr itdi

Çemen-zâr-ı emel fasl-ı hazânın âşikâr itdi G. 848/1

“Felek, hazan mevsiminin kendini gösterdiği emel bahçesindeki ümit ağacında ne bir yaprak ne de meyve bıraktı.”

Şâir, şiirini marifet bahçesinde yetişen bir fidan olarak hayal eder. (G. 662/9) Bir beyitte de sözlerini hüner ağacında yetişen meyveye benzetir.

³³⁵K. 21/38, K. 38/5, Kt. 4/3, T. 3/4, G. 196/6, G. 267/9, G. 561/3, G. 621/4, Mt. 310.

Bir resîde mîvedür nahl-i hünerde sözlerüm

Herkes andan kadd-i fehmine göre almakda kâm

G. 547/7

“Hüner ağacında yetişen sözlerim, herkesin anlayış derecesine göre zevk ve lezzet aldığı birer meyvedir.”

Güneş ışınlarının ağaçların üzerine düşmesiyle oluşan gölgelik beyitlerde söz konusu edilen diğer bir özelliğidir.³³⁶ Gün ışığının ağaçların üzerine vurmasıyla adeta gece ve gündüz birbirine girmişçesine gölgelikler oluşur. (G. 140/2) Memduhun kerem ve iltifat fidanı da gölgesiyle altına sığınanları rahatlatır.

Ferâg-ı bâl ile dil murgı idemezdi karâr

Nihâl-i ‘âtıfetün sâye-güster olmasa ger

K. 25/29

“Sevgi fidanın gölge edip korumasaydı gönül kuşunun gönlü hiçbir zaman rahat olamazdı.”

Ağaçların zikrediliş sebeplerinden birisi de sevgili ve sevgilinin boyuyla ilgili tasavvurlardır. Sevgili, daima taze bir fidandır. (G. 22/5, G598/3, G. 881/2) Boyuyla dünya bahçesinde daha önce görülmemiş, (Kt. 2/3, G. 666/5) serviyi bile utandıran, (G. 174/2) aşk bahçesinin en yüksek ağacıdır. (G. 724/4) Bu yüzden âşık, hiç kimsenin sevgilinin boyuna bakmasını istemez.

İstemem bakduğımı kimse nihâl-i kadüne

Korkarın kim ide te’sîr ana nâ-gâh nazar

G. 191/3

“Kimsenin fidan gibi ince ve uzun boyuna bakmasını istemiyorum. Çünkü ansızın gelen bir bakışın ona tesir etmesinden korkuyorum.”

Bunun yanında Hz. Mûsâ’nın (a.s.) Eymen vadisinde Allah’ın (c.c.) tecellisini ağaçta yanan bir ateş olarak görmesine telmih yapılır ve sevgilinin boyu vadideki ağaca benzetilir. (G. 164/2, G. 823/2, G. 825/4)

Ağaca yüklenen manalardan birisi de devletin sembolü olmasıdır. Devlet bir ağaç gibi köklü ve kuvvetlidir. Hâletî, devletin devamı ve şerefi için duada bulunduğu beyitlerde

³³⁶ K. 10/8, K. 21/15, G. 131/4, G. 140/2, G. 451/6, G. 473/1, Mt. 74, Mt. 374.

ağacı devlete teşbih eder. Devlet ağacının dalı hiç kurumamıştır. (G. 743/4) Devlet ağacının şeref ve değeriyle en yüksek noktaya kadar ulaşmasını dileyen şâir, (K. 29/37) aynı zamanda devlet ağacının gölgesi altında yaşamayı bir güvence olarak görür.

Olup dıraht-ı devleti günden güne bülend

Hak üstümüzden eylemesün sâyesini dûr

K. 19/15

“Allah (c.c.), günden güne büyüyen devlet ağacının gölgesini bizden uzaklaştırmasın.”

Şiirlerde cins olarak adı geçen ağaçların dışında dıraht ve şecer isimleriyle anılan ağaç, boyu, gölgelik olması, su kenarında yetişmesi, meyve vermesi, çiçek açması, rüzgarda salınması, kuruması, dallarının olması, bahçelerde yetişmesi yönleriyle zikredilir. Ağaçla ilgili yapılan benzetmeler onun tabiattaki hallerinin şâirin kendi halinde, devlet sembolü olarak görülmesinde, memduh ve sevgili ile ilgili hayallerde kendini gösterir.

Ağaç Çeşitleri

Âbnûs (Abanoz)

Kerestesi genellikle siyah, siyaha yakın yeşil ve koyu kahverengi olan, ağır ve sert bir ağaç türüdür. Abanozun en makbul olanları Seylan, Hindistan ve Afrika'nın içlerinde, özellikle Nijerya'da yetişen siyah türleridir. Abanoz, dayanıklılığı, ağırlığı, koyu rengi ve taş gibi perdah kabul eden sertliğinden dolayı en eski medeniyetlerden beri doğramacılıkta ve küçük eşya yapımında kullanılmıştır.

Abanozun İslâm dünyasında sevilen bir ahşap türü olmasına rağmen yaygın şekilde kullanılması ancak XIII. yüzyıla rastlamaktadır. Daha önceleri adından, tozu göz iltihaplarına ve mide ağrılarına iyi gelen bir tıbbî bitki olarak bahsedildiği görülmektedir. Abanozun İslâm sanatlarında en çok kullanıldığı alan kakmacılıktır. Siyah renginin fildişiyle, sedefle ve sarı, kızıl-kahverengi, kırmızı renklerdeki ahşapla sağladığı uyum, bu tür malzemeye birlikte çekmece, kutu ve tavla, dama-satranç tahtası gibi eşyanın yapım ve tezyininde tercih edilmesine sebep olmuştur.

Abanozdan yapılan eşya arasında kutu, kalemdan, baston, kılıç kabzası, kaşık, tesbih, satranç ve dama taşları, tavla pulları sayılabilir. (Erdem, 1998: 9-10)

Divanda iki beyitte söz konusu edilir. Her iki beyitte de fildişi ile birlikte kullanımına değinilir. Bir beyitte abanoz ağacından tavla kutusu yapıldığı anlaşılmaktadır. Abanozun üzerinde çizilen yarıklar âşığın zayıf vücudundaki yaralara benzetilir.

Gûyâ ki nerd tahtasıdur sîne-i nizâr

Dâg-ı nev ü kühen yoludur âbnûs u ‘âc G. 106/2

“Güçsüz, cılız ve zayıf sinem adeta bir tavla tahtasıdır. Abanoz ve fildişi eski ve yeni yaraların yoludur.”

Eskiden kemik taraklar kullanılırdı. “Üstühan” kelimesiyle dolaylı olarak kemik tarak ifade edilir. Tarak ve saçın bu birlikteliği abanoz ve fildişinin süs eşyası yapımında birlikte kullanıldığına işaret eder. Ahşap üzerine abanoz kaplanan yüzeyler fildişi, sedef ve gümüş tel kakmalarla bezenirmiş. Abanoz, özellikle fildişiyle birlikte sayılamayacak çeşitlilikte eser ortaya konulmuştur. (Kuşoğlu, 2006: 84) Bu malumat doğrultusunda aşağıdaki örnekte abanoz ve fildişi tarağa işaret edildiği görülür. Ayrıca abanoz siyah rengiyle sevgilinin saçının benzetilene konumundadır.

Sevdâ-yı zülfüne alışup üstühVânumuz

Oldı biribiri ile çün ‘âc u âbnûs G. 344/4

“Kemiğimizin, saçının sevdasına alışması abanoz ve fildişinin birlikteliğine benzedi.”

Ar’ar (Ardıç), Bîd (Söğüt)

Türkçede “dağ servisi” ve “dikenli ardıç” denen, aslında dağlarda yetişen yabani bir ağaçtır. Ardıç sözü ve ağacı, eski Uygur yazılarından, güçlü ve öz Türk kesimlerinden derlemeler yapan Kaşgarlı Mahmud'a ve oradan da Anadolu'ya kadar gelir. 11. Yüzyılda derlenmiş eski Türk şiirlerinde görülen “kızın, ardıç gibi sallanması”na benzetildiği görülmüştür. Eski türkçesinde, "yaylır anın artuçı" deniyordu. Kaşgarlı Mahmud bu sözü, "kız iki yanına ardıç gibi yayılır, salınır" diye yorumluyordu. (Ögel, 1995: 473) Şâir, geleneğin dışına çıkmayarak bu ağacı yine rüzgarda sallanması ve boyu sebebiyle benzetilen olarak kullanır.³³⁷

³³⁷G. 6/5, G. 43/3, G. 161/1, G. 576/4, Mt. 157, Mt. 505.

Gören dir kâmet-i ‘ar‘ar-hırâmun ak câmeyle

Bu bâğa gelmemişdür öyle bir serv-i semen-sîmâ G. 6/5

“Beyaz elbisesiyle ar‘ar gibi salınarak yürüyen (güzelin) boyunu görenler, bahçeye daha önce öyle bir yasemin yüzlü servinin gelmediğini söylüyorlar.”

Bilindiği üzere “eteği belde olmak” deyimi, koşuşturmak için eteklerini beline toplamış halde hizmete hazır bekleyen birinden kinayedir. (Şentürk, 2016: 340) Aşağıdaki beyitte ar‘ar şekli sebebiyle hizmet için eteklerini beline toplamış halde bekleyen bir hizmetkar olarak tavsir edilir.

Bâğa gel kim hidmet itmek ârzûsıyla sana

‘Ar‘ar u şimşâd olupdur cümle dâmen-der-miyân G. 662/6

“(Aşk) bahçesine gelirsen (orada) ar‘ar ve şimşirin sana hizmet etmek arzusuyla eteği belinde seni beklediğini görürsün.”

Söğüt, beyitlerde dallarının yere sarkması, (G. 744/5) gölgesi (G. 155/3) dolayısıyla zikredilir. Bunun yanında yapraklarının şekli sebebiyle hançer ve kılıca benzetilir. (M. 9/72, K. 2/3, K. 33/7)

İder enhâr için her katre bârân bir siper peydâ

Görüp sahn-ı çemende tîg-i bîd ü nâvek-i hârı K. 32/13

“Çemende söğüt kılıcını ve diken okunu gören her bir yağmur damlası nehirlere siper olur.”

Söğüt, dalları eğri ve aşağı bakan bir ağaç olması sebebiyle servi ve ar‘ar ile zıtlık oluşturur. (Şentürk, 2016: 339) Söz konusu zıtlık bu ağaçların uzun ve dik duruşlarına karşın söğütün geniş, eğri ve yere doğru yayılan dalları sebebiyledir. Bir beyitte şâir, söğüt dallarının yere dönük olması sebebiyle Mecnûn’a benzetilmesini “bîd-i Mecnûn”³³⁸ ifadesiyle karşılar.

³³⁸ Bîd-i Mecnûn, Taberistan yani Mazenderan civarında yetişen kızıl söğüt dedikleri ağaç olup rüzgar estikçe yerlere sürünerek salınması sebebiyle Mecnûn’a benzetildiğinden bu isimle anılır. Bu ağaç bîd-i müşk yahut salkım söğüt gibi simlerle de bilinir. A. Atilla Şentürk, Osmanlı Şiir Kılavuzu, c. 2, OSEDAM, 2017, s. 237.

Sahn-ı gül-şende hırâm eyleyüp ol kâmet ile

Serv ü ‘ar’arlarını eyle çü bîd-i Mecnûn G. 576/4

“Bahçede o boyunla salınarak servi ve ar’arları Mecnûn söğüdü gibi eyle.”

Beyitlerde ar’ar ağacı rüzgarda salınması ve boyu dolayısıyla sevgiliyi ifade etmek için kullanılır. Söğüt, dallarının eğri ve aşağı bakar vaziyette olması dolayısıyla söz konusu edilir. Yapraklarının şekli sebebiyle de hançer ve kılıç unsurlarıyla birlikte kullanılır.

Çenâr (Çınar)

Tarih ve edebiyatımızda önemli bir yeri olan çınar, Türkler tarafından daima ulu ağaç olarak görülmüş ve Osmanlı Devleti’nin sembolü olarak kabul edilmiştir. (Canım, 2016: 522) Kendisine yüklenen bu ululuk ve heybeti dolayısıyla çınar, bir boy beyi olarak düşünülür. (K. 5/7) Kuşların üzerine yuva yapması sebebiyle memduhun benzetilmesini olur. (K. 8/15) Memduh, çınarla mukayese edilerek ondan büyük görülür ve çınar ancak onun gölgesinde kendine yer bulabilir.

Dest-i berdinden olur bîd-ı hazânun sâlim

Sâye-i devletine gelse çenâr-ı bûstân K. 14/35

“Bahçedeki çınar, devletinin gölgesine girse hazan rüzgarının soğuk elinden salim olur.”

Boyunun uzunluğu sebebiyle sevgilinin boyuyla münasebet kurulur.³³⁹ Bir beyitte de sevgilinin boyuyla mukayese edilir ve kendi boyunu sevgilinininki ile karşılaştırmaması istenir.

Bâlâ-yı yâra kâmetini nisbet itmeye

İnsâf elini gögsine korsâ eger çenâr G. 215/5

“Çınar, insaf elini vicdanına koyarsa sevgilinin boyuyla kendi boyunu karşılaştırmaz.”

³³⁹ G. 36/7, G. 213/3, G. 650/4, Mt. 20, Mt. 362.

Beyitlerde daha çok çınar yaprağının el ile olan münasebetine değinilir.³⁴⁰ Çınar yaprağı ve el ile kurulan tasavvurlardan birisi memduhun himmet ve himayesini ifade etmek için kullanılmasıdır. (K. 6/7) Bu ilginin kurulduğu başka bir sebep de rüzgarda çınar yapraklarının sallanması hayaline dayanır. Aşağıdaki beyitten şâirin aldığı bir haber üzerine mutlu olduğu anlaşılmakta. El ile çınar yaprağı arasında kurulan ilgide rüzgarda yaprakların sallanması çınarın sevinçten ellerini çırpması olarak düşünülür.

Çenâr-ı bâğ olurdı kef-zenân zevk ü sürûrından

Sabâ iletdi peygâmın bu hâl-i râhat-efzânun K. 23/11

“Sabâ, ferahlık veren haberi iletğinde bahçedeki çınar mutluluktan ellerini çırpmaya başladı.”

Yine bu haliyle çınar, dua ve niyazda bulunan birine benzetilir. Bahar geldiğinde semaya dönen yaprakları adeta ellerini açıp Allah’a (c.c.) dua eden birini hatırlatır. (G. 140/1)

Yetişme alanları genel itibariyle sulak alanlar ve ırmak kıyıları olan çınar ağaçları su kenarında büyüüp olgunlaşması (K.2/26) ve köklerinin çamurda olması sebebiyle söz konusu edilir. Bu benzetme âşîğın sıkıntı içinde olduğunu ifade eder.

Pâ-der-gilem hemîşe bu gül-şende çün çenâr

A’dâya karşı olduğuma bakma kef-zenân G. 562/3

“Düşmana karşı ellerimi sallamama aldanma Bahçede daima çınar gibi ayağı çamurdayım.”

Çınar ağacı, uzun, heybetli ve iri olması, açık bir ele benzeyen yaprakları, üzerine yuva yapılması, diğer ağaçlara göre cüsseli ve gölgeli olması, yapraklarının rüzgarda salınması, sulak bölgelerde yetişmesi gibi özellikleri sebebiyle çeşitli tasavvurlar kurulmuştur. Yine çınarın tabiatta görülen bu özellikleri etrafında çeşitli benzetmeler yapıldığı görülür. Çınarın heybetli görünüşü sebebiyle devletin ve bir devlet büyüğünün sembolü olarak görülmesi söz konusu iken diğer yandan uzun olmasıyla sevgilinin boyuyla ilgili tasavvurlarda yer alır. Yapraklarının el ile olan benzerliği üzerine yapılan teşbihlere diğer

³⁴⁰ M. 7/33, K. 6/7, K. 18/18, K. 21/20, K. 23/11, K. 25/12, G. 140/1, G. 201/1, G. 212/3, Mt. 285.

özelliklerine karşın daha fazla yer verildiği görülür. Gölgesinde sığınanlara kucak açan, kendisine sığınılıp üzerine yuva yapılan bir ağaç olarak ele alınır.

Devha (Ulu Ağaç)

Arapçada “büyük altın ağaç” anlamına gelir. Hz. Ali ile ilgili olarak kullanılır. Çoğu tarikatların kökü Hz. Ali’ye dayandığı için bu olusuma geneliyle birlikte “devhatü’z-zeheb” denir (Cebecioğlu, 2009: 165)

Eskiden halk arasında evliya adıyla da anılan ulu ağaçların dallarına dilek niyetlenerek paçavra bağlanırdı. Paçavra bağlama geleneğinin sürdürülmesi, eskiden ağacı kutlu saymanın kalıntısı olmalıdır. (Ögel, 1995: 458, Öztürk, 2001: 54) Her ağaç her yerde her zaman kutsal kabul edilmemiş, en çok meyvesiz ve ulu ağaçlar takdis edilmiştir. (Bars, 2014: 385)

Haletî, bir beyitte Şeyhülislam Hoca-zâde Mehmed Efendi’nin kendisini mutlu eden bir fetvası için söylediği kasidede devhanın bu özelliğinden ve meyvesiz oluşundan bahseder.

Olursa şimdi olur tâze sebze-i ümmîd

Virürse şimdi virür mîve devha-i âmâl K. 21/10

“Körpe ümit yeşerirse şimdi yeşerir. Dilek ağacı verirse şimdi meyve verir.”

Ergavân (Erguvan)

Ergavân, eflatunla kırmızı arası renkte çiçekler açan, baklagiller familyasından güzel bir süs ağacıdır. (Parlatır ve diğerleri, 1998: 719) Hristiyanlıkta Yahuda’nın Hz. İsa’yı tutuklattıktan sonra Hristiyan inancında kendini astığı ağaç olarak kabul edilmesi sebebiyle “Yahuda ağacı” (Koçak ve Gürçay, 2015: 34) olarak da anılır.

Ergavân ağacının isimlendirilmesinde genellikle büyüleyici rengine atıfta bulunulur. Kelimelerin kökenine baktığımızda hemen hepsi Akadçada mor rengi ifade eden “argamannu” sözcüğüne denk gelir. Aramiceye “argvana” diye geçmiştir. Aramice’den Arapçaya “ercuvani” ve oradan da Türkçeye “argavan” diye geçmiştir. Günümüz Türkçesinde erguvan halini almıştır. (Gürçay ve Koçak, 2015: 34)

Taç yapraklarının kırmızı, özellikle de eflatun ve eflatunun değişik tonlarında olması, erguvânın divan şairlerince şarapla özdeşleştirilmesine sebep olmuştur. Yine bu bitkisel özelliğinden ilhamla ilişkilendirildiği kadeh, yaş, kan, ateş, dudak, yüz, yanak, yara, yara izi, dil, boy, vücûd, sevgili ve âşık gibi öğeler erguvânın anlam çerçevesini tamamlamaktadır. (Bayram, 2007: 215)

Divanda erguvanın konu edildiği beyitlerde renk unsuru ön planda tutulur. Eflatunla kırmızı arası renkli çiçeklerinden dolayı şarapla özdeşleştirilir.³⁴¹ Şarap-erguvan ilişkisini ele alan şâir, erguvân şarabından söz ettiği bir beyitte, şarabın yokluğunu gül ve erguvan mevsiminin sona ermesine bağlamıştır.

Dimek kim devr-i gül geçdi zamân-ı ergavân gitdi

Gül-i sâgar bulunmaz mı şarâb-ı ergavân yok mı G. 867/4

“Kadehte şarap bulunmaz mı; erguvan şarabı yok mu? Demek ki gül devri geçti; erguvan zamanı bitti.”

Hâleti'nin erguvânla ilgili olarak kurduğu hayallerden bir diğeri de renk ve şekil bakımından erguvân çiçeklerinin çimen denizinde bulunan mercân olarak düşünülmesidir. (K. 20/20) Hâletî, erguvânın çiçeklerini dökmesinden bahsederken, onu kötü hava yüzünden bedeninde hiç kan kalmayan biri olarak hayal eder. (K. 28/2) Diğer bir beyitte de erguvân ağacını yere su döken bir ibrik, çiçeklerini de su damlası olarak hayal eder.

Olalum hâk-i siyâh üzre â-pey cür'a-rîz

Hâletî çün böyle gösterdi nihâl-i ergavân G. 558/5

“Hâletî, kara toprağın üstüne damla damla su döken bir ibrik gibi olalım. Çünkü erguvân fidanı (bize) böyle gösterdi.”

Beyitlerde renk bakımından erguvanla ilgi kurulan bir başka unsur da kandır. Beyitlerde erguvanın kanla kurulan ilgisi âşığın gözyaşı ve memduhun kılıç ve mızrağının düşman kanıyla bulanması yönündedir. Bir beyitte şâir, gönlünü hasta, aklını kaybetmiş, yüzünü safran gibi sarı, gözyaşını da erguvan olarak tasavvur eder. (K. 38/35) Erguvanın kılıç ile

³⁴¹ K.38/11, G. 183/5, G. 642/1, G. 746/2, G. 771/4, G. 867/4.

iligi ilişkisi ise övülenin kılıcının düşman kanıyla bulanması hayaline dayanır. Memduhun kanlı kılıcı erguvan ağacı olarak hayal edilir. (K. 16/24, K. 27/25)

Bir nihâl-i ergavândur tîg-i hûn-âlûdı kim

Sâyesinde hoş geçer anun dem-â-dem ins ü cân K. 37/6

“Onun kana bulaşmış kılıcı bir erguvân ağacıdır ki, insanlar o ağacın gölgesinde hoşça vakit geçirirler.”

Yukarıdaki açıklamalar doğrultusunda bakıldığında erguvân özellikle çiçeğinin rengi ve şekli ile dikkat çeken bir ağaç olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda erguvân ile kurulan hayaller ve yapılan benzetmelerde renk yönünden bir kullanımın olduğu görülmekte.

Kâfur

Kâfur ağacı, defnegillerden olup soğuğa oldukça dayanıklı, kışın yapraklarını dökmeyen, uzun ömürlü bir ağaçtır. Hayli değerli olan beyaz renkteki saf kâfur, bu ağacın yapışkan olan zambından elde edilmektedir. Çiçeği papatya çiçeğine benzeyen, saf olanının kokusu limon ve ağaç kavununu andıran kâfur; aynı zamanda renksiz, kristalize, yarı şeffaf ve kolay kırılabilen güzel kokulu bir maddedir. Dilimize Arapçadan geçmiş olan kâfur, Hekimliğin yanı sıra, eskiden mum vb. aydınlatıcı maddelerin üretimi ile cenazelerin hazırlanması esnasında güzel koku verici olarak kullanılan kâfurun merhemi de hayli etkilidir.

Klâsik Türk şiirinde kâfur, mecâzen çok beyaz anlamında oluşundan da hareketle, daha çok sevgilinin bedeni, teni, özellikle de sînesi ve gerdanı için benzetilen olarak ele alınmakta, ayrıca sevgilinin ayva tüyleri, müşk ve âşığın yaralı bağı ile birlikte anılmaktadır. (Kaya, 2015: 268, Pala, 1999: 225, Onay, 2004: 297)

Vücutta oluşan yaralar timar denilen işleme tabi olur, yaranın üzerine merhem sürülür veya ot denilen bitkisel ilaçlar konulur ya da pamuk, keten veya tiftikten bükülerek hazırlanmış fitiller kâfurla hazırlanmış merhemlere bulanarak yaranın üzerine yerleştirilir. (Yeniterzi, 1998: 98, Kemikli, 2007: 31) Bu tedavi usulünün bir beyitte “nâsûr yarası”nın tedavisindeki rolüne değinilirken ateşli hastalığa faydasının olmayacağı söylenir. (M. 9/84) Hâletî, ayrıca sevgilinin beyaz sinesi ile kâfur merhemi arasında ilgi

kurmakta ve gönül yarasının tek ilacı olduğunu belirterek geceyi sevgiliye sarılarak geçirme isteğini dile getirir.

O sîm-berle olup gice sîne-ber-sîne

Uruldı zahm-ı dile sanki merhem-i kâfûr G. 264/3

“Geceyi, gümüş göğüslü (sevgiliyle) birlikte sarmaş dolaş geçirirsem gönlümdeki yaraya kâfûr merhemi vurulur.”

Sevgilinin bedeni renk bakımından kâfura benzetilir. Aşk derdiyle türlü sıkıntılara düşen olan ve boynu bela zinciri sebebiyle yaralanan âşığın, sevgilinin kâfur merhemi olan bedenini göz ucuyla da olsa görmesi ona ilaç olacaktır.

Merhem-i kâfûr-ı cism-i yâra besdür bir nazar

Tavk-ı zencîr-i belâ fersûde kılsa gerdenüm G. 507/3

“Belâ zincirinin yarası boynumu yaralasa sevgilinin kâfur merhemi olan bedenine tek bir bakış (o yaranın iyileşmesine) yeter.”

Şem‘ (mum) kelimesi İslâmî doğu edebiyatlarında sevgili ve güzele teşbihte kullanılmıştır. Bu teşbihe esas olan özellik, onun yüzü ve yanağıdır. Sevgilinin güzellik unsurlarından olan yüz ile yanak, parlaklık ve aydınlık yönüyle ele alınıp, çeşitli tasavvur ve tahayyüllerde kullanılmıştır. (Armutlu, 2009: 878) Ayrıca eskiden aydınlatıcı maddeler ve mum imalatında da kullanılmıştır. Edebiyatta sevgilinin bedeni ve özellikle gerdanı kâfura benzetilir. (Pala, 1999: 225) Aşağıdaki beyitte kâfurun beyaz renginden hareketle sevgilinin kendisi dolayısıyla gerdanı muma benzetilir.

Merhem-i kâfûr olur ol şem‘ -i hüsnün gerdeni

Tavk-ı zencîr-i belâ âzürde kılsa gerdenüm G. 540/5

“Bela zincirinin tasması boynumu incitse o güzellik mumunun gerdanı (bana) kâfur merhemi olur.”

Aşağıdaki beyitte tıpkı bir savaşçı yâhut cerrah gibi düşünülen sevgilinin, pazusunu çıplak hâle getirmeden âşık kılıç çekmediğinden bahsedilir. Bu kez, beyaz renginden ötürü sevgilinin çıplak pazusunun kâfur merhemine benzetildiği ve yaraları iyileştirmedeki rolüne değinildiği beyitte ayrıca, sevgilinin böyle yapmakla bir nevi âşığı

yaralamadan önce kâfur merhemini hazır ettiği, cerrâhın operasyon öncesinde yaptığı hazırlık çağrıştırılmak sûretiyle, dile getirilmektedir. Bu kullanımdan kâfur merheminin cerrahların operasyon öncesinde mutlaka hazır bulundurdukları bir merhem olduğu anlaşılmaktadır (Kaya, 2015: 269)

Tîg çekmez ‘âşîka bâzûsı ‘uryân olmadan

Merhem-i kâfûr zahm urmazdan evvel ‘arz ider G. 157/3

“Pazusu çıplak olmadan âşîğa kılıç çekmeyen sevgili, (âşîğı) yaralamadan önce kâfur merhemini sunar.”

Şafak, güneş battıktan itibaren ufukta görünen kızılıktan sonra ortaya çıkan beyazlığı ifade eder. Fecir vakti ufukta görünen beyazlık kâfur merhemine benzetilir. Bu durum âşîğın sevgiliden ayrı kalmayı bir hastalık olarak görmesinden kaynaklanır.

İtseler merhem eger kâfûr-ı kân-ı subhdan

Zahm-ı şeb-bîdâr-ı hicr itmez kabûl iltiyâm G. 495/6

“Şafak kâfurundan (beyazlığından) merhem etseler ayrılığın geceleri uyutmayan yarası iyileşmez.”

Şâirin, kâfuru kar ve kış kelimeleriyle birlikte kullanması Kâfur ağacının yaz kış yaprak dökmeyen, soğuğa dayanıklı bir ağaç olduğunu göstermektedir. Kâfurun bu özelliği telmih yoluyla gösterilir. Şâir, kışın yağan karı beyaz renginden dolayı kâfura benzetir.

Bir seher kim berf ü ebrin eyleyüp sermâ ‘ıyân

Ser-be-ser kâfûr u müşk oldu zemîn ü âsmân K. 39/1

“Kış mevsimi bir seher vakti kar yüklü bulutlarını gösterince yeryüzü ve gökyüzü baştan başa kâfur ve müşkle donandı.”

Kâfurun kokusundan bahsedilen iki beyitten birinde, karanlığı aydınlığa komşu eden Allah (c.c.), kâfura taze misk katmıştır. (M. 1/16) “Kâfur- nûr” ve “müşk-zulmet” kelimeleri arasında leff ü neşr yoluyla bağ kurulur. Şâir, ikinci beyitte de Hz. Ebu Bekir Sıddık’ın (r.a.) kokusunun kâfur kokusu olduğunu söyler.

Alnı subh-ı safâ idi yüzi nûr

Müşki olmuşdı hey'et-i kâfûr M. 5/15

“Yüzü nûr, alnı sevinç sabahı, kokusu da kâfur kokusu gibiydi.”

Kâfur ağacı, mecazen beyaz anlamında kullanılmasından dolayı beyitlerde daha çok sevgilinin bedeni, teni, gerdanı için benzetme unsuru olarak kullanılır. Eskiden vücutta oluşan yaraların tedavisinde kullanılan kâfur merhemi de çeşitli teşbih unsurlarıyla birlikte kullanılır. Yine beyaz rengi sebebiyle “sermâ ve berf” kelimeleriyle birlikte kış mevsiminde de yapraklarını dökmeyen bir ağaç olması telmihen aktarılır. Hoş kokusu sebebiyle sadece iki beyitte bahsedilir.

Misvâk

Misvak ağacı Kuzey Afrika, İran ve Hindistan gibi sıcak ülkelerde yetişen dikensiz, ince dallı küçük bir ağaçtır. Bir şeyi sürterek ovalamak anlamındaki Arapça “sevk” kökünden türetilmiş olan misvak aynı zamanda, dişlerin temizlenmesinde kullanılmak üzere, erâk ağacı da denilen misvak ağacından koparılan fırça şeklindeki çubuk parçasının adıdır.

Divanda tek beyitte söz konusu edilir. Hâletî, bir yandan zâhidin misvakı kullanmayıp boşuna taşıdığını, bir yandan da ağzının kötü kokularını, ağzından dökülen kötü sözleri gidermede misvakın bile fayda etmediğini belirtir. Şair böylece, hem misvakın dişleri temizlemesinin yanı sıra ağızda hoş bir koku bırakan özelliğine dikkat çeker, hem de misvakların bir zamanlar sarığın kıvrımları arasına konulmak sûretiyle başta taşınması âdetine telmihte bulunur. (Kaya, 2015: 270)

Bulamazsın arasan agzını hiç bûy-ı safâ

Zâhidün bakma o başında olan misvâke G. 714/4

“Zâhidin ağzını arasan hoş bir koku bulamazsın, sen onun başında taşıdığı misvaka bakma”

Sanevber

Çam fıstığı ağacıdır. Divanda altı beyitte boyu ile ele alınır ve sevgilinin boyuyla münasebet kurulur.³⁴² Aşağıdaki beyitte âşıkların gönlü sanevber kozalağı; sevgilinin boyu da sanevberin kendisi olarak düşünülür.

Asılmış kâkül-i müşkînünün her târına diller

Kad-i bâlâsı yârün gûyiyâ nahl-i sanevberdür G. 256/3

“Misk kokulu kâkülünün her teline gönüller asılan sevgilinin boyu sanki bir sanevberdir.”

Diğer bir beyitte ise sanevberden üstün tutulur. Dünya bahçesinde sevgilinin boyunun bir eşi daha yoktur. Bu yüzden onu sanevberle kıyaslamaya çekinir.

Ben nice nahl-i sanevberle anı nisbet kılam

Bâg-ı dehre gelmedi kaddün gibi bir dil-sitân G. 666/5

“ (Senin) boyun gibi bir gönül alan dünya bahçesine (daha önce) gelmedi. Ben şimdi onu nasıl olur da onu sanavber fidanıyla karşılaştırabilirim? ”

Parçalanmış görünüşüyle, âşîğın parça parça olmuş vücudu olarak düşünülür.

Vücûdum sandılar ey Hâletî nahl-i sanevberdür

Görenler başımı tîg-i gam-ı ‘ışk ile sad pâre G. 787/5

“Ey Hâletî! Başımı, aşk derdinin kılıcı ile parçalanmış halde görenler vücudumu bir sanavber fidanı sandılar.”

Sanevber, şekil benzerliği sebebiyle âşîğın kalbi olarak düşünülür. Sevgilinin oku, âşîğın sanevber kalbine konan bir oktur. (G. 188/5) Dalları ise âşîğın kalbinden uzayan damarlar olarak düşünülür. (G. 882/5) Bir kıtadan alınan aşağıdaki mısralarda ise fıstık ağacı olmasına atıfta bulunmakla birlikte musiki ıstılahından “fıstıkî” makamın adı geçer. (Kt. 65/3-4)

³⁴² G. 9/5, G. 161/1, G. 157/4, G. 459/3, G. 666/5, Mt. 140, Mt. 157.

Sanevberin boyu sebebiyle sevgilinin benzetilene olarak kullanıldığı görülür. Sevgilinin boyu için kullanılmasının yanında boyunun sevgilinin boyuna denk olmadığı söylenir. Görünüşüyle sebebiyle âşığın parçalanmış vücuduna ve kalbine benzetilir.

Serv (Servi)

Servi sözcüğü, Farsça olup, Arapçası “Şeceretü'l-hayye”dir. Türkçede servi yanında “selvi” olarak da anılır. Eski kaynaklarda genellikle “serv-i âzâd (dalları düz uzanan servi), serv-i nâz (dalları etrafına sarkan servi), serv- sehî (iki dallı düz servi)” olmak üzere üç servi türünden söz edilir. (Canım, 2016: 538, Yıldırım, 2008: 616)

Servi; dilde büyükleri ve güzelleri övmek için bir sıfat, süslemede güzel bir bitki ve motif, folklorlarda uğur getirici ve koruyucu bir sembol olarak kullanılmıştır. Türkler; İslamdan evvel Orta-Asya folklorlarında ağacı, kutsal bir varlık olarak sevdikleri gibi İslam dini inançlarıyla da bu sevgilerini bir kat daha arttırmışlardır. (Çulpan, II, 1961: 61)

Servi, Türk şiirinde önemli bitkisel unsurlar arasında yer alır. Türk şiiri bir bütün olarak değerlendirildiğinde, neredeyse serviden daha fazla dikkat çeken başka bir ağacın olmadığı görülür. (Canım, 2016: 539) Hâletî'nin de bu geleneğin dışına çıkmadığı ve serviyi şiirlerinde diğer ağaçlara nazaran daha fazla kullandığı görülür.

Servi, sevgili ve sevgilinin boyu için hem benzeyen hem de benzetilen olmuş; onun boyu ve endamı için “serv-i bâla, kâmet-i bâlâ, serv-i ser-bülend, serv-i ser-endâz, serv-i ser-efrâz, serv-kadd, serv-i nâz, serv-i revân, serv-i bâlâ-kadd, serv-kâmet, mevzûn” gibi sıfatlar kullanılmıştır. Bir yandan boyu sevgiliye teşbih edilirken diğer yandan sevgilinin boyunun ondan üstün olduğu üzerinde durulur.

Ayrıca servi Hz. Peygamber (a.s.v.), padişah, şeyhülislam, vezir, paşa gibi mümtaz kişileri övmek maksadıyla kullanılır.

“Serv-i gül-‘izâr, serv-i bâg , serv-i gül-şen” gibi kullanımlarla servinin bağ, bahçe ve gül bahçesi gibi yerlerde bulunmasından bahsedilmiştir. Üzerine kuşların yuva yapması çeşitli hayallerle söz konusu edilmiştir.

Bu ağaç, özellikle su kenarlarında ve mezarlıklarda olması hasebiyle hem hayatın hem de ölümün sembolü olmuştur. Gerçek anlamda servi, biyolojik nedenler ve dini inançlardan dolayı mezarlıklara dikilir. Mezarlıklara servi dikilmesinin sebeplerinden biri, onun yaz-

kış yeşil kalıp meyvesiz olması özellikleriyle, hayat ağacı olarak nitelendirilmesindedir. (Hakverdioğlu, 2016: 216)

Bunlardan başka, rüzgarda salınması, özellikle sevgili ile ilgili çeşitli tasavvurların oluşmasına vesile olmuştur. Beyaz yaprakları sebebiyle sevgilinin vücudundaki çeşitli uzuvlara teşbih edilir. Sarmaşık, meyve, gelin, mezarlık, kalem gibi unsurlarla ilişkilendirilir. Su ve ırmak kenarında olması, onun divâne ve eteklerini kaldırmış birisi olarak vasıflandırılmasına sebep olur. Gölgesinin suya yansması sebebiyle âşıklar daima onun ayakları altında akan ırmak olmak ister. Sevgili bir servi olduğunda âşık ve âşığın gönlü ona doğru akan bir ırmaktır.³⁴³

Akdı gönlüm cûy-veş serv-i hırâmânın görüp

Eyledi şeydâ beni ol kadd-i dil-cûyun senün G. 431/4

“Senin gönül çeken, hoş giden boyun beni deli etti. Gönlüm, salınarak yürüyen selvi boylu güzeli görünce bir nehir gibi aktı.”

Servi İle İlgili Tasavvurlar

Boy

Bir beyitte Hz. Muhammed’in (s.a.v.) boyuyla ilişkilendirilir. Hz. Muahammed’in (s.a.v.), boyu dolayısıyla İrem bağının servisi olduğu söylenir. (M. 3/21) Bunun yanında servi, benzetme unsuru olarak en çok sevgilinin boyu için kullanılır. Onun fidan boyu hep yükseklerdedir.

Yanına gelse serv-i ser-endâz şerm olur

Hakkâ ki nahl-i kaddi ‘aceb ser-firâzdur G. 174/2

“Pervasız servi (boyundan utanmadan) sevgilinin yanına gelse (halinden) utanır. Doğrusu o (güzelin) fidan boyu benzerlerinden üstündür.”

Cânın bostanda yetişmediğini söyleyen âşık, uzun boylu sevgiliden bunun aksini yapmasını telkin edenleri dinlememesini ister.

³⁴³ K. 5/8, K. 18/2, K. 33/11, Mrs. 2/II-4, G. 7/5, G. 77/2, G. 333/5, G. 455/4, G. 660/7, G. 754/5, G. 779/2, G. 781/4, G. 870/2.

Cân bûstânda bitmez eyâ serv-i ser-firâz

Gûş itme dirler ise sana ehl-i 'ışkı ek

G. 389/4

“Ey başı yükselerde olan servi! Sana, aşk ehlini (bostana) ek derlerse (bunu söyleyenlere) kulak asma. Zirâ cân bostanda yetişmiyor.”

Boy anlamına gelen “kâmet” ile “kıyâmet” kelimeleri aynı kökten türemeleri sebebiyle iştikak oluşturduklarından birlikte kullanılır. “Kıyâmet” kelimesinin bir diğer anlamının “çok güzel” olması sebebiyle “kıyâmet-kâmet” terkibi aynı zamanda “güzel boylu” anlamına da gelir. (Şentürk, 2017: 271)

Aşağıdaki beyitte boy münasebeti başta olmak üzere “kâmet-kıyâmet” kelimeleri birlikte kullanılır. Ta'n etmek “birinin ayıbını ortaya koymak, onu kötülemek için arkasından söylenen kötü söz, gıybet” olarak tanımlanabilir. Gıybet, dini açıdan günahdır ve günahkarlık kişiyi sonunda küfre iter. Bu münasebetle beyitten, sevgilinin boyu hakkında kötü konuşanların kıyamette kâfir olarak anılacakları şeklinde bir hayal kurulur.

Ta'n itse hûblar ne var ol serv-kâmete

Münkir degül midür niçe kâfir kıyâmete

G. 709/1

“Güzeller, o servi boylu (sevgiliye) dil uzatıp kötülemeleri, kıyamete (inanmayan) münkirin, kâfir olmasına benzemez mi?”

Her ne kadar mütenasip boy serviye benzetilse de bu benzetmelerin çoğunda sevgilinin boyuyla kıyaslanarak hemen her seferinde servi, sevgilinin boyu karşısında küçümsenir. (Şentürk, 2017: 273) Vücudu gümüş gibi beyaz olan sevgilinin boyu asla servi ile bir tutulamaz. (G. 819/4) Bahçedeki bahçivana seslenen şâir, servinin boyuyla sevgilinin boyunu kıyas etmeden birbirinin yerine kullanmaması tavsiyesinde bulunur.

Kâmet-i servi ber-â-ber tutma kadd-i yâr ile

Boylamadan söyleme hergiz sözün ey bâg-bân

G. 656/4

“Ey bahçivan! Servinin boyunu, sevgilinin boyuyla bir tutma. İkisinin boyunu kıyas etmeden de bir şey söyleme.”

Dikbaşlılık

Servi dik duran bir ağaç olduğundan sevgilinin ser-keş yani dik başlı oluşunu temsil eder. Aşağıdaki beyitte âşığın bu durumdan şikayetçi olduğu anlaşılmaktadır.

Geh güler yüz gösterürsin verd-i ra'nâlar gibi

Ser-keş olursın gehî serv-i dil-ârâlar gibi G. 862/1

“Kah latif güller gibi güler yüz gösterirsin kah gönülleri süsleyen servi gibi inatçı olursun.”

Servi, eğilmeden dimdik duruşu sebebiyle kimsenin karşısında boyun eğmeyen birisi olarak sevgiliye teşbih edilir. Aşağıdaki beyitte insanların, birbirlerini başlarını eğerek uzaktan selamlamasına atıfta bulunan şâir, sevgilinin dik duruşuyla selam vermek için bile âşığın karşısında boyun eğmediğini ifade eder.

Selâmın almaya itmez tenezzül ‘âşık-ı zârun

Muhassal kimseye baş egmez ol serv-i hırâmânım G. 505/2

“Hiç kimse karşısında boyun eğmeyen sevgili, feryat eden âşığın selamını bile almaya tenezzül etmiyor.”

Etek

Servi ağacı uzun yıllar boyu gelişirken köklerine yakın olan yaprak ve dalları dökmekte, böylece ağacın yeşil kısmı giderek yerden yükselmektedir. (Alıç ve Delikgöz, 2010: 116) Servi, bu şekilde ana gövdesinden yukarı doğru çıkan kavisli dallarıyla eteğini kaldırmış sevgiliyi temsil eder.

Âşığın akıttığı gözyaşı, sevgilinin ayakları ucundan akan bir ırmaktır. Sevgili, âşığın gözyaşına değen eteğinin ıslanmaması için eteğini yukarı çekmiş bir şekilde hayal edilir.

Kayırmaz cûy-veş ey Hâletî yaşum revân olsa

Tek olsun pâk-dâmen serv-veş ol kâmet-i bâlâ G. 27/5

“Ey Hâletî! Sevgili, gözyaşım bir nehir gibi akıp gitse de elimden tutmaz. Tek, boyu yücelerde olan servi gibi eteği temiz olsun yeter.”

Dört mevsim canlılığını koruyor olması ve doğa koşullarına dayanıklılığıyla bilinen servi, tarihler boyu pek çok toplumda öncelikli “Hayat Ağacı” ögesi olarak kullanılmıştır. (Arslan, 2014: 69) Hayat ağacı, Allah’ın sembolü olarak kabul edilir ve ölümden sonra olduğuna inanılan ebedî hayatı simgeler. (Hakverdioğlu, 2016: 216) Servi yaz kış yeşil kalması, yaprak ve dallarının yukarı doğru uzayarak konik bir şekil oluşturması dolayısıyla kısa bir elbise giymiş olarak tasavvur edilir. Hayat ağacı olarak ebedi hayatı temsil etmesinden dolayı dünyanın keşmekeşinden uzaktır.

Yaz u kış ey serv olup bir câme-i kûtâh ile

Görmedi âlâyîş-i dünyâyı dâmânun senün G. 450/4

“Yaz kış kısa bir elbise giydiğinden eteğin dünyanın tantanasını görmedi.”

Bir beyitte, “dâmen-der-miyân (eteği belinde)” deyimiyle her an âşığın kanını dökmeye hazır birisi olarak sevgiliye işaret edilir.

Dökmege kanum kaçan kim oldu dâmen-der-miyân

Serv-i gül-zâr-ı melâhat diyü hükm itdüm hemân G. 557/1

“Güzellik bahçesinin servisinin, kanımı dökmek için her an hazır beklediğine hükmettim.”

Gelin

Akıp giden su, servi gelininin ayaklarını öper şekilde tasavvur edilir. Gelinin yükünü yukarı yığması ise servinin dal ve yaraklarının yukarı doğru çıkmasındandır. Bu şekliyle eteğini kaldırmış bir geline benzer.

Sürer ayagina her dem yüzini âb-ı revân

‘Arûs-ı serv anunçün yükin yukarı yıgar K. 25/11

“Servi gelini, akarsu her zaman ayağına yüz sürdüğü için yükünü yukarı yıgar.”

Gölge

Övülenin servi boyunun gölgesi, himaye ve ihsan anlamlarında kullanılır. Onun boyu yeryüzünü gölgeleyen, koruyan bir özelliğe sahiptir. Bu durum memduhun, Allah’ın

yeryüzündeki gölgesi olarak düşünülmesi görüşüne dayanır. Şâir, memduhun servi boyunun yeryüzüne gölgesini salmasını ister.

Zemîne servün olsun sâye-güster

Zamâna rûyun olsun mihr-enver M. 9/139

“Servi boyun yeryüzünü gölgeleyen, muhafaza eden bir gölgelik olsun. Yüzün, zamana ışık saçan güneş olsun.”

Servinin yani sevgilinin gölgesi önemli ve değerlidir. Bu yüzden bahar rüzgarı, sevgilinin servi boyunun gölgesi toprağa değmesin diye bahçeyi gül yapraklarıyla döşer olarak hayal edilir. Şâir, rüzgarla gül yapraklarının dökülüp yeri kaplamasını sevgilinin gölgesinin toprağa değmesini engelleme isteği gibi güzel bir hayale bağlayarak hüsn-i talile başvurur.

Her zamân gül-şene gül-berg döşer bâd-ı bahâr

Düşmesün diyü yire sâye-i serv-kadd-i yâr G. 293/1

“Bahar rüzgarı, servi boylu sevgilinin gölgesi yere düşmesin diye gül bahçesini her zaman gül yapraklarıyla döşer.”

Şiir geleneği içinde sevgilinin boyu ne kadar yüce ve mütenasipse âşığın boyu da o derece bükülmüş ve yerlerde sürünecek kadar perişan haldedir. (Şentürk, 2017: 268) Âşığın içinde bulunduğu bu sefil manzara onun sevgiliyle birlikte olabilme ihtimalini ortaya çıkarır. Servinin ayakları altında yerle yeksân olan âşığın bedenini görenler onu sevgilinin gölgesi zannederler. Âşık, bu hayalle sevgilinin ayaklarına sarılmış bir halde hayal edilir.

Şöyle olmuş Hâletî yârün yanınca pâymâl

Ger görülse sâye-i serv-i revânı sanıla G. 760/8

“Hâletî, sevgilinin ayakları altında öyle bir hal almış ki görenler onun salına salına yürüyen servinin gölgesi olduğunu sanıyorlar.”

Kalem

Şâirin serviyle ilgi kurduğu bir diğer unsur kalemidir. Kalem, nazım bahçesinin servisidir. (K. 1/30) Sevgilinin hattı çimenlik olursa şâirin kalemi de o çimenlikteki servi olur.

Çemen-zâr-ı hat içre servdür ey Hâletî hâmem

Gelür murg-ı ma‘ânî dâ’im anda âşiyân eyler G. 183/7

“Ey Hâletî! Kalemim, sevgilinin hattının çayırılığı içindeki servi gibidir. Mânâ kuşu gelip daima orda yuva kurar.”

Kuş-Yuva

Üzerine kuşlar konar ve yuva yapar. Mana kuşları başı yukarda olan servinin başına toplanır (G. 225/5) ve orda yuvar yapar. (G. 183/7) Rakibin ayıplama taşıyla kanadı kırılan gönül kuşu servide kendine yuva yapar.

Per ü bâlin şikest eyler ‘adûnun seng-i ta‘nundan

Şu murg-ı dil ki serv-kâmetünde âşiyân eyler G. 184/4

“Düşmanın ayıplama taşıyla kanadı kırılan gönül kuşu, servi boyunda kendine bir yuva yapar.”

Meyve

Servi, meyvesiz bir ağaçtır. Aşağıdaki beyitte servinin söz konusu edilmesi meyve vermeyen bir ağaç olması dolayısıyla dolayısıyla. Memduhun ihsanının övüldüğü beyitte övülenin toprağa göz ucuyla bakışının gülü bitireceği ve servinin meyve vermesine vesile olabileceği söylenir.

Hâke eger [ki] bir nazar itse biterdi gül

Servi eger ki terbiyet itse virürdi bâr K. 6/18

“Toprağa göz ucuyla bakmasıyla orada gül biterdi. Serviyi besleyip büyütse meyve verirdi.”

Şâir, yine aynı sebeple sevilinin boyunu servi ile bir tutmanın doğru olmadığı fikrini ortaya aT.

Serv ile bir bilmek olmaz kaddin ol sîmîn-berün

Şol dırahtı n'eylesün âdem ki olmaya beri

G. 819/4

“O gümüş göğüsünün boyunu servi ile bir tutmak olmaz. İnsan, meyvesi olmayan ağacı neylesin.”

Mezarlık

Servi, Türk kültür ve edebiyatında çok önemli ve özel bir yere sahip olan bir ağaçtır. Ölümlerden çıkan kokuları giderdiğine inanılmasından dolayı Türk İslam kültüründe mezarlıklarla özdeşleştirilmiştir. (Canım, 2016: 538) Aşağıdaki beyitte bu inanca bir gönderme yapılır. Serv-i âzâdın yani sevgilinin, ölüp giden âşığın mezarının üzerine gölgesini düşürmesi âşığın figanını yad edip hasret çekmesine sebep olur.

Figânın yâd idüp hasret çeker cân murgı elbette

Salarsa kabrüm üzre sâyesin ol serv-i âzâdum

G. 498/4

“Serv-i âzâdım, kabrim üzerine gölgesini düşürse cân kuşu figânını anıp hasret çeker.”

Salınmak

Servinin hafif rüzgarda sallanması sevgilinin salınarak yürüyüşünü hatırlatır.³⁴⁴ Servinin hafif hafif esen rüzgardaki bu hareketi nazlı oluşuna bağlanır ve bu özelliğiyle sevgiliye teşbih edilir. Nazlı nazlı yürüyen serviden/sevgiliden memnun olduğunu dile getiren âşık, (G. 619/4) nazlı servinin/sevgilinin seyre çıkmasıyla cânını, salınarak yürümesiyle aklını yitirdiğini dile getirir. Beyitte geçen “aklı gitmek” deyimini hem “bir şeyi çok sevmek, beğenmek, istemek” manasında hem de aklın kişileştirilmesiyle sevgilinin ardından gitmek şeklinde kullanıldığı söylenebilir.

Çıkar ey Hâletî cânum çıkarsa seyre cânânım

Gider ‘aklum kaçan ol serv-i nâzum gelse reftâra

G. 784/5

³⁴⁴ G. 266/3, G. 372/3, G. 377/2, G. 403/4, G. 431/4, G. 535/3, G. 576/4, G. 703/4, G. 834/6, Mt. 107, Mt. 527

“Ey Hâletî! Nazlı servim, sevgilim seyre çıksa cânım çıkar; salınarak yürümeye başlasa aklım gider.”

Sarmaşık

Klâsik şiirimizde “serv-i gül-endâm” diye anlatılan, üstüne sarmaşık gülleri veya yediveren gülü dediğimiz gülün sarıldığı servidir. Bu gül, serviyi öyle kaplamıştır ki, servi görünmez olmuştur. (Çavusoğlu, 2003: 23) Aşağıdaki beyitte serviyeye bir sarmaşık gibi dolanan bu gül, sevgilinin yanağına benzetilir.

O serv-i gül-‘izârun bir nazîrin görmedi hergiz

Tolaşdı sahn-ı bâg-ı dehri dil âb-ı revân-âsâ G. 7/5

“Bir akarsu gibi dünya bahçesini dolaşan gönül, o gül yanaklı servinin bir benzerini daha görmedi.”

Bahçenin etrafını dolaşan âşığın gönlü, sevgilinin boyunun gamıyla rüzgarda salınan serviyeye bir sarmaşık gibi sıkı sıkıya sarılır.

Etrâf-ı bâğı dil tolanur sarmaşık gibi

Kaddün gamıyla serv-i hırâmâna sarmaşur G. 232/3

“Gönül, bir sarmaşık gibi bahçenin etrafında doluyor. Sevgilinin boyunun derdiyle nazlı nazlı salınan serviyeye sarılıyor.”

Şimşâd (Şimşir)

Şimşirgillerden; yaprakları her mevsimde yeşil kalan; taşlık, çorak bölgelerde kendiliğinden yetişen veya bahçelerde süs bitkisi olarak yetiştirilen; odunu sarımsı renkli ve çok sert olan bir ağaççıktır. (Parlatır ve diğerleri, 1998: 2096) Budanarak 1–4 metre boylarında tutulan, 5–6 metreye ulaşabilenleri de bulunan, bol dallı, Ocak–Mayıs aylarında yaprakların koltuklarında kurullar halinde beyazımsı yeşil çiçekler açan, uzun ömürlü bir çalı ya da ağaççıktır. (Dara, 2006: 623)

Boyunun yüksekliği sebebiyle sevgiliye ve sevgilinin boyuna nispet edilir. (Sefecioğlu, 2001: 435) Hâletî divanında da sevgilinin boyu için kullanılır. (G. 228/1, G. 791/5) Âşığın inlemelerini, feryadını işitmez. (G. 871/3) Âşığın bu inlemelerini sevgiliye ulaştırıp

anlatan âhının rüzgarı sevgilinin semtinde estikçe, şimşir boylu sevgili âşığın bu hallerini umursamaz ve durmadan başını sallayarak ona cevap verir.

Bâd-ı âhum ser-i kûyında vezân oldukça

Turma başını salan ol boyı şimşâdumdur G. 259/2

“Âhımın rüzgarı, semtinde estikçe, durmadan başını sallayan, o boyu şimşir ağacı gibi olandır.”

Âşıklara cefa etmekten çekinmeyen sevgili, onların, saçının teline bile dokunmalarını istemez. Âşıklar da sevgilinin bu isteğine karşı asla itaatsiz değildir.

Ser-i zülfin çeker ‘uşşâk elinde görse ol meh-veş

Bu bâgun serv ü şimşâdında yokdur öyle bir ser-keş G. 350/1

“O ay gibi güzel, saçının ucunu âşıkların elinde görse hemen çeker. Bu bahçenin servi ve şimşir ağaçlarına itaatsizlik edecek birisi yoktur.”

Bir beyitte servi ile karşılaştırılan şimşirin, boyunun yeterince uzun olmaması sebebiyle sevgilinin boyuna teşbih edilmesinin doğru olmadığı ifade edilir.

Nice teşbîh eyleyin ol serv-i hoş reftâra ben

Çokluk a‘lâ gelmez ey dil bana şimşâd-ı çemen G. 645/1

“Ey gönül! Bahçedeki şimşir ağacının boyu bana pek de uzun gelmiyor. Hal böyleyken nasıl olur da onun boyunu hoş yürüyüşlü serviye teşbih edeyim?”

Ûd (Öd Ağacı)

Tropik bölgelerde yetişen, dinî törenlerde yakılan ve yanarken güzel koku veren, odunu ve kabuğu hoş kokulu, Çin, Hindistan, Câve, Sumatra ve Arap ülkelerinden getirilen, güzel kokulu, siyahımsı ve bazı yerleri benekli, deri gibi kabuğu bulunan bir ağaçtır. (Bakır, 2000: 69)

Divanda kokusu ile söz konusu edilir. Aşağıdaki beyitte evlerin kapı ve duvarlarına asılan bir kap içerisinde yanması ve kokusunun buralara sinmesi yönüyle ele alınır. “Şeş-der”

kelimesi hem “dünya” hem de “tavla kutusu” manasını hatırlatacak şekilde kullanılır. Buradan da öd ağacının tavla kutusu yapımında kullanıldığına işaret edildiği söylenebilir.

Der ü dîvâr-ı hâne-i şeş-der

Ser-be-ser ‘ûd u ‘anber oldu meger M. 4/15

“Dünya evinin kapısı ve duvarları baştan başa öd ve anber (kokusuyla) doldu.”

Bir beyitte memduhun köşkünün duvarlarının kokusuyla adeta ödü andırdığı söylenir. (K. 34/22) Bunun yanında öd ağacı hoş kokusu sebebiyle şâirin kaleminin benzetilenidir. Şâir, kalemini öd ağacı; kaleminden çıkan sözleri de buradan yayılan hoş kokular olarak düşünür. (G. 30/5) Bir beyitte geçen “attar” kelimesi tevriyeli olarak kullanılır. Attar, baharat, güzel kokular ve şifalı bitkiler satan dükkan anlamındadır. Şâir, lakabının “attar” olması sebebiyle meşhur şâir Feridüddîn Âttâr’a imada bulunur ve kendini ona benzetir.

Bûy-ı müşk ü ‘ûddur taraf-ı devâtından gelen

Benzer anı küçe-i ma‘nâda ‘Attâr itdiler G. 181/8

“Kalemimin ucundan yayılan misk ve öd kokusunu (alanlar) onu mana sokağında attar yaptılar.”

Çiçekler

Birbirinden hoş kokuları, göz alıcı türlü renkleri ve tüm canlılara sağladıkları katkılarla aynı zamanda yeryüzünün süsü olan çiçekler, hayatımızın hemen her alanında ve de doğumdan ölüme hemen her safhasında önemli bir yere sahiptir. (Kaya, 2015: 272)

Çiçekler, sadece müslüman Türklerde değil, Manihim ve Budizm gibi dinleri kabul edip göçebe yaşantıyı terk eden Türklerin hayat ve sanatlarında da yer edinmiştir. Türk edebiyatında doğada görülen ve edebiyata aksettirilen çiçeklerin estetik birer kullanıma kavuşması Türklerin göçebe yaşam tarzından yerleşik yaşam tarzına geçmeleriyle mümkün olmuştur. Özellikle Osmanlı-Türk kültüründe hem somut hem de soyut özellikleriyle dikkat çeken doğal unsurlar arasında yer almışlardır. (Ayvazoğlu, 2013: 20; Bayram, 2007a: 209; Açıl, 2015: 5)

Osmanlıdaki çiçek sevgisinin yansımaları edebiyatta da kendini göstermiştir. Divan şairleri, zaman zaman çiçek kelimesini kullansalar da, bu anlamda genellikle ezhâr ve

şükûf” kelimelerini tercih etmişlerdir. Aynı zamanda estetik bir unsur olarak ele alınan çiçeklere, genellikle “bağ, bostan, çemen, ağaç, fidan” vb. unsurlarla birlikte yer verilir. Çiçeklerin estetik kullanımları daha çok bunlara soyut manalar yükleme şeklinde gerçekleşir. Çiçekler başta sevgilinin “yüz, yanak, göz, saç” vb. güzellik unsurları olmak üzere ayrıca “asker, yıldız, mızrağın ucundaki düşman başı” vb. için benzetilen olarak düşünülür. (Açıl, 2015: 7; Bayram, 2007a: 210, Kaya, 2015: 272)

Beyitlerde çiçekler bağ, bahçe, çemen, ağaç ve fidanla beraber renk ve koku özellikleri sebebiyle söz konusu olur. (K. 5/1, G. 395/1, G. 768/6) Bahar rüzgarının esmesiyle yeryüzü rengarenk çiçeklerle donanır. (K. 18/1) Şiddetli kışın ardından baharın gelmesiyle birlikte yeryüzü rengarenk çiçeklerle bezenir. Ilık ılık esen sabâ rüzgarı, kışın sona erip baharın gelişinin habercisi olmakla birlikte çiçeklerin kokusunun taşıyıcısıdır. Ancak sabâ rüzgarı, kış bekçisinin gittiğini bildirmeyince hiç kimse çemende açan çiçeklerden haberdar olamaz. (K. 32/3)

Baharda yeşeren ve bu haliyle yeşil bir elbise giymiş birini andıran çemen, bu yeşil elbisenin süsü olarak çiçeklerle bezenir. (K. 6/6) Suya dökülen çiçeklerin oluşturduğu rengarenk görüntü, bostandaki nehirlerin cennette akan kâfûr ırmağı olarak düşünülmesine sebep olur. (K. 20/8) Ağaçlarda açan çiçeklerin nehre yansıyan görüntülerinin şâirde uyandırdığı diğer bir hayal de rengarenk şekerlere benzetilmeleridir.

‘Aks-i ezhâr-ı dıraht olup içinde âşikâr

Şîşe-i kannâda döndi her habâb-ı cûy-bâr

Mt. 83

“Ağaçtaki çiçeklerin (su) içinde görünen yansımaları nehirdeki kabarcıkları birer şekerçi şişesine benzetti.”

Aşağıdaki beyitte de hüsn-i talil yoluyla, çemende açan çiçekler pazar yerinde kıymetli yüklerini boşaltan bir kervan hayaliyle verilir.

Müzeyyen oldı yine rûy-ı çârsû-yı çemen

Çözüldi yükleri hep kâr-bân-ı ezhârün

G. 397/2

“Çiçek kervanının yüklerinin çözülmesiyle çimenlik çarşısının yüzü süslendi.”

Memduhun cömertliğinin ifade edildiği bir beyitte, çiçeklerin dökülen yaprakları etrafa saçılan akçelere benzetilir. Çiçek, beyaz yaprakları dolayısıyla akçe ile ilişkilendirilir.

Sabâ hâk-i rehûn peygâmın irgürmiş meger bâga

Başına akçe saçdı cümle ezhârî gül-istânun K. 30/11

“Sabâ rüzgarı yolunun toprağının haberini bahçeye ulaştırınca gülistanın bütün çiçekleri başından aşağı akçeler saçtı.”

Çiçeklerin suya ihtiyaç duyması ve suyla neşv ü nema bulmaları söz konusu edilen diğer bir unsurdur. Aşağıdaki beyitte, âşîğın durmadan akan gözyaşı gönlündeki sevda çiçeklerini besleyen ve neşv ü nema bulmasını sağlayan sudur.

Cârî olalı gözlerümün yaşı dem-â-dem

Açıldı gönülde yine ezhâr-ı mahabbet G. 101/3

“Muhabbet çiçekleri, gözlerimin yaşının durmadan akmasıyla yeniden açıldı.”

Baharı müjdeleyen çiçekler sadece oluşturdukları güzel manzarayla değil arıların çiçeklerden bal almaları ve zehirli olmalarından yola çıkılarak zikredilir.

Ezhâr-ı fezâ-yı hevesüm zehr-i giyâdur

Şehd-i emelüm hâsılı zenbûr-ı belâdur Mt. 62

“Arzu ovamın çiçeği zehirli otlar; emel balımın hasılı bela arısıdır.”

Ağaçların meyve vermeden önce çiçek açmalarından (M. 3/34) ve sevgilinin saçına taktığı çiçekten söz edilir. (G. 551/5) Güzeller de dünya bahçesinde açan çiçeklerdir. Sevgili ise bütün çiçeklerin en güzelidir.

Hûblar ser-cümle bâg-ı ‘âlemün ezhârıdur

Buldun ol ezhâr içinde gül gibi sen imtiyâz G. 296/5

“Bütün güzeller dünya bahçesinin çiçekleridir. Sen ise o çiçekler içinde gül gibi ayrıcalıklı bir çiçeksin”

Baharda yeşerip çiçek açmaları, yeryüzünü süslemeleri, kokuları, suya düşen yaprakları, sabâ rüzgarının hoş esintisiyle etrafa savrulmaları, sevgilinin saçına taktığı çiçekler hüsn-i talillere konu olur. Rengarenk dokusuyla bağ, bahçe ve çemende yetişmeleri, ağaçları

süslemeleri sebebiyle de söz konusu edilir. Aynı zamanda arıların çiçekten çiçeğe uçup bal yapması, zehirli oluşları, ağaçlarda meyveden önce açmaları üzerinde durulur.

Çiçek Çeşitleri

Gül-nâr (Nar Çiçeği)

Nar, tüysüz, rümhî, biraz uzun yeşil yapraklı nar ağacının çiçeği, meyvesinin ismi gibi adeta ağacı üzerinde parlayan bir ateş gibidir. Farsça'da “gül-nâr”, Arapça'da “cennâr” denilir. (Polat, 2001: 215-218; Öztekin, 2004: 580) Bir beyitte nar çiçeği, rengi ve şekli sebebiyle ateşe benzetilir. (K. 32/8) Nar çiçeği, rengi dolayısıyla sevgilinin yanağına benzetilir. (G. 814/4) Yanağın gül-nâr olarak vasıflandırılmasında etkili olan unsur, renk benzerliği yanında gül-nâr isminin içinde bulunan “nâr” kelimesinin ateş anlamıdır. (Çeltiker, 2009: 197) Bununla birlikte kimine karşı yakıcı bir ateş olurken kimine karşı da gülen bir gül misali şirindir.

Kimine âteş olur kimine verd-i handân

Ne ‘aceb hâli var ey dil o ruhı gül-nârın

G. 448/2

*“Ey gönül! O yanağı nar çiçeği gibi (kırmızı olan güzelin) ne acayip bir hali var.
Kimine ateş oluyor kimine ise gülen bir gül oluyor.”*

Menekşe

Farsça'da “benefşe”, Arapça'da “menefşe”, Türkçede ise “menekşe” veya “menevşe” şeklinde adlandırılır. Viola (menekşegiller) türlerinden bir veya çok yıllık otsu bir bitki olan bu çiçek, ılıman bölgelerde, daha ziyâde gölgelik yerlerde, çayırılıkta, duvar, çit diplerinde ve bayırlarda bulunur. Yaprakları kalp şeklinde, son derece nazik ve küçük olan menekşenin “beyaz, mavi, mor, hercâî, sarı” vb. renkte olanlarının bulunmasına karşın, mor renkte olanları daha çok tercih edilir. Ayrıca bahçelerde süs bitkisi olarak yetiştirilir. (Baytop 1994: 204; Bayram, 2001: 547; Çeltiker, 2009: 216; Kaya, 2016: 283)

Divan şiirinde yapraklarının şekli, kısa, toprağa yakın ve eğri boylu oluşu, güzel kokusu, türlü renklere sahip olması, baharda çiçek açması, koyu rengi, pazarda satılması, zor şartlara karşı dayanıklı olması, taç yapraklarının küçük ve kıvrımlı oluşu, ilk açan bahar çiçeklerinden olması vb. özellikleriyle birlikte anılmıştır. Ayrıca bu özellikleriyle çeşitli uzuvlar ve şahıslar arasında benzetme ilişkisi kurulan menekşeye dini açıdan bazı

manalar yüklenerek tevazunun timsali olarak görülmüştür. (Bayram, 2001: 548; Bayram, 2007a: 215; Ayvazoğlu, 2013: 184; Çelebioğlu, 2016: 167; Kaya, 2016: 283)

Aşağıdaki beyitte menekşeler açmadan yazın gelmediğinden, dolayısıyla menekşenin bitkisel özellikleri bakımından bahar aylarında yetişmesinden söz edilir. Beyitte gül ve menekşenin gülşende birlikte bulunduğu da anlaşılır.

Bu denlü sâgar-ı gül pür-mey-i gül-gûn iken hergiz

Benefşe gelmeden germ olmadı bezm-i şeh-i germâ K. 8/9

“Yaz pâdişahının meclisi, gül kadehi bile gül renkli şarap ile bu denli dolmuş iken asla menekşeler olmadan ısınmaz/aşka gelmez.”

Ayrıca mor menekşeden menekşe şarabı/şerbeti/şurubu ve suyu elde edilen bu çiçek aynı zamanda mutfakların vazgeçilmez tatları arasında yer etmiş ve çeşitli yemeklere malzeme olmuştur. (Çelebioğlu, 2016: 164; Kaya, 2016: 283) Hâletî, menekşenin şarap yapımında kullanımına işaret eder ve sevgilinin dudağı ile menekşe şarabı arasında ilgi kurar. Sevgilinin emmesiyle moraran dudağı menekşeye benzetilir.

Kaçan kim emilse döner la‘l-i nâbun

Benefşe şarâbıyla olan nebâta Kt. 118/3-4

“Dudağın, emildiğinde menekşe şarabının (yapıldığı) nebâta döner.”

Şâirin, aşağıdaki beyiti de menekşenin dağlarda yetişmesinden ilham alarak söylediği anlaşılır.

Var ise yâra sunsa gerek deste eyleyüp

Dâmânını pür itdi benefşeyle kûh-sâr G. 208/2

“Eteğini mor renkli menekşelerle bezeyen dağın, sevgiliye bir demet hazırlayıp sunması gerekir.”

Menekşe, kokusuyla adeta misk yağdıran bir bulut olarak düşünülür. (G. 219/7) Bazı zamanlar ise hoş kokusuyla attar dükkanlarının kapanmasına sebep olur. (K. 20/3) Kokusundan başka menekşenin üzerinde durulan biktisel özelliklerinden biri de eğik görüntüsüdür. Menekşe, bu yere yakın eğik görüntüsüyle daima başı önde mahcup bir

kimseye bezetilir. (G. 219/5) Aşağıdaki beyitten de şâirin, yaşadığı can sıkıcı bir olay karşısında arzusunun ulaşamamanın verdiği üzüntüyle boynu bükük kalışını menekşenin eğilmiş, yere bakan şekliyle anlattığı görülür.

Yâ Rab bir kulun dahı itme benüm gibi

Vakt-i neşât-ı gülde ser-efgen benefşe-vâr Kt. 25/3-4

“Ya Rab! Hiçbir kulunu benim düşdüğüm duruma düşürme. Gülün neşet vaktinde, menekşe gibi boyun eğdirme.”

Divan şiirinde menekşenin asıl işlevi, sevgilinin yanağında, zülüflerinin devamında bulunan ayva tüyleri ile benzerliğine dayanmaktadır. (Bayram, 2001: 552) Hâletî de bu benzerlikten yola çıkarak menekşe ile sevgilinin ayva tüyleri arasında ilgi kurar. Menekşe-hatt arasındaki bu münasebet “çemen-gül-zâr-gül” unsurlarının kullanılmasıyla güçlenir. Yeşil bir elbiseye bürünen çemende menekşe, hatt; sünbül ise saç olur. (K. 5/9) Fakat gül-zâr, menekşenin sevgilinin hattına benzemesine içerler ve üzülür. (G. 398/1) Aşağıdaki beyitte ise Hâletî, sevgilinin dudakları etrafındaki ayva tüylerini bir menekşe demeti olarak düşünür.

O dil-berün hatı pîrâmen-i dehânında

Benefşe destesidür gonca var miyânında G. 794/1

“O gönül alan güzelin ağzının çevresinde bulunan ayva tüyleri sanki ortasında gonca olan bir menekşe destesidir.”

Beyitlerde, menekşenin bahar aylarında açması, dağlarda yetişmesi, rengi gibi özelliklerinin yanı sıra çiçeğinden şarap imal edilişi üzerinde durulur. Kısa, yere doğru eğilmiş görüntüsü ile de boynu bükük birisi için benzetme unsuru olarak kullanılır. Bu bitkinin söz konusu edilen bir başka özelliği de hoş ve latif kokulu olmasıdır. Menekşenin sevgiliyle olan münasebeti ise onun hattı etrafında cereyan eder ve bu yönde teşbihler kurulur.

Nergîs, Abher

Güzelhatun çiçeğigiller ailesinden soğanlı bir bitki cinsi olan nergis çok eski zamanlardan beri yetiştirilen bir süs bitkisi çeşididir. Latince “Narcissus”, Türkçe’de “nergis”,

Arapça'da “abher veya nercis”, Fransızcada “narcisse” olarak isimlendirilir. (Bayram, 2001: 600; Polat, 2001: 177; Onay, 2004: 379; Canım, 2016: 536)

Divan şairlerinin de en çok ilgilendiği çiçeklerden biri olan nergis, daha çok beyaz ve sarı renkli çiçekleri, çiçeklerinin yuvarlak olması, suya ihtiyaç duyması, taç yapraklarının yere yakın ve eğik olması, kokusuz ve meyvesiz olması, ince ve zarif görüntüsü açısından kullanılmıştır. Klasik Türk şiirinde en çok insan uzuvlarıyla ilişkilendirilen nergis, şekil bakımından göz ile olan benzerliği sebebiyle özellikle sevgilinin gözü için teşbih unsuru olarak kullanılır. (Bayram, 2001: 603)

Bu özellikleriyle klasik şiirin vazgeçilmez çiçeklerinden biri olarak nergisin, divanda daha çok gözün benzetileni olarak kullanıldığı görülür.³⁴⁵ Nergis ve lâleden birinin sevgilinin gözüne diğerinin de yanağına benzediği söylenir.

Biri çeşmüne biri benzedüğ için ruhuna

Nergis ü lâle olur çeşm ü çerâg-ı gül-zâr

G. 211/3

“Nergis ve lâlenin, biri gözüne biri yanağına benzediği için gül bahçesinin gözünün nuru/çerâğı olur.”

Bununla birlikte şâirin gözden bahsetmeden, değişik ipuçları yoluyla göz ve nergis arasında istiare yoluyla ilgi kurduğu beyitler de görülür. (G. 629/5, G. 699/3)

Nergislerünün fikri idüp gönlümü mesken

Hüsn-i nazarun kıldı o vîrâneyi gül-şen

G. 686/1

“Nergislerinin düşüncesi gönlümü mesken tuttuğundan beri bakışlarının güzelliği o virâneyi bir gül bahçesine dönüştürdü.”

Klasik Türk şiiri açısından nergisin estetik önemi, beyitlerde onun mitolojik kökenine de vurgu yapılmak yoluyla telmihe konu olması ve gözle ilişkisinden dolayı şiire kattığı estetik hususiyet olarak zikredilebilir. Bu yüzden divanlarda maşukun mestâne, mahmur, sâhir bakışı nergis ile temsil edilir. (Açıl, 2015: 16) Âşığın üzerinde büyüleyici bir etkiye sahip olan sevgilinin mestâne gözleri (G. 629/5) için nergis benzetileni kullanılır.

³⁴⁵ M. 1/9, K. 20/14, G. 203/1, G. 251/4, G. 642/1, G. 887/4

Görüp ol mâr-zülf ü nergis-i mestâne-i yâri

Gehî sen Hâletî efsûn ü geh efsâne söylersin G. 629/5

“Hâletî, sevgilinin mestâne gözünü ve yılan saçını görünce söylediklerin masal ve büyüden öteye geçmiyor.”

Onay, Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar adlı eserinde, yukarıda da zikredilen “nergis-i mest” terkininin, Sûdî’ye göre “nergisin başını öne doğru düşürdüğü için” kullanıldığını ifade eder. (Onay, 2004: 380) Ayrıca “nergis-i mest-efsûn-efsâne” kelimeleri arasında bir bağlantı kurulur ve nergisin uyku verme özelliği, sevgilinin sarhoşluk veren gözleri için benzetme unsuru olarak kullanılır. Bu sarhoşluk da şâirin, başı öne düşmüş bir şekilde büyülenmişçesine hareketlerde bulunmasına ve ne söylediğini bilmez bir halde olmasına sebep olur.

Nergise, yani sevgilinin gözüne yüklenen imajlar arasında onun şehlâ olmasına (G. 236/3, G. 871/2) ve uyku verme özelliğine yer verilir.

Nergise fikr-i çeşmi hVâb virür

Güllere ‘ârızî hicâb virür G. 190/1

“Gözünün düşüncesi bile nergisin uykusunu getirir, yanağı gülleri utandırır.”

Nergis, sevgilinin gözüyle olan ilgisi sebebiyle “bîmâr” sıfatı kullanılarak hasta gösterilir. Bu durum nergisin hasta birisi olarak değil gözle olan ilgisine dayandırılır. Hastalığının kaynağı, sevgilinin fettan gözü olan nergis, (G. 206/2) âşıkların gönlünü saran bulaşıcı bir hastalık taşımaktadır. (G. 879/5) Ayrıca sevgilinin fitne saçan gözleri, nergisin hasta görünmesinin sebebidir.

Çeşm-i fettânınun ölümlüsi çok

Birisi dahî nergis-i bîmâr G. 152/3

“Fitne saçan gözün sebebiyle ölenler o kadar çok ki bunlardan birisi de nergis çiçeğinin hasta gözleridir.”

Nergis-göz ilgisi çerçevesinde yapılan bir başka benzetme de sabahları çiçeğin üzerinde biriken çiy taneleriyle ilgilidir. Nergisin yaprakları üzerinde oluşan çiy taneleri gözyaşı olarak tasavvur edilir. (K. 20/9-32, G. 318/1, Mt. 597) Sabah vakti nergisin üzerinde

oluşan çiy taneleri güneşin etkisiyle buharlaşır. Bu tabiat olayı şâirin hayalinde güneşin, nergisin gözyaşlarını silmesi olarak düşünülür. (K. 6/8) Sevgilinin yanağının güle gözlerinin de nergise benzetildiği beyitte, sevgilinin nergis gözü pür-jâledir. (Mt. 597) Memduhun övüldüğü bir başka beyitte de şâir, nergisin üzerindeki çiy tanelerinden yola çıkarak memduhun devrinde nergisten başka kimsenin sıkıntı çekip gözyaşı dökmediğini söyler.

Çemen sahnında olan nergis-i pür-jâleden gayrı

Dahı devrinde kimse görmemişdür çeşm-i giryânı K. 33/22

“Devrinde, çimenlikte bulunan üzeri çiy taneleriyle kaplanmış nergisden başka hiç kimse ağlayan bir göz görmemiştir.”

Beyitlerde nergisin, âşık ve âşığın gözü için bir benzetme unsuru olarak kullanıldığı da görülür.³⁴⁶

Katre katre jâlelerle yine sahn-ı bâgda

Virdi nergis çeşm-i erbâb-ı mahabbetden nişân G. 662/2

“Nergis, bahçenin ortasında (üzerinde biriken) damla damla çiy taneleriyle yine muhabbet erbâbının gözlerinden bir alamet gösterdi.”

Nergisin beyitlerde herhangi bir benzetme unsuru olarak kullanılmasının yanında bitkisel özellikleri ve bahar aylarında açan bir çiçek oluşu üzerinde durulur. Kış karanlığının ortadan kalkıp baharın gelmesi (K. 25/3) ve saba rüzgarının esmesiyle birlikte bahçede yer yer nergisler açar. (K. 25/14) Aşağıdaki beyitte de yine nergisin bahar mevsimde açıldığı belirtilmektedir.

Açıldı çeşm-i cânım nergis-âsâ

Yine ey Hâletî çıkduk bahâra G. 775/1

“Ey Hâletî! Bahar geldi ve cân gözüm nergis gibi açıldı.”

Beyaz ve sarı rengi ve çiçek kısmının yuvarlak şeklinden ötürü bir beyitte nergis güneş ve aya benzetilmiştir.

³⁴⁶ Kt. 25/2, G. 22/1, G. 267/7, G. 558/4.

Çemen-i bâg-ı sun‘ıdur bu sipihr

İki nergisdür anda mâh ile mihr M. 1/19

“Ay ve Güneş, (Onun) sanatlı bahçesinde bulunan iki nergistir.”

Beyitlerde nergis ile benzetmeye dayalı bir ilginin kurulduğu örneklerden birisi de nergis ile yıldız arasındadır. Aşağıdaki beyitte gün doğumuyla birlikte yıldızların kayboluşu hüsn-i talil yoluyla, çimenlikteki nergisleri toplayan bir bahçıvan hayaliyle anlatılır.

Pençe-i mihriyle nâ-bûd oldı göklerden nücûm

Sebze-zârun nergisin devşürdi gûyâ bâg-bân K. 36/5

“Güneşin pençesiyle gökyüzünde yok olan yıldızlar adeta bahçıvanın bahçede topladığı nergisler gibiydi.”

Diğer bir beyitte ise yerde açan nergisler ile gökyüzündeki yıldızlar arasında ilgi kurulur. Şâire göre bahçede, rüzgarın etkisiyle salınıp birbirine değen nergisler, gökyüzünde birbirine giren yıldızlardır.

Çemenlerde sabâdan birbirine tokunur nergis

Gören anı sanur eflâkde encüm kırân eyler G. 183/4

“Çemenlerde sabâ rüzgarının esintisiyle birbirine dokunan nergisleri görenler, göklerdeki yıldızların birbirine girdiğini sanar.”

Şâir, bağ ile mana arasında kurduğu ilgide sözünün kuvveti karşısında tüm dünyanın nergis gibi kendisine gözünü dikerek bakmasının şaşılmayacağını söylemektedir.

Oldı sühanun Hâletiyâ bâg-ı ma‘ânî

Nergis gibi göz dikse ‘aceb mi ana dünyâ G. 17/7

“Ey Hâletî! Bir mana bahçesi olan sözlerine tüm dünyanın nergis gibi göz dikmesi şaşılacak şey mi?”

Nergis, gözle olan benzerliği dolayısıyla bilhassa sevgilinin ve âşığın gözüne benzetilir. Bazı beyitlerde istiare yoluyla gözle ilgi kurulur. Âşık üzerinde büyümlü etkisi olan gözler nergise benzetilir. Uyku verme özelliği sebebiyle de sevgilinin gözleri için teşbih

unsurudur. Yine sevgilinin gözüyle olan ilgisi sebebiyle bîmar olarak anılır. Seher vakti yaprakları üzerinde oluşan çiy taneleri gözyaşına benzetilir. Beyaz ve sarı rengiyle ay, güneş ve yıldızlarla aralarında benzerlik kurulur. Bunun yanı sıra nergisin bitkisel özellikleriyle bahar mevsiminde açan bir çiçek oluşundan bahsedilir.

Nilûfer

Suda yetişen, renkli ve gösterişli çiçekleriyle erken çağlardan itibaren insanların ilgisini çeken nilüfer, (Ayvazoğlu, 2013: 187) yalnız iki beyitte zikredilir. Bu iki beyitte de nilüfer çiçeği ile güneş arasında bir ilgi kurularak kozmik bir unsur olarak kullanılmıştır.

Memduhun övüldüğü aşağıdaki beyitte nilüferin suda yetişmesine işaret edilir. Hâletî, su burcuna ulaşan güneş ile nilüfer arasında ilgi kurar.

Sipihri geşt iderek varsa burc-ı Âbî'ye

Kalur güneş nitekim cûy içinde nîlûfer K. 28/12

“Güneş, semâyı geze geze su burçlarına ulaşırsa, ırmak içindeki bir nilüfer gibi görünürdü.”

Burada ırmak, burçları da içinde barındıran mavi gökyüzünü, feleği; felekteki güneş de nilüferi simgeler. Semadaki güneşin yersel karşılığı, mavi semadan kinaye olan suyun üzerindeki nilüferdir. Yani mavi gökyüzündeki güneş de aynı zamanda gökyüzü suyunda açmış olan bir nilüfere tekabül etmektedir. (Avşar ve Cengiz, 2017: 65)

Âfitâb perest (güneşe tapan), gül-i kebûd (mor çiçek), gül-i âbzâd (suda yaşayan çiçek), gül-i zindegî (hayat çiçeği), gül-i âferîniş (yaratılış çiçeği) vb. olarak da isimlerle anılan nilüfer, sabah erkenden güneşin doğuşuyla açar ve birkaç saat sonra da solar. (Yıldırım, 2008: 553). Şâir, nilüferin bu özelliğinden bahseder ve onu bir çiy tanesine benzetir.

Katre-i şeb-nem midür nîlûfer-i çerh üzre kim

Pertev-i mihri görünce oldu nâ-peydâ hemân K. 36/7

“Feleğin nilüferi üzerinde duran şey bir çiy tanesi mi? Güneş ışığını görür görmez ortadan kayboldu.”

Reyhân

Yalnız üç beyitte adı geçen reyhan, kokusu ve tohumları münasebetiyle, sevgilinin saçı ve yüzündeki benleri için benzetilen olur.

Saç tasavvurunda şekli sebebiyle “deste-i reyhân” ifadesiyle deste halinde bağlanmış saç olarak düşünülür. Ayrıca sevgilinin perişan saçından yola çıkılarak zülfün bir teli (târ) ile bir deste reyhân bağladığını söyleyerek zülfe reyhan takma geleneğine gönderme yapılır. (G. 232/1)

Ol târ-ı zülf kim hat-ı cânâna sarmaşur

Bir riştedür ki deste-i reyhâna sarmaşur G. 232/1

“Sevgilinin ayva tüleriyle sarmaş dolaş olan saçının teli adeta reyhan buketini sarıp sarmalayan bir iptir.”

Reyhânın hattla olan ilgisi, sevgilinin yüzündeki benlerle ilişkilendirilmesinde de etkili olmuştur. (Bayram, 2001: 731) Aşağıdaki beyitte bu ilgiden yola çıkılarak benler, sevgilinin yüzüne saçılan reyhan tohumları olarak ele alınır.

Nedür ol hâller kim hatt yirinde

Saçılmış Hâletî çün tohm-ı reyhân G. 572/7

“Hâletî, (sevgilinin yüzündeki) ayva tüyelerinin olduğu yerde reyhan tohumu gibi saçılmış olan o benler de nedir?”

Güzel kokulu bir ot olan reyhân, saksılarda da yetiştirilir. Şâir, reyhânın testi/saksı (sifâl) içerisinde yetiştirilmesiyle ilgili bir geleneğe de işaret eder. Bu ilgi sevgilinin hatının derdiyle can veren âşık, sevgiliden, başını reyhân testisi/saksısı olarak baş ucunda bulundurmasını istemesi şeklinde ele alınır.

Cân virürsem gam-ı hattıyla o şûhun bârî

Karşusunda serümi itse sifâl-i reyhân G. 565/2

“O güzelin ayva tüyelerinin gamıyla can verirsem hiç olmazsa başımı karşısında (duran) bir reyhân saksısı yapsın.”

Sümbül

Dağ ve kırlarda serbest yetişen, şehirlerin park ve bahçelerini süsleyen, renk renk çiçekleriyle olduğu kadar keskin ve güzel kokusuyla da büyüleyici güzelliğe sahip, baharın müjdecisi bir çiçek olan sümbül, 15–20 cm yükseklikte, çok yıllık, otsu bir bitkidir. Çiçekleri 6 parçalı, kuvvetli kokulu, açık veya koyu mavi renkli ve kısa saplıdır. 5–15 çiçek gövde üzerinde seyrek bir salkım yapar. Güney-Doğu Anadolu dağlarında yabanî olarak yetişir. Birçok bahçe çeşitleri süs bitkisi olarak yetiştirilmektedir. (Baytop, 1984: 384; Karaman , 2010: 289)

Bahar çiçekleri içinde gül ve lâleden sonra en çok sevilen çiçeklerden biri olan sümbül, salonları süsleyen, hoş kokulu, kıvrıkcık şekilli, zarif, rengi canlı denecek derecede parlak, latif kokulu, gözleri yaşlı, hali perişan bir çiçektir.(Polat, 2001: 167; Ayvazoğlu, 2013: 171)

Şairler gibi çiçek üstatlarının da çok sevdikleri ve yetiştirdikleri bir çiçek olan sümbül, divan şiirinde genellikle hoş kokulu oluşu, kıvrımlı, dalgalı ve karmaşık görünümü, genellikle siyaha yakın rengi ve açıldığı dönem itibarıyla baharın habercisi olması yönüyle ilgi görmüştür. Sümbülün bu özellikleri ise sevgilinin saçı, zülfü, kâkülü vs. için doğal bir benzerlik ögesi olarak değerlendirilir. (Bayram, 2007a: 213; Ayvazoğlu, 2013: 172)

Hâletî de sümbülü şekli, kokusu ve perişan görüntüsü itibarıyla sevgilinin saçı için benzetme unsuru olarak kullanır.³⁴⁷ Bununla birlikte istiare aracılığıyla sevgilinin saçıyla ilişkilendirilir. Yeşil bir elbiseyle süslenen çemendeki görünüşü şâire saçı andırır. (K. 5/9) Kıvrımlı, dalgalı, karmaşık görüntüsüyle ele alınır ve meşşâtanın tarayarak düzelttiği düğüm düğüm örerek güzelleştirdiği saça benzetilir. (K. 20/12) Gam ölüsü olan âşığın arzusu, sevgilinin “hayât-ı câvidân” olan sümbülünün yani saçının kokusunu almaktır. (G. 551/2) Ancak sevgili sümbüllerini âşığa göstermez. (Mt. 423) Bu durumun farkında olan âşık, her ne kadar acı çekse de içinde bulunduğu ümitsiz hali şu sözlerle ifade eder.

Bâg-ı vaslından seni gül-çîn ider mi Hâletî

Sümbülünden nefha aldurmazken ol şûh-ı cihân

G. 553/7

³⁴⁷ K. 6/12, K. 34/4, G. 330/2, G. 737/4, Mt. 332, Mt. 407

“Ey Hâletî! Sümbülünün (ucunu) bile koklatmayan o güzel, kavuşma denilen bahçeden sana gül mü toplatır sanırsın?”

Osmanlı çiçek kültürü günlük hayatın yanı sıra sanat ve edebiyatta da kendini derinlemesine hissettirmiştir. Özellikle 16. Yüzyıldan itibaren İstanbul’un bahçe ve çiçek merakı halkı da etkilemiştir. Zarif çiçek şişeleri içinde gönderilen bir karanfil, gül, ya da lâle ile hastaların hatırı sorulur, mektebe giden çocuklar her gün hocalarına ellerinde bir demet çiçekle gelirler. Sarık ya da kulak arkasına gül, sümbül yerleştirilir. Yine camilerde çiçekler vazo içinde tutularak insanların çiçek kokuları arasında ibadet etmeleri sağlanır. (Karaman, 2012: 294) Yaşadığı toplumun kültürel öğelerine ayna tutan şâirler, sosyal hayatta karşımıza çıkan gerçekleri mecazla örtülü olarak okuyucuya sunar. Hâletî de sümbülle ilgili olarak burada söz konusu edilen ve sosyal hayatta uygulanmış bazı hususları beyitlerinde mecaz yoluyla dile getirir. Bunlardan birisi diğer başka çiçeklerin yanı sıra sümbüllerin de zarif şişe ve vazolarda, su içinde bekletilmesidir.

Bir beyitte sevgilinin saçı susuz bir şişe içindeki sümbüle teşbih edilirken, âşığın yaşlı gözleri de içi su dolu bir şişeye benzetilir. (G. 179/2) Aşağıdaki beyitte de aynı düşünceden yola çıkan şâir, şişe içine sümbül koymaktan bahseder ve sevgilinin saçını şişe içine dizilmiş sümbül demetine benzetir.

Âb-1 gül-gûn ile pürdür gözümün şişeleri

Anda gîsûlarınun ‘aksi dizilmiş sümbül

G. 476/3

“Gül renkli su ile dolu olan göz şişelerimde (görünen) saçının aksi, şişe içine dizilmiş sümbüle benzer.”

Şâirin, sosyal hayatla ilgili olarak üzerinde durduğu hususlardan bir diğeri de insanların sarıklarının ya da kulaklarının kenarına bu çiçeği koymalarıyla ilgilidir. Pek çok şâirde olduğu gibi Hâletî de bu adeti beyitlerinde dile getirir. Bu adetten söz edilen iki beyitte âşığın âhının dumanı, başa takılan sümbüle benzetilir.(G. 485/4)

Başına sümbül takındı sandı bânû-yı zamân

Hâletî bâm-1 sipihr üzre görenler dûdumuz

G. 304/5

“Ey Hâletî! (Âhımızın) dumanını gökyüzünün damında görenler zamanın en güzelinin başına sümbül taktığını zannettiler.”

Şiirlerde sümbülün başlar üzerinde yer edinmesine dair örneklerin yanı sıra ayaklar altına alınıp ezildiğini gösteren örnekler de mevcuttur. Evliya Çelebi deveboynu, müşk-i Rumî, gülnesrin, şebboy, karanfil, reyhan, lâle, sümbül gibi çiçeklerin meczupların tedavisinde kullanıldığını; ancak delilerin bunları ya ayakları altında ezdikleri ya da yediklerini anlatır. (Atasoy, 2002: 119) Hâletî'nin aşağıdaki beyitinde bu durumun bir örneği olarak sümbülün insanın dimağını kokulandırdığı, meczupların tedavisinde kullanıldığı, dağlarda ve yaylalarda yetiştiği anlaşılmaktadır.

Turamaz taga düşer 'aklı olanlar şimdi

Lâle vü sümbül ile toldı ser-â-pâ küh-sâr

G. 140/3

“Dağlar baştan başa lâle ve sümbülle dolalı aklı olanlar (yerinde) duramayıp dağa (doğru yola) düşer.”

Hâletî de sümbülü şekli, kokusu ve perişan görüntüsü itibariyle sevgilinin saçı için benzetme unsuru olarak kullanır istiare aracılığıyla sevgilinin saçıyla ilişkilendirilir. Kıvrımlı, dalgalı, karmaşık görüntüsüyle ele alınır sümbülle ilgili olarak burada söz konusu edilen ve sosyal hayatta uygulanmış bazı hususları beyitlerinde mecaz yoluyla dile getirir zarif şişe ve vazolarda, su içinde bekletilmesidir insanların sarıklarının ya da kulaklarının kenarına bu çiçeği koymalarıyla ilgilidir sümbülün insanın dimağını kokulandırdığı, meczupların tedavisinde kullanıldığı, dağlarda ve yaylalarda yetiştiği anlaşılmaktadır.

Sûsen

Türkçede “susam”, Arapçada “sîsâm, busbit”, Farsçada “sûsen”, Latince ise “sesamum indicium” olarak adlandırılan sûsen, susamgiller ailesinden sıcak bölgelerde yetişen küçük bir bitkidir. Ayrıca “sevsem” veya “sinişim” şeklinde de söylenen sûsene, menekşe kokusuna benzediği için halk arasında menekşe kökü de denilir.

Ayrıca Arapça “busbit” olan ve Türkçede “sarı sûsen, göz çiğdem” şeklinde adlandırılan bir cinsine “kılıç otu” da denilen; klasik Türk şiirinde sivri, uzun ve keskin görünümlü yeşil çanak yaprakları vesilesiyle dikkat çeken sûsen, dil, kılıç, hançer, kirpik vs. ile ilgili tasavvurlarda yer alır (Sefercioğlu, 2001: 446; Bayram, 2007a: 215; Canım, 2016: 542)

Divan şiirinde sûsenin en çok benzetildiği öğeler başında kılıç, bıçak, hançer gibi kesici ve sivri uçlu eşyalar gelmektedir. Bu benzerlikte sûsenin sivri ve uzun, kenarları bıçak

ağzı gibi keskin olan yaprakları etkili olmuştur. (Bayram, 2001: 735) Hâletî de bu geleneğin dışına çıkmamış, sûsen ile yapılan benzetmelerde sûsenin yaprakları ile hançer ve kılıç arasında kişileştirme yoluyla ilgi kurmuştur. (K. 40/10) Gülşende açan gonca gülleri birer askere benzeten Hâletî, onlara karşı sûsenin kılıcını çekmesi gereken biri olarak düşünür. (K. 20/6) Aşağıdaki beyitte de sûsen, teşhis sanatı yoluyla hançerini beline takan bir kimseye benzetilir.

Yine takındı miyânına hançerin sûsen

Yine kılıçlarını asdı bîd-i bâlâya K. 2/ 3

“Sûsen yine hançerini beline taktı; söğüt, kılıçlarını yüksek (dallarına) astı.”

Sûsenin dille olan münasebetine de değinen şâir, Sultan III. Murada sunduğu arz-ı halde şâirliğinin yeterince ilgi görmemesine sitem eder. Kendisinin çemende şarkı söyleyen bir kuş olarak gören şâir, bu yeteneği karşısında sûsenin bile sessiz kalmayıp kendisini taktir edeceğini söyler.

Şu murgam kim çemende kılsam elhân

Zebân-ı sûsen olur âferîn-h^vân M. 8/76

“Şu çemende nağmeler söyleyen bir kuş olsam sûsenin dili (bile bana) aferin der.”

Daima daha önce söylenmemiş, kimsenin söylemeye cesaret edemediği, yeni bir mana, düşünce, mazmun ve üslup arayışında olan divan şairleri, bunu başardıklarında bunları yenilik olarak görüp övünürler. Şairler kendilerini övdükleri fahriyelerde bu yeniliklerini “Bikr-i fikr, bikr-i ma'nâ, dil-i pâk, endişe, hayal, himmet-i fikr, ince hayal, kilik-i ter, lafz-ı pâk, mana-yı güzîde, nazmı pâk, nazm-ı ter, nükte-bâr kalem, nükte-i nazm, nükte-i pürma'ânî- i kelam, rengîn fikr, rengîn söz, rengîn ü muhayyel lafz, sühan-ı pâk, şî'r-i pâk, şî'r-i ter, tâze eş'âr, tâze sahife-i şîir, tuhfe-i mazmun ve zebân-ı taze gibi kavramlarla” anlatır. (İspir, 2007: 317)

Buna göre kendisini de yenilikçi bir şâir olarak gören Hâletî, bir beyitte de sûsenin, çemende gazeller düzen bülbül karşısında daha önce söylenmemiş, sözlerine yeni manalar kazandıran bir şâir edasıyla gönülleri şenlendirdiği ifade edilir.

Gazel-serâlık idüp yine ‘andelîb-i çemen

Zebân-ı tâze safâsını viridi her sûsen

Mt. 378

“Çemendeki bülbül gazeller düzerken, sûsen, yeni manalar taşıyan söylenmemiş sözleriyle gönülleri şenlendirdi.”

Halk arasında özellikle mezarlık çiçeği olarak bilinen sûsen, Anadolu’nun hemen her bölgesinde mezarlıklara dikilmiştir. Bu gelenekte ak sûsenin Yemen’den hacılar tarafından getirilmiş olmasının katkısı vardır. (Bayram, 2001: 734) Aşağıdaki beyitte sûsenin, hançer gibi kesici ve yaralayıcı hatta öldürücü bir aletle olan ilgisi çerçevesinde “mezarlara sûsen dikme” adeti dile getirilir.

Öldürse eger Hâleti'yi hançer-i hicrân

Sûsenler ide hâk-i mezârını müzeyyen

G. 686/5

“Ayrılık hançeri Hâleti'yi öldürürse mezar toprağını sûsenler süslesin.”

Sûsenin ince ve uzun yapraklarından yola çıkan şâir, servi ve sûsen ile sevgilinin boyu arasında ilgi kurduğu bir beyitte, sevgilinin boyu karşısında servi ve sûsenin boyunun hiçbir öneminin olmadığını dile getirir.

Serviyle sûseni n'idelüm kaddi var iken

Çıkmaz dil ehli Hâletiyâ i'tidâlden

G. 593/5

“Ey hâleti! (Sevgilinin) boyu dururken serviyle sûseni ne yapalım? Gönül ehli daima itidallidir.”

Aşağıdaki beyitte de dünya bağının sûsen ve servisinden feragat ettiğini söyleyen şâir, “Lâ hayra illâ fi'l-vasat” fehvâsınca itidal üzere olmanın her zaman hayırlı olduğunu ifade eder.

Sûsen ü servinden itdüm bâg-ı dünyânun ferâg

Mu'tedildür kâmetün lâ-hayra illâ fi'l-vasat

G. 358/2

“Dünya bağının sûsen ve servisinden feragat ettim. Zîrâ, orta yolun dışında hayırlı bir yol yoktur.”

Yâsemen, Semen

Edebiyatımızda sadece “semen, yâsemîn, yâsemen” şekilleri kullanıldığı görülen; “gül-i se-berg (üç yapraklı gül), Van gülü, Mısır gülü, Peygamber gülü, Tavşan gülü ve Katırtırnağı” gibi isimlerle de anılan yasemin, zeytingiller familyasına mensup güzel kokulu salkım şeklinde mor, pembe, mavi, kırmızı, beyaz veya sarı çiçekleri olan sarmaşık cinsinden tırmanıcı bir bitkidir. (Polat, 2001: 200; Bayram, 2001: 645; Kaya, 2015: 292)

Başta beyaz olmak üzere sarı renkli çiçekleriyle yumuşak dokulu ve hoş kokulu bir çiçek olan yasemin, klasik Türk şiirindeki temel işlevi, sevgili ve sevgilinin saç, zülfü, yüzü, yanağı, sînesi, teni gibi uzuvlarıyla benzerlik ilişkisine dayanır. (Bayram, 2001: 646; Bayram, 2007a: 214)

Divan şiirinde yaseminin en çok ilişkilendirildiği öğelerden biri de sevgilinin yanaklarına sarkan zülûfleridir. Bu ilginin kurulmasında temel unsur yaseminin kokusudur. (Bayram, 2001: 649) Hâletî'nin de sevgilinin zülfü ile yasemin arasındaki bezerliği güzel koku ile ifade ettiği görülür. (G. 844/1) Aşağıdaki beyitte kurulan hayale göre âşık, sevgiliden kulağı üzerine düşerek yanaklarını örten yasemin kokulu zülfünü kulaklarının arkasına almasını ister.

Her gâh düşer gûşuna ol zülf-i semen-bû

Kaldur anı söz dinle eyâ şûh-ı cefâ-cû Mt. 441

“Ey cefakâr sevgili! Sözümü dinle de durmadan kulağının üzerine düşen yasemin kokulu zülfünü kaldır.”

Divanda yasemin ile ilişkilendirilen uzuvlardan biri de sevgilinin yüzüdür. Sevgilinin yüzü, beyaz çiçekleri vesilesiyle yaseminin benzetilene konumundadır.

Gören dir kâmet-i ‘ar‘ar-hırâmün ak câmeyle

Bu bâga gelmemişdür öyle bir serv-i semen-sîmâ G. 6/5

“Beyaz elbisesiyle ar‘ar gibi salınarak yürüyen (güzelin) boyunu görenler, bahçeye daha önce öyle bir yasemin yüzü servinin gelmediğini söylüyorlar.”

Yaseminin beyaz ve yumuşak olmasından ötürü, yasemin ile sevgilinin teni arasında ilgi kurulur. Aşağıdaki beyitte sevgiliyi yasemin tenli, gonca dudaklı, gül yanaklı bir güzel olarak tasvir eden şâir, bundan daha güzel bir uzuv uygunluğunun olamayacağını söyler. Ayrıca “ten-semen, leb-gonca ve ruh-gül-i ra’na” kelimelerinin tenasüp yoluyla birbirleriyle olan bağlantıları üzerinden bu ilginin kuvvetlendirildiği görülür.

Teni semen lebi gonca ruhi gül-i ra’nâ

Olur mı bundan öte hiç tenâsüb-i a’zâ G. 15/1

“Teni yasemin, dudağı gonca, yanağı gül. Bundan daha iyi bir uzuv uygunluğu hiç olur mu?”

Bu uygunluk içinde yasemin yaprağı gibi beyaz ve hassas olan teniyle sevgili, güzelliğin, kendisinde katlanarak arttığı birisidir.

Teni berg-i semen bir gonca-i gül-pîrehensin sen

Olupdur sende ey şûh-ı cihânım hûbluk kat kat G. 96/3

“Ey dünyanın nazlı ve işveli (güzeli)! Sen, kendisinde güzelliğin katlanarak görüldüğü teni yasemin yaprağı (gibi olan) gül gömleklili bir goncasın.”

Yasemin, sevgili ile ilgili olarak yapılan bu benzetmelerin yanında bitkisel özellikleri ve günlük yaşamda bahçelerde bulunan bir süs bitkisi olarak kullanılması sebebiyle de beyitlerde söz konusu edilir.

Eski Türk bahçeleri yazları yaseminlerle süslenirdi. Eski Türk bahçelerine ait bir özellik niteliğini kazanan bu süslemenin bahçelerde revaç bulmasının nedeni daha çok çardak tezyinatına hizmet etmesiydi. (Polat, 2001: 199) Yaseminin bahçelerde kurulan çardakları süsleyen bir çiçek olmasından yola çıkıldığı görülür. Beyaz çiçekleriyle çardağı örtün ve altındaki yeşil dallarının görünmesini engelleyen yasemin çiçekleri beyaz bir çadıra benzetilir.

Göstermez oldı yâsemenün sebz çâderin

Bir hayme-i sefid kurup ana nev-bahâr G. 131/2

“İlkbaharda, (çiçekleriyle adeta) beyaz bir çadır kuran yaseminin yeşil örtüsü (beyaz çiçekleri altında) görünmez oldu.”

Sarmal bir şekilde yaprak dizilimine sahip olan bir sarmaşık türü olan yaseminin bahçe duvarlarını bu yolla süslemesi de şâirin hayalinde, yaseminin bahçenin ötesine olan ilgisini ifade etmekte. Yaseminin duvara sarılarak uzaması, yaseminin bahçedeki yeşillikle yetinmeyerek duvarın ötesine geçmek istemesi olarak düşünülür.

Kanâ‘at kılmayup seyr-i çemenle yâsemen şimdi

Çıkar dîvâr-ı bâğ üstine sahrâyı temâşâyâ K.10/ 6

“Bahçenin yeşilliği ile yetinmeyen yasemin, şimdi çölü seyretmek için bahçenin duvarına çıkıyor.”

Diğer bir beyitte de yaseminlerin duvarı aşması, sevgilinin semtine gitmeyi istemeleri hayaline bağlanır ve bahçivana sitemde bulunulur.

Bâğ-bân virmez mi yol kûy-ı nigâra gitmege

Yâsemenler bâğda n'içün aşar dîvârdan G. 659/3

“Bahçivanın görevi sevgilinin semtine gidenlerin yolunu kesip onları engellemekse bahçedeki yaseminler niçin duvarı aşıp gidiyorlar?”

Şâir, yasemini nazik ve yumuşak dokulu bir çiçek olması yönünden ele aldığı aşağıdaki beyitte ise narin yapraklarını ince bir kağıda benzeterek ele almanın ona zarar vereceği düşüncesini paylaşır.

Almag olmaz destine ol gonce-i nâzük-mizâc

Kâğıd-ı nâmem eger olursa berg-i yâsemen G. 608/2

“Yasemin yaprağı mektubumun kağıdı olsa o nazik mizaçlı goncayı ele almak olmaz.”

Hâletî, çemeni yeşil bir denize benzettiği aşağıdaki dizelerinde de yasemini girdaplı denizde sabit kalabilmek için kullanılan bir lengere benzettir.

Zevrak-ı mey devr ider oldı yem-i ahzar çemen

Saldı lengerler ana bir niçe yirden yâsemen G. 663/1

“Yeşil bir deniz misali olan çimenlik şarap kayığını(kadeh) döndürüp duruyorken yasemin birçok yerden (sabit kalabilmesi için) çapalar bıraktı.”

Za’ferân (Safran)

Anadolu Türklerinin yüzyıllar boyunca ekim ve hasadıyla uğraştıkları bitkilerden biri olan fakat yetiştirilişi ve tüketimiyle bugün hayatımızdan büyük ölçüde çıkan zâferân, çok yönlü kullanım özellikleri sayesinde Osmanlı döneminin gözde nebatlarından biri haline gelmiştir. Safran, süsengiller familyasından olup yetiştirildiği bölgenin iklim şartlarına göre ilkbahar veya sonbaharda, açık mor yapraklı güzel çiçekler açan ve bu çiçeklerin ortasında bulunan sarı ve kırmızı renkteki telciklerden oluşan soğanlı, tıbbî ve aromatik bir bitkidir. Safran, genellikle sarı renkte olup boya yapıcı bir madde olarak değerlendirilir. Sıradan bir bitki olmayan safrana Klâsik Türk şiirinde sadece rengi ve kokusu ile değil, yetiştirilmesinden hasadına, sahip olduğu bazı tıbbî hususiyetleri ile kullanım alanlarına kadar pek çok özelliğiyle yer verilir. (Bayram, 2001: 774; Ceylan, 2005: 4; Kaya, 2015:289-290)

Hâletî’nin pek ilgi göstermediği bir bitki olarak safran, sadece renginden ötürü sararmış yüz için benzetilen olur. Şâirin, Şeyhülislam Hoca-zâde Mehmet Efendi’ye başvurduğu bir mesele neticesinde istediği sonucu alamamın verdiği üzüntü ve kızgınlığını ifade ettiği bir beyitte safran sarı rengi dolayısıyla yüzün sararmasıyla ilişkilendirilir. (K. 21/36) Bir başka beyitte de yine Şeyhülislam Mehmet Efendi’ye sunduğu bir kasidede, Şeyhülislam’a utana sıkıla, yüzü kızararak bir soru sorduğunu ifade eden şâir, “bu soruyu sormasaydım yüzüm sıkıntıdan safran gibi sapsarı kalırdı” diyerek zor bir durumda kaldığını dile getirir. (K. 21/36) Safranın yine sararmış yüzü ifade etmek için kullanıldığı aşağıdaki beyitte şâir, hayli üzüntülü ve hastalıklı halinden bahseder. (K. 38/35) Aşağıdaki beyitte ise Hâletî, gönederen kişiden bir işaret olması ve hoş kokması için mektuplara safran konulduğuna değinir.

Kime yazar nâme bülbüller yanındayken ‘aceb

Kâsesine gül seher hem âb kor hem za‘ferân Hâletî

G. 558/2

“Ey Hâletî! Seher, gül kâsesine su ve safran koyarken, bülbüller, (senin) yanında acaba kime mektup yazıyor?”

Zambak

90–100 cm yükseklikte, beyaz çiçekli ve çok yıllık bir bitki olan zambak, soğanlı, ince, uzun saplı, güzel ve kokulu büyük çiçekleri olan bir süs bitkisidir. Çiçekleri genellikle beyaz olmakla birlikte sarı, kırmızı ve pembe renkleri de mevcuttur. Taşlık ve kayalık yerleri sever. (Bayram, 2001: 778; Çeltiker, 2009: 257)

Bazı kaynaklarda süsenle karıştırılan ve güzel kokulu bir çiçek olan zambak, klâsik Türk siirinde, genellikle sekli ve rengi açısından değerlendirilmiştir. Dîvân sairleri, çok az beyitte kullandıkları zambağı ince ve uzun, beyaz taç yapraklı, güzel bir çiçek olarak düşünmüşlerdir. Doğal olarak zambağın anlam çerçevesini güzel, serdâr, yüz, zekân, parmak, yara, kirpik, boy, arz-ı hâl, kefi Mûsâ, yed-i Beyzâ, Hz. Mûsâ, bâzûbend, sem', lû'bet, siir, devât ve nâme gibi öğelerin oluşturmada ince, uzun, beyaz, güzel ve zarif özelliklerinin etkili olduğu açıktır. (Bayram, 2007: 216)

Divanda yalnız üç beyitte kullanılan ve şâirin “gonca-i zambak” olarak tabir ettiği çiçek, bir kıtada sevgilinin ince, uzun ve beyaz parmaklarının benzetilene olmuştur.

Gonce-i güldür deheni gûyiyâ

Gonce-i zambak gibidür her benân

Hak bu ki dünyâda görülmiş degül

Böyle eli agzına uyar civân

Kıt. 97

“Ağzı bir gül goncası, parmakları zambak goncası gibidir. Doğrusu, böyle eli ağzına uyan bir genç dünyada görülmüş değil.”

Zambağın beyaz çiçeği ise aşağıdaki beyitte gümüş bir “sürme-dân”a benzetilmiştir.

Kuhl-i hâk-i râhını bâd ırgürür nergislere

Gonce-i zambak olur ana gümüşden sürme-dân

K. 27/21

“Rüzgar, yolunun toprağını sürme olarak nergislere götürür. Zambak goncası ona gümüş bir sürme kabı olur.”

Meyveler

Sözlük anlamı, bitkilerde bitkilerde çiçeğin döllenmesinden sonra yumurtalığın gelişmesiyle oluşan tohumları taşıyan organ, ürün, sonuç, kâr anlamları bulunan meyve (yemiş) kelimesi Farsça “mîve”den gelmekte. Türkçe’de “meyve” yanında “yemiş” kelimesi de yaygın olarak kullanılmaktadır. Eski Türkçe döneminden itibaren kullanılan “yemiş” kelimesinin yerini zamanla “meyve” biçimi almış ve “yemiş” kelimesi daha dar bir anlamda kullanılmıştır. (Kültürel, 2006: 351)

Meyve, insan için vazgeçilemez bir besin kaynağı olmasından öte, ağacı, çiçeği, şekli, tadı ve bazı fonksiyonel özellikleriyle toplumun kültürel değerleri arasına girmiş; birçok düşünce meyveler üzerine yapılan teşbih ve mecazlarla daha iyi anlatılabilmektedir. (Gülhan, 2008: 346)

Türk kültüründe meyve, minyatürlerde, mimarîde, hat, ahşap, maden, çini sanatlarında, seccadelerde, peşkirlerde, oyalarda, yazmalarda, işlemlerde, kilimlerde, halılarda, dokumalarda, halk resimlerinde, mezar taşlarında sevilerek kullanılan bir unsur olmuştur. (Özsaymer, 2008: 88)

Sufiler, muhataplarına düşüncelerini daha iyi anlatabilmek için zaman zaman meyveleri örnekleme yoluyla kullanmışlar, meyvenin ham olup zamanla olgunlaşmasını, müridin yetişip ahlaken olgunlaşmasına benzetmişlerdir. Tasavvufi eserlerde ise müridin ve rehberin lüzumu anlatılırken meyve sembolü kullanıldığı görülmektedir. (Tosun, 2006: 56-57)

Bununla birlikte halk arasında yaygın olan bazı meyvelerle ilgili adetlerin varlığı da söz konusudur. Bunlar arasında eskiden bayram yerlerinde meyve satma, meyve üzerine ayet, sure, dua yazma, göze koruk sıkma, hastalara ilaç yerine ekşi meyve yedirme, meze olarak kullanma, şişe içine meyve koyma vs. gibi adetler yer almaktadır. Anadolu’da meyvelerin kurutularak kış yiyeceği olarak saklanması da hala devam eden bir gelenektir. (Öztoprak, 2006: 565–578; Küçükaşçı, 2006: 548)

Divanlarda meyve kelimesi yenilebilen bitki anlamı yanında, elde edilen veya edilmek istenen her türlü sonuç, ürün, mahsul anlamı çerçevesinde kullanılmıştır. Bu anlamlarının yanı sıra klasik şiirimizde meyveler; tatları, renkleri, şekilleri ve sulu, sert vs. gibi yapılarıyla kimi zaman gerçek özellikleriyle konu edilmiş kimi zaman da bu özellikleri vastasıyla benzetme unsuru olarak kullanılmıştır. Bu benzetmeler genellikle sevgilinin,

her biri birer güzellik unsuru olan uzuvlarıyla alakalı olarak kullanılır.(Deniz, 2006: 580; Gülhan, 2008: 347)

Meyvelerle büyük oranda olumlu ve soyut ögeler arasında bağdaştırma yapan şairlerimiz, bunları türlü özellikleriyle ele aldıkları ve ayrıca insan vücudundan bazı benzetmelerle söz konusu ettikleri gibi, insan hayatında yer alan birtakım yönleri ve fonksiyonları üzerinde de çeşitli teşbihler ile mecazlar oluşturmuşlardır. (Kaya, 2015: 293)

Divanda meyvelerden söz eden birkaç beyitte ağaçların, bahar yağmurlarıyla birlikte önce çiçek açıp sonra meyve vermelerinden bahsedilir. (M. 1/12)

Gerçi evvel bulur şükûfe vücûd

Bâg-ı ‘âlemde mîvedür maksûd M. 3/34

“Dünya bahçesinde asıl maksat meyve almak olsuğundan önce çiçeğin açıp vücut bulması gerekir.”

Bunun yanında bağ, fidan, ağaç, tohum, sebze gibi kelimelerle beraber kullanılan meyvenin, arzulanan fakat elde edilemeyen şeyler anlamında da kullanıldığı görülür. Kavuşma, emel, ümit, günah, mutluluk, maksat, hüner ve bûsede meyve olarak kabul edilir.³⁴⁸

Aşk bağının ümit meyvesi daima hamdır. (G. 288/1) Gül bahçesine yağın gam yağmurunun şiddeti de ümit meyvesinin bozulup lezzetini yitirmesine sebep olmaktadır. (G. 858/3) Feleğin ise kimseye maksat meyvesi yedirmediği bu dünyada hiçbir şeye ulaşmak kolay değildir.

Mîve-i maksûd virmez kimseye hergiz felek

Hûşe alınmaz katı bâlâ olunca tâkden G. 591/2

“Asmanın boyu fazla uzadığında başak vermediği gibi felek de kimseye maksat meyvesi vermez.”

Şâirin, meyve ile ilgili örneklerinde en çok “mîve-i vasl” terkiibini kullandığı görülmekte.³⁴⁹ Beyitlerde âşığın sevgiliye kavuşması bir meyveye benzetilir ve âşığın bu

³⁴⁸ K. 21/10, Kt. 4/3-4, Kt. 94/ 3-4, G. 288/1, G. 318/3, G. 591/2G. 858/3 Mt. 81, Mt. 325

³⁴⁹ G. 203/5, G. 272/5, G. 404/1, G. 673/5, G. 773/2, Mt. 177.

meyveye ulaşamayacağı ifade edilir. Sevgili, âşığa kavuşma meyvesini asla yedirmeyeceğini söylemesine rağmen (G. 338/4) felek, âşığı olmayacak bir derde düşürerek onu kavuşma meyvesinin ümidiyle kandırmaya çalışır.

Mîve-i vasl-ı ümîdine düşürdi devrân

Yine bir olmayacak derde giriftâr itdi G. 863/3

“Felek, (âşığı) yine olmayacak bir derde giriftâr ederek onu kavuşma meyvesinin ümidine düşürdü.”

Şâir ise gönlüne seslenerek, feleğin bu tuzağına düşmemesi gerektiğini, sevgilinin kavuşma meyvesine ulaşmanın imkansızlığına rağmen ona tamah ederek olmayacak bir şeyi elde etmeye çalışmakla vakit kaybetmemesi gerektiğini şöyle anlatır. (Mt. 475)

Mîve-i vaslına yârün tama‘-ı hâm itme

Ey gönül olmayacak nesneye ikdâm itme Mt. 475

“Ey gönül! Sevgilinin kavuşma meyvesine ulaşmanın imkansızlığına rağmen ona ham tamah edip de olmayacak bir işin (peşinden gidip) onu elde etmeye çalışma”

Bir başka beyitte de kavuşma meyvesini taze bir fidanın meyvesi olarak tasavvur eden şâir, bu meyvenin büyüüp olgunlaşmasının beklenmesi gerektiğini ifade eder.

N'ola hengâm-ı firkat Hâletî dūr u dirâz olsa

Nihâl-i tâzedür ol mîve-i vaslı zamân ister G. 162/5

“Hâletî! Ayrılık vakti çok uzun olsa ne olur? Henüz taze bir fidanın meyvesi olan kavuşma meyvesinin büyüüp olgunlaşması zaman ister.”

Aşağıdaki beyitte şâirin, meyvelerin tatlı oluşlarından ve ağızda bıraktığı lezzetten yola çıkarak, kavuşma meyvesinin âşık da uyandırdığı hissi “ağzı sulanmak” deyimiyile kuvvetlendirdiği görülür.

‘Âşık görürse mîve-i vaslını h^vâbda

Lâ-büdd uyandugında dehânın bulur pür-âb G. 88/3

“Âşık, rüyasında kavuşma meyvesini görürse uyandığında muhakkak ağzının sulandığını da görür.”

Hüneri bir fidana (G. 884/5) benzeten Hâletî, sözlerini de olgunlaşmış meyveye benzetir.

Bir resîde mîvedür nahl-i hünerde sözlerüm

Herkes andan kadd-i fehmine göre almakda kâm G. 547/7

“Sözlerim, hüner ağacında yetişmiş birer meyvedir. Herkes ondan kendi anlayış derecesine göre faydalanır.”

Şâirin meyveyi çeşitli benzetme unsurlarının da yardımıyla somut kavramlardan çok soyut kavramları ifade etmek maksadıyla kullandığı görülür.

Meyve Çeşitleri

Ayva

Anayurdu kesin olarak bilinmemekle birlikte Kafkasya, Kırım, Yunanistan ve Anadolu'nun özellikle kuzeydoğusu başta olmak üzere her tarafında yetişen ayva ağacı, tek gövdeli ve seyrek dallı; çiçekleri ise açık pembe ya da beyaz renkli olup yabani güle benzeyen bir ağaçtır. (Küçükaşçı, 2006:554; Kaya, 2015: 295)

Klasik şiirimizde sarı rengi ve yuvarlak şekli, üzerindeki ince tüyleri, sertliği, altındaki çukurluk sebebiyle daha ziyâde sevgilinin çenesi veya âşığın yüzü için benzetilen olarak yer verilmiştir (Kaya, 2015: 295).

Divan şiirinde şâirler, ölmüş birinin sararmış bedeniyle ayva rengi arasında ilgi kurmuşlardır. (Şentürk, c.1, 2016: 500) Ayva, divanda yalnız bir beyitte adı geçer. Şâirin genç yaşta kaybettiği evladına yazdığı mersiyede yavrusunun çenesi için benzetilen olduğu gibi ölmüş bir bedenin rengi ile ayva rengi arasında ilgi kurar. Ayrıca beyitten eskiden meyvelerin uzun süre dayanması için pamuğa sarılıp saklanması geleneğine atıfta bulunulmasının yanında ölü kefenlenirken belli kısımların pamukla sarılması geleneğine de dolaylı yoldan değinir.

Meded ki nâfe-i hâl ü bih-i zenahdânın

Zamâne penbe-i tâbûta gördi erzânî Mrs. 1/23

“Eyvahlar olsun ki beninin nefesi ile çenesinin ayvasını felek tabut pamukları içine layık gördü.”

Badem

Arapçası “levz”, Farsçası ise “bâdâm”dır. Dilimize Farsçadan geçen bâdem, iki çenekliler sınıfının gülgiller familyasından olup 6-8m. yükseklikte, baharda pembe ve beyaz çiçekler açan dikensiz bir ağaçtır. Bu ağacın aynı adı taşıyan bir meyvesi yâhut yemişi olan, çağla denilen körpe hâliyle yenildiği gibi olgunlaştığında içi kuruyemiş olarak da tüketilen, ayrıca tohumlarından yağ elde edilen bâdem, halk arasında “badam, bayam, çağla, payam” vb. şekillerde farklı adları da bulunmaktadır. (Kaya, 2015:296)

Günümüzde halen konuşma dilinde kullanılan “badem gözlü” benzetmesi bademin şekil itibariyle göz biçiminde oluşundan kaynaklanır. (Şentürk, c.2, 2017: 15) Klasik Türk şiirinde de daha çok oval şekliyle konu edilmiş ve âşık, dudak, göz, gümüş, insan, kayık, ok temreni, ten, yüzük taşı gibi unsurlarla çeşitli benzetmelere vesile olmuştur. (Deniz, 2006: 582)

Hâletî de badem ile göz arasındaki bu şekil ilişkisinden yola çıkar ve sevgiliyi “badem gözlü” olarak niteler. Aşağıdaki beyitte sevgilinin uyukulu gözleri bademe benzetilir ve badem gözlü sevgilinin oturduğu yerde uyuklaması şâirin gözüne hoş görünür.

Nâz uyhusuna varsa n'ola bezm-i safâda

Zîbâ yaraşur ol gözi bâdâma şeker-h^vâb

G. 84/2

“O badem gözlüye oturduğu yerden şekerleme yapması çok yakışıyor. Bu haliyle sefâ meclisinde naz uykusuna dalsa ne olur?”

Beyitte geçen “şeker-hâb” tamlaması için Ferheng-i Ziyâ’da tatlı uyku, ımızgama, seher uykusuna da denilir. Bizim kültürümüzde ise bahar mevsimindeki uyku düzensizliği ve buna bağlı olarak gündüz vakti kısa kısa yapılan, “şekerleme” veya “kestirme” denilen ve gün içinde çoğunlukla da oturma vaziyetindeki uyunan uyku demektir. Fars şiirlerinde geçen, İran ve Türk Sebk-i Hindî şairlerinin de kullanıldığı “hâb-ı bahâr” tamlamasıyla birlikte “şeker-hâb” tamlaması her iki edebiyatta da görülmektedir. (Yıldırım, 2016 :172) Dolayısıyla beyitte geçen ve sevgiliye atfedilen bir özellik olarak “şeker-hâb” tamlaması, Hâletî’nin de yaşadığı dönem itibariyle Sebk-i Hindî üslubunun etkilerine mazruz kaldığını gösteren örneklerden birisi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Günümüzde olduğu gibi içki sofralarının vazgeçilmez mezelerinden olan bademin işret meclisi tasvirlerinde çokça kullanıldığı görülür. (Şentürk, 2017: 14) Sevgilinin, dudağının fıstığa, çenesinin elmaya ve gözünün bademe benzetildiği aşağıdaki beyitte, bu gözlerin meze oluşu işlenir.

Gözün bâdâm ü la‘lün piste elmadur zenahdânun

Yeter esbâb-ı hüsnün nukl-ı meclis ehl-i irfâna

G. 799/2

“Gözün badem, dudağın fıstık, çenen elmadır. Güzelliğinin (delili olan) bu esbâb irfan ehlinin meclisine meze olarak yeter.”

Badem çiçeğinin taç yaprakları beyaz, yumurtalık kısmı ise koyu pembe renktedir. Bahar geldiğinde kuru dalları bembeyaz süsleyen bu çiçek, bir süre sonra hafif bir rüzgarla dökülerek badem ağaçlarının altını bembeyaz hale getirir. (Şentürk, c.2, 2017: 16) Beyaz rengi sebebiyle beyitlerde zikredilen badem çiçeği, şâirin hayalinde ağlamaktan ak inip kör olan âşığın gözlerine benzetilir. (G. 380/4, Mt. 336)

Giryeden peygûle-i gamda agardı çeşmümüz

Nev-bahâr-ı ‘ışka revnakdur gül-i bâdâmumuz

G. 306/4

“Gam köşesinde yaş dökmekten ağaran gözümüz, aşk baharının süsü olan badem çiçeğidir.”

Bademin, beyitlerde geleneğin dışına çıkılmadan kullanıldığı görülür. Sevgilinin gözleri şekil itibariyle bademi andırır ve gözlerin uyuklu hali ona çok yakışır. Aynı zamanda bademin meze olarak tükelmesine atıfta bulunduğu görülür. Beyitlerde badem çiçeği rengi dolayısıyla da âşığın, ağlamakatan ak düşüp kör olan gözlerinin benzetilenidir.

Elma (Sîb)

Elma Türklerin çok eskiden beri tanıdıkları bir meyvadır. Alma veya almıla sözleri de Türkçe’dir. Kaşgarlı Mahmud, XI. yüzyılda Batı Türkleri ile Oğuzlar’ın elmaya, alma ve Doğudaki Türklerin ise, almıla dediklerini yazar. (Ögel, 2000b : 281) Anadolu’da çok çeşitli türleri olan ve kırmızı rengine alem olan bu meyvenin bazı türlerine verilen adlar Türkler tarafından Orta Asya’dan buraya taşınmıştır. (Küçükaşçı, 2006: 551)

Klasik şiirimizde meyve olarak en çok karşımıza çıkan unsurlardan biri olan elma, şeklinin yuvarlık olması, kırmızı, sarı veya yeşil renkli oluşu, tatlı ve sulu bir meyve olması, altında ve üstünde bulunan çukurluğu, sertliği gibi özellikleriyle pek çok nesne için teşbih unsuru olmuştur. Bu nesnelere arasında ağız, ay, güneş, çene, çene altı, gökyüzü, gönül, gözyaşı , güneş, kan, kuyu, misket, taş, top, sevgilinin yanağı ve yüzü, âşığın vücudundaki yaralar ve kanlı ciğeri sayılabilir. Bu benzetmelerden ise en çok rağbet edileni elma-çene teşbihidir. (Deniz, 2006: 584; Bayram, 2007b: 221; Gülhan, 2008: 354)

Elma yer aldığı beyitlerde yuvarlak şekli, alt ve üst kısımlarında bulunan çukur sebebiyle çene (zenehdân, gabgab, zekân) için bir benzetme unsur olarak kullanılır.³⁵⁰ Şâir, sıcakta gezen sevgilinin terleyen yüzünden aşağı doğru akan ter damlalarıyla ıslanan çenesini sulu bir elmaya benzetir. Beyitte söz konusu edilen gabgab aynı zamanda şarabın sürahidenden dökülürken çıkardığı ve işret erbabının hoşuna giden bir kul-kul sesi için kullanılır. Eskiden işinin ehli olan meyhaneciler de bu sese farklı bir ahenk kazandırmak için sürahi veya testiye bir elma atarlarmış. Gabgabın sulu elmaya benzetilmesi bu uygulamayı hatırlatmaktadır.

Germ olup refâtarda rûyın ‘arak-nâk eyledi

Oldı gûyâ gabgabı bir dâne sîb-i âb-dâr G. 146/2

“Sıcakta yürürken yüzünden (aşağı çenesine doğru) akan ter, (sevgilinin) gabgabını adeta sulu bir elmaya benzetti.”

Elmanın çeneyle ilişkisinden bahsedilen başka bir beyitte, sevgiliye, “Bize yanak bahçesindeki bir şeftaliyi bile çok gördün. Bari izin ver de çenenin elmasını okşayalım.” (G. 698/2) diyen âşık, hiç olmazsa ona dokunmayı ister. Ancak sevgili, âşığın bu isteğini yerine getirmede gönülsüzdür.

Bir kerre sîb-i gabgabuna irmedi elüm

Böyle sakınmalar nedür ey döst yir miyem G. 514/4

“Elimi bir türlü elma gabgabına değdirmedin. Yoksa onu yememden mi korkup çekiniyorsun?”

³⁵⁰ Mrs. 1/18, G.135/7, G. 146/2, G. 374/4, G. 514/4, G. 639/5, G. 698/2, G. 799/2, Mt. 272.

Sevgilinin çenesinin elmaya benzetildiği aşağıdaki beyitte geçen “eli dar” ifadesinden de hem âşğın ellerinin sevgilinin çenesini tutup dolduramayacak kadar küçük olduğu hem de şâirin ima yoluyla maddi sıkıntı çektiği anlaşılmakta.

Hâletî’de katı el tarlığı vardur dirler

‘Aceb olmaz eline girmese ol sîb zekan G. 639/5

“Hâletî’nin elinin çok dar(da) olduğunu söylüyorlar. Bu yüzden o çenesi elma olan, onun eline girmezse şaşılmaz.”

Aşağıdaki beyitte görülen elma-güneş tasavvurunda, elmanın olgunlaşma sürecinde tatlanması ile güneşe ihtiyaç duyması arasında ilgi kurulur.

Dem-be-dem pertev-i hurşîd-i melâhat tokunur

N’içün olmaya anun sîb-i zenahdânı lezîz G. 129/1

“(Sevgilinin), zaman zaman güzellik güneşinin ışığının dokunduğu elma çenesi neden lezetli olmasın?”

Feleğin bir çocuk, gece ve gündüz dolayısıyla da ay ve güneşin bu çocuğun elindeki iki elmaya benzetildiği aşağıdaki beyitte elma, şekli, rengi ve parlaklığı dolayısıyla benzetme unsuru olarak kullanılır.

Tıfl-ı devrân iki sîb almış ele bâzî kılır

Biri çıkdukça biri inmekdedür şâm u seher K. 31/3

“Felek çocuğu eline iki elma almış oynuyor. Akşam ve seher vakitleri gibi biri çıktıkça biri inmektedir.”

Divan şairleri, genellikle elma ile somut nesnelere arasında ilgi kurarlar. (Bayram, 2001: 987) Hâletî’nin ise aşağıdaki mısralarda elma ile emel arasında ilgi kurduğu görülür. Beyitten anlaşılacağı üzere şâir, elma- çene benzerliğine şaşırılmış görünmektedir.

Ber-i nahl-i emeldür bu diyü ‘uşşâk-ı nâlânun

Bir olmaz nesneye benzetdiler sîb-i zenahdânun Mt. 272

“Ağlayıp sızlayan âşıklar, emel fidanının meyvesi diye elma çeneni olmayacak bir nesneye benzettiler.”

Renk ifade eden “kızıl” kelimesi Oğuz Türkçesi’nde altın anlamına da gelmektedir. Nitekim atın paranın diğer bir adı “kırmızı lira”dır. Elma ise meyve ismi dışında biçiminden dolayı “yuvarlak, top” anlamında da kullanılır. Asılı veye ayna üzerlerinde bulunan madeni ya da sırça toplara “altın top, eltin elma, kızıl elma” gibi adlar verilegelmiştir.

Kızılelma, Orta Asya Türkleri arasında gerçekleştirilmesi düşünülen idealleri ve zapt edilmesi gereken yerleri belirleyen bir sembol olmuştur. Kızılelma Osmanlı padişahlarınca da hükümdarlık alameti sayılmıştır. (Gür, 2006: 185-186)

İdeal, ulaşılması istenilen hedef, ülkü anlamına gelen kızılelma ifadesinin de divanda iki yerde zikredildiği görülür. “Beyaz elini gösterip kızıl elmayı alsın ve Horasan toprağını düşmanların kanıyla kırmızıya boyasın. (K. 1/25)” sözleriyle memduhun kızılelma ülküsü doğrultusunda hareket ederek fetihlerine devam etmesi duasında bulunulur. Diğer beyitte de devletin, kızılelma ülküsünü gerçekleştirene dek hakim olacağı ifade edilir.

‘Adûya virdüğün rengi görüp hükm itdiler şimdi

Kızıl elmaya dek hükm itmesine Âl-i ‘Osmân'un K. 23/17

“Düşmana verdiği rengi gördüklerinde Osmanlı Devlet’inin kızıl elma (ülküsünün gerçekleşeceği) güne kadar hâkim olmasına hükmettiler.”

Elma, yuvarlak şekli, alt ve üst kısımlarındaki çukurluk ve rengi sebebiyle çene (zenâhdân, gabgab, zekan), tatlı oluşu, olgunlaşmak için güneşe ihtiyaç duyması ile ilgili tasavvurlarda yer almıştır. Elma, renk, şekil ve parlaklığı sebebiyle gece ve gündüz biri çıkıp biri inen ay ve güneşin benzetileni olarak kullanılır. Bunun yanında Osmanlı kültüründe büyük bir ideal olan “kızılelma” ülküsü üzerinden memduha övgüler dizilir.

Piste (Fıstık)

Çam fıstığı demektir. Kavrulmuşunun kabuğu az açık, kabuğun iki tarafı pembe olduğu için şâirlerimizce dilberlerin dudağına benzetilmiştir. (Onay, 2004: 401)

Klasik Türk şiirinde pistenin temel işlevi, sevgilinin dudağıyla olan benzerliğine dayanmaktadır. Bu işlevi, klasik şiirin her döneminde ve pisteden bahseden bütün

beyitlerde gözlemek mümkündür. Piste–dudak ilgisi pekçok beyite “fıstık dudaklı sevgili” imgesi şeklinde yansımıştır.(Bayram, 2001: 997)

Bu ilginin Hâletî'nin şiirine de aynı şekilde yansıdığını görüyoruz. Şâirin “fıstık dudaklı” olarak nitelediği sevgili, (G. 799/2) tatlı gülüşüyle kavuşma meclisinin misafiri olan âşğın gönlünü okşayarak onunla oyun eder.

Olsa bezm-i vuslatun mihmânına hâtır-nevâz

Piste-i la‘lin ider dâ'im şeker-handiyle bâz G. 297/1

“Fıstık dudağın, tatlı gülüşüyle kavuşma meclisinin misafirine (karşı) hatırnaz olup gönlünü okşayarak daima (ona) oyun eder.”

Divan şiirinde piste ile benzerlik içinde gösterilen bir diğer öge, özellikle küçük olması bakımından, sevgilinin ağzıdır. (Bayram, 2001: 998)

Hâletî'nin aşağıdaki dizelerinde, sevgilinin ağzı “piste-i handân” olarak niteler. Şâir, ağzı hafif açılmış fıstığa duyduğu arzuyu sevgilinin hafif aralanmış dudaklarına duyulan istek biçiminde hayal etmektedir. Bu yüzden de bağa gittiğinde sanevber altında durup beklemek ister.

Bâğa varsam iderüm zîr-i sanevberde karâr

Geleli kâm-ı dile piste-i handânı lezîz G. 129/1

“Bağa gittiğimde sanevber altında durmam, ağzı hafif açılmış fıstığın gönül arzusunun hoşuna gitmesindedir.”

Nar

Anayurdunun Doğu Akdeniz Havzası olduğu belirtilen, ülkemizin de birçok bölgesinde yetiştirilen nar, yumuşak iklimli, sıcak ve kurak yerleri; kalkerli, derin ve yumuşak toprakları seven, çiçekleri koyu kırmızı veya nâdiren beyaz renkli, dikensiz küçük bir ağaçtır. Gerek çiçeği, gerekse meyvesi aynı adla anılan nar, nargiller familyasının örnek bitkisi olup kimi yerde meyvesi için, kimi yerde ise süs bitkisi olarak yetiştirilmektedir (Kaya, 2015: 301)

Nar ile Orta Asya’da tanışan Türkler, “nar” sözünü Anadoluya getirmiş ve nara “deve dişi nar, feyz narı, hafız narı, kara nar’ gibi adlar vererek aynı ismi kullanmaya devam etmişlerdir. (Ögel, 2000b: 317)

Klâsik şiirde “enâr” ve “rümân” adlarıyla da yer verilen, aynı zamanda bu şiirde adı en çok geçen meyve olan nar, daha çok kırmızının değişik tonlarında bulunan küçük, sulu, ekşi veya tatlı tanelerden oluşan yuvarlak meyveleri ve renkli çiçekleri açısından dikkat çekmiştir. Bir diğer ifadeyle daha çok rengi, şekli, taneleri, suyu, tadı, çiçeği ve fidanı ile konu edilen nar, bazen kelimenin ateş anlamı da dikkate alınmak sûretiyle tevriyeli bir şekilde kullanılmıştır. Yine bu şiirde daha ziyâde“sevgilinin dudağı, yüzü, yanağı, sînesi ve göğüsleri” için bir benzetme unsuru olarak kullanılmıştır, aynı zamanda “âşığın kanlı gözyaşları, kanlı yaraları ve kanlı bağı” için benzetilen olmuştur. Nar ayrıca “la’l taşı, yâkut, mercan, küpe ve yıldız taneleri”ne benzetilmiş; beyitlerde nardan içki veya şerbet yapıldığı belirtildiği gibi, nar şerbetinin içki mahmurluğuna; hatta sıtmaya iyi geldiği dile getirilmiştir. (Kaya, 2015: 302)

Divanda sadece iki beyitte fidanı, rengi, taneleri ve şarap yapımında kullanılması dolayısıyla söz konusu edilir. Nar, la’l gibi kırmızı taneleri olan bir meyvedir. Yâkût-ı rümân, nar tanesine benzeyen değerli bir yakut çeşididir. La’l de yakut nevinden kırmızı, kıymetli bir taştır. Rümân kelimesi de nar anlamına gelir. Nar tanesinin la’l olarak düşünülmesi bu benzerliğe dayanır. (Şanlı, 2006: 234) Aşağıdaki beyitte de bu benzerlikten yola çıkılarak bahar aylarında çiçek açan nar fidanının dalında biten meyvelerin içindeki taneleri la’l olarak düşünülür. Memduhun cömertliği bir nar ağacı; ihsanı da bu ağacın meyveleri içindeki tanelerdir.

Eger bâd-ı bahâr-ı cûdı irse bâg-ı dünyâya

Ola nahl-i enârün hâsılı hep la’l-i rümânî K.1/20

“Cömertlik baharının rüzgarı dünya bahçesine ulaşırsa, tek bir nar fidanından la’l gibi kırmızı nar taneleri ortaya çıkar.”

Aşağıdaki beyitte narın, “ateş” manasından yola çıkan şâir, aşk meclisinde yanan gönül ateşinin kıvılcımlarını nar tanesine benzetir.

Bezm-i ‘ışkunda olur Hâleti-i gam-h^vâra

Şerer-i âteş-i dil mâ-hazarı dâne-i nâr G. 201/5

“Aşk meclisinde, gönül ateşinin kıvılcımları Hâletî için hazırlanmış (birer) nar tanesi olur.”

Şeftali

8–10 metre yükseklikte, pembe çiçekli bir ağaççık olan şeftali, eski Türklerce erik ve kayısı gibi bir meyve olarak görülmüştür. Anayurdu Çin ve Orta Asya olan şeftali, ülkemizde başta marmara olmak üzere Ege, Akdeniz, Doğu Karadeniz ve Orat Anadolu’da yaygın olarak üretilen bir meyvedir. (Ögel, 2000b: 318; Çeltiker, 2009: 296)

Klasik şiirde güzel kokulu, sulu ve lezzetli, yuvarlak, kırmızı tonlarındaki meyvesi açısından değerlendirilen şeftali, sevgilinin dudağı, yanağı ve bûsesinin benzetilene olur. Ayrıca yanak ve dudak üzerindeki ayva tüyleri ile şeftali üzerindeki ince havlar yapılan teşbihler arasında yer alır. (Bayram, 2007b: 221; Deniz, 2006: 592)

Hâletî, beş beyitte şeftali ile ilgili yaptığı teşbihlerde, onu bûse ile bağlantısından dolayı sevgilinin yanağı olarak düşünür.³⁵¹ Hâletî, nazlı bir fidan olan sevgilinin, dallarını (boyunu) eğmediği için şeftalisini alamamaktan şikayet eder. (Mt. 312) Aynı dertten şikayet ettiği aşağıdaki beyitte de sevgilinin yanak bağından şeftali alamadığı için üzülen şâir, hiç olmazsa çene elmasını okşamaya razı olduğunu söyler.

Ohşayalum zekanun sîbini bârî çünkim

Virmedün bâg-ı ruhundan bize bir şeftâlû G. 698/2

“Bize yanak bahçendeki bir şeftaliyi bile çok gördün. Bari izin ver de çenenin elmasını okşayalım.”

Şemâme (Kavun)

Kabakgiller familyasından bir yaz mevesi olan kavun, dalları yerde sürünerek uzayan, ilkbaharda çiçek açan bir bitkidir. (Çeltiker, 2009: 288)

Klasik Türk şiirinde çok az geçen kavun, daha çok olgunlaşmamış hâliyle ve olumsuz çağrışımlarla değerlendirilmiştir. (Bayram, 2007b: 224)

Divanda yalnız bir beyitte hoş kokusuyla söz konusu edilen şemâme, küçük yuvarlak şekliyle sevgilinin çenesine benzetilir. Şâir, beyitte bu kavunun elde tutunca kokusunun

³⁵¹ G. 321/2, G. 698/2, Mt. 81, Mt. 148, Mat 312.

ele geçmesi özelliğini de vurgular. Ayrıca eskiden sakal ve bıyıklara güzel koku sürme adetine işaret edilir.

Bu gece hatt-ı zenahdânın ohşayup dil-ber

Elinden olmadı hâlî şemâme-i ‘anber G. 160/1

“Bu gece çenesindeki ayva tüylerini okşayan sevgilinin elinden şemâme kokusu hiç eksik olmadı.”

Üzüm

Türkçe’de “üz-” (koparmak) fiilinden türemiş bir hareket ismi olan üzüm kelimesi genellikle üzüm salkımı için kullanılır. Kaynaklarda insanlık tarihinin en eski kültür bitkilerinden biri olarak tarihteki yerini ve önemini daima koruyan üzümün menşeinin Akdeniz memleketleri olduğu belirtilir. Tırmanıcı bir nebat olan üzüm asması ülkemizin hemen her yerinde yetişir. (Hakkı, 1927: 53; Harmancı, 2006: 107)

Üzüm, bağ ve bağcılıkla ilgili sözcüklerin bir kısmı Anadolu’nun geçmiş kültürleriyle, bir kısmı da Türkçe, Arapça, Farsça ile bağlantılıdır. Türkçe yazılı belgelerde Uygurlardan itibaren yer alan, Çin’e Türkler tarafından götürülen üzümün yanında üzüm çeşitleri ve bağcılıkla ilgili pek çok sözcük başta “Divan ü Lügati’t-Türk” olmak üzere Türk kültür tarihi içinde yer alır. (Küçükaşçı, 2006: 550)

Üzüm, bağcılığın geliştiği coğrafyalarda, özellikle Ege, Akdeniz, Orta Doğu ve Anadolu uygarlıklarında mitolojik devirlerden beri bolluğa, berekete, verimliliğe işaret eden kutsal bir meyva olarak kabul edilmiş; mistik ve dinî sistemler ile edebî geleneklerde güçlü bir sembol olarak yerini almıştır. Eserlerde üzüm, kuru üzüm, salkım, üzüm salkımı, üzüm tanesi, üzüm çubuğu, üzüm yaprağı, asma, asma dalı, asma yaprağı, koruk, üzüm suyu, üzüm şarabı, şarap, bağ, bağcı sözlerine sıkça rastlamak mümkündür. (Akarpınar, 2008:146)

Böylesine kadim tarihe sahip ve medeniyetler üstü bir kullanım alanı bulmuş olan mucizevi meyve üzüm mitoloji ile birlikte çeşitli efsanelere de konu olmuştur.³⁵² (Harmancı, 2006: 110)

³⁵² Üzümün konu edildiği mit ve efsaneler için bkz. Şeyda ÖZKAN, Anadolu Türk Folklorunda Bitki Adlarının Veriliş Hikayeleri Üzerine Bir İnceleme, Selçuk Üniversitesi SBE Yüksek Lisans Tezi, 2012, s. 45-49; M. Esat, Harmancı, “Klasik Türk Şiirinde Üzüm”, Meyve Kitabı, Editörler: Emine Gürsoy Naskali

Klasik şiirimizde ise üzüm, şekli, tadı, rengi, kokusu, koruk hali, salkımı, meze olması ve şarap yapımında kullanılması sebebiyle; sevgilinin güzelliklerini anlatmak için bir benzetme aracı olarak ya da şarapla birlikte onun, asmanın kızı olması dolayısıyla konu edilmiştir. Asma ve kütüğünün adıyla anıldığı gibi, kurutulmuş haliyle de söz konusu edilmiştir. Gözyaşı, dudak, parmaklar, saçlar, ben, tespih tanesi, Ülker yıldız kümesi, bülbül yuvası, gerdanlık, külah asmaya benzetilmiştir. (Bayram, 2001: 1015-1020; Harmancı, 2006: 122; Gülhan, 2008: 368)

Hâletî, aşağıdaki beyitinde Ülker takımyıldızı ile üzüm salkımı arasında ilgi kurmuştur. Feleğin vefasızlığı karşısında kızgınlığını gizleyemeyen şâir, Süreyya yıldızı bir üzüm salkımı olsa ondan bir üzüm tanesi bile almayacağını söyler.

Bu bâgun hâsılından nefretüm şol denlüdür şimdi

Süreyyâ hûşe-i engûr olursa almayum dâne G. 716/2

“Süreyyâ bir üzüm salkımı olsa, bu bağa olan nefretim sebebiyle, o salkımdan bir tane bile almam.”

Türkçe ve Farsça kurallara uygun olarak oluşturulan “rez duhteri ya da duhter-i rez” terkibi, üzüm kızı; yani şarap anlamıyla 16. yüzyıl ve sonrasında çok kullanılmıştır. (Bayram, 2001: 1016) Hâletî, beyitlerinde bu terkinin hem cinsiyet bildiren anlamını hem şarap anlamını bir arada kullanır. “Üzüm kızı ve şarap” anlamlarına işaret edilen bir beyitte, bunların kimsenin helali olmamalarından yola çıkılarak her iki anlam da desteklenir. (G. 445/3) Meyhanenin pîrinin ellerinin titremesi ise üzüm kızını görmesi/şarabı içmesi sebebiyledir.

Rez duhterini görse hemân ditremek tutar

Sanman ki geldi pîr-i harâbâta irti‘âş G. 351/4

“Meyhane pîrine bir ürperti geldiğini sanmayın. Ondaki bu titreme rez duhterini görmesindedir.”

“Üzüm-şarap-kız” ilgisinin “rez duhteri” ifadesi ile kurulduğu diğer iki beyitte, kız alıp-verme adetiyle birlikte “üzüm kızı” dolayısıyla “şarap” anlamı ortaya koyulur. Ayrıca

ve Dilek Herkmen, İstanbul: 2006, Kitabevi Yay. s. 107-121; Ebru Şenocak, Türk Halk Kültüründe ve Mitolojik Bağlamda Üzümün Yeri, Millî Folklor, 2007, Yıl 19, Sayı 76, s. 164-172.

tasavvufî manada kişi, dünyadan elini çekmediği sürece pîr-i mugândan rez duhterini/aşk şarabını alamayacaktır. (G. 565/6) Pîr-i mugânın, kendini bilmez birine üzüm kızını/şarabı vermeyeceğini bilen sûfî, bu yüzden rez duhterine talip olmaz.

Anunçün tâlib olmaz ana ey pîr-i mugân sûfî

Bilür rez duhterin anun gibi nâ-dâna virmezsin G. 606/2

“Ey pîr-i mugân! Sûfî, üzüm kızını (aşk şarabını) kendisi gibi bir nâdâna vermeyeceğini bildiği için ona talip olmuyor.”

Hububat ve Diğer Tarımsal Ürünler

Alef (Yulaf), Buğday (Gendüm)

Adı geçen bitkiler divanda birer beyitte zikredilir. Buğday, değirmende öğütülmesi ve sevgilinin benleri münasebetiyle söz konusu edilir.

Hâl-i gendüm-gûnı hicriyle anun ser-geşteyem

Oldı çeşmüm gûyiyâ bir iki gözlü âsyâb G. 72/4

“Buğday renkli beninin hicriyle perişan olduğumdan beri gözlerim sanki iki gözlü bir değirmen oldu.”

Yulaf, hayvan yemi olarak kullanılması dolayısıyla zikredilir. Memduhun bir çiftçi olarak tasavvur edildiği beyitte şâir, kendisini şiir söylemede amber cevheri olarak görmekte ve memduhun anber cevheri yerine yulaf yiyen öküzü tercih ettiğini söyleyerek sitem etmektedir.

Bilür kadrüm meger ol gâfil-i dihkân-tabî‘at kim

İder tercîh gâv-ı ‘anbere gâv-ı ‘alef-hVârı K. 9/27

“O çiftçi tabiatlı gâfil kadrimi biliyor bilmesine; ancak yulaf yiyen öküzü anber cevherine tercih ediyor.”

2.2.3.3. Hayvanlar

Suda Yaşayan Hayvanlar

Balık

Klasik şiir metinlerinde “bahr” veya “derya gibi kavramların aynı zamanda akarsu anlamına gelmesi gibi; “mâhî” ve “semek” gibi kelimeler de genel bir anlamda kullanılır. Her ne kadar “hikmet-nâme” gibi ayrıntılı bilgi veren eserler olsa da balık denince daha çok denizde yüzen bütün canlılar kastedilir. Bunda Türkçe ve Farsçanın denizden uzak gelişen kültür dilleri olmasının payı vardır. (Şentürk, 2017: 52)

Klasik şiirde balık genellikle suda yaşaması, olta ve ipele tutulması, şekli, derisinin pulla kaplı olması, Hz. Yûnus (a.s.) ile olan ilgisi, denize dalması, farkında olamama halinin sembolü olması ve zayıf hafıza gibi özellikleri sebebiyle çeşitli tasavvurlara konu olurlar. Şekliyle, zülûf, kaş, baldır, kılıç, makas, dil, hançer, yaprak, kaş, hilal; sürü halinde olmaları sebebiyle asker; pulları ile para ve zırh arasında benzerlik kurulur. (Tolasa, 1973: 494; Sefercioğlu, 2001: 426; Kurnaz, 2012: 324; Şentürk, 2017:53-54)

Hâletî'nin şiirlerine balık suda yaşaması, denizin dibine dalması, olta ile tutulması, sevgilinin kaşı, Hz. Yûnus (a.s.)³⁵³ ve balık burcu³⁵⁴ dolayısıyla ele alınır. Şâir, mâhî kelimesi ile Ay anlamındaki “mâh” kelimesini ses uyumu bakımından birlikte kullanır. Aynı kelimeler, renk bakımından benzerlik göstermeleri yönüyle ve yerle gök arası kadar mesafeyi ifade etmek için de kullanılır.

Şâirin hayalinde bir olta kancasını andıran sevgilinin saçının kıvrımı, mâhtan mâhîye kadar bu dünyada yaşayan tüm canlıları kendine mest eder.

Hâle-i hattunla dâ'im zülfüne üftâdedür

Bu cihân içre olanlar mâhdan mâhîye dek

G. 414/4

“Bu cihân içinde Ay'dan balığa kadar herkes saçın ve ayva tüylerinin halesinin âşığdır.”

³⁵³ Bkz. Hz Yûnus.

³⁵⁴ Bkz. Burçlar.

Sevgilinin kaşının balığa benetildiği tasavvurda yanak da parlaklığıyla Ay için müşebbehinbih olur.

Ol ruh u ebrû ile şâh-ı cihânım Hâletî

Mâhdan mâhîye dek hükm eylese vardur yiri G. 819/5

“Ey Hâletî! Sevgili, o yanağı ve kaşıyla Ay’dan balığa kadar her şeye hükmetse yeridir.”

Eskiden halk arasında dünyanın “Semek” adında hayali bir balığın sırtında durduğuna; bu balığın üzerinde bir öküz olduğuna ve bu öküzün üzerinde dünyanın olduğuna inanılmış. Bu hayatı toprak ürünlerine bağlı toplumların öküzle, deniz ürünlerine bağlı toplumların da balıkla varlıklarını sürdürmesinin bir sembolü olduğu şekline yorumlayanlar olduğu gibi; Sevr ve Hût’un dünyayı taşıyan iki büyük melek olduğunu iddia edenler de olmuştur.

Yeryüzünün tepsi şeklinde bir düzlükten ibaret olduğunu kabul eden bu düşünceye göre “Semek” yerin en derin tabakasını temsil eder. Bu sebeple yerin en dibinden göğün en yükseğine kadar olan uzaklığı “Semek’ten Simâk’a kadar” sözüyle ifade edilmiştir. (Şentürk, 2017: 55) Hâletî, şiirlerinde “Semek’ten” hem ses uyumu hem de uzaklık ifade etmesi bakımından bahseder.

Olupdur âhum ile yaşuma benüm hayrân

Eger felekde simâk u eger denizde semek G. 446/5

“Felekteki Simâk’tan denizdeki semeke kadar her şey âhum ve yaşuma hayran olur.”

Denizin deriliklerine dalabilmesiyle bir beyite konu olan balık, ilim, irfan denizinde derinlemesine bilgi sahibi olmanın bir sembolü olarak kullanılır.

Her dem talar semek gibi deryâ-yı fikrete

Menzil-gehi çü mâh-ı münevver simâk olan G. 602/3

“Menzilgâhi, aydınlık Ay gibi simâk olan, bir balık gibi her zaman tefekkür denizine dalar.”

Divanda yer alan bir beyitte düşmanların kanı denize; düşmanların kanını döken kılıçlar da bu kan denizindeki balıklara benzetilir.

‘Adû-yı devletün kanı dönüp deryâ-yı ‘ummâna

Kılıç kalkan idi mâhîleri gûyâ o deryânun K. 23/14

“Devlet düşmanalarının kanı koca bir okyanusa döndüğünde, kılıç ve kalkanlar adeta o denizin balıkları olmuştur.”

Kara Hayvanları

Ehli Hayvanlar

Deve (Nâka, Şütür)

Türkçe'nin çeşitli lehçelerinde deveyi, tevey, teve, tive, dive, töve ve tebe gibi şekillerde görülen kelimenin etimolojisi yapılamamıştır. Eti, sütü, derisi, yünü, gübresi ve sıcak-kurak iklimin hâkim olduğu bölgelerde uzak mesafeler arasındaki taşımacılığa uygun yapısıyla deve çöllerde yaşayan göçebeler için hayati bir öneme sahiptir ve bundan dolayı özellikle Araplar arasında büyük bir değer taşımakta ve “sefînetü's-sahrâ” (çöl gemisi) adıyla da anılmaktadır. (Önkal ve Bozkurt, 1994: 222)

Deveye verilen isimler pek çok olmakla beraber türüne ve mensup olduğu yere göre en fazla kullanılanlar “ibil”, “cemel”, “bair”, “naka”, “ırab”, “hecin”, “falic” ve “buht”tur. Bunlardan da erkek ve dişi deveyi birlikte ve çoğul olarak ifade etmek için “ibil” kelimesi kullanılmaktadır. Erkek deve için “cemel”, cinsiyet ayırt etmeden tek bir deveye “bair”, dişi deveye “naka”, tek hörgüçlü, kusursuz deveye “Arap devesi” anlamında “ırab”, çift hörgüçlü, cüsseli, huyu mükemmel olan deveye “falic”, Asya/Horasan devesine de “buht” denilmektedir.

Eti, sütü, derisi, yünü, gübresi vs. faydaları yanında deve, sıcak ve kurak iklimin hakim olduğu bölgelerde uzak mesafeler arasındaki taşımacılığa uygun yapısıyla, çöllerde yaşayan göçebeler için hayati bir öneme sahiptir. Bundan dolayı özellikle Araplar tarafından “sefînetü's-sahra/çöl gemisi” ve “sefînetü'l berr/kara gemisi” olarak adlandırılmıştır. (Dindi ve Palabıyık, 2015: 164-165)

Devenin üzerine oturtulan mahmil, sultan, efendi veya sevgili gibi değerli yolcuları taşımak ve yol alırken rahat olabilmelerini sağlamak içindir. Zîrâ deve, yürürken belli bir

ahenkle ve sallanarak yürür. Mahmil de yolcusunu çevreden ve düşmekten korur. (Ertan, 1989: 80) Deve, beyitlerde üzerine mahmil kurulması sebebiyle Leylâ ile birlikte ve yük taşımada kullanılması dolayısıyla söz konusu edilir. Leylâ'nın, sırtında sepet çeken devesinin çöl kumları üzerinde bıraktığı ayak izleri, Mecnûn'un gözünde parıldayan ay olarak tasavvur edilir.

Tek ü pû eyledükçe nâka-i mahmil-keş-i Leylâ

Nişân-ı pâyı Mecnûn'un gözine mâh-ı tâbândur G. 242/4

“Leylâ'nın, mahmilinde oturduğu devesi koşup seğirttikçe ayağının izleri Mecnûn'un gözüne parlak bir ay gibi görünür.”

Ağır ve hafif olmak üzere ikiye ayrılan deve kervanlarının ticarî hayatta büyük bir önemi vardı. Her devenin burun deliğinden geçirilen ince bir ip öndeki devenin sağrısına ve zor bir durumda kolayca çözülebilecek şekilde bağlanırdı. En sondaki devenin boynuna asılan özel bir çingirak, katarın sağlıklı bir şekilde yol alıp almadığını önde veya yanda giden deveciye haber verirdi. (Önkal ve Bozkurt, 1994: 225) Aşağıdaki beyitte deve kervanında kullanılan bu uygulamadan yola çıkan şâir, Mecnûn'un gönlünü devenin boynunda asılı duran çingırağa teşbih eder. Çan, hayvanın kime ait olduğunu belirtmek maksadıyla da kullanılır. Mecnûn'un gönlü de Leylâ'ya ait olduğundan başkalarının ona dokunmasına rıza göstermez.

Ceres gibi dil-i Mecnûn hemân başlardı feryâda

Zimâm-ı nâka-i Leylâ'yı görse dest-i a' dâda G. 764/1

“Mecnûn'un gönlü, Leylâ'nın devesinin yularını düşmanların elinde göreceksin olsa bir çingirak gibi hemen feryada başlardı.”

Deve, gerektiğinde gıda olarak kullanılmak ve birtakım karmaşık kimyasal işlemler sonucu suya çevrilmek üzere yağ depolayan hörgücü; kum fırtınalarına karşı özel perdelerle donatılmış burnu, çift sıra kirpikli gözleri, içi tüylü kulakları; dikenli bitkileri yemeye uygun ağız yapısı ve bunları hazmedebilen sindirim sistemi; aşırı sığağa ve soğuğa dayanma kabiliyetine sahip bir hayvandır. (Önkal ve Bozkurt, 1994: 224) Deve, beyitlerde bu özelliklerinden dikenli bitkileri yiyebilmesi dolayısıyla da söz konusu edilir. Kays'ın gönlünü inciten çöl dikenleri ancak Leylâ'nın devesi temizleyecektir. (G. 400/4)

Mecnûn'un gönlünde biten bu dikenler aynı zamanda onun gözyaşlarıyla sulanarak lezzet kazanır.

Nâka-i Leylâ'ya hâr-ı deşt gelmezdi lezîz

Hâsıl olmasaydı âb-ı dîde-i Mecnûn ile G. 770/2

“Çöl dikenini, Mecnûn'un gözyaşları ile sulanmasaydı Leylâ'nın devesine lezzetli gelmezdi.”

Develer kinleriyle de söz konusu olurlar. Bir beyitte develerin kuvvetli bir hafızaya sahip olmalarından yola çıkılarak; Türkçe'de “bitip tükenmek bilmeyen, unutulmayan büyük kin” anlamında kullanılan “deve kini ya da deve gibi kinli” deyimini feleğe yüklenen bir özellik olarak görülür.

Râh-ı tahammülde zebûndur bana

Çerh gibi bir şütür-i kîne-toz G. 300/3

“Felek gibi kindar bir deve tahammül yolunda benim için güçsüzdür.”

Çölde oldukça kuvvetli yön bulma hislerine sahip olan develer, kendi kendilerine yollarını bulup vaha veya otağı tespit edebilirler. (Ertan, 1989: 82) Aşağıdaki beyitte develerin yön bulma kabiliyetlerinden yola çıkan şâir, Leylâ'nın devesinin, aşkı sebebiyle kendinden geçen Mecnûn'a bu yolla geldiğini söyler.

Nâka-i mahmil-i Leylâ'yı bulup Hâletiyâ

Cezbe-i 'ışk degül mi getüren Mecnûn'a G. 723/5

“Ey Hâletî! Leylâ'nın devesini bulup Mecnûn'a getiren aşkın cezbesi değil mi?”

Mecnûn'un aşkı yüzünden dillere düşen Leylâ, babası ve kabilesi ile başka bir yere göç eder. Hâletî de bu hadiseye işaretle, gam kadehiyle yüklü olmasaydı Mecnûn'un Leylâ'nın devesine yoldaşlık edeceğini söyler. (Tunç, 2010: 239)

Nâka-i mahmil-i Leylâ'ya olurdu hem-pâ

Câm-ı gamdan yükünü tutmasa Kays-ı şeydâ G. 29/1

“Mecnûn, gam kadehiyle yüklü olmasaydı, Leyla'nın devesine yoldaşlık edecekti.”

Deve, beyitlerde yük taşımada kullanılması, çöl şartlarına uyum sağlayabilme özellikleri, kervanda yol alma biçimleri dolayısıyla söz konusu edilir. Leylâ ve Mecnûn mesnevisine atıfta bulunulan beyitlerde geçmektedir. Özellikle “dişi deve” anlamındaki “nâka” kelimesi cinsiyet belirtmesi sebebiyle “Leylâ” ile birlikte zikredilir. Ayrıca bir beyitte hem develerin kuvvetli hafızalarına atıfta bulunulan hem de feleğin cefasını ifade etmek için kullanılan “deve kini” deyimiyile anlamın kuvvetlendirildiği görülür. Deve ile ilgili çöl, çöl dikeni, kindarlık, mahmil, Leylâ ve Mecnûn gibi yardımcı unsurlar vardır.

Eşek (Har)

Eşek (*Equus asinus*), Ekideler (*Equidae*) Ailesinin, *Equus* (At) cinsine bağlı bir türdür. Aynı cins içinde olmakla birlikte, attan bazı yönlerden ayrılan eşekler zor çalışma ve yaşama şartlarına karşı dayanıklı bir hayvandır. (Yılmaz ve Ertuğrul, 2011: 111)

Türkçe’de ilk kez Uygur metinlerinde görülen eşek kelimesinin Eski Anadolu Türkçesi metinlerinde “har, hımar, gölük, merkeb” kelimeleriyle de karşılandığı görülür. Osmanlı Türkçesi klâsik metinlerinde eşek için genel olarak eşek, merkep, har, çemender kelimelerinin kullanıldığı görülmektedir. Klâsik Osmanlı Türkçesi metinlerinde geçen eşek ve har kelimeleri daha ziyade birer hiciv unsuru olarak kullanılmıştır. (Cin, 2016: 1555-1556)

Antik Çağdan günümüze değin toplumlarının dillerinin hemen hemen hepsinde eşek kelimesi, olumsuz anlamları ifade etmek için kullanılmıştır. Geniş ve engebelli coğrafyalarda yaşayan kavimlerin en önemli yardımcılarından birinin eşek olmasına rağmen eşeğin bu kadar aşağılanmasının sebebi dînî kabullerdir. Özellikle bu olumsuzluğun ortaya çıkmasındaki en önemli etken, Nuh Peygamber zamanında yaşandığı düşünülen eşeğin Nuh Peygamberin gemisine binmesi hikayesidir. Ayrıca, İslam'ın kutsal kitabı Kur'an-ı Kerim'de de Lokman suresinde "seslerin en çirkinin eşek sesi" olduğunun belirtilmesi de ikinci bir etkendir. (Cin, 2016: 1571)

Eşek, beyitlerde değersiz kişiler için teşbih unsuru olarak kullanılmakla birlikte bir yük hayvanı olarak da söz konusu olur. Bir beyitte zâhidi eşeğe benzeten şâir, aşk yurdunun

zâhid gibi bir eşeğin yükünü çekmeyeceğini söyler. Bu yüzden aşktaki samimiyete sahip olmayan zâhidin, Mansûr'un hikayesini duyup korkmasına gerek yoktur.

Kıssa-i Mansûr'ı zâhid gûş idüp havf eyleme

Hiç senün gibi harun bârın çeker mi dâr-ı 'ışk G. 374/2

“Ey zâhid! Aşk yurdu senin gibi bir eşeğin yükünü çekmeyeceği için Mansûr'un hikayesini duyduğunda kendini korkutma.”

Eşeğin, rakip için de benzetme unsuru olarak kullanıldığı görülür. (G. 319/6, G. 323/4) Ayrıca dolaylı olarak Hz. İsa'nın (a.s.) eşeği de söz konusu edilir. (G. 268/7)

‘Âlem-i bâlâ-yı hüsnün ‘İsi-i devrânısın

Olma hem-pister meded agyâr-ı har-pehlû ile G. 751/4

“Sen güzelliğin yüce aleminin İsa'sısın. Sakın eşeklerle bir olan ağyârla aynı yatağa baş koyma.”

Şâir, insanların suzuzluğunu gideren ve hayat bahşeden âb-ı hayât olan şiirinin kıymetini bilmeyen insanları eşeğe benzetir. Beyitte yer alan “ çeşme-i hayvân” terkibi, ilk bakışta herkesçe bilinen “âb-ı hayat” anlamına sahip olsa da beyitte “hayvanların su içtiği çeşme” anlamı kastedilerek tevriyeli olarak kullanılır.

Oldı sühanum Hâletiyâ çeşme-i hayvân

Ammâ ki anun kadrini bilmez niçe har var G. 200/4

“Ey Hâletî! Âb-ı hayât olan sözümün kıymetini bilmeyen bir sürü eşek var.”

Koyun (Gusfend, Mîş)

Geviş getirenler ailesine mensup olan koyun (Ovis), Caprinae alt familyası içinde bir grup oluşturur, ve keçilerle yakınlıklarından dolayı bazı sınıflandırmalarda hatta aynı familyada olarak tarif edilirler. 6000 ila 8000 yıl evvel evcilleştirilen koyun, Kuzey Amerika, Avrupa, Asya ve özellikle Afrika'da yayılmıştır. (Çetinkaya, 2008: 283)

Koyun insanlık tarihinde ilk evcilleştirilen türlerden biri olup, verim özelliklerinden yoğun olarak faydalanılan bir tür olmuştur. Günümüz evcil koyunların kökenini olumsuz çevre şartlarına dayanıklı ve üreme yeteneği yüksek olarak bilinen Muflon, Arkar ve

Argali yabani koyunlar oluşturmaktadır. Cilalı taş devrinden başlayarak koyunun yabani formu öncelikli olarak verim özellikleri, insanların duygusal yaklaşımları ve dini gerekçeler ile evciltmenin başladığını söylemek mümkündür. Orta Asya yabani koyunların ilk evciltme bölgesi olarak kabul edilmektedir. (Karakuş ve diğerleri, 2015: 174)

Divan şiirinde genellikle kurbanlık hayvan olması sebebiyle âşık için benzetilen olmakla birlikte, Hz. İsmail, (a.s.) îd, kurban gibi dini unsurlarla birlikte anılır. Memduhun adalet vasfını belirtmek maksadıyla kurt ile olan münasebeti ve başlarında çoban bulunması dolayısıyla beyitlerde kendine yer bulur.

Divanda koyun, memduhun adaletini vurgulamak maksadıyla, kurt ve diğer yırtıcılarla arasındaki av-avcı ilişkisi çerçevesinde ele alınır.³⁵⁵ Memduhun adaletinin kudreti karşısında vahşi kurtlar koyunların başına çoban olurlar, (K. 16/5) dağlarda gezinen canavarlar güçsüz koyunlarla dost olurlar.

Devr-i ‘adâletinde anun bebr-i kûh-sâr

Mîş-i za‘îfe turma hulûsın ider beyân Kt. 73/4

“Onun, adaletle hükmettiği zamanda dağlarda yaşayan canavarlar bile aciz bir koyuna gönlünün temizliğinden bahseder.”

Bir beyitte kurbanlık olması sebebiyle âşığın benzetileni olarak kullanılır.

Girse gönül şehrine husrev-i zî-şân-ı ‘ışk

Hâzır olur mîş-i cân olmağa kurbân-ı ‘ışk G. 37671

“Aşkın şanlı padişahı (sevgili), gönül şehrine girse aşk kurbanı (olan âşık) cân koyunu olmak için hazırdır.”

Şâir, gösteriş meraklısı insanları ağır sözlerle eleştirdiği aşağıdaki beyitte, görünüşte bir aslan gibi şaşaalı olanların içlerinin çürümüş koyun leşinden farksız olduğunu söyler.

Gösterişde gerçi biz çün şîr-i teb-dâruz velî

Lâşe-i bed-h^vâhdan hâlî degüldür mîşimüz G. 313/3

³⁵⁵ M. 9/15, K. 3/24, K. 12/29, K. 14/33, K. 33/24, K. 36/21.

“Gösterişte parıltılı bir aslanız ama koyunumuz zararlı bir leşten farklı değil.”

Köpek (Seg)

“Köpek” kelimesi etimolojik olarak Eski Türkçe’deki “şişmek, kabarmak” anlamında kullanılan “köp-” fiilinden, “-ek” fiilden isim yapma ekiyle türetilmiştir. “Göbek” ve “köpük” kelimelerinin de aynı kökle ilişkili olduğu anlaşılmaktadır.

Hız. Adem’in yaratılışından bahisle köpeğin de yaratılışından bahseden rivayete göre, “Allah (c.c.)’ın, Hız. Adem (a.s.)’i yaratması sırasında şeytan, Adem (a.s.)’in henüz ruh verilmemiş bedenine, balçığına (kuru çamur) tükürür. Allah (c.c.), Cebrail (a.s.)’e şeytanın tükürdüğü o bölgeyi alıp atmasını emreder. İşte, atılan o kısımdan köpek yaratılmıştır. Bu nedenle köpek, Adem (a.s.)’in toprağından olduğu için insana yakın ve sâdık; şeytanın tükürüğünden olduğu için ısırgan ve saldırgandır. Cebrail (a.s.) dokunduğu için de geceleri çoğunlukla uykusuz geçirir”

İnsanoğlu doğduğunda aslında bir uzvu daha vardır ancak bu kısım doğduktan sonra atılır ki, burası göbek bağıdır ve yukarıdaki pasaja göre şeytanın tükürdüğü yere isabet etmektedir. (Florioti, 2014: 47)

Biyolojik olarak etobur ailesinin bir üyesi olan köpekgillerin, içlerinde evcil köpekleri de barındıran 38 türü mevcuttur. Köpekler (Canis Familiaris), köpekgiller ailesinde tamamen evcilleştirilmiş tek türdür. (Culutton-Brock, 2002: 8)

Gerek evcilliği ve sıcak kanlılığı, gerekse bazı özel kabiliyetleri sebebiyle insanoğlunun yeryüzünde en çok yararlandığı hayvanlar arasında yer alan köpek, özellikle avcılık ve bekçilikte kullanılmıştır. Türklerde eskiden beri köpek beslemek, evlerini, çadırlarını, sürülerini bekletmek adettir. Uluması ölüm habercisi sayılır. (Ertan, 1989: 98; Boratav, 1997:62; Bardakoğlu, 2002: 251)

Şiirimizde rakibe hakaret amacıyla kullanılan hayvanlar arasında en yaygını rakibin köpeğe benzetilmesidir. Köpeğin çeşitli özellikleri ve köpekle ilgili inançların bu benzetmede etkisi vardır. (Batislam, 2013: 24) Hâletî de rakibi çeşitli vesilerle köpeğe benzetir.³⁵⁶ Köpekler, kapısında beklediği, bekçilik yaptığı evi ve sahibini canı pahasına korur. Rakip ise bunun tam aksi yönde hareket ettiği için şâir tarafından eleştirilir hatta

³⁵⁶ G. 25/4, G. 103/5, G. 411/4, G. 439/6, G. 585/3.

insan olmadığı yönünde ağır bir hakarete bulunulur. Sevgilinin semtinde bulunup da uğruna can vermekten bile çekinen rakip, bu özelliğiyle şöhret bulmuştur.

Yoluna cân virmemek yârün rakîbün şânıdır

Sakınur şol denlü ol seg sanki âdem cânıdır G. 260/1

“Sevgilinin uğruna cân vermemek rakibin şânıdır. O köpek, (cânını vermekten) o kadar sakınır ki sanki verdiği âdem canı.”

Klasik şiirimizde rakibe kızdığı için ona köpek diye küfreden âşık aynı zamanda kendini de sevgilinin köpeği olarak niteler ve bununla da iftihar eder. (Şentürk, 1995: 82) Şâirin aşağıdaki dizeleri bu kullanımla paralel yöndedir.

Seg-i kûyum diyü yâd itdi seni Hâletiyâ

Bir zamân ola bu lutfını anasın yârün G. 418/5

“Ey Hâletî! (Sevgili) seni “semtimin köpeği” diye andı. Sevgilinin bu lütfünü sakın unutma ve zamanı geldiğinde söyle.”

Âşık, her zaman sevgilinin köpeği olma şerefine erişemese de onunla aynı yerde geceleme, onunla zaman geçirmek (G. 289/4) hatta onun köpeği yerine konulmayı iftihar vesilesi sayar.

Yeterdi Hâletiyâ bana pâye-i ikbâl

Kosaydı seg yirine yâr âstânında G. 794/5

“Ey Hâletî! Sevgilinin, beni kapsında bekleyen köpeğin yerine koyması (bile) talihimin yüceliğini göstermesi bakımından benim için yeterdi.”

Köpek, daima sevgilinin kapısında bekleyip eşiğinde oturduğu, semtinde dolandığı için âşığın gıpta ettiği bir hayvan olmuştur. Toplumun o günki değer ölçülerine göre hayvanların en değersizlerinden biri olan köpeğin, sevgilinin kûyunda gezinenler söz konusu olunca birden değer kazanması, oluşturduğu tezat itibarıyla eski şiirde adeta bir gelenek halini almıştır. Bu motifin ana kaynağı güçlü bir ihtimalle Leyla ve Mecnûn hikayelerinde Mecnûn'un Leylâ'nın köpeğine değer vermesi ve onunla dertleşmesi sahnesi olmalıdır. (Şentürk, 1995: 81) Bu bağlamda şâir, “Yüzümü (sevgilinin) semtinin köpeklerinin ayakları altına sermezsem bana da melâmet çölünün Kays'ı demesinler.”(G.

502/2) şeklinde nesre çevirebileceğimiz bir beyitte Mecnûn'un bu hikayesine göndermede bulunur. Şâirin aşağıdaki dizeleri de aynı hikayeyi hatırlatır sözler barındırmaktadır.

Âgûşa çekdügin³⁵⁷ seg-i yâri zamân ile

Mecnûn-1 'ışk kıssasına üstüh^vân ider G. 188/4

“Aşkın Mecnûn'u, kucağına aldığı sevgilinin köpeğini zamanla hikayesine kemik yapar.”

Beyitlerde köpeği ifade etmek için sadece “seg” kelimesinin kullanıldığı görülür. Beyitlerde geçen “seg” kelimesi, rakip ve âşık için yapılan benzetmeler yanında gerçek anlamında da kullanılmaktadır.³⁵⁸ Âşık, gerçekte hakir görülen fakat sevgiliye ait olunca değer kazanan köpeğin ayaklarının altını öpmeyi kendine mutluluk sayar. Ağzını, gözyaşı çeşmesinden yıkamadan da sevgilinin semtindeki köpeğin ayaklarını öpmeyeceğini söyler.

Çeşme-i çeşminden agzın itmese bin kerre pâk

Öpmez erbâb-1 cünûn pây-1 seg-i cânânesin G. 609/4

“Âşıklar, ağızlarını göz çeşmesinden (akan sularla) bin kere (yıkayıp) temizlemedikçe sevgilinin köpeğinin ayağını öpmez.”

Köpeğe has özelliklerden birisi de havlamasıdır. Sevgilinin kapısında toplanarak feryat eden âşıklar, havlayıp ürüyen köpekler olarak düşünülür. (G. 579/1) Köpeğin yemek kabı, taca ve kadehe benzetilir. (G. 872/4) Şâir, memduh adına yazdığı, onu Cem ve Efrâsiyab'tan üstün tuttuğu bir beyitte “semtinin köpeği eski bir çanağa meyletseydi, Cem, kadehini; Efrâsiyab da tacını gönderirdi.” diyerek, övülen kişiden yardım

³⁵⁷ Beyitte geçen “âgûşa çekmek” deyimini ilk bakışta yalnızca sevgili-âşık ilişkisini ifade eden bir tabir gibi görünse de gök cisimleriyle ve bilhassa hale içindeki ay ile birlikte bir gökyüzü manzarası çizme, küçük bir çocuğu kucağa alma, ölünün toprağa girmesi, ok atılırken yayın okçuya doğru çekilmesi yahut zikir halkasında bir dervişin ortada kalması gibi pek çok anlama gelebilen esnek bir tabirdir. Şâirler, çoğu zaman okuyucuyu şaşırtmak için dikkatini çekmek için bu manzaralar eşliğinde sevgiliyi kucaklama, vuslata erme sahnelerini ima eder. A. Atilla Şentürk, Osmanlı Şiir Klavuzu, Cilt 1, OSEDAM, 2016, İstanbul, s. 117.

³⁵⁸ G. 92/3, G 107/5, G. 123/5, G. 584/5, G. 781/5

beklentisini dile getirmektedir. (K. 35/20) Aşağıdaki beyitte ise şâir, rakibi kastederek sevgilinin kûyundaki köpeğin çanağını taç yapıp kendini padişah sanmasını eleştirir.

Senün Mecnûn-ı ‘ışkun mansıb-ı şâhîye reşk itmez

Seg-i kûyun sifâlin başa aldı tâc-dâr oldu G. 853/2

“Eşiğindeki köpek, çömleğini başına alınca (kendini) padişah olarak gördü. (Bilmiyor ki) senin aşk Mecnûn’un hükümdarın (emrindeki) memurları kıskanmaz.”

Köpeğin koku alma ve toprağı eşeleme özelliğine işaret edilen aşağıdaki beyitte, rakib köpeğe benzetilir. Âşığın toprağını koklayan köpekler, âşığın toprak altındaki kemiklerinden yayılan muhabbet kokusunu hissederler ve onu oradan çıkarırlar.

Seg-i kûyun beni hâk olıcak bulup çıkarmazdı

Eger bûy-ı mahabbet olmasaydı üstühVânümde G. 754/4

“Semtindeki köpek, kemiğimdeki muhabbet kokusu olmasa beni sadece toprağı (koklayarak) bulup çıkaramazdı.”

Şâir, rakibi kastederek, köpeklerin kan yalama-içme özellikleri üzerinde de durur. Sevgili tarafından öldürülürse, sevgilinin semtinde bulunan köpeklerin kendisinin kanını içeceklerini söyleyen şâir, beyitteki anlamı “kanı yerde kalmamak” deyimiyle kuvvetlendirir.

Su yerine kan içer her bir seg-i kûy-ı nigâr

Öldürürse yerde kalmaz döstlar kanum benüm G. 521/3

“Ey dostlar! (Sevgili) beni öldürürse kanım yerde kalmaz. Çünkü güzel yüzlü sevgilinin semtinde bekleyen her bir köpek su yerine kan içer.”

Âşık, sevgilinin semtinde dolaşan, eşiğini kendine yurt edinen köpeklerden hoşlanmaz. Bu yüzden üzüntüsü artan âşık, feryada başlar. Âşık, rakiplerden hoşlanmadığı için onları köpeğe benzetir ve sevgilinin kapısına yanaştırmadıkları için onlara kızar. Köpeklerin sahiplerine olan sadakatinden yola çıkan şâir, âşığın, sevgiliye olan bağlılığını ifade etmek köpeği bir benzetme unsuru olarak kullanır. Bunun yanında köpeklerin havlamaları, toprağı eşeleyip gömdükleri kemikleri çıkarmaları, kuvvetli koku duyuları,

kan yalamaları, beslendikleri yemek kabı dolayısıyla âşık ve rakip etrafındaki benzetmelere konu olur. Bütün bunlara bakarak şâirin, köpeği çeşitli yönleriyle değerlendirmeye çalıştığı söylenebilir.

Kuzu (Berre, Hamel)

Hamel, kuzu anlamının yanında, astrolojide gökyüzünde bir koç şekline benzetilen yıldız kümesine verilen isimdir. Güneşin 21 mart gecesı yahut günü bu burca girmesiyle baharın ilk günü olan “Nevruz”un başlangıdır. Bu bakımdan hamel burcu bahar tasvirlerinde söz konusu edilir. (Şentürk 1994: 174) Beyitlerde “Hamel”, güneşin “Hamel burcuna” girmesi ve “Nevruz”un ilk gününü ifade etmesi sebebiyle anılır. Güneşin Hamel burcuna girmesi, baharın gelmesiyle birlikte otlamaya çıkan koyunların hayali ile göz önüne getirilir. (K. 8/10, K. 40/9) Hamel başka bir beyitte, Güneş’in harareti sebebiyle memduhun sofrasındaki kebab olarak düşünülür. (K. 28/11) “Hamel”in burçlarla ilgili beyitlerdeki kullanımının tekrara düşmemesi için burada üzerinde durmuyoruz.³⁵⁹

Ayrıca bir beyitte Hz. Peygamber’in (s.a.v.) bir mucizesi çerçevesinde ele alınır.

Gelicek ana berre-i biryân

Zehr katıldığını kıldı beyân M. 3/37

“Hz. Peygamber (s.a.v.), önüne gelen biryân kebâbının içine zehir konduğunu beyan etmiştir.”

Vahşi ve Yabani Hayvanlar

Aslan

Aslan, heybeti, kuvveti, avcılığı, pençeleri, çölde ve ormanda yaşaması gibi özellikleriyle çeşitli benzetmelere konu olur. Özellikle övülenlerin methinde sıkça kullanılan bir unsurdur. Aslanın övülen kişiler için teşbih unsuru olmasının yanında bir kıyas unsuru olarak memduhla karşılaştırıldığı görülür. Övülen kişiler özellikle heybet ve adalette aslanla karşılaştırılır veya aslandan üstün tutulur.³⁶⁰

³⁵⁹ Bkz. Koç Burcu

³⁶⁰ M. 8/13, K. 7/17, K. 14/22-33, K. 15/19, K. 16/9, K. 17/20, K. 28/26, K. 30/13, K. 33/24, K. 36/21, T. 1/1

“Şîr-i Hudâ” tabiri Hz. Ali’nin lakabı olarak kullanılmış, (M. 5/34) Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin de aslan yavrusu olarak düşünülmüştür. (M. 5/41) Bir yerde yedi düvele hükmeden padişah olarak tavsif edilen I. Ahmet, haşmetiyle “şîr-süvâr (aslana binmiş)” birisi olarak görülür. (K. 15/19) Bununla beraber memduhun atına binip av alanına giden ve aslan avlayan birisi olarak düşünüldüğü bir beyitte avcılık geleneğine işaret edilir.

Rahşına olup süvâre itse ‘azm-i sayd-gâh

Bîşe-zâr-ı çerhün olmaz şîri tîrinden emîn K. 11/19

“Felek meşeliğinin aslanı, atına binip av alanına yöneldiğinde (onun) oku karşısında emin ve emniyetli olamaz.”

Bununla birlikte beyitlerde aslanın çölde ve ormanda yaşayan bir hayvan oluşuna işaret edilir. Hile nedir bilmediğinden, bütün azametini rağmen, hilekar tilkiye yenik düşen bir hayvan olarak ifade edilir. Bunların dışında aslanın avcı bir hayvan olarak, ceylan avlamasına değinilir.³⁶¹ Aslanın felek tasavvurunda ise vahşi hayvanların ateşten korkup kaçmalarına işaret edilir. Bir beyitte felek aslanı, âşığın aşk ateşinden korkar şekilde tasavvur edilmiştir. (G. 301/3) Felek aslanını âşığın aşk ateşinin yanı sıra korkutup kaçırın şâirin âh ateşidir.

Göreydi nâr-ı âhum şîr-i eflâk

Olurdu bî-muhâba zehresi çâk M. 9/50

“Felek aslanı, âhumun ateşini görseydi korkusundan ödü patlardı.”

Aşk ile aslan arasındaki münasebette vahşi bir aslan söz konusudur. Âşıkların kellesi, aşk aslanının yegane gıdası durumundadır. (G. 375/1) Pençesi, şekli sebebiyle tarağa benzetilir (G. 328/2) ve “şîr-i siyeh (siyah aslan)” tabiriyle geceye teşbih edilir. (G. 563/5) Bundan başka Medhî Çelebi’nin vefatı münasebetiyle yazılan mersiyede ölüm, vahşi bir aslana benzetilir.

Gezerken bîşe-zâr-ı nâz içinde emn-i hâtırla

İrişdi pençe-i şîr-i ecel nâ-geh girîbâna Mrs. 2/III-8

³⁶¹ K. 12/34, K. 35/14, Mrs. 2/II-9, G. 490/4

“Ecel aslanının pençesi, naz ormanında gönül rahatlığıyla gezerken ansızın yakasına yapıştı.”

Aşağıdaki beyitte ise vahşi aslanların yakalanarak zincire vurulmasından söz edilir.

Biribirinden cüdâ konmak ne mümkün Hâletî

‘İşk bir zencîrdür şîr-i jiyânıdur gönül

G. 467/8

“Ey Hâletî! Aşk, kükreyen bir aslan olan gönlü (zapteden) bir zincirdir. Bunları birbirinden ayırmak mümkün değildir.”

Bebr

Farsça sözlükler bu hayvana “kaplan” anlamı vermişlerse de eski metinlerde Hindistan’da bulunan kuyruksuz bir kediye benzeyen, üzeri yol yol yahut benekli desenli, kaplandan daha iri ve çok heybetli, dövüşürken tüyleri kabarınca aslanları dahi korkutan bir canavar olarak tarif ederek Türkçedeki “böbürlenmek” fiilinin bu hayvandan geldiğini bildirirler. (Şentürk, 2017: 141)

Efsaneye göre derisine ok, kılıç, mızrak gibi savaş aletleri işlemediği için bu hayvanın derisinden yapılan zırhı giyenler ateşte yanmaz suda boğulmazlarmış. (Canım, 2016: 483)

Bebr, söz konusu olduğu beyitlerde daha çok fiziki özellikleri ve kuvveti sebebiyle adalet, kahramanlık ve savaşçılık konusunda memduhun sembolü olarak kullanılır. “Bebr-i bîşe, bebr-i hâmûn, bebr-i kûh-sâr” (K. 3/24, Mrs. 2/II-9, Kt. 73/4) tamlamaları da bebrin, dağlık, ormanlık ve bozkır alanlarda yaşadığına inanıldığını gösterir.

Kûhda ‘ukâb olur zâg-ı kemânından zebûn

Bebri hâmûnun diler şîr-i livâsından emân

K. 12/19

“Yayının zağı dağdaki kartalı zebûn eder. Bozkırın bebr-i sancak aslanından aman diler.”

Memduh, kuvvet ve azametiyle güç ve cesaret timsali olarak kükreyen bir bebre benzetilir. (K. 35/9) Aşağıdaki beyitte pençeleriyle birlikte memduhu övmek maksadıyla kullanılır ve bebr namı olarak nitelendirilen memduhun kahır pençesi devlet gelininin saçını tarayan tarağa benzetilir.

Gazanfer nâm-ı bebr-âvâze kim ser-pençe-i kahrın

‘Arûs-ı devlete bir şâne kılmış Hazret-i Bârî K. 32/17

“Hazret-i Bârî (c.c.), bebr namlı Gazanfer Ağa’nın kahr pençesini devlet gelinine bir tarak kılmış.”

Divan şiirinde kaplan hakkında daha çok vücuda elif çekme yorumu yapılırken bebr için vücuda yaralar açma yorumu yapılır. Aynı zamanda gece tasvirlerinde gökyüzü, nokta nokta görünen yıldızlarıyla bebr postu gibi düşünülür. (Şentürk, 2017: 143) Hâletî’nin aşağıdaki beyitinde buna benzer bir kullanım söz konusudur. Beyitte gecenin sonunda şafak vakti ufukta görünen kızılık, felek bebrinin akıttığı kan olarak düşünülür.

Bilmeyen sanur şafakdur oldı peydâ câ-be-câ

Bebr-i gerdûn olsa tîr-i satvetinden hûn-çegân K. 39/21

“Felek bebrî, satvet okundan kan akıtsa, bilmeyenler, peyda olan (o kızılığı) şafak zanneder.”

Ceylan (Âhû, Gazâl)

Güzelliği, iri gözleri, ürkekliği, yabanda yaşaması ve vahşi hayvanlara av olması sebebiyle sevgili ve sevgilinin gözleriyle aralarında ilgi kurulur. Göbeğindeki içi misk kokulu keseden ve bulunduğu yer olması sebebiyle “âhû-yı Hatâ, âhû-yı Hoten, âhû-yı Çîn” tamlamaları içinde kullanılır.³⁶² Şâir, güzellik ülkesinin padişahı olan sevgilinin semtindeki köpeğin bile Hoten ceylanının gözünden başka yere gitmeye azmetmeyeceğini söyler.

Mülk-i hüsnün şâhısın lâyık seg-i kûyun senün

Çeşm-i âhû-yı Hatâ’dan gayra basmazsa kadem G. 494/5

“Güzellik ülkesinin padişahısın. Bu yüzden semtinin köpeği Hoten ceylanının gözünden başka şeye azmetmez.”

Ceylanlar, üzerine misk sürülmüş, hayvanın ilgisini çekmek için renklendirilmiş kementle avlanırmış. (Şentürk, 2017: 409) Hâletî, beyitlerde ceylan avında pusuya yatma

³⁶² K. 9/16, K. 12/34, K. 21/16, K. 30/13, K. 39/22, G. 107/5, G. 430/4, G. 436/1, G. 494/5, G. 498/2, G. 841/4, Mt. 281, Mt. 371, Mt. 406, Mt. 407.

ve kement kullanımına işaret eder.³⁶³ Âşığın pusuda bekleyen avcı olarak düşünüldüğü beyitlerde, sevgili de âşığın bir türlü yakalayamadığı ceylandır.

Hâletî saklamadun âh kemendin hergiz

Gayrıdan bilme sakın kaçduğın ol âhûnun G. 401/5

“Ey Hâletî! O ceylanı (elinden) kaçırdığın için sakın başklarını suçlama. Zîrâ, âh kemendini saklamayıp (ona) gösteren sensin.”

Ceylanların sıradan bitkileri yediğinde misk oluşmaz ancak lâle ve sümbül gibi güzel kokulu bitkileri yediği takdirde oluşmuş. (Şentürk, 2017: 409) Ceylanların sümbül ve lâle yemelerinden bahseden Hâletî, bir yerde kadehten kırmızı şarap içerken gördüğü sevgiliyi, lâle otlayan birer ceylana benzettiğini ifade eder. (G. 460/1) Diğer bir beyitte de ceylanların, kendisini sevgilinin saçları ile bir tutmasına öfkelendikleri için sümbül yediklerini söyler.

Zülfüne kendin ber-â-ber tutduğun itdi kîn

Bulsa yirdi sümbül-i müşkîni her âhû-yı Çîn Mt. 407

“Misk kokulu sümbül kendini (sevgilinin) zülfüyle bir tuttuğu için ona kinlenen Çîn âhûsu, (onu) bulduğu yerde yemeye koyulurdu.”

Bir yerde ceylan, en küçük bir tehlikede ürkererek bulunduğu yerden uzaklaşması sebebiyle söz konusu edilir. Bu bakımdan ceylana benzetilen sevgilinin âşıktan kaçması ile ceylanın ürküp kaçması arasında ilgi kurulur.

Böyle kaçmak nedür ey gözleri âhû şimdi

Kanı Mecnûn'ına râm olduğın eyyâm senün G. 430/4

“Ey âhû gözlü (güzel)! Mecnûn'una boyun eğdiğin günler hani nerde? Şimdi böyle kaçmanın bir anlamı var mı?”

Aynı zamanda boynuz ve dal anlamlarına gelen “şâh” kelimesi, âhû ile birlikte tevriyeli olarak kullanılır. Aşağıdaki beyitte geyik boynuzu yaprak ve meyveleri dökülmüş bir ağacın dallarına benzetilmiştir.

³⁶³ K. 17/4, G. 428/5, G. 585/4, G. 708/2

Berg ü bârın ser-be-ser ber-bâd idüp bâd-ı hazân

Virdi her şâhı dırahtun şâh-ı âhûdan nişân

Mt. 371

“Hazan rüzgarıyla yaprak ve meyvelerini baştan başa harap olan ağacın her bir dalı ceylanın boynuzunu andırıyor.”

Güneş anlamına da gelen “gazâl” kelimesi her iki manayı çağrıştıracak şekilde kullanılır. (K. 2/14, K. 8/26) Bir beyitte güneşe de “gazâle” dendiği ifade edilmiştir. Beyitte güneşe de “gazâle” dendiği için memduhun kendisini avlayacağından korkan güneşin hemen gizleneceği ifade edilir.

Âftâbun nâmı olmagla gazâle lâ-cerem

Gizlenürdi rûz-ı saydında bulaydı bir kemîn

K. 11/21

“Güneş de gazâle adıyla anıldığından ceylan avı sırasında (hazırlanmış) bir pusu bulsaydı şüphesiz gizlenirdi.”

Ceylanın, göbeğinde biriken kandan misk elde edilmesi sebebiyle avlanması da beyitlerde dile getirilen hususlardandır. Ceylanın avlanmasının asıl sebebinin kanı (Kt. 59) olduğunu söyleyen Hâletî, ceylanın kanıyla şafak kızılılığı arasında benzerlik kurar.

Bir şebân-geh kim şafaktan kalmayup hergiz eser

Müşk-i nâb oldı dem-i âhû-yı gerdûn ser-be-ser

K. 31/1

“Bir baştan bir başa şafaktan eser kalmayan bir gecede felek ceylanının kanı saf misk oldu.”

Başka bir yerde sevgilinin gözündeki kızarıklık ve ceylanın göbeğinde biriken kan sebebiyle sevgili ile ceylan arasında ilgi kurulur.

Görenler humret-i çeşm-i ‘alîlün ey perî-peyker

Hoten âhûsınun kanı dahı müşk olmamış dirler

Mt. 104

“Ey peri yüzlü! Hasta gözündeki kızarıklığı görenler Hoten ceylanının kanı daha misk olmamış derler.”

Fil

Karada yaşayan hayvanların en irisi olan filler, gövdelerinin iriliğine rağmen oldukça hızlı ve hareketli hayvanlardır. Kısa ve kalın bir boyunla vücuda bağlanan başın burun kısmı kıkırdak, adele ve sinirden meydana gelen bir hortuma dönüşmüştür; fil bununla ağzına yiyecek ve su götürebildiği gibi kendini korur. Ağzının iki tarafındaki uzun ve uçları yukarıya yönelik iki üst kesici dişini ise yine silâh olarak kullanır. (Yazıcı, 1996: 67)

Tarih boyunca fillerden pek çok farklı alanda istifade edilmiş, ama şüphesiz ilk sırada savaşlar yer almıştır. Filler savaşta düşman saflarını bozmak ve yarmak, okçulara atış yapmak, kumandanlara orduyu sevk ve idare etmek için yüksek bir görüş alanı sağlamak, ayrıca ağır silah ve mancımık gibi kuşatma makinelerini çekmek için kullanılmıştır. (Piyadeoğlu, 2014: 69) Hâletî ise fillere bağlanan büyük davullardan bahseder. Şâir, kösün seferlerde fil üstünde taşınıp çalınmasına atıfta bulunur. Memduhun himmetine mazhar olma beklentisini dile getiren Hâletî, teveccüh görmesi halinde feleğin beyaz filine iştihar davulunu bağlayacağını söyler.

Himmet-i vâlâ-yı şâha mazhar olursam eger

Bagların pîl-i sepîd-i çerhe kûs-ı iştihâr

K. 15/21

“Eğer padişahın yüce himmetine mazhar olursam feleğin beyaz filine şöhret davulu bağlarım.”

Bir beyite heybeti ve saldırganlığıyla konu olan fil, memduhun heybeti ve kahrı karşısında korkmuş bir halde tasavvur edilir. Filin yassı ve büyük kulakları ise sofralar olarak düşünülür.

Bîm-i kahrından idüp iki kulagın sufralar

Mîz-bân-ı beççe-i cîrân olur pîl-i demân

K. 12/33

“Kahrından korkan azgın fil, iki kulağını sofralar yapıp ceylan yavrusuna ev sahipliği yapar.”

Kaplan (Peleng)

Kaplan, özellikle Asya halklarının mitolojilerinde önemli bir yer tutar. Kaplan ateşin yeraltı ya da gökyüzünden çalınarak insana getirilmesinde önemli rol üstlenmiştir. Eski Türklerde bazen bir ruh bazen bir tanrı olduğuna inanılan kaplan, 12 hayvanlı Türk takviminde üçüncü yıla adını vermiştir. Erken dönemde Türkler tarafından bir tabu olarak kabul edilmiş, saygı gösterilmiş ve öldürülmemiştir. (Armutak, 2002, 421)

İslamiyet'ten sonra kaplan, güç, kuvvet, hükümdarlık ve taht sembolü olarak görülmüş, mücadele sahnelerinde kullanılmıştır. Kutadgu bilig'de hükümdar, “harpte aslan yürekli, dövüşte de kaplan bilekli” birisi olarak tanımlanır. (Arat, 1959: 172; Çoruhlu, 1995: 151)

Üç yerde zikredilir. Bir beyitte veziriâzam Hasan Paşa'yı övmek maksadıyla benzetme unsuru olarak kullanılır. (K. 28/26) Bir diğer beyitte güneş ışıklarının yolunu kesen ağacın gündüz vakti yerde oluşturduğu gölge sebebiyle yeryüzü, kaplan derisine benzeyen pelengî kumaş olarak hayal edilir. (Mt. 374)³⁶⁴ Aşağıdaki beyitte ise savaştaki Osmanlı askerleri, yiğitlik, cesaret, atılganlık ve savaşçılık yönünden kaplana benzetilir. Kaplan, buradaki savaş sahnesinde yiğitçe savaşan askerler olarak gösterilir.

Merd olanlar ebr ile ceng eyliyen kaplan gibi

Atılurdu düşmenün çıkdukça tóbından duhân K. 37/10

“Mert olanlar, bulutla savaşan bir kaplan gibi düşmanın topundan duman çıktıkça ileri atılırdı.”

Kurt

İç Asya ve Ort Asya'nın bozkır, orman ve çöllerden oluşan coğrafi örtüsü ve bu coğrafyanın sunduğu hayat şartlarının, İslamiyetten önceki Türk sanatında büyük etkisi vardır. Böylesine zor şartları ihtiva eden sosyal bir alanın meydana getirdiği çoğu kez ilah olarak kabul edilen hayvanlardan birisiydi. (Çoruhlu, 1995: 93)

Türkler, çok eskiden beri kurda “börü” veya “böri” derlerdi. Oğuzlar bu hayvana “kurt” diğer Türkler ise “börü” diyorlardı. Kurt, diğer Türklerce, solucan soyundan olan hayvan demektir. Oğuzlar ise “börü”ye kurt derlerdi. Fakat Oğuzlarda geniş manada “kurt” vahşi

³⁶⁴ Bkz. Kumaş çeşitleri.

hayvan manasında söylenirdi. Türklerde "Börü" yani kurt, üstünlük, büyüklük ve yiğitlik anlamındadır. (Ögel, 1995: 117)

Soylarını bir dişi kurtla delikanlının birleşmesine çıkaran eski Türkler, bu hayvanı, kendilerine, kapalı kaldıkları dağların arasından çıkmalarında kılavuzluk ettiği için kutlu sayarlardı. Kurdun bu niteliği Anadolu halkının inançlarında da süre gelmiştir. (Boratav, 1997:57)

Birçok hayvanda sözkonusu olduğu gibi, kurtlar da İslamiyet'ten sonra eski ilahi manalarını büyük oranda kaybetmiştir. Birtakım kalıntılarsa tamamen İslam'a uydurulmuş vaziyettedir. İslamiyet'ten sonra güç, kuvvet, kahramanlık, yiğitlik sembolü olarak kullanılmıştır. (Çoruhlu, 1995: 107)

Türkler nezdinde bu kadar önemli olmasına rağmen şâirin, bu hayvana şiirlerinde pek rağbet etmediği görülür. Kurt, beyitlerde kuzuyla olan münasebeti, yırtıcı ve vahşi oluşu ile memduhun adaleti dolayısıyla söz konusu edilir. (K. 12/29, K. 14/34, K. 16/5) Kurt, zıt karakteri ifade eden bir hayvanla anıldığı zaman barış, huzur, güven ve adaletin sembolü olmaktadır. (Çoruhlu, 1995: 108) Nitekim aşağıdaki beyitte bu anlayışa uygun bir kullanımın söz konusu olduğu görülmekte.

İçer bir gûsfend-i nâ-tüvân eyyâm-ı 'adlinde

Dilerse hûn-ı gürgi ister ise şîr-i şîrânı K. 33/24

“Zayıf bir koyun, senin adaletin zamanında dilerse kurdun kanını dilerse arslanların sütünü içer.”

Beyitlerde ayrıca “gürg-i bârân-dîde” tamlaması, “feleğin çemberinden geçmiş, tecrübeli, görmüş geçirmiş, hileyi ve düzeni deneyimi sayesinde anlayan (kişi), eski kurt” anlamında kullanılır. (K. 11/20, G. 414/5)

Eşk-i çeşminden n'ola aldurmasa 'ışk ehlinün

Gürg-i bârân-dîdedür ey Hâletî gerdûn-ı dîn G. 580/5

“Ey Hâletî! Aşk ehlinin gözlerinden akan yaşa aldırmayan aşağılık dünya, (feleğin çemberinden geçmiş) görmüş geçirmiş eski kurtlardandır.”

Bir beyitte Hz. Yûsuf dolayısıyla zikredilir. Hz. Yûsuf, kardeşleri tarafından terkedildikten sonra kardeşleri, babaları Hz. Ya'kûb'a onun bir kurt tarafından parçalandığı yalanını söylemişlerdi. Beyitte, Hz. Yûsuf'un kardeşlerinin, babalarına söylediği bu yalan sebebiyle kurdun mağdur ve mazlum oluşundan bahsedilir.

Gürg-i Yûsuf-veş ser-â-ser gürgler mazlûm olur

‘Adli eyyâmında anun töhmet eylerse şübân K.12/30

“Onun adaleti zamanında çoban (kurdu) töhmet altında bırakırsa bütün kurtlar Yûsuf’un kurdu gibi mazlum olur.”

Kurt, eski Türklerden gelen bir anlayışla devlet ve hükümdarlığın sembolü olarak kullanılmıştır. Bu anlayış çerçevesinde kurdun, memduh ve adalet kavramı çerçevesinde kullanıldığı görülür. Ayrıca vahşi bir hayvan olarak Hz. Yûsuf (a.s.) kıssasıyla olan münasebeti ve tecrübeli kişileri ifade etmek için kullanılan “eski kurt” tabiri dolayısıyla beyitlerde kullanılır.

Sincâb

Divanda bir beyitte, kışın gökyüzünü kaplayan bulutlar, renk ve yumuşaklık hissi uyandırması bakımından bir sincap kürküne benzetilmiştir.

Geydürür kûha ebrden sincâb

Tâ ki fasl-ı şitâda görmeye tâb K. 1/31

“Allah (c.c.), kış mevsiminde dağların (üzerini) sincap (kürkü) bulutlarla kaplar ve dağları (güneşin) hararetinden korur.”

Rubâh (Tilki)

Köpekgillerden, uzunluğu 90, kuyruğu 30 santimetre kadar, ırklarına göre çeşitli renklerde olan, ağız ve burnu uzun ve sivri, kümes hayvanlarına zarar veren, kürkü beğenilen bir tür memeli olan tilki, kurnazlığıyla bilinir. (Parlatır ve diğerleri, 1998: 2224)

Ürkek bir yapıya sahip olan tilkiler, korktuklarında kaçarak uzaklaşırlar. Sancak aslanıyla güneş ceylanını bile korkutan memduh, düşmanlarının gönüllerini de ürkek bir tilki gibi titretmektedir. (K. 8/26) Aşağıdaki beyitte ise hilekarlığı sebebiyle teşbih unsuru

olmuştur. Hilekar bir hayvan olarak kendinden daha kuvvetli ve azametli aslan ve kaplanı altettiği ifade edilir.

Bu rûbâh-ı cihân-ı hîle-kârun itdüğün halka

Ne şîr-i deşt ider hergiz ne bebr-i kûh-sâr eyler

Mrs. 2/II-9

“Tüm cihanı (kandıran) bu hilekar tilkinin halka yaptığını ne çöl arslanı ne de dağın bebr-i yaptı.”

Vaşak

Kedigillerden, kulakları sivri, dişleri ve tırnakları keskin, kürkünden yararlanan, yırtıcı bir hayvan olan vaşak, (Parlatır ve diğerleri, 1998: 2335) yalnız bir beyitte kürkü sebebiyle zikredilir.

Behey i'zânı yok idrâki kıt Türk

Cevâb-ı ye'se lâzım mı vaşak kürk

Mt. 288

“Be hey ferasetsiz, akli kıt Türk! (Beklenmeyen) olumsuz cevaba vaşak kürk mü icap eder?”

Sürüngenler

Bukalemun

Kelerler alt takımının bir üyesi olan bukalemun, Latince “chamaeleo, chamaeleon” olarak geçer. Bulunduğu koşula göre renk değiştiren bu hayvanın yaşam alanları Madagaskar, Afrika, Sahra Çölü, Sri Lanka, Hindistan, Arabistan, Akdeniz ve Ege olarak bilinmektedir.

Halk arasında bukalemunun renk değiştirmesi bir insanın şahsiyetsizliğine örnek verilir. Sözüden dönüp çabuk taraf değiştirenlere teşbih edilir. Edebiyatımızda çok az kullanılan bir hayvan türüdür. Kullanıldığı metinlerde renk değiştirmesinden dolayı kullanılmıştır. (Ertan, 1989: 112; Çetinkaya, 2008: 291-293)

Zikredildiği tek beyitte bir sonbahar tasviri içinde ele alınır. Çemen, hazan rüzgarlarıyla yere dökülen rengarenk yapraklar sebebiyle bir bukalemuna benzetilmektedir.

Döküldi bâd-ı hazân ile berg-i gûn-â-gûn

Döşendi sahn-ı çemen-zâra ferş-i bukalemûn G. 577/1

“Hazan rüzgarıyla dökülen rengarenk yapraklar, çimenliğin ortasını bir yeryüzü bukalemununa döndürdü.”

Kaplumbağa (Keşef)

Sert bir kabuk içinde yaşayan, yavaş yürüyen sürüngen bir hayvan olan kaplumbağa divanda bir beyitte, tehlike anında başını kabuğunun içine gizlemesi sebebiyle ve memduhun güzünün düşman üzerindeki tesirini ifade etmek için kullanılır. Güzün darbesiyle içe doğru çöken düşman askerinin başı, kaplumbağanın kabuğuna çektiği başıyla ilişkilendirilir.

Kûpâl-i kahrı ile ser-i düşmenân-ı din

Her dem keşef gibi bedeninde olur nihân K. 12/16

“Din düşmanlarının başı, kahr güzünü (savurmasıyla) bir kaplumbağa gibi bedenlerinde gizlenir.”

Semender

Su kertenkelesi denilen bir nevi hayvandır. Cisminin iki tarafında su su ifraz eden kesesi bulunan bu hayvan kıvılcımlı kül üstünde yürüyeceği tarafları sulayarak geçtiğinden yanmazmış. Türk ve İran edebiyatında çokça söz konusu edilir. (Onay, 2004: 433)

Ateşte yanmadığına olan inanç sebebiyle şairler tarafından değişik benzetmelere sebep olan bir hayvandır. Şiirde aşığın sembolüdür. (Canım, 2016:503) Hâletî, dört yerde ateşle olan münasebeti dolayısıyla semenderden söz eder. (K. 4/21, K. 14/14, G. 653/4)

Âteş-i mihnetle idüp imtizâc

Bülbül-i dil oldı semender-mizâc G. 107/1

“Gönül bülbülü mihnet ateşiyle imtizâc edince semender mizaçlı oluverdi.”

Timsah

Edebiyatta timsah, gücün, kuvvetin, karada ve suda hareket edebilmenin, düşmanı ezebileek güçte olabilmenin sembolü olarak yer alır. Denizde ve karada yaşaması, insanları yemesi sebebiyle söz konusu edilir. (Ertan, 1989: 113)

Divanda vahşiliği sebebiyle söz konusu edilir. Yaşadığı yer olan Nil nehri zikredilir ve intikam için benzetme unsuru olur. Memuhun kanlı kılıcı, bir beyitte ölümcül olması sebebiyle timsahla özdeşleştirilir ve insanları yemesinden bahsedilir. Memduhun düşmanları öldüren kılıcı, küffârı parça parça edip timsaha yem yapmıştır.

Bi-hamdi'llâh yine şâh-ı cihânun tîg-i hûn-bârı

Neheng-i intikâma tu'me kıldı hayli küffârı K. 9/1

“Allah’a (c.c.) hamd olsun ki cihan padişahının kan yağdıran kılıcı birçok kâfiri intikam timsahına azık etti.”

Timsahlar, avlarını gizlenme becerileri sayesinde aniden sudan fırlayarak yakalarlar. Beyitte, timsahın bu özelliği sebebiyle söz konusu edildiği görülür. Ayrıca yaşadığı yer olan Nil nehri zikredilir.

Kıl kenâr-ı Nîl-i eşkünden hazer ey müdde'î

Hayli fırsat-cûy olur zîrâ neheng-i intikâm G. 497/6

“Ey iddiada bulunan! Gözyaşı Nil’imin sahilinden uzak dur ve kendini koru. Zîrâ intikam timsahı hayli fırsatçı olur.”

Yılan

Tasavvufî manada nefs-i emmarenin yerine kullanıldığı bir beyitte hazineleri beklediği yönündeki eski bir inanışa gönderme yapılır. (M. 1/28) Başka bir beyitte Peygamber (s.a.v.) ile Mekke'den Medine'ye hicretleri sırasında saklandıkları mağarada Hz. Ebûbekir'in ayağını sokması dolayısıyla ele alınır. (M. 5/18) Omzundaki yılanlar dolayısıyla Dâhhak'ın hikayesine gönderme yapılan beyitlerde söz konusu edilir.³⁶⁵ Bundan başka kabirlere musallat olacağı yönündeki inanış çerçevesinde ele alınır.³⁶⁶

³⁶⁵ Bkz. Dahhâk

³⁶⁶ Bkz. Kabir

Ayrıca gönül ehline haksızlık eden alçak kişiler, bülbülün canına kasteden yılanı benzetilir.

Ehl-i dil mazhar olur cevr-i le'îmâna müdâm

Bülbülün cânına kasd eylemedür gâret-i mâr K. 18/28

“Alçak kimseler, bülbülün canına kasteden yağmacı yılan misali gönül ehline daima çevrediyor.”

Yılanın bülbül dolayısıyla ele alındığı başka bir beyitte bülbül, yılan tarafından ürkütülerek yuvasından kaçırılır olarak tasavvur edilir.

Bülbül-i dil bilmezüm hiç kandadır ey Hâletî

İtdi mâr-ı gussa anı âşiyânından remân G. 692/7

“Ey Hâletî! Gam yılanı, şu gönül bülbülünü yuvasında ürkütüp kaçırdığından beri nerelere kayboldu bilimiyorum.”

Bundan başka zehirli olmasının yanında “mâr-ı firkat, mâr-ı gussâ, mâr-ı melâl” şeklindeki kullanımlarla gam, hüznün ve ayrılığı ifade eden insana mahsus mücerret duygular, insanda uyandırdığı kötü çağrışımlar dolayısıyla yılanın benzetilene olurlar. (Msd. 5/VI-2, G. 288/3, G. 714/3) Bu özelliklerinin yanında insanda uyandırdığı korku hissine de yer verilir.

Saçumun târları mâr olur ‘uşşâka diyü

Her zamân korkudur ol yâr dil-i bîmârî G. 868/1

“Saçımın telleri âşıklara yılan olur diyen sevgili, hasta gönlü her zaman korkutuyor.”

Yılan ile sevgilinin saçı arasında kurulan ilgi ise daha çok şekil benzerliğine dayanır.³⁶⁷ Sevgilinin saçının her teli âşığın gözünde bir yilandır. (G. 103/2) Bazen de istiare yoluyla sevgilinin saçı yerine kullanılır. Bununla beraber beyitlerde kadim anlayışa göre yılanların hazineleri beklediği inancına ve hazinelere yılan şeklinde tılsımların çizildiğine işaret edilir. (G. 574/3, G. 634/6)

³⁶⁷ G. 103/2, G. 566/4, G. 574/3, G. 629/5, G. 647/4, G. 654/1, G. 701/1, G. 816/6

Gönülde genc-i ‘ışkun serde sevdâ-yı ser-i zülfün

Tılısm itmişler ol genc üstine gûyâ yılan şeklin G. 634/6

“Gönülde aşk hazinen, başta saçının sevdâsı/karası var. Sanki o hazine üstüne yılan şeklinde tılısm etmişler.”

Böcekler

Karada Yaşayan Böcekler

Akrep

Bir beyitte ölümcül zehri sebebiyle kindar kimselere teşbih edilir.

Olup ehl-i garaz mânend-i kej-düm

Sebep yog iken eyler katl-i merdüm M. 8/59

“Kindar kişiler akrep gibi olur. Ortada hiç bir sebep yokken insanı öldürürler.”

Karınca

Özellikle Hz. Süleyman ve karınca kıssası ile olan ilgisi dolayısıyla beyitlerde zikredilir.³⁶⁸ Bu kıssa ile ilgili beyitler daha önce Hz. Süleyman başlığı altında incelendiği için burada tekrara düşmemek için bahsetmeyeceğiz. Karınca, şâirin memduha sunduğu kasidelerinde zayıflığı ve acizliğiyle şâir için teşbih unsurudur. Bunun yanında karınca, yuvasına çeşitli tohumları taşıması, hırsı ve çalışkanlığı dolayısıyla söz konusu edilir. (M. 9/59, K. 13/3, G. 740/3) Bundan başka karıncaların toprak altında yaşamalarına, (M. 8/41) ekmek kırıntılarını toplamalarına (G. 376/2) ve bal, şeker gibi tatlı gıdaların cazibesine kabılmalarına değinilir. Bal gibi tatlı yiyeceklerin her ne kadar saklanmaya çalışılsa da karınca tarafından bulunacaktır. (K 40/30) Aşağıdaki beyitte de sevgilinin ayva tüylerine benzetilen karıncaların, bal gibi tatlı yiyeceklerin etrafını sarması ile ayva tüylerinin ağzın etrafında çıkması arasında ilgi kurulmuştur.

Bestedür dâ'im o şâhun ser-i teng-i sükeri

Mûr-ı hatt tutsa da etrâfını yokdur zararı G. 820/1

³⁶⁸ M. 8/102, Kt. 10/1, T. 5/9, G. 163/6, G164/1, G203/3, G222/4, G833/4

“O padişahın daima kapalı olan şeker (ağzının) etrafını karınca gibi ayva tüyleri sarsa da zararı yoktur.”

Bir beyitte yaşadığı zorluklara rağmen halini kimseye anlatamadığını dile getiren âşık/şâir, kendini karıncaya benzetir.

Ayag altında kalmış nâ-tüvân bir mûram ammâ kim

Eger ölsem de ‘arz-ı ihtiyâç itmem Süleymân'a G. 766/4

“Ayaklar altında kalmış zayıf ve güçsüz bir karıncayım; ama ölsem de ihtiyacımı Süleymân’a söylemem.”

Dünyadaki bütün padişahlar memduh karşısında aciz bir karınca olarak tasavvur edilir. (K. 29/8) Kanatlı karıncalardan da bahseden şâir, karıncanın küçük kanatları olmasına rağmen havada doğanı bile kışkandıracak şekilde uçacağını ifade eder. Beyitte kendisini karıncanın yerine koyan şâir, yüksek mevkilerde hizmet etme fırsatı verildiğinde başarılı olabileceğini göstermek muradındadır.

Per-i mûra virürsen tâb-ı pervâz

Olur evc-i hevâda reşk-i şeh-bâz M. 9/25

“Karıncanın kanadına uçma kuvveti verirken havada şâhbâzı kışkandırır.”

Örümcek (Ankebûd)

Arap, Fars ve Türk edebiyatlarında çeşitli özellikleriyle şiir ve mazmunlara konu olmuştur. Türk edebiyatında örümcekle ilgili olarak “örümcek yuvası” mânasına gelen beytü’l-ankebût, ankebûthâne; “örümcek gibi” demek olan ankebût-âsâ; ışınları örümcek ağına benzediğinden güneş için ankebût-ı zerrîn-târ tabirleri kullanılmaktadır. (Uzun, 1991: 213)

Hâletî, örümceği ağ örme özelliği sebebiyle çeşitli tasavvurlar içinde ele alır. Örümceğin virane yerlerde ağ örmesine de değinen Hâletî, örümcek ağını, tel tel olması bakımından güneş ışınlarına benzetmiştir. (K. 36/31) Aşağıdaki beyitte ise ümit gemisinin felek tarafından örümcek ağıyla bağlandığını bu yüzden ümit gemisini kullanamadığını söyleyen şâir aynı zamanda örümcek ağının mukavemetine değinir.

Keşti-i ümmîdümü kullanmak olmaz kim felek

Eylemişdür ana târ-ı ‘ankebûtı rîsmân K. 12/42

“Felek, örümcek ağını ümit gemimin halatı yapınca (o gemiyi) kullanamaz oldum.”

Gam kuyusuna düştüğünü dile getiren şâir, örümceğin ağını sarkıtarak ip yapmasını ve kendisini bu kuyunun dibinden çıkarmasını ister.

Ka‘r-ı çâh-ı gussada bir bî-kesem kim Hâletî

‘Ankebût ide meger târın benümçün rîsmân G. 552/10

“Ey Hâletî! (Kendimi) gam çukurunun derinliklerinde bulunan kimsesiz biri olarak düşünüyordum. Meğer örümcek, ağlarını benim için bir halat ediyormuş.”

Örümcek, şâirin pek ilgi göstermediği hayvanlardan biri olarak ağı dolayısıyla ve virane yerlerde ağını örmesi ve ağlarının sağlam olması yönüyle ele alınır.

Uçabilen Böcekler

Arı

Zenbûr, eşek arısı demek olup bal arısı “zenbûr-i asel”dir. Bununla beraber yaygın olarak “zenbûr” kelimesi bal arısı yerine kullanılmıştır. Arı, balı, iğnesi, kovanı gibi birçok yönüyle şiirimize konu olmuştur. (Şentürk, 2016: 341)

Divanda iki yerde zikredilir. Dert oklarından delik deşik olan âşığın gönlü bu haliyle arı kovanını andırır. Ayrıca âşığın sînesi arı kovanı; kovan içindeki arıların vızıldama sesi, âşığın göğsünde heyecandan yerinden çıkacak gibi atan kalbini ifade etmek için kullanılır.

Şehd-i lebün fikriyle dil pür-rahne-i tîr-i cefâ

Güm güm öter sînem benüm san hâne-i zenbûrdur G. 261/4

“(Sevgilinin) bal dudağının düşüncesiyle cefâ okuna (hedef olan) gönül delik deşik oldu. Güm güm atan sînemi (duyanlar) ise onu bir arı kovanı zanneder.”

Aşağıdaki beyitte arıların çiçeklerden polen toplayarak bal yapmalarına atıfta bulunan şâir, arının tatlı balı ile acı, zehirli iğnesini birlikte kullanarak bir tezat oluşturur. Şâir, kişinin azularına ulaşmasının kolay olmadığı yönünde görüş bildirir. Kişinin maksudu ne ise ona vasıl olmadan önce mutlaka bir bela ve sıkıntı ile yüzyüze gelecektir. Şâire göre arzulanan şey, çekilen acıların ve zahmetin sonunda arının balı gibi tatlı olacaktır.

Ezhâr-ı fezâ-yı hevesüm zehr-i giyâdur

Şehd-i emelüm hâsılı zenbûr-ı belâdur Mt. 62

“Arzu ovamın çiçeği zehirli otlar; emel balımın hasılı bela arısıdır.”

Ateş Böceği (Kirm-i şeb-tâb)

Beyitlerde geceleri ışık yayması ve ışıklarının yanıp sönmesi, bir görünüp bir kaybolmaları dolayısıyla çeşitli tasavvurlar içinde ele alınır.

Osmanlı döneminde kandil gecelerine has kandille süsleme adetine atıfta bulunulur. Bu uygulamaya “kaftan giydirmek” denirdi. Kadir gecelerinde minarelere kandillerle kaftan geçirilirdi. İstanbul’un yedi tepesinden birindeki Bekirpaşa, Davutpaşa ve Kocamustafapaşa camileri, minarelerini yalnız Kadir gecelerinde kandillerle kaftan giydirerek donatırlardı. (Aslan, 2009 : 206) Bu uygulamaya işaret eden aşağıdaki beyitte, memduhun bahçesinde uçuşan ateş böcekleri, Kadir gecelerinde yakılan kandilleri akla getirir. Aynı beyitte ateş böceklerinin ışık yayarak geceyi aydınlatmaları ile mehtâb arasında da bağlantı kurulmuştur.

Riyâz-ı kudretünde kirm-i şeb-tâb

İder halkun şeb-i Kadr‘ini meh-tâb M. 8/12

“Kudret bahçende (uçuşan) ateşböcekleri halkın Kadir gecesini ay ışığı gibi aydınlatır.”

Bahar ve yaz mevsimlerinde bahçelerde, deniz ve su kenarlarında kandiller yakmak suretiyle icra edilen eğlencelere “çerâğân/çırâğân” denmişti. Özellikle 18. Yüzyılda Lâle Devri döneminin icadı ya da yaygın modası olması bakımından şiir ve edebiyatta yaygın olarak kullanılan bir tabir olmuştur. (Şentürk, 2017: 517) Bahçe ve köşklerde düzenlenen sohbet meclislerinde gerçekleştirilen bu eğlence Hâletî’nin de bir beyitine konu olmuştur.

Bu eğlence geceleri tertip edildiğinden, geceleri ışık yayan ateş böceği beyitte, padişahın düzenlediği çerâğân eğlencesindeki ışıklara benzetilmiştir.

Yine gül-şen kirm-i şeb-tâbın nümâyân eyledi

Husrev-i mülk-i çemen gûyâ çerâğân eyledi Mt. 546

“Gül bahçesinde (uçuşan) ateşböcekleri görünmeye başladığında çemen padişahının çerâğân eğlencesi düzenlediği zannedilir.”

Geceleri küçük parıltılar yaymaları ve çoklukları sebebiyle de yıldızlarla aralarında benzerlik kurulur.

Gül-şen-i ikbâlinün reşk-i semâdur sebzesi

Kirm-i şeb-tâbı anun seyyârelerle bahs ider K. 31/13

“Yeşilliği, gökyüzünü bile hasetinden çatlatacak (derecede bir güzelliğe sahip olan) ikbal behçendeki ateş böceği, yıldızlarla konuşur.”

Bir beyitte gül bahçesinde, gül ve bülbülle beraber zikredilen ateş böceği, güle göz koyması sebebiyle rakibin benzetilene konumundadır.

Bu şeb feryâdın arturmuşdı bülbül sahn-ı gül-şende

Güle göz koyduğun görmüş meger kim kirm-i şeb-tâbun G. 392/3

“Bu gece gül bahçesinin ortasında olanca gücüyle feryat eden bülbül, meğerki ateş böceğinin güle göz koyduğunu görmüş.”

Çekirge (Melâh)

Bir beyitte sürü halinde tarlaları talan etmesi yönüyle ele alınan çekirge, aynı zamanda dünyada çekilen sıkıntı ve dertlerin benzetilenidir.

Melah gibi gam u gussa bu ‘âlem kişt-zârından

Perîşân oldılar gûş eyleyince nagme-i sârı K. 32/5

“Gam ve keder, intikam nağmesini işitince çekirge gibi bu dünya tarlasından dağıldılar.”

Meges, Zübâb

Sinek, sofradaki yemeklerin üzerinde dolaşması sebebiyle şâir ve fırsatçı kişiler için benzetilendir. İçinde bulunduğu sıkıntılı durumdan bir türlü kurtulamadığını, devamlı sıkıntı içinde olduğunu ifade eden şâir, dert ve sıkıntıları yemeği olarak niteler. Bu yüzden bir sinek gibi devamlı talih sofrası etrafında dolandığını söyler. (G. 501/2) Sinek ile fırsatçı kişiler arasındaki ilgide de yine sofranın etrafında dolaşan sineklerin tasavvuru söz konusudur. Bu tür insanların nerede olurlarsa olsunlar kendi faydalarına olabilecek bir işin kokusunu aldıklarında sofranın etrafına üşüşen sinekler gibi her yerden gelecekleri ifade edilir.

Velî tu‘me için ki ola perrân

Gelür bir demde bin yirden meges-rân M. 8/52

“Yemeğin (kokusunu) aldıklarında kanatlanmış sinekler bir anda bin yerden gelip (sofranın etrafında dolanmaya başlar).”

Bunun dışında sinek, küçüklüğü ile Hümâ ve Simurg ile mukayese edildiğinde âşık ve âşığın aklı için teşbih unsuru olur. (G. 111/1, G. 774/4) Sevgilinin Hümâ’ya teşbih edildiği bir beyitte âşık sinek olarak düşünülür. Aşağıdaki beyitte ise kutsî kuşlar şâirin kasidesinden kurduğu sofranın etrafında uçan sinekler olarak tasavvur edilir.

Çekdi tûmâr-ı kasîdem meclisünde bir simât

Olsalar lâyıkdur ana murg-ı kudsîler zübâb K. 35/33

“Kutsî kuşlar, meclisinde kasidesinden kurduğum sofranın etrafında (dolanmış) sinek olsa yeridir.”

Sineğin kanadıyla ilgili tasavvurda ise kanadının küçüklüğü ile dünyanın değersizliği arasında ilgi kurulur.

Mûy-ı hâlün seyr idüp gönlüm olaldan pür-heves

Ser-be-ser dünyâ degüldür çeşmüme per-i meges G. 345/1

“Beninin üzerindeki tüyü büyük bir zevkle temaşa ederken gönlüm (senin) arzulla dolar. Hal böyleyken dünyanın, gözümde sinek kanadı kadar değeri yoktur.”

Bunun yanı sıra sineğin bal gibi tatlı ve yapışkan maddelere olan düşkünlüğü hırsına bağlanır. (M. 7/30) Vızıltısının telleri gevşeyen çengin sesine benzetilmesi ise âşık ile çeng arasındaki ilgiye dayanır. (K. 17/24)³⁶⁹ Beyitlerde görüldüğü üzere sinek, vızıltısı, şekerli maddelere olan hırs derecesindeki düşkünlüğü, yemekler üzerinde dolanması ve ince kanatları sebebiyle çeşitli tasavvurlara konu olur.

Sivrisinek (Peşşe)

Divanda küçük olmasına rağmen Nemrûd'u altetmesi sebebiyle söz konusu edilir. (K. 7/12, Kt. 42/3-4) Âşığın zayıf haline aldananları, âşığın âhiyla tehdit eden şâir, âşığı küçük görenlere Nemrûd'un kıssasına bakmalarını tembihler.

Bakma za'f-ı hâlûme âh u enînümden sakın

Ey 'adû sen ser-güzeşt-i peşşe vü Nemrûd'a bak G. 381/3

“Ey düşman! Sakın benim zayıf ve kuvvetsiz halime bakıp aldanma. Âh edip ağlayışından kendini koru. Eğer Nemrûd ve sivrisinek hikayesine bakarsan ne demek istediğimi anlarsın.”

Bir yerde övülenin ihsan ve teveccühü anlatılırken sivrisinek Ankâ'ya teşbih edilir.

Döner bir kâh kûh-ı Kâf'a ednâ iltifâtunla

Olur bir peşşe-i nâ-bûd ihsânunla çün 'Ankâ K. 8/23

“En küçük iltifat ve ihsanınla bile bir dağ Kâf Dağı; yok hükmündeki küçük bir sivrisinek de Ankâ olur.”

Kanathı Hayvanlar

Baykuş (Bûm, Cugd)

Genellikle gri kahve ve soluk pas sarısı renklerinde olu ağaçlık ve bataklık yerlerde yaşayan yırtıcı bir gece kuşudur. Kanatları uzun ve yuvarlak uçlu, bacakları kısa, kulakları belirgindir. Küçük kemirgen, ötücü kuşlar ve sürüngenlerle beslenir. Türkçede “er kuşu ve yapalak” da denilen baykuş, divan şiirinde “bûm ve cugd” adlarıyla anılır. Eski Türklerden beri uğursuz olduğu yönünde kanaat oluşmuş, bazı yörelerde “şeytan kuşu”

³⁶⁹ Bkz. İlgili maddeler.

olarak adlandırılmış bir kuştur. Mazmun metinlerde görünüşleri ve davranışları hakkında türlü yorumlar geliştirilmiştir. (Ceylan, 2007: 51, Şentürk, 2017: 121)

Halk arasında bu kuşun, bir kafese kapıtılacak olsa bile rızkının ayağına geleceğine inanılır. (Şentürk, 2017: 121) Hâletî, baykuşun bu özelliğini rakibe izafe ederek sevgilinin, onun evine gitmesini, baykuşun avının ayağına gelmesine benzetir.

‘Aceb mi hânesine varsa dil-ber düşmen-i şûmun

Ayağına gelür dirler şikârı her zamân bûmun

G. 427/1

“Sevgilinin o hayırsız düşmanın evine gitmesi şaşılacak bir şey değil. Zîrâ baykuşun avı her zaman ayağına gelir.”

İbrahim b. Bâlî’nin Hikmetnâme’sinde bu kuş, sürekli harabelerde yaşadığı için harabeler anası anlamında “ümmü’l-harâb” olarak anılmaktadır. Viran ve metruk yerlerde yaşaması sebebiyle ne zaman harap ve terk edilmiş bir yerden bahsedilse orada baykuştan da bahsedilir. (Şentürk, 2017: 122) Baykuşun bu özelliği sebebiyle memduhun adaletinin övüldüğü görülür. Dünya, adaletsizliği sebebiyle harap ve metruk yerlerdeki baykuş yuvasına benzetilir. Memduh ise adaletiyle dünyayı adeta yeniden inşa etmiş, baykuş yuvası büyüklüğünde bile harabe yer bırakmamıştır.

‘Adâletiyle cihân şöyle oldu âbâdân

Harâbe kalmadı bir âşiyân-ı bûm kadar

K. 4/11

“Dünyayı adaletiyle mamur etmesiyle, (orada) baykuş yuvası kadar bile harabe kalmadı.”

Baykuş, dünya bir harabe olarak görüldüğünde bu viranenin çatısında konaklar olarak düşünülür. Bir yerde şâir, yetenekli, ilim irfan sahibi insanların hak ettikleri mertebeye ulaşamamaları sebebiyle, baykuşun uğursuzluğu ve evlerin çatılarında yuva yapmasından yola çıkarak, felekten şikayet eder. Ona göre felek, fazilet sahibi kişileri yerle yeksan ederken aşağılık kimseleri göklere çıkarır. Bu durum ise Hümâ’nın yeryüzünde konacak yer bulamaması; uğursuz baykuşun gökyüzü damını kendine yuva yapmasına benzetilir. Bu olay da her ibret gözüyle bakana, dünyanın ne kadar harap bir yer olduğunu gösteren bir işaret olarak yeterlidir. (Kt. 107)

Şâir, baykuşun özellikle meskun yerlerde ve harap evlerin çatılarında yuva yapması özelliğinden yola çıkarak Mecnûn'un başına kuşların yuva yapması motifinden de bahseder. Kays'ın başını bir baykuşa yuva yapması, gönlünün gerçek bir virane olduğunun kanıtı durumundadır.

Kalbi vîrân idügi nice olurdı ma'lûm

İtmeseydi serini Kays nişîmen-geh-i bûm Mt. 308

“Kays başını bir baykuş yuvası yapmasaydı kalbinin viran olduğu nasıl anlaşılırdı.”

Aşağıdaki beyitte de âşığı Mecnûn'la kıyas eden şâir, sevgiliden ayrı düşen âşığın virane hükmündeki bedeni dururken baykuşun, Mecnun'un başına yuva yapmasını anlamsız bulur.

Vücûd-ı 'âşık-ı mehcûr olur vîrâne hükminde

N'ola hep cugd olursa âşiyân-sâz-ı ser-i Mecnûn G. 582/2

“(Sevgiliden) ayrı düşen âşığın vücûdu vîrâne (bir ev) hükmünde iken baykuş her zaman Mecnûn'un başında yuva yapsa ne olur?”

Gölgesinin düştüğü yere uğur getireceği inancından hareketle talih sembolü ve devlet kuşu olarak anılan “Hümâ”, baykuşla tezat oluşturmak suretiyle kullanılır. Şâire göre âşıklar, divane gönüllerini dünyaya sultan etmek istiyorlarsa baykuşun gölgesini Hümâ gölgesi olarak kabul etmelidir.

Sâye-i bûm-ı harâbâtı bilüp zıll-i Hümâ

Dil-i dîvânemüzi 'âleme sultân idelüm G. 513/4

“Vîrânelerin baykuşunun gölgesini Hümâ'nın gölgesi bilip dîvâne gönlümüzü dünyaya sultan edelim.”

Baykuş, beyitlerde çok fazla ele alınmamakla birlikte, söz konusu edildiği mısralarda gelenek çizgisinde ona yüklenen anlam doğrultusunda kullanılmıştır. Avının ayağına gelmesi, çatılara konması, harabe yerlerde yuva yapması ve yaşaması, gölgesi sebebiyle Hümâ kuşuyla birlikte zikredilmesi ve mamur yerler dolayısıyla söz konusu edilmiştir.

Çil Kuşu (Tîhû)

Tîhû, sûrh-bâl, sûsek, şûşek, ferfûr, fergûr ve bûdene denilen çil kuşu, etinin lezzeti ile bilinen av kuşlarından biridir. Kendini avlamak isteyenlerin yanında uçarken doğanların, yuvasındayken yılanların tehdidi altındadır (Ceylan, 2007: 80) Divanda bir beyitte doğana av olması yönüyle söz konusu edilir.

Per-i Sîmurg-ı kahrın olmadan bâz

Olur pûr u peder tîhû vü şeh-bâz M. 9/17

“Tîhû ve şâhbâz kahr Simurgunun kanadı açılmadan baba ve oğul gibi olur.”

Güvercin (Kebûter, Hamâm)

Divanda güvercin, “kebûter ve hamâm” kelimeleriyle karşılık bulur. Bir beyitte güvercin kanı şaraba benzetilir. (G. 71/3) Bundan başka, beyitlerde mektup taşıması dolayısıyla söz konusu edilen güvercin, âşığın ve rakibin mektuplarını sevgiliye taşıyan posta güvercini olarak düşünülür. Önceleri mektuplarını güvercinle sevgiliye ulaştırdığını söyleyen âşık, cân kuşunun buna gücenebileceğini “gönlü kalmak” deyimiyle dile getirir. (G. 400/5) Âşık da mektubunu sevgiliye ulaştırmasını istediği güvercinin, sevgilinin semtini bulamama olasılığına karşın cân kuşunu yanına kılavuz olarak almasını ister.

İlet nâmem eger kûy-ı nigârı bilmezsin dersen

Bile al murg-ı cânı ey kebûter reh-nümâ eyle G. 734/2

“Ey güvercin! Mektubumu (sevgiliye) ilet. Ancak sevgilinin semtinin nerede olduğunu bilmiyorsan (yolu) bilen cân kuşunu (yanına) rehber olarak al.”

Aşağıdaki beyitte de güvercinlerin mektup götördükleri yere ulaştıklarında havada dönüp durmaları, âşığın mektubunun sevgiliye ulaştığının göstergesi olarak kullanılır.

Yâra iletse Hâletiyâ şevk nâmemi

Vâsıl olunca niçe mu‘allak döner hamâm G. 518/8

“Ey Hâletî! Güvercin, arzularımı (yazdığım) mektubumu sevgiliye ulaştırdığında havada asılı bir şekilde durmadan (onun) etrafında döner.”

Fakat güvercin, âşığın değil de rakibin mektuplarını sevgiliye taşıyorsa, âşık, gönül âhının dumanını bulut yapıp güvercinin yolunu kaybetmesini sağlayacağı tehtidinde bulunur.

Düşmen salarsa yâra kebûterle nâmesin

Ben de duhân-ı âh-ı dilüm eylerüm sehâb

G. 60/3

“Düşman, sevgiliye (yazdığı) mektubu güvercinle salarsa ben de gönül âhımın dumanını (güvercin yolunu karartan) bulut yaparım.”

Hüdhüd (İbibik)

Divanda tek bir kıtada Hz. Süleymân’la birlikte başındaki ibibiği sebebiyle anılır. Hüdhüdün ibiği taca benzetilir. Kıtada ulemalık müessesini tenkit eden şâir, ulemalık tacını giyen herkesin ilim hizmetinde bulunamayacağını söyler.³⁷⁰

Karga (Gurâb, Zag)

Siyah tüylü, geniş kanatlı, tarla ve bahçelere zarar veren ötücü bir kuş olarak tanımlanan karga, eski Türkçeden beri Türk dillerinde kullanılan bir kelimedir. Türk edebiyatı ve kültüründe aynı anlama gelen Farsça “zâg” ve Arapça “gurâb” kelimeleri sıkça kullanılmıştır.

Şiirimizde kara, yüzü kara, kara kanatlı, misk renkli, çirkin sesli, saçma sözler söyleyen, leş yiyici, vahşi, hırsız, rezil, aksi, aşağılık, cahil, faydasız, gammaz, günahkar, hak yoldan çıkmış, hileci, yakışsız, zeki ve uğursuz gibi sıfatlarla tavsif edilmiş ve bunlarla ilgili benzetmelere konu olmuştur. Bununla birlikte rengi sebebiyle sevgilinin kaş, hattı, zülfü ve âşığın yanmış yarası; gece, nefis, rakip, saç için benzetilen olmaktadır. (Sefercioğlu, 2001: 416; Demirkazık, 2011: 133-134; Kurnaz, 2012: 318) Genellikle olumsuzlukları üzerinde toplayan bir kuş olarak anıldığı görülür.

³⁷⁰ Bkz. Hz. Süleymân maddesi.

Hâletî, dört yerde kargayı, gecenin, zulmetin timsali olarak kullanır. Gecenin karga olarak düşünüldüğü üç beyitte geceye son veren güneş, altın kanatlarını açan bir doğana (şâh-bâz-ı zerrîn-per) benzetilir. (M. 1/18, K. 4/2)

Sepîde-dem ki çıkup şâh-bâz-ı zerrîn-bâl

Gurâb-ı zulmeti sâd-pâre eyledi fi'l-hâl K. 21/1

“Sabahın aydınlığıyla altın kanatlarını (açarak uçan) doğan karanlık kargasını o anda yüz parça etti.”

Doğan yükseklerde, karga toprakta dolaşır. Bir beyitte kara toprak, karga için teşpih olur. Bu yüzden kara toprağın üzerine gökyüzünden düşen her bir kar tanesi, gökten karganın üzerine doğru onu avlamak için dalışa geçen doğana benzetilir.

Tâ ki her bâz-ı sefid-i berf bâlâdan salup

Bulmaya zâg-ı siyâh-ı hâk anlardan emân K. 39/33

“Toprağın kara kargası, gökyüzünden inen beyaz kar doğanı karşısında aman bulamaz.”

Zeki hayvanlar olarak bilinen kargaların parlak cisimleri alıp yuvalarına taşımaları ya da bir yerlere saklamaları onların bilinen bir özelliğidir. Ayrıca kargaların gaipten haber verdiği inanişına bağlı olarak gizli hazinelerin yerlerini bulabildiklerine de inanılır. Ancak bu inanişın, karganın gagası ve pençesi ile yiyecek bulmak için toprağı eşelmesi ile bağlantılı olma ihtimali de oldukça yüksektir. (Demirkazık, 2011:154) Bu inaniş çerçevesinde aşağıdaki beyitten anlaşıldığına göre kargaların defineleri bulduğuna inanılmaktadır. Sevgili, gömülü bir hazineyi bulan karga misali âşığın gönlünde gizlenen aşk hazinesini bulmakta mahirdir.

Gönlümde ‘ışk var-idüğün anladı habîb

Kanda defîne olsa bulurmuş anı gurâb G. 83/2

“Sevgili, bir karganın (gömülü bir) hazineyi bulması gibi gönlümde (gizli bir) aşk hazinesinin var olduğunu anladı.”

Karga pek çok besinin yanında leş de yer. Karganın, leşe tamah etmesi yönüyle de bir beyitte kendine yer bulduğu görülür. Leş yiyciliğiyle bilinen diğer bir vahşi kuş olan

çaylak (zagan) ile birlikte anılır. Memduh, savaş meydanında düşmanı bozguna uğratarak tek bir canlı bile bırakmamış, düşmanın murdar olan leşleri de karga ve çaylağa yem olmuştur.

Lâşe-i murdârı oldu tu‘me-i zâg u zagan

Düşmen-i bed-h^vâhda şimdi ne at kaldı ne cân K. 37/11

“Düşmanın elinde şimdi ne bir at ne de canlı bir kişi kaldı. Murdar olan leşi, karga ve çaylağın azığı oldu.”

Klasik şiirimizde âşıkların öfke, küfür ve lanetlerine hedef olan ve kötü insanı temsil eden rakip, kara yüzlülüğü ve âşıkların gözünde çirkinliği sebebiyle en çok kargaya benzetilmiştir. (Şentürk, 1995: 409; Demirkazık, 2011: 142) Aşağıdaki parçada rakip kargaya benzetilmekle birlikte “bülbulün yemini kargaya vermek” şeklinde atasözünü andıran bir sözün kullanıldığı görülmekte.³⁷¹

Hiç çeküp dânesini virmek olur mı zâga

Agzına komış iken bülbul-i sad-gûne nagam Kt. 71/5

“Hoş sesli bülbuller, ağzına koymuşken hiç yemini kargaya vermek olur mu?”

Kaz (Bat)

Yalnız bir beyitte, su kuşu olması yönüyle söz konusu edilir. Beyitte “bat-ı sahbâ” ismiyle anılan kaz şeklindeki şarap sürahisi de anılmaktadır.

³⁷¹ Divanlarımızın hemen her sayfasında adına rastlanan bülbul, hiç şüphesiz klasik Türk şiirinin en gözde kuşudur. Çiçeklere ve özde güle düşkünlüğü onu bütün Doğu şiirinin karşılıksız ve riyasız aşk timsali kılmıştır.!" Karga ile bülbulün, incelenen divanların hemen hepsinde aralarındaki zıtlık ilişkisi açısından ele alındığı görülmektedir. Şairler olumsuz anlamlar yükledikleri kargayı kötülüğün ve kötü işlerin odak noktası olarak görmüşler, bülbulü ise kimi zaman mazlum, kimi zaman aşık, bazen de şair şeklinde değerlendirmişlerdir. Gül bahçesi, çemen, bağ gibi mekanlar bülbüle aittir, dolayısıyla onun hakkıdır ve karganın orada olması yakışıksızdır. Zaten bu mekanların sakinleri de kargayı istemezler. Karganın gül bahçesini ele geçirmesi ile bülbulün orayı terk etmesi ise çoğunlukla yaşanan devirle ilgili sosyal eleştiri amacıyla ele alınır. Liyakatsiz kişilerin hak etmedikleri şartlarda ve imkanlarda yaşamaları, esas hak sahiplerinin geri plana itilmeleri bu yolla tenkit edilir. Karga ile bülbul divan şairlerince sesleri sebebiyle de kıyaslanır. Bülbulün sesinin güzelliğine nispetle karganınkinin çirkin olması sık sık konu edilir. Şair kendini güzel sesli bülbul, rakibi ise bet sesli karga olarak tasavvur eder. Karga kimi zaman bülbulün sesini beğenmez ve onun gülün etrafında şakımasını ayıplar; kimi de bülbulü güzel sesi dolayısıyla kıskarır." Demirkazık, H. İbrahim (2011), “Divan Şiirinde Karga”, Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi, Sayı 24, s. 153-163

Eylerüz dâ'im bat-ı sahbâya bakmaktan safâ

Sâhil-i bahr-i ferahda görmedük bir öyle bat

G. 358/4

“Bat-ı sahba denen (kaz şeklindeki) sürahiye bakmak (bile) bizi daima mutlu ediyor. Zirâ (bizi) böyle sevince boğan bir kazı ferahlık denizinin sahilinde hiç görmedik.”

Keklik (Dürrâc, Kebk)

Sülüngiller familyasından olan keklik, Arupa, Asya ve Afrika'nın kuzey kısımlarında yaşarlar. Yuvarlak gövdeli, orta boylu ve kahverengidirler. Eti lezzetli bir av kuşu olarak bilinir. Ayakları ve gagaları kırmızıdır. Bu sebeple “kınalı” olarak vasıflandırılırlar. Daha çok ovalarda görülür ve otlar içinde açtıkları çukurlarda yuvalanırlar. Kurtçuk ve tohumlarla beslenirler. (Ertan, 1989: 206; Ceylan, 2007: 160)

Bir inanişâ göre düşmanlardan gizlenmiş olan bir peygamberin bir kavak ağacının dalları arasında saklı olduğu “gak kavak! Gak kavak!” diye ses çıkararak haber vermiş ve peygamberi öldürmüşler. Kanı kekliğin tüyelerine bulaşmış; kınalı rengi oradan kalmış. Peygamber: “Herkes seni yakalasın.” Diye ilenmiş; onun için keklik kolayca yakalanırmış (Boratav, 1997:62)

Divan şirinde genellikle av kuşu olması, yürüyüşü, ötüşü, ayaklarının rengi, yaşadığı yerlerin çeşitliliği gibi unsurlar sebebiyle söz edilen kuşlardan biri olmuştur. (Sefercioğlu, 2001: 418; Kurnaz, 2012: 319)

Beyitlerde, av hayvanı oluşu üzerinde durulur ve sevgili, tuzakla avlanan bir kekliğe benzetilir.³⁷² Ayrıca keklik, zarif yürüyüşüyle “kebk-i hoş-hırâm, nev-âmuz-ı hırâm, kebg-reftâr” gibi sıfatlarla anılır ve kekliğin yürüyüşündeki ahenk sevgiliye benzetilmesine sebeptir. (G. 497/7, G. 499/1, G. 547/1)

Bir gün elbette gelür diyü o kebg-i hoş-hırâm

Gözleri yollardadır ‘âşıklarun mânend-i dâm

G. 547/1

“Âşıkların gözleri, salına salına yürüyen keklik (olur da) bir gün gelir diye, bir tuzak gibi (sevgilinin) yolunu gözlüyor.”

³⁷²G. 205/3, G. 271/3, G. 499/1, G. 831/4, G. 866/2

Bir beyitte ise sevgilinin tuzağına yakalanan bir keklik olarak görülen âşığın canı, ömrü boyunca sevgilinin tuzağındaki bir av olmuştur.

Cân kebg-i sayd-ı dâmun idi müddetü'l-hayât

Öldükde umarın olasin şâha murg-ı bâm G. 499/4

“Cân keklîği, bir ömür boyunca senin tuzağındaki bir av idi. Umarım öldükten sonra padişahın çatısında tüneyen bir kuş olursun.”

Keklik, yırtıcılarla çıkılan avlarda önde gelen bir av kuşu olarak atmaca, kartal ve şahin ile birlikte anıldığı beyitlerde, övülenin adaleti sayesinde bu yırtıcıların kanatları altında gölgelenir bir halde tasavvur edilir. (K. 12/31)

Vardı bu demde kebg-i deri istirâhata

Şâhînün eyledi per ü bâlini sâye-bân K. 16/4

“Dağ keklîği, şahinin kanadını kendisine bir gölgelik yaparak onun altında istirahataya çekildi.”

Bir beyitte kekliklerin otlar içinde yuvanlanmalarından ve kırmızı renkli ayaklarından bahsedilir. Çimenlikte gezinen keklîğin pençeleri, denizindeki mercan taşının benzetilene olmuştur.

Didiler pâ-yı kebg-i seyr idenler sebze-zâr içre

O bahr-i ahzarun bu pençe-i mercânıdur gûyâ K. 8/13

“Kekliğin ayağını çemende seyredenler onun yeşil denizin mercan pençesi olduğunu söylüyor.”

Kekliğin söz konusu edilen diğer bir özelliği kahkahaya benzeyen ötüşüdür. (G. 342/5) Hâletî, kendisini vicdanen rahatsız eden meseleler karşısında, istemeyerek de olsa etrafa karşı gülmek zorunda olduğunu ifade eder. Bu yüzden keklîğin kahkahaya benzeyen “kah kah” ötüşü, Hâletî'nin acı gülüşlerinin benzetilene konumundadır.

Kebg-i fezâ-yı ‘ışk idügün bildi Hâletî

Kim dinlediyse kahkaha-i zehr-handüni G. 846/5

“Ey Hâletî! Acı acı gülüşlerini dinleyenler, aşk meydanının keklîği olduğunu bildiler.”

Aşağıdaki beyitte güzelliği ve âşıkların aklını başından alan sesiyle sevgili, keklîğin daha iri ve daha güzel öten derî (kebk-i derî) (Ceylan, 2007: 160) cinsine benzetilir.

Kapunda seni görmeyicek taglara düşdi

Ey kebg-i derî Hâletî’i der-beder itdün G. 438/5

“Ey kebk-i derî! Kapında seni göremeyen Hâletî’yi dağlara düşen bir derbeder ettin.”

Azmî-zâde Hâletî’nin keklîk ile ilgili hemen her unsura yer vermeye çalıştığı ve bu kuşu şiir geleneği çerçevesinde kullandığı görülür. Başta bir av hayvanı olaması, yürüyüşü, güzel görünüşü sevgilinin benzetileni olmasına sebep olur. Ayaklarının kırmızı renkli olması ve yeşil çayırlar içinde yuvalanması dolayısıyla yeşillik denizindeki bir mercan taşı olarak tasavvur edildiği görülür. Ayrıca yaşadığı yerlerin yanı sıra, dâm, dâne, gözyaşı ve sayd ile birlikte zikredilir. Memduhun adaleti söz konusu olduğunda ise keklîk yırtıcı kuşların kanatları altında gölgelenir şekilde tasavvur edilir. Keklîğin kahkahaya benzeyen ötüşü, aslında şâirin vicdanını rahatsız eden meseleler ve dünyanın bu içler acısı hali karşısındaki tutumunu göstermesi bakımından acı acı gülmesine benzetilir.

Ördek (Murg-ı âbî)

Yalnız bir beyitte, su kuşu olması yönüyle ele alınır. İçini bir dert denizi olarak gören şâir, gönlünün o denizde yüzen bir ördeğe benzediğini söyler.

Deryâ-yı melâldür derûnum

Dil anda misâl-i murg-ı âbî G. 892/3

“Derunum bir dert denizi, gönül ise oradaki bir örede misali.”

Papağan (Tûtî)

Papağangiller familyasından olup Afrika, Amerika, Asyave Okyanusya’nın tropikal bölgelerinde yaşayan bir kuş türüdür. Genellikle yeşil renkli olmakla birlikte kırmızı, mavi, sarı, beyaz ve siyah olmaları da vardır. İnsan sesi ve melodileri ezberleme

kabiliyetinden dolayı kafeslerde beslenir. Hz. Mevlânâ'ya göre papağan ile bülbüller seslerinin güzelliğinden ötürü kafeslere konulmuş.

Halk arasında “dudu kuşu”; şiirimizde “tûtî ve bebgâ” isimleriyle anılan papağan, kuşların ehlileşirmeye en müsait olanıdır. Kültürümüzde anavatani Hindistan olarak kabul edilir. Edebiyatımızda insan gibi konuşması, şeker yemesi, ayna karşısında konuşma talim ettirilmesi, kırmızı rengi gibi hususlar dolayısıyla şâir, âşık, sevgili, dudak, şarap vb. için benzetilen olarak ele alınmıştır.(Ertan, 1989: 224; Ceylan, 2007: 194; Kurnaz, 2012: 319)

Papağanı diğer kuşlardan ayıran en önemli vasfı eğitilerek taklit yoluyla konuşmayı öğrenmesidir. Konuşma öğrenmesi için kafesine koyulan bir aynanın arkasın konuşulur papağan da aynada görünen aksinin başka bir kuş olduğunu sanarak onu taklit eder ve konuşmayı öğrenmiştir. Hâletî'nin de papağanı bu çerçevede şiirine konu ettiğini görüyoruz.³⁷³ Yanakları ayna olarak düşünülen sevgilinin karşısında âşığın gönlü papağan olarak düşünülür.

Tûtî-i dile göster âyîne-i ruhsârun

Bir kerre sözün dinle sen de o dil-efgârun

G. 440/1

“Gönlü yaralı âşığın sözünü bir kez olsun dinle ve yanak aynanı şu gönlü papağanına gösteriver.”

Konuşmayı öğrendikçe ödül olarak şeker verilen papağan, şeker ve şeker kamışıyla birlikte anılır. Eskiden şekerin kamıştan yapıldığı ve en iyi şeker kamışının da Mısır'da yetiştirildiği (Canım, 2016: 512) bilgisine sahip olan şâir, bir beyitte tatlı dilli olarak nitelediği papağanı Mısır'a göndermekten bahseder.

Dil-i ‘âşık gibi zehr-âb-ı gam telh eylemiş ‘ıyşın

Revâdur Mısır'a göndersek o tûtî-i şeker-hâyı

K. 41/38

“Gam zehri, âşığın gönlü gibi ağzının tadını kaçırmış. O tatlı dilli papağanı Mısır'a göndersek revâdur.”

³⁷³ M. 3/46, K. 32/25, K. 33/11, G. 289/6, G. 824/4

Bununla birlikte papağanın, her konuştuğunda ödül olarak aldığı şekerle sevgilinin dudakları arasında bir ilgi kurulur. Şâire göre insanın konuşmayı öğrenmesi sevgilinin şeker dudağının marifetidir.

Şimdi bildüm Hâletî ol la‘l-i şekker-bâr-ı yâr

Söyledürmiş âdemi tûtî-i gûyâlar gibi G. 862/7

“Ey Hâletî! İnsanı papağan gibi konuşturanın sevgilinin o şeker saçan dudağı olduğunu şimdi anlıyorum.”

Şeker-dudak ilişkisinin bahsedildiği aşağıdaki beyitte şâir, kalemini bir papağana benzetir.

Dehânından düşürmez la‘l-i yâri Hâletî yohsa

Senün tûtî-i şekker-hâ mıdur kilik-i güher-bârun G. 413/5

“Hâletî, sevgilinin dudağını hiç ağzından düşürmüyorsun. Yoksa senin cevher yağdıran kalemin şeker çiğneyen bir papağan mıdır?”

Şâir bir papağan misali güzel şiirler söyleyen şâirane tabiatını ifade için “tûtî-i tab” tamlamasını kullanır ve bir yandan sevgilinin dudaklarını şekere teşbih ederken diğer taraftan bunun çok bilinen, daha önce çokça söylenmiş olan bir mazmun olduğundan bahseder. Bu durum şâirin şiirinde bir tezat oluşturmakla birlikte kendisinin yeni ve orijinal anlamlar ortaya koyma gayreti içinde olduğunu göstermektedir.

Kaçmasa hâyîdeden tûtî-i tab‘-ı Hâletî

Sükkere teşbîh iderdi la‘lün ey şûh-ı cihân G. 615/5

“Ey sevgili! Tûtî tabiatlı Hâletî daha önce söylenmiş sözlerden kaçmasaydı dudağını şekere teşbih ederdi.”

Papağan, iki beyitte kırmızı ve beyaz renkleri itibariyle söz konusu edilmektedir. Bir mersiyede mevtayı yad edenlerin döktüğü kanlı yaşlar sebebiyle dünya papağanları (insanlar) kana bulanmış farzedilir. (Mrs. 2/III-6) İkinci beyitte âşık, rakiplerine seslenerek, onlar gibi bed-zebân olmadığını bilakis kendisinin tatlı dilli beyaz bir papağan olduğunu söyler.

Al tûtîdür lisânım lezzet-i güftâr ile

Kendüsin benzetmesün bana ‘adû-yı bed-zebân G. 556/7

“Sakin ola o ağız bozuk düşmanlar kendilerini bana benzetmesinler. Zîrâ benim dilim, (sarfettiği) tatlı sözleriyle beyaz bir papağandır.”

Serçe (Güncişk)

Arapçada “asfûr, usfûr, usfûru’s-şevk”; Farsçada “güncişk, bincişk” denilen serçe, kırsal kesimde çok yaygın bir ötücü kuştur. Klasik şiirimizde cüssesi itibariyle acizliği, muhtaçlığı ve önemsizliği simgeler. (Ceylan, 2007: 218)

Övülene halini arz etmek istediği bir arz-ı halde kendini yaralı bir serçe olarak gösteren şâir, memduhun karşısında aciz ve muhtaç birisi olduğundan bahsederken serçeyi örnek gösterir.

Benem mûr-ı za‘îf-i hâk-i hârı

Benem güncişk-i dâm-ı dil-figârı M. 8/41

“Yer altındaki zayıf karıncası ve tuzaktaki gönlü yaralı serçesi benim.”

Bununla birlikte memduhun adaletini ifade etmek için serçeyi, Hümâ ve doğan kuşlarıyla birlikte mukayese unsuru olarak kullanır. (K. 10/11, K. 12/18)

Murâd itse eger bir nâ-tüvân güncişk ‘adlünle

Alup bâzun külâhın âşiyân eylerdi bî-pervâ K. 8/35

“Adaletine (güvenen) zayıf, güçsüz bir serçe murat etseydi doğanın külâhını alıp kendine yuva yapardı.”

Serçelerin, genellikle yuvalarını kovuklarda, çatı aralarında ve saçaklarında yapmalarından (G. 852/2) hareketle şâir, manayı kuvvetlendirmek için Ankâ-serçe karşılaştırması yapmaktadır. Beyitte yer alan “deyr-i mihnet” tamlaması “dünya” için benzetilen olarak kullanılır.

Güncişk-i deyr-i mihnetüz ammâ ne hâldür

‘Ankâ perin döker göricek âşiyânımız G. 307/7

“Mihnet manastırının serçesiyiz ama ne var ki Ankâ, yuvamızı gördüğünde kanatlarını döker.”

Aşağıdaki beyitte daha büyük kuşları yakalamak için avcılarının tuzak içine kuş bağlamaları hatırlatılır ve âşîğın can serçesi, gönül tuzağındaki av kuşu olarak tasavvur edilir.

Ol şikâr-ı murg-ı mihnet kasd iden sayyâd-ı ‘ışk

Sînem itmiş dâm-ı gam güncişk-i cânım pâ-y-dâm G. 497/3

“Mihnet kuşunu avlamaya kast eden aşk avcısı, sînemi gam tuzağı, cân serçemi de bu tuzağın içindeki kuş yapmış.”

Sülün (Tezerv)

Sülüngiller familyasından olan bu kanatlı, erkeğinin renkli tüyleriyle bilinir. Yüksek yerlerde, orman kenarlarında, sulak, ağaçlık yerlerde, ekili alanların çevrelerindeki çalılıklarda yaşar. Gagaları kısa ve kalın, kuyrukları uzun ve çatallı, ayakları mahmuzludur. (Ceylan, 2007: 220)

Divan şiirinde daha çok av kuşu oluşu, güzelliği nedeniyle anılır ve güzel yürüyüşü ile sevgiliye benzetilir. (Canım, 2016: 507) Hâletî Divan’ında sülün, şiir geleneği çerçevesinde bir av kuşu olması ve yürüyüşü nedeniyle anılmakla birlikte sevgili için benzetilen olarak kullanılır.³⁷⁴

Gözlerüm ardıncadur mânend-i sayyad-ı harîs

Her ne yana ‘azm iderse ol tezerv-i hoş-hırâm G. 495/2

“Gözlerim, hırslı bir avcı gibi daima o hoş yürüyüşlü sülünün gittiği yönü gözlüyor.”

Şâhin

Şahan, laçın ve şunkar da denilen şahinler orta boylu gündüz yırtıcılarıdır. Gagası kıvrık, tırnakları kuvvetli ve kanatları uzundur.yükseklerden süzülerek doğruca avının üzerine atılır. Başı büyük, gözleri iri, göğsü geniştir. Güvercinlerin ve kaplumbağaların

³⁷⁴ G. 298/1, G. 317/4, G. 532/5, G. 540/2, G. 814/7, Mt. 306

düşmanıdır. Eskiden av için kullanılan şahinin ilk defa Konstantin tarafından bir av hayvanı olarak kullanıldığı rivayet edilir. Osmanlı zamanında kullanılan av kuşlarının da en önemlilerinden biri olarak karşımıza çıkar. Şiirimizde şahin etrafında kurulan hayallerin hemen tamamı onun yırtıcı bir avcı kuş olma özelliğinden hareket eder. (Ceylan, 2007: 224)

Şâirin fazla itibar etmediği kuşlardan biri olarak şahin, kanatlarının genişliği, (K. 16/4) yüksek kayalıklarda yuva yapması (K. 16/9) ve av hayvanı olarak kullanılması dolayısıyla söz konusu edilir. Sevgilinin gamzesi ile şahin arasında bir münasebet kurulan aşağıdaki beyitte ayrıca padişahların, şahini av hayvanı olarak kullanmaları adetinden de bahsedilir.

Gamzeyle gelür gelse hayâli dil-i zâra

Şâhîn götürür şâhlar elbette şikâra G. 713/1

“Padişâhların, ava çıktıklarında yanlarında şahin götürdükleri gibi (sevgilinin) hayali de (âşığın) inleyen gönlüne gamzeyle birlikte gelir.”

Tavuk (Mâkiyân), Horoz

Tavuk, söz konusu olduğu bir beyitte, ileri gelen kimselerle sıradan insanlar arasında yapılan kıyasta, uçamaması yönüyle ele alınır.

Erkân içinde kimdür ana benzerin diyen

Pervâza yeltenür mi Hümâ ile mâkiyân Kt. 73/7

“Erkân içinde ona benzediğini söyleyen, Hümâ ile kanat açıp uçmaya çalışan tavuğa benzer.”

Şâir, feleğin talihsizliğinden şikayet ettiği bir gazeldeki diğer beyitte de tavuktan bahçede beslenen bir hayvan olması yönüyle söz eder.

Bîve-zenden farkı yokdur ol denînün kim müdâm

Hânesi dîvârın aşmaz mâkiyân-ı himmeti G. 812/2

“Himmet tavuğu, evinin duvarını aşmayan o alçağın dul kadından farkı yoktur.”

Horoz iki beyitte cennette bir direk üzerinde kendisine “Arş Horozu”³⁷⁵ denilen büyük bir melek münasebetiyle söz konusu edilir. Bir beyitte şenliklerde gökyüzüne atılan atılan fişeklerin sesleriyle Arş Horozu’nu huzursuz ettikleri ifade edilir. (K. 29/6) Eşref-i ulemâdan birinin kasrına yazılan kasidenin bir beyitinde, seher vakti köşkün çatısında ötüşen kuşların seslerinin Arş Horozu’nun uykusunu kaçırdığı söylenmiştir. Horoz aslında burada söylenenin tersine ötüşüyle insanları uykudan uyandırır veya uykusunu kaçırrır. Şâir, biraz mübalağa ile bu durumu tersine işlemiştir.

Horûs-ı ‘arş-ı berînün uçardı uyhusı

Seherden olsa eger murg-ı bâmı nagme-serâ K. 34/8

“Çatısındaki kuşlar seher vakti ötüşüp nağmeler terennüm etmeye başlayınca Arş Horozu’nun uykusu kaçardı.”

Tâvus

Başındaki sorgucu, rengarenk kanat tüyleri ve kuyruğu ile kuşlar aleminin en göze çarpan ve alımlı üyelerindendir. Takdis edilen güzelliği sebebiyle Türkler “Tanrı kuşu, alakuş veya gelin kuşu”da derler. Büyük İskender’in Hindistan’dan (Serendip) Avrupa’ya getirdiğine inanılan tavus, sun’-ı İlâhî’yi yansıtan güzelliği ile görenleri kendisine hayran bıraktığı için cennet kuşu olarak da kabul edilir. İlkbaharda çiftleşir, sonbaharda tüylerini değiştirir. 25 yıl ömür sürdüğüne inanılır.

Divan şairlerinin mecaz dünyasında renkli bir yere sahip olan tavus, pek çok şâirce iffet, renk, gösteriş, güzellik, itibar, ihtişam, kendini beğenme ve böbürlenme sembolü olarak görülmüştür. (Ceylan, 2007: 227-228)

Divanda üç beyitte zikredilir. Medhî Çelebi’nin vefatı üzerine yazılan bir mersiye de tavusun cennet kuşu olduğu inanişına gönderme yapılır. (Mrs. 2/3-7)³⁷⁶ Diğer bir beyitte

³⁷⁵ Erzurumlu İbrahim Hakkı Mârifet-nâme’de “Arş”ın altında “kürsi”nin karşısında ve cennetin üzerinde beyaz inciye benzer “Sidretü’l-münteha”da bulunan Tûbâ denen kökü sarı altından, dallarının çoğu kırmızı mercandan, yaprakları yeşil zümrütten olup dal ve meyveleri cennet köşklerine sarkan bir ağaç ve ayrıca yine burada uzun bir direk ve direğin üzerinde kendisine “Arş Horozu” denilen çok büyük bir melek yaratıldığını tarif eder. Eski Ortadoğu din ve inanışlarından kaynaklandığı anlaşılan bu horozun yaygın olarak bir tavus kuşu şeklinde olduğu kabul edilir ve Miraç münasebetiyle Hz. Muhammed (s.a.v.) tarafından da görüldüğüne inanılır. İnanışa göre bu aslında bir melektir ve gece olunca belirli aralıklarla “Allah’a (c.c.) ibadet etmek isteyen yok mu?” diye feryat ederek insanları uyandırmaya çalışır. Ancak bunun sesini yalnız ibadet ehli olan insanlar duyup davete icabet eder. A. Atilla Şentürk, Osmanlı Şiir Kılavuzu, Cilt 1, OSEDAM, 2016, İstanbul, s. 354-355.

³⁷⁶ Bkz. Rıdvân maddesi.

ise şâir, yine tâvûsun halk arasında cennet kuşu olduğu yönündeki inanişaya dayanarak, onu “tâvûs-ı cinân” olarak niteler ve kuyruk tüylerinin açıkken ortaya çıkardığı görüntüsü sebebiyle ve tüylerinden yelpaze yapılması dolayısıyla münasebet kurur.

Karşusunda turmaga şâyeste olmaz yârümün

Per-i tâvûs-ı cinândan bâd-bîz itseydi hûr G. 163/2

“Hürîler, cennet tâvûsunun kanadından (kendilerine bir) yelpaze yapsa da (güzellikte) sevdiğimin karşısında duramazlar.”

Şâir, aşağıdaki beyitte yıldızları birer darı tanesine; güneşi de tavusa benzetir. Güneşin, rengarenk kanatlarını açmış bir tavus kuşu olarak düşünüldüğü beyitte ayrıca bugün de devam eden evlerin damlarına kurutulmak üzere darı asılması adetine yer verildiği görülmekte.

Bâm-ı eflâk üzre görmez mi bu denlü erzeni

Kanda cevlân eyler ol tâvûs-ı zerrîn-bâl ü per K. 31/11

“O altın kanatlı tavus nerelerde dolaşiyor? Feleğin damında (asılı) duran dariyı görmüyor mu?”

Şâir, tavus kuşunun özelliklerini iyi bilmekle birlikte şiirlerinde pek de yer vermediği görülmekte. Zikredildiği üç beyitte tüylerinin parlaklığı ve güzelliği ile cennet kuşu olduğu yönündeki inaniştan yola çıkılarak benzetmeler yapılmıştır. Ayrıca güneş, etrafa yaydığı ışınları dolayısıyla rengarenk kuyruğunu açarak dolaşan bir tavusa benzetilir.

Üveyik (Fâhte)

Güvercingiller ailesinden, tüyleri gri, khverengi ve kızıl renkte, uyuğu oldukça uzun, kuyruk ucu genellikle siyah ve beyaz olup eti için avlanan bir kuş türüdür. Endamı güzel, sesi hoş olan yabani bir güvercin türüdür. Bülbülün güle, pervanenin ışığa karşı temayül beslemesi yanında fahtenin de serve mütemayil olduğu, bu sebeple serve konduğu farz olunmuştur. (Onay, 2004: 226; Canım, 2016: 513)

Divanda tek beyitte adı zikredilen fahtenin, gülşende servi gibi yüksek ve düz ağaçlara konmasından yola çıkılarak her şeyin doğrusunu yani gülşendeki servileri gördüğü ifade

edilir. Servi de bilindiği üzere düzgün ve uzun boyuyla sevgilinin boyu için yapılan önde gelen benzetmelerdendir.

Çün ‘andelîb olmadı meftûn-ı reng ü bûy

Gül-şende fâhte ne ‘aceb râst-bîn olur G. 290/4

“Bülbül gibi renk ve kokuya meftun olmayan fahte, gülşende her şeyin doğrusunu görür.”

Aynı zamanda Türk musikisinde bir makam olan “fahte” 20 zamanlı 13 vuruşlu büyük bir usuldür. Bir sofyan ile iki yürük semai ve yine bir sofyan usulünün birleşmesinden meydana gelmiş olup 20/4’lük ikinci mertebesi kullanılmıştır. Fahte, ayrıca zencir usulünün terkinde yer alan ikinci usuldür. (Özkan, 1995: 100) Bu bilgiye dayanarak yine beyitte geçen “fahte” ve “rast” kelimelerinin Türk müziğinde yer alan makamları hatırlatmaları sebebiyle tevriyeli olarak kullanıldığı söylenebilir.

Yarasa (Huffâş, Şeb-pere)

Memeli hayvanlar famiyasına mensup olmasına karşın, uçma yetisine sahip olması sebebiyle kanatlı hayvanlar başlığı altında inceleyeceğimiz yarasa, şiirlerde huffâş, şeb-gîr ve şeb-pere adlarıyla anılır. Araplar vatvat, Farslar bîvâz, hüyûz, murg-ı Îsâ, mûş-ı kûr, şebânûr, şeb-bâze, şeb-perek de derler. (Ceylan, 2007: 242)

Güneş ve her türlü ışıktan rahatsız olması ile geceleri ortaya çıkıp uçması yönüyle zikredilir, güneş yarasa tezdı kullanılır. Bir beyitte, sevgilinin yüzünü güneşe benzeten şâir, âşîğın düşmanlarını yani rakibi, gözleri gün ışığından etkilenen yarasa olarak düşünür.

Münevver eyle çeşmüm pertev-i mihr-i cemâlünden

Bana lutf eyleyüp düşmenlerüm huffâş-veş kûr it G. 99/4

“(Ey sevgili!) Güneş gibi parlayan güzel yüzünden (yanstıyan) ışıkla gözümü nurlandırıp düşmanlarımı yarasa gibi kör edersen bana (büyük bir) iyilik etmiş olursun.”

Aşağıdaki beyitte ise şâir, karanlığa gark olan inleyen gönlünün, hidayet güneşini görmeden gitmesinden korkmaktadır. Beyitten şâirin günahlarından dolayı pişmanlık ve

üzüntü duyduğu ya da talihsizliğinden şikayet etmekte olduğu söylenebilir. Bundan dolayı Allah (c.c.) tarafından affedilmeden ya da talihi dönmeden dünyadan ayrılacağı korkusuyla, gönlünü karanlıkta yaşayıp aydınlığı göremeden giden bir yarasaya benzetir.

Âftâb-ı hidâyeti dil-i zâr

Yohsa görmez gider mi şeb-pere-vâr

M. 2/26

“Yoksa inleyen gönül, bir yarasa gibi hidayet güneşini görmeden mi gider?”

Efsanevi ve Mitolojik Hayvanlar

Ankâ, Sîmurg

Araplar’ın Ankâ’, İranlılar’ın Sîmurg adını verdikleri, Türkçe’de ise her iki şekliyle birlikte Zümrüdüanka (Sîmurg u Ankâ) olarak da adlandırılır. Kafdağı’nda yaşayan iri cüsseli, uçtuğu zaman havayı kaplayan, uçarken sel sesine veya gök görültüsüne benzer sesler çıkaran, gözleri kamaştıran bir parlaklığı olan; insanlar gibi düşünüp konuşabilen, çok geniş bilgi ve hünere sahip, tüyleriyle sıvazladığı yaraları iyi eden vb. olağanüstü özelliklere sahip olduğuna inanılan efsanevi bir kuştur. (Erdem, 1991: 198-199)

Hâletî, Ankâ ile ilgili olarak onun Kafdağı’nda yaşaması, kanaat timsali olması, boyunun ve kanatlarının büyük oluşu, yaraları iyileştirmesi gibi özellikleri etrafında çeşitli tasavvurlara başvurur. Ankâ’nın Kafdağı’nda yaşadığından bahsedilir. Memduhlar için büyüklük sembolü olması yönüyle teşbih unsurudur. Bu hususu vurgulamak amacıyla sivrisinek (K. 8/23) ve serçe ile karşılaştırma yoluna gidilmiştir.

Girerdi âşiyân-ı teng-i güncişke hirâsından

İrişse sıyt-ı ‘adli kûh-ı Kaf ardında ‘Ankâ’ya

K. 10/11

“Kafdağı’nın ardındaki Ankâ adaletinin şöhretini duysa korkusundan serçenin daracak yuvasına girerdi.”

Kafdağı’nda kemiklerle beslenmesi dolayısıyla kanaat sembolü olarak görülen Ankâ, âşık için teşbih unsuru olmakla birlikte âşıktan aşağı görülür. Âşık, Hümâ’ları bile kanatları altına alan Ankâ olarak (G. 739/1) her zaman kanaat Kaf’ının zirvesini mesken tuT. (G. 540/4) Ankâ’nın temsil ettiği değerlerden bir diğeri de tokgözlülüğüdür. (Şentürk, 2016:

329) İstiğna etmede Ankâ nam salmıştır; ancak gönül tokluğunda âşık, Ankâ'dan önce gelir.

Kûşe-i Kâf-ı kanâ'atdur cihânda meskenüm

Ehl-i istignâ benem 'Ankâ'nun ancak adı var G. 204/4

“Dünyadaki meskenim Kâfdağının kanaat köşesidir. Gönlü tok olan benim, Ankâ'nın ancak adı var.”

Bu kuşun kimse tarafından görülememesi aynı zamanda onun yokluğun sembolü olarak görülmesine sebep olmuştur. İnsanların varlığına inandığı; ancak kimse tarafından görülemeyen bu kuş aşağıdaki beyitte yokluğun sembolü olarak âşığın benzetilene konumundadır. Sevgilinin yanında varlığının yok hükmünde olduğunu söyleyen âşık, kendisinin Kafdağı'nda yaşayan Ankâ olduğunu söyler.

'Ankâ-yı Kâf-ı vuslatuz anlar hasûdumuz

Yokdur velî yanında o yârün vücûdumuz G. 341/1

“Bize haset edenler kavuşma Kaf'ının Ankâ'sı olduğumuzu anlar ama varlığımız sevgilinin yanında yok hükmündedir.”

Kendisine atfedilen muazzam görünüşü ve olağanüstülükleriyle Ankâ, gösterişli bir kuştur. Şâir, yapmacık hareketlerle, olduğu gibi görünmeyen gösteriş peşinde koşan, kendini beğendirmeye çalışanların bu tavırlarıyla diğer insanları kendilerinden uzaklaştırdıklarını dile getirir. Bu durum beyitte, gösteriş yapmak için kuyruğunu sallayan bir kuş karşısında Ankâ'nın bile ürküp kaçması hayaliyle anlatır.

Niçe Sîmurg itmişümdür âşiyânundan remân

Gösterişde gerçi kim bir sa'veyem ey Hâletî G. 895/5

“Ey Hâletî! Gösteriş yapmak için kuyruk sallayan bir kuş olarak nice Sîmurg'u ürkütüp yuvasından kaçırdım.”

Bir beyitte Sîmurg'un yaraları iyi etme inancına değinilir. Memduhun teveccühünü murat eden şâir, yaralarının sarılması, sıkıntılarının giderilmesi konusunda beklentisini dile getirir.

Getürsün himmetün Sîmurg'ı merhem

Onulmaz yararı kılun ferâhem M. 9/117

“Himmet Sîmurg’un merhem getirsin de şu bir türlü iyileşmeyen yarama sürsün.”

Hümâ

Farsça olan Hümâ kelimesi devlet kuşu, saadet ve kutluluk anlamlarına gelir. Arapçası “Bulah”dır. Bazı Türk lehçelerinde Kumay, Umay şeklinde kullanılan Hümâ, Farsçada Hümâ ve Hümây, Anadolu Türkçesinde ise Hümâ ya da Hümâ biçiminde kullanılır. (Batislam, 2002: 187) Kaynaklarda şekli, özellikleri ve yaşadığı yer konusunda değişik bilgiler verilen Hümâ bazılarına göre Hint Okyanusu’ndaki adalarda yaşayan güvercin büyüklüğünde, yeşil kanatlı, bazılarına göre de Çin, Hıtâ, Deştikıpçak veya Hindistan’da yaşayan serçeden büyük, boz saksâğanı andıran bir kuştur. (Kurnaz, 1998: 178) Açık mavi renkli, kuyruğu işlemeli, kutlu ve mübarek bir kuştur. Gıdası, yırtıcı hayvanların kemikleridir. İzzeti, şerefi, yüceliği ve kudreti temsil eder. (Onay, 2004: 276)

Hâletî de Hümâ’nın yüksekte uçması, gölgesi ve talih kuşu olarak anılması gibi çeşitli özelliklerini özellikle memduhve sevgili etrafında yaptığı teşbihlerle söz konusu eder.³⁷⁷ “Hümâ-yı evc-i ‘izzet, zıll-i Hümâ, Hümâ-sâye, Hümâ-yı ‘izz ü devlet, Hümâ-tal‘at, Sâye-i per-i Hümâ, Hümâ-yı evc-i nâz, Hümâ-yı evc-i sa‘âdet” gibi sözler Hümâ’nın gölgesi ve yüksekte uçması ve talih kuşu olması ile ilgili inanışları yansıtır. Hümâ’nın uçarken üzerinden geçtiği ya da gölgesinin düştüğü kimsenin hükümdar olacağı inancı beyitlerde üzerinde durulan diğer bir husustur.

Bir eli gölgesi besdür bu cihân devletine

Şâh olurmuş o ki üstüne düşe zıll-i Hümâ K. 24/19

“Denilir ki üzerine Hümâ’nın gölgesi düşen kişi padişah olurmuş. Bir tek elinin gölgesi bile bu cihân devletini korumaya yeter.”

Aynı inanış etrafında memduhla Hümâ’nın karşılaştırıldığı beyitlerde memduh Hümâ’dan üstün tutulur. Övülen, himmet Hümâ’sının gölgesi altına alıp ona iltifatta bulunduğu bir dilenciye âleme padişah yapar. (K. 2/25) övülenin gölgesi altına

³⁷⁷ K. 1/9, K. 2/25, K. 7/22, K. 8/37, K. 27/15.

toplananları gören Hümâ'nın bu görüntü karşısında ayakları yere basmaz hale gelir. Böylece memduhun iltifatının kuşatıcılığının, semayı kaplayan Hümâ'yı bile kapsayacak genişlikte oluşuna değinilerek mübalağalı bir söylemle memduh övülür.

Gördi kim sâyesinde eyledi câ

Ayagın yire basmaz oldu Hümâ K. 7/31

“Gölgen altında (toplanyl) yer tutan (insanları) gören Hümâ'nın ayağı yere basmaz oldu.”

Hümâ'nın gölgesi üzerine söylenen diğeri bir beyitte gönlüne seslenen şâir, cahillerin iltifat görüp bilgili kimselerin görmezden gelinmesini tenkit eder. Yüksek mevkide bulunan kimselerin Hümâ'ya benzetildiği beyitte nice cahiller onun gölgesinde kendine yer bulurken arif olanlara sıra gelmediği dile getirilir.

Hümâ-yı 'izz ü devlet şahs-ı nâ-dâna salar sâye

Ümîd itme anı ey dil ki düşmez merd-i dâna Mt. 485

“Ey gönül! Kutluluk Hümâ'sının gölgesi altına giren (sayısız) cahil (varken) bilgili kimselerin (payına) düşeni (alacağını) ümit etme.”

Sûdî'ye göre, kimi ayakları olmadığından kemiği kapıp havada yer; kimi yanan kemiklerin dumanından beslenip kanaat edermiş. (Onay, 2004: 276) Aşağıdaki beyitte Hümâ'nın bu rivayet doğrultusunda ele alındığı görülür.

Halka halka olsa tan mı her kaçan dūdum benüm

Bir Hümâ'nun saydudur 'âlemde maksūdum benüm Mt. 323

“(Âhımın) dumanının halka halka olup (göğe yükselmesi) neden ayıplansın. Benim, dünyadaki (biricik) maksadım bir Hümâ'nın avı olmaktır.”

Ayrıca onun kemik yiyerek beslendiğinden de bahseden şâir, bunu memduh, âşık ve sevgili unsurlarıyla beraber ele alır. Misafirlerini ulu sultanların kemikleriyle ağırlayan fetih ve nusret Hümâ'sı (K. 1/24) memduhun oku, düşmanın canına konan bir Hümâ olduğunda da onların kemikleriyle beslenir.

Kondukça târi cân-ı ‘adûya Hümâ gibi

Hergiz gıdâsı olmaya illâ ki üstüh^Vân

K. 16/14

“Oku, düşmanın canına bir Hümâ gibi kondukça gıdasının kemik olmasına şaşmamalı.”

Bir beyitte gönlüne seslenen âşık, ayrılık derdinin dayanılmaz bir hal alışını “ bıçak kemiğe dayandı” deyiimiyle ifade etmiş ve bunu en iyi Hümâ’nın yani sevgilinin anlayacağını söylemiştir.

İrdi firâkı ile bıçak üstüh^Vâna çak

Kim bilmez ise anı dilâ ol Hümâ bilür

G. 227/5

“Ey gönül! Ayrılık derdi yüzünden bıçak kemiğe dayandı. Bunu hiç kimse bilmese en iyi Hümâ bilir.”

Aşağıdaki beyitte ise farklı bir anlayışla meseleye yaklaşan Hâletî, Hümâ’nın kemik parçası için yere inmesini hakikat ehlinin değersiz kişilerle bir olmasına benzetir. Beyitte geçen “âlem-i hâk” tabiri yani yeryüzü, beşerî ve cismânî âlemi ifade ederken Hümâ, görünmeyen ilâhî ve mânevî âlemi ifade etmektedir. Dolayısıyla mânevî âlemlerle meşgul olan hakikat yolcularının cismânî âleme meyletmeleri onları en alçak bir mevkiye çekecektir.

Hümâ ger üstüh^Vân için inerse ‘âlem-i hâke

Hakîkat ehlinün yanında seglerle ber-â-berdür

G. 172/4

“Hümâ, eğer kemik için toprağa inerse hakikat ehlinin yanındaki köpeklerle beraberdir.”

Hümâ’nın sevgiliyle olan münasebeti onun daima yükseklerde olmasındandır. Sevgili, yükseklerde bulunan ve âşığın gönül kuşuyla konuşmaktan bile çekinen bir Hümâ’dır. (G. 683/1) Her bakımından üstün olarak kabul eden sevgilinin Hümâ’ya teşbih edildiği beyitte şâir, âşığın hataya düşüp sevgiliye gönlünü kaptırmamasını zîrâ bir sinekle Hümâ kuşunun avlanamayacağını söyler.

Ol ŧûh-1 ser-firâza sakın salma gönlünü

Kasd itme bir megesle Hümâ'nun ŧikârına

G. 774/4

“Her bakımdan üstün olan sevgiliye gönlünü kaptırıp bir sinekle Hümâ'yı avlamaya kalkma.”

Hümâ yüzlü, makamı feleklerde olan (Kt. 62/1) sevgilinin saçının gölgesi de mutluluk getireceğine inanıldığından Hümâ'nın gölgesine benzetilir. “Sevdâ” kelimesi “siyah ve aşk” manalarına gelecek şekildedevriyeli olarak kullanılır.

Dil-i dîvâne ŧimdi ŧehr-yâr-ı milket-i gamdur

Başında saçların sevdâları zıll-i Hümâ ancak

G. 382/5

“Başındaki saçın sevdası/karası, gam mülkünün padişahı olan divane gönül için ancak Hümâ gölgesidir.”

Hümâ'nın, ileri gelen kimselerin benzetilene olduğu bir beyitte, bayağı kişiler de uçamayan bir tavuk olarak düşünülmüş ve bu kişiler arasında yapılan mukayesede Hümâ yüksekten uçması dolayısıyla söz konusu edilmiştir. (Kt. 73/7)³⁷⁸ Bundan başka gerek gölgesi gerekse yükseklerde uçması münasebetiyle Hz. Peygamber (M. 3/23), Cebrâil (M. 4/22), Cafer-i Tayyâr ve Ebî Eyyûb (M. 6/7) ile ilgili tasavvurlarda çeşitli vesilelerle benzetme unsuru olarak kullanılmıştır.³⁷⁹

Yukarıda görüldüğü üzere Hümâ, yüksekte uçması, tuzağa düşmemesi, elde edilememesi, gölgesinin talih timsali olması, kemikle beslenmesi gibi özellikleri ve bunlarla ilgili inanışlar çerçevesinde karşımıza çıkar. Övülen olarak karşımıza çıkan padişah, vezir ya da sevgili Hümâ'ya benzetilmiştir. Övülen padişah veya vezir olduğunda bunların gölgesinin Hümâ gibi talih ve mutluluk getireceği dile getirilir. Hatta övülen bu noktada bazen Hümâ'dan üstün tutulur. Sevgili, Hümâ'ya benzetildiği mısralarda onun gibi ulaşılmaz yüksekliklerdedir. Yüzü Hümâ kadar güzel, saçının karası Hümâ gölgesi gibi uğurludur. Ayrıca sevgilinin Hümâ olarak düşünüldüğü durumlarda âşık tarafından avlanması zordur.

³⁷⁸ Bkz. Tavuk.

³⁷⁹ İsmi mezkur maddelere müracaat ediniz.

Ejder, Ejderhâ

Türk mitolojisinde ejderha ile ilgili tasavvurlar, yılan kavramıyla ilişkili görülmektedir. Yedi başlı bir canavar veya uçan yılan olarak tasavvur edilen olağanüstü bir varlıktır. Kanatlı, kuyruklu ve boynuzlu olarak tasvir edilir. (Sarpkaya, 2014: 506) Türkiye Türkçesindeki bir adı da "Evren"dir. Anadolu Türklerinin inanışına göre doğduğu zaman aniden büyür. Ağzından ateş püskürür ve etrafında olan her şeyi yakar. (Beydili, 2004: 192) Onay, Acemlerin ejderhanın kanatlı, dört ayaklı ve yedi başlı olduğuna inandıklarını söyler. (Onay, 2004: 203)

Divanda on bir yerde adı geçen ejder daha çok bu yöndeki efsanevi imajı etrafında söz konusu edilir. Yedi başlı, ağzından ateş püskürten, öldürücü ve kan içici gaddar bir yaratık olarak tasavvur edilir. Gazabının söz konusu edildiği bir yerde memduhun çemende gezerken eline aldığı sümbül, görünüşünden dolayı yedi başlı ejdere benzetilir. (K. 4/13) Bunun yanında cenk meydanındaki gaziler, cenk meydanında düşmana karşı sergiledikleri gaddarca hal sebebiyle kan içici birer ejderhaya teşbih edilir. (K. 37/8) Bunaltıcı sıcaklıkların yaşandığı temmuz ayında güneş, ağzından kıvılcımlar saçan bir ejderha olarak düşünülür. (K. 14/16) Bir yerde de yine gazilerin atlarının ayakları yere vurdukça nallarından çıkan kıvılcımlar ile ateş püskürten ejderha arasında benzerlik kurulur.

Kâfir-i sengîn-dili görse şerâr-efşân ola

Gâziyânun esbinün her na'li bir ejder gerek G. 439/8

“Taş kalpli kâfiri görünce gazilerin atının kıvılcımlar saçan her nalı herhalde birer ejderdir.”

Saç ile ejderha arasındaki şekil benzerliği sebebiyle sevgilinin uzun ve kıvrım kıvrım saçları, ejderhaya benzetilmiştir. (G. 236/4, G. 816/6) Sevgilinin, kaldırıp sarığının altına çektiği zülfü göğe çıkan bir ejderhayı andırır.

Zîr-i destâra olur zülf-i siyâhı gâhî

Bir melekdür sanasın ejderi bâlâyâ çeker G. 193/2

“Sarığının altındaki siyah saçı bazen bir melek tarafından yukarı çekilen ejdere benzer.”

Ayrıca ejderin göğe doğru yükselmesi, ateş saçması gibi özellikleri dolayısıyla âşığın âhı ve âhının dumanı ile aralarında ilgi kurulur. (G. 623/6) Aşağıdaki beyitte, âşığın ateş saçan âhınının göğe çıkan bir ejderhaya teşbih edilişi, ejderhaların melekler tarafından zincirle yönetildikleri ve bulutlar arasında barındıkları veya göğe çıktıkları gibi bir inanışa işaret ettiği söylenebilir.³⁸⁰

Ol çıkar eflâke âhir ey melek lâzım degül

Ejder-i âteş-feşân-ı âhuma zencîrler

G. 178/3

“Ey melek! Âhımın ateş saçan ejderine zincir gerekmez. Zirâ (gönlümdeki aşk ateşi) sonunda ta feleklere kadar çıkacaktır.”

Bir beyitte âşığın ateşli âhının dumanı ile kıvrılarak semaya çıkan ejder arasında şekil itibariyle bağlantı kurulur. Şâir, ateş püsküren bir ejderha görmek isteyenlerin âşığın âhının göğe yükselen dumanına bakmalarını tavsiye eder.

Nazar kıl dûd-ı âh-ı pür-şerâr-ı ‘âşık-ı zâra

Eger görmek dilersen ejder-i âteş-feşân şeklin

G. 634/2

“Ateş saçan bir ejderha şeklini görmek istiyorsan inleyen âşığın kıvılcımlarla kaplı âhının dumanına bak.”

³⁸⁰ Ejderha, Türkiye sahası efsanelerinde çeşitli mekanlarda yaşar ve bulunur. Efsane örneklerinden hareketle anlatılarda belli başlı mekanların sıklıkla geçtiği görülmektedir. Bu mekanlar, çeşitli tabiat unsurları şeklinde Türk mitik düşünce ve tasavvurlarına uygun olarak metinlerde görülmektedir. Ejderhanın mekansal anlamda gök, gök ile ilişkili bir şekilde dağ ve su ile ilişkisi Türkiye sahası efsanelerinde yer almaktadır. Efsane metinlerinde ejderhanın bulunduğu veya ilişki içinde olduğu mekanlardan biri de gökyüzüdür. Metinlerde ejderha göktedir veya gökten iner. Ejderhanın gökten inmesine bulutlar, şimşekler ve yağmurlar da eşlik edebilir. Bunun yanında ejderha bir efsanede bir bulut ile göğe çıkar. Seçkin Sarpkaya. “Türkiye Sahası Efsanelerinde Ejderha” Yılan Kitabı, (Editör: Emine Gürsoy Naskali), Kitapevi Yayınları, İstanbul, 2014. ss.509-510

BÖLÜM 3: İNSAN

3.1. Dini Şahsiyetler

3.1.1. Çehâr-ı Yâr-ı Güzîn

Peygamberlerden sonra insanlık âleminin en faziletlieleri, “Dört Halife”, “Hulefâ-i Râşidîn”, “Çehâr-ı Yâr-ı Güzîn” isimleriyle bilinen ve dünyada iken cennetle müjdelenen on sahabenin ilk dördü olan Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali’dir. İslâm tarihinde Resûl-i Ekrem’in vefatından sonra Hz. Ebû Bekir’e biat edilmesiyle başlayan, daha sonra Hz. Ömer ve Osman’ın hilâfetleriyle sürüp Hz. Ali ile sona eren döneme Hulefâ-yı Râşidîn devri denilir. Hulefâ, halîfe kelimesinin, râşidîn ise “doğru yolda olan, doğruya ve hakka sınıksız sarılan, kemale ermiş” anlamındaki râşid kelimesinin çoğuludur. (Fayda, 1998: 325; Mutlu, 2003: 7)

İslâm’ın doğuşundan beri Hz. Peygamber’le (s.a.v.) birlikte olmalarının yanında İslâm’ın güçlenmesinde büyük emekleri vardır. Her biri ayrı özellikleriyle ortaya çıkan ve cennetle müjdelenen şahsiyetlerdir.

Hz. Peygamber’in dört dostu olan Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osmân ve Hz. Ali için yazılan övgü manzûmeleri edebiyatımızda önemli bir yere sahiptir. Çehâr yâr-ı güzîn de denilen bu övgü manzumeleri genellikle mesnevî türü içerisinde işlenmiştir. (Kurt, 2015: 109)

Türklerin İslâma ve Peygamber’e, Peygamber’in yakın arkadaşlarına, sahabelerine, diğer din ulularına sevgi ve bağlılıklarını gösteren en güzel örneklerden biri de bunu, yazmış oldukları eserlerinde, yaşamakta oldukları hayat nizamının da bir gereği olarak, bir hiyerarşik düzen içerisinde ifade etmiş olmalarıdır. Hemen bütün divan ve mesnevilerde, üzerinde söz edilecek ilk konular mutlaka Allah, Peygamber, Hulefâ-yı Râşidîn, padişah, vezîr-i a’zam vb. şeklinde sıralanmaktadır. (Çavuşoğlu, 2005: 237)

Azmî-zâde Hâletî de bu hiyerarşik düzen sırasında dîvânında kırk dört beyitlik “na’t-ı çehâr-yâr-ı güzîn rıdvânu’l-lâhi teâla ‘aleyhim ecma’în” başlığı altında dört halifeye övgülerde bulunduğu bir na’ta yer verir. Hâletî, bu manzumede dört halifenin her birinden hürmetle bahseder. Onların ahlâkî vasıfları ve Hz. Peygamber’le olan münâsebetleri üzerinde durulur.

H. Pegamber'in (s.a.v.) dost halkası içinde olan o dört güzin şahsiyet, ayın etrafındaki haleye benzetilir. (M. 5/1) Onların her biri birer hidayet ve saadet yıldızı, (M. 5/2) Hz. Peygamber'in (s.a.v.) haremdeki mahremi, (M. 5/3) dünyanın ve insanlığın şâhi, (M. 5/4) etraflarını aydınlatan parlak bir güneş (M. 5/5) ve kaynağı bir olan çeşmedirler.

Çeşmelerdür ki menba'ı birdür

Her biri bahrdür 'aceb sırdur M. 5/7

“Onların her biri kaynağı bir olan farklı çeşmelerdir ve içinde türlü surlar bulunan birer denizdir.”

Şâir, bu güzîde şahsiyetlerin Hz. Muhammed'in (s.a.v.) halefi olmakla Kâ'be'nin her bir köşesi gibi şeref bulduklarından (M. 5/9) ve her birinin ilâhi bir kitap, sözlerinin de kalbe inen ilâhi bir nur olduğundan bahseder. (M. 5/10) Hakikat olan İslam'ın tezahürü neticesinde o hakikatın birer unsuru ve parçası olan (M. 5/8) bu dört güzîde insan müslümanların Hz. Peygamber'den (s.a.v.) sonra da İslam milletini içinde toplayan ve barındıran din sarayının dört köşeli çadırı olmuşlardır.

Oldı mecmû'-ı çâr-yâr-ı güzîn

Çâr-tâk-ı serây-ı millet ü dîn M. 5/11

“Dört seçkin dost toplanarak millet ve dîn sarayının dört köşeli çadırı oldu.”

Küffâra karşı metanetli bir duruş sergileyen ve onları zor durumda bırakmaları bakımından din kasrının o dört duvarı olan dört halife, küffârı adeta çarmıha germiş³⁸¹ (M.5/12) ve küfür ehlini naçar bırakmıştır.

Geldi İslâm'a evvelâ o çehâr

N'ola küfr ehli olsalar nâ-çâr M. 5/13

³⁸¹ “Dört çivi” anlamında Farsça bir terkip olup (çehâr mîh) biri yatay, öteki dikey iki ağacın oluşturduğu haç şeklindeki darağacını ifade eder. Buna haç ve salib de denilmektedir. Suçluyu ellerinden ve ayaklarından bağlamak veya çivilemek suretiyle idam etme şekli olan çarmıha germe olayı Romalılar'da yaygın olmakla birlikte daha önceleri Asurlular, Persler, Kartaca Fenikelileri, Mısırlılar ve Yunanlılar tarafından da uygulanmış, böylece halkın ibret alacağı, adaletin gücünün gösterileceği düşünülmüştür. Bu iş için önceleri sadece bir kazık kullanılıyor, mahkûm buna bağlanıp ölüme terk ediliyordu. Grekler ve Romalılar bunu değiştirerek suçlu köleleri, esirleri, yabancıları, aşağı sınıftan kimseleri ve ayrıca iğrenç suçlar işleyenleri cezalandırmak için çarmıhı yaptılar. Bu tür cezalandırmada infaz yerinde bulunan kazığa bir tahta eklenerek çarmıh tamamlanmış oluyordu; suçlu tahtaya bağlanıyor, bazan kolları iki yana açılarak çarmıhın iki kanadına çivileniyordu. Bu idam şeklinde genellikle suçlu kırbaçlandıktan sonra idam yerine

“O dört güzide insanın İslâm’a girmesiyle küfür ehli çaresizlik içinde kalacaktır.”

Dört halifeyi genel olarak bu şekilde övdükten sonra onları tek tek ele alan şâir, Hz. Peygamber’le (s.a.v.) olan münasebetleri, ahlaki ve ilmi vasıflarının yanında İslam açısından önemleri üzerinde durur.

3.1.1.1. Hz. Ebû Bekir

Tam adı Ebû Bekr Abdullâh b. Ebî Kuhâfe Osmân b. Âmir el-Kureşî et-Teymî (ö. 13/634) olan Hz. Ebu Bekir, Fil Vak‘ası’ndan üç yıl kadar sonra Mekke’de doğdu. Annesi Ümmü’l-Hayr Selmâ bint Sahr, Mekke döneminde Hz. Peygamber’in Erkam b. Ebü’l-Erkam’ın evinde bulunduğu sırada İslâmiyet’i kabul etti. Ebû Bekir kaynaklarda adından çok Atîk (Güzel, soylu, eski, âzat edilmiş) Abdullah, Zü’l-hilâl, Evvâh, Yâr-ı gâr, Sıddîk, halîfetü Resûlillâh unvanlarıyla anılmıştır. (Fayda, 1994: 101-102)

Hz. Ebû Bekir, peygamberlikten sonra en büyük makam olan siddikiyet makamının ilk halkasını teşkil ediyordu. (Mutlu, 2003: 35) Bu sebepten şâir, Peygamberimize (s.a.v) olan teslimiyet ve bağlılığı ile tanınan Hz. Ebû Bekir’i dîvânda sıdkı ve vefası dolayısıyla anmıştır. Şâir, onu nur yüzlü, kâfur kokulu, (M. 5/15) kalbindeki iman nuru yüzüne yansımış biri olarak tasvir eder. (M. 5/16)

Hz. Ebû bekir, Peygamberimize (s.a.v.) karşı gelebilecek her türlü sıkıntı ve musibetin kendisine gelmesini arzu edecek kadar ona bağlıydı. (Mutlu, 2003: 35) Hz. Peygamber’in Mekke’den Medine’ye hicreti sırasında ona yoldaş olduğu yolculukta müşriklerden korunmak için girdikleri bir mağaraya sığınmışlardı. Bu sebeple “yâr-ı gâr” sıfatıyla anılmıştır. Hâletî, bu lakabı kullanarak Hz. Ebû Bekir’e (a.s.) övgülerde bulunur. O, ümmetin hayrı ve insanların en faziletlisidir.

Birisi yâr-ı gâr-ı hazret idi

Efdal-i nâs ü hayr-ı ümmet idi M. 5/14

“Birisi Hz. Peygamber’in mağaradaki yoldaşı ve ümmetin hayrı, insanların en faziletlisi idi.”

tahtasını taşımaya zorlanırdı. İşlediği suç bir levha üzerine yazılarak boynuna asılır veya başkası tarafından önünde taşınırdı. Günay Tümer, “Çarmıh”, TDVİA, c. 18, 1993, s. 230

Mağaranın içindeyken zararlı hayvanların Allah'ın resûlüne ilişmemeleri için delikleri kapatıyordu. Kapatamadığı iki deliği ise ayaklarıyla kapatmıştı. Hz. Ebû Bekir'i ayağıyla kapattığı delikten yılan sokmuş; ama o, efendimizi rahatsız etmemek için bir kez olsun âh etmemiş sıkıntısını belli etmemişti. (Kesmez, 2013: 170) Şâir, bu olaya telmihen söylediği beyitte, içinde buldukları mağarayı Hz. Yûsuf'un atıldığı kuyuya benzetir ve Hz Ebû Bekir'in durumunun, kuyuya atılıp sıkıntı çeken Hz. Yûsuf'tan farklı olmadığını ifade eder.

Oldı gâr içre ol 'ale't-tahkîk

Çâh içinde çü Yûsuf-ı siddîk M. 5/17

“Mağara içindeyken apaçık bir şekilde çukura atılan Hz. Yûsuf gibi oldu.”

Beyitlerde Hz. Ebû Bekir'in ahlâkî özelliklerine işaret eden “yâr-ı gâr, siddîk” sıfatlarına yer verilmekle birlikte kalbindeki iman nuru yüzüne yansıyan, ümmetin ve insanların en faziletliilerinin başında gelenlerinden birisi olmasından söz edilir.

3.1.1.2. Hz. Ömer

Ebû Hafs Ömer b. el-Hattâb b. Nüfeyl b. Abdiluzâ el-Kureşî el-Adevî (ö. 23/644) Hulefâ-yi Râşidîn'in ikincisi (634-644). Fil Vak'ası'ndan on üç yıl kadar sonra, diğer bir rivayete göre ise Büyük (Dördüncü) Ficâr savaşından dört yıl kadar önce Mekke'de doğdu (Halîfe b. Hayyât, I, 151). Baba tarafından soyu Câhiliye döneminde Kureş kabilesinin sefâret işlerine bakan Adî b. Kâ'b kabilesine ulaşır ve Kâ'b b. Lüey'de Hz. Peygamber'in nesebiyle birleşir. Annesi Mahzûm kabilesinden Hanteme bint Hâşim'dir. Hz. Peygamber'e ve İslâmiyet'e karşı düşmanlık gösteren, bilhassa kabilesinden müslüman olanlara işkence yapan Ömer bi'setin 6. yılında (616) müslüman oldu. (Fayda, 2007: 44)

Hz. Ebû Bekir'in hilâfeti döneminde ona müşavirlik ve kadılık yapan Hz. Ömer, Hz. Ebû Bekir'in vefatından sonra (22 Cemâziyelâhir 13 / 23 Ağustos 634) Hz. Ömer halife olarak tayin edildi. Hz. Ebu Bekir'den sonra ilk müslümanlar, önceleri “halîfetü halîfeti Resûlillâh” diye hitap ettikleri ikinci halife Hz. Ömer'e “emîrül-mü'minîn” demeye başladılar ve bu unvan diğer râşid halifelerle birlikte onların arkasından gelen Emevî ve Abbâsî halifelerine de verildi. (Fayda, 1998: 326)

Hiz. Peygamber'in (s.a.v.) yakın dostu, cennetle müjdelennmiş sahabelerin önde gelenlerinden ve dört halifenin ikincisi olan Hiz. Ömer, İslâmî Türk edebiyatında da na't, hilye, kasîde gibi türlerdeki Hulefâ-i Râşidîn ile ilgili kısımlarda "Emrû'l-mü'minîn", "Fârûk", "Âdil" gibi sıfatlarla anıldığı görülmektedir. (Kurt, 2015: 116)

Hiz. Ömer dîvânda adaleti, cesareti, hiddeti ve azameti dolayısıyla Hazret-i Fâruk adıyla zikredilir. Hiz. Ömer cesaret ve hiddetiyle nam salmış birisi idi. Hiz. Ömer'in bu özelliği üzerinde duran şâir, Server-i Kâinat (s.a.v.) onu yanına aldıktan sonra küfür ateşinin tüm kuvvet ve hararetini kaybettiğini söyler. (M. 5/21) Onun kahır kıvılcımları denize düşse orayı anında çorak bir çöle çevirir. (M. 5/24) Aşağıdaki beyitte hiç kimsenin onun karşısına çıkmaya cesaret edemediği, şeytanın bile onun gölgesinden korkup kaçtığı ifade edilir.

Sâyesinden iderdi dîv firâr

Nitekim nûr-ı mihirden şeb-i târ M. 5/25

"Şeytan, gece karanlığının gün ışığından kaçması gibi onun gölgesinden (korkup) kaçardı."

Hiz. Ömer'in beyitlerde söz edilen diğere bir özeliği de adaletli bir yönetici olmasıdır. Şâir, onu ismi ile müsemma; adaletiyle mücella birisi olarak tarif eder. (M. 5/22) Dört halifeden biri olarak Hiz. Ömer'in, sadece isanlara değil tüm yaratılmışlara adaletiyle adeta bir panzehir olduğu söylenir.

Birisi dahı Hazret-i Fârûk³⁸²

Oldı tiryâk-i ekber-i mahlûk M. 5/20

³⁸² Hiz. Ömer'in en meşhur lakabı, "el-Faruk"tur. İslâm tarihinde "Faruk" lakabıyla tanınan tek sahâbî, Hiz. Ömer'dir. Ancak kendisine bu lakabın kimin tarafından niçin verildiği hususunda kaynaklarda farklı rivayetler bulunmaktadır. Hiz. Peygamber (sav), Allah Teâlâ hak ile batılı Ömer ile ayırdığı için onun "Faruk" olduğunu söylemiş, Hiz. Aişe de, bir soru üzerine Ömer'e "Faruk" lakabını Peygamber'in verdiğini ifade etmiştir. Bazı kaynaklarda, bu lakabın verilış sebebini şuna bağlamaktadırlar: "Ömer Müslüman olduktan sonra Resulullah'a (sav) başvurarak "Eğer davamızda haklıysak dinimizi böyle gizli yaşamamıza gerek yoktur." demiş ve Ka'be'ye gidilmesini istemişti. Bunun üzerine Müslümanlar, Hiz. Peygamber'i (sav) aralarına alarak birinin başında Hiz. Hamza, diğereinin başında Hiz. Ömer'in bulunduğu iki saf halinde Ka'be'ye gitmişlerdi. Bu durum, Kureyş'e çok dokunmuştu. Bu olaydan sonra Resulullah (sav), Ömer'i hak ile batılı birbirinden ayırdığı için "el-Faruk" diye isimlendirmiştir." Bu ismin Hiz. Ömer'e ehl-i kitab tarafından verildiğine dair İbn Sa'd'ın ayrıntı vermeden küçük bir telmihte bulunduğu görülmektedir, (İbn Sa'd, et-Tabakât, III, 270). Kudüs Hristiyanlarının Hiz. Ömer'in şehri teslim almak üzere geldiğinde kendisine "Kurtarıcı" anlamında kullandıkları "Farokoo" adını verdikleri de zaman zaman ilim adamları

“Onlardan biri olan Hazret-i Ömer, (adil, hak ile batılı birbirinden ayıran birisi olarak) yaratılmışlara bir deva oldu.”

Görüldüğü üzere Hz. Ömer beyitlerde adaleti, cesareti, azameti ve adaletiyle şöhret bulması dolayısıyla söz konusu edilir.

3.1.1.3. Hz. Osman

Ebû Abdillâh (Ebû Amr) Zü'n-nûreyn Osmân b. Affân b. Ebi'l-Âs b. Ümeyye el-Kureşî el-Ümevî (ö. 35/656) İlk müslümanlardan, Hulefâ-yi Râşidîn'in üçüncüsü. Fil Vak'ası'ndan altı yıl sonra Tâif'te doğdu. Kureyş'in en zengin tüccarlarından olan babası Affân Câhiliye devrinde öldü. Annesi Ervâ bint Küreyz, Resûlullah'ın halası Ümmü Hakîm Beyzâ bint Abdülmuttalib'in kızıdır. Gençliğinde babasının yanında ticaretle uğraşan Osman, İslâm öncesinde Mekke'nin önemli tüccarları arasına girdi. İslâmî davetin ilk safhasında Hz. Ebû Bekir'in delâletiyle Resûlullah'ın yanına giderek müslüman oldu ve ilk on müslüman arasında yer aldı. (Yiğit, 2007: 438)

İslâmî Türk edebiyatı içerisinde Hz. Osmân için yazılmış mensur ya da manzum pek çok eserde onun hayâ sahibi oluşu, zinnureyn sıfatı, cömertliği, gece gündüz ibadetle meşgul olması, nazik ve anlayışlı yapısıyla öne çıkan özellikleri işlenmiştir. (Kurt, 2015: 118)

Haletî, Hz. Osman'ın sahip olduğu bu özelliklerinden ilim kaynağı olmasına ve Kur'ân'ın onun döneminde bir araya getirilmesine işaret eder.

Birisi dahı Hazret-i 'Osmân

Mecma'-ı 'ilm ü câmi'-i Kur'ân M. 5/26

“Bir diğeri de ilmi kendinde toplayan ve Kur'ân-ı Kerîm'i cem eden Hazret-i Osman'dır.”

Eshabı Kiram'ın en büyüklerinden ve Peygamber Efendimizin damadı, üçüncü halifesidir. Resûlullah (s.a.v.) kızlarından Hz. Rukiye'yi ona nikahlamış, bu kızının vefâtından sonra ise Allah'ın (c.c.) emri üzerine kızı Ümmü Gülsüm'ü de onunla evlendirmiştir. Böylece Hz. Osman, “iki nûr sahibi” anlamına gelen “Zinnûreyn” ünvanıyla anılmaya başlamıştı. (Mutlu, 2003: 151) Şâir, bu mesele üzerine söylediği bir beyitte, Hz. Peygamber'in

tarafından dile getirilmiştir. Ahmed Ağırakça, Hz. Ömer'in Müslüman Olması Meselesi ve Rivayetlerin Değerlendirilmesi, Artuklu Akademi, 2017/4(1), s. 13-14.

(s.a.v.) kızlarını, Hz. Osman'ın evini aydınlatan birer muma benzetmiş ve Zinnûreyn ismini aldığı ifade etmiştir.

İki şem' ile oldı hânesi zeyn

Dinse ana 'aceb mi Zi'n-nûreyn M. 5/27

“Hanesi (o) iki mum ile süslendikten sonra ona iki nur sahibi dense şaşılır mı?”

Şâirin, Hz. Osman'ın Hz. Peygamber'in (s.a.v.) kızlarıyla yaptığı evliliği, birleşmeyi ifade etmek için onu cihanı aydınlatan bir güneşe benzettiği aşağıdaki beyitte “iki yıldızın aynı burcun aynı derecesinde bulunduğu an” manasındaki “kırân” kelimesini tevriyeli olarak kullandığı görülmekte.

Ne şerefdür bu kim o mihr-i cihân

İki sa'd ile eylemişdi kırân M. 5/29

“O cihanı aydınlatan güneşin iki kutlu kişiyle kurduğu yakınlık ona büyük bir şeref kazandırmıştır.”

Hz. Osman'ın en göze çarpan özelliği hayasıydı. Hz. Osman'ın “Sıbgatu'llâh”³⁸³ mazhar olduğunu ifade eden şâir, (M. 5/31) onun son derece edep ve hayâ sahibi birisi olduğu için meleklerin bile kendisinden hicap ettiğini ifade ettiği beyitte Hz. Peygamber'in (s.a.v.) kendisi hakkında söylediği bir hadise temihle bulunur.³⁸⁴

Edebinden melek iderdi hicâb

Sıkılurdu hayâsın ansa sehâb M. 5/30

³⁸³ “Sözlükte “boyamak, suya batırmak” anlamındaki sabğ (sıbg, sığ) kökünden sıbga (boya, renk) ile Allah lafzından oluşan sıbgatu'llâh tamlaması “Allah'ın boyası” demektir.” Yüce Allah, çocukların suya daldırılması ile dindar olmayacaklarını, onları doğuştan Allah'ın boyadığını, onları din duygusu ile yarattığını bidirmek üzere “Biz Allah'ın boyasıyla boyanmışızdır... (Bakara:2/138)” buyurmuştur. Dolayısıyla “Allah'ın boyası” terkibi, Allah'ın insanları din duygusu ile yarattığını ifade ettiği gibi Allah'ın dininin tevhid dini olduğunu da ifade eder. “Bu ifade “Allah'ın nuruna gark olma” kavramına uygun gelerek tasavvufi “fena fillah” deyimini ile eşleşiyor.” Mustafa Sinanoğlu, “Sıbgatullah”, TDVİA, c.37, 2009, s.85; İsmail Karagöz, Ayet ve Hadislerin Işığında Allah'ın İsim ve Sıfatları –Esmâ-i Hüsnâ-, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2011, s.380; Sevda Süleymanova, “Mirac-nâmelerde Arş-Kursi ve “Yedi Yıldız Denizi” Anlayışlarının Felsefi-Mitolojik Kaynakları”, Motif Akademi Halkbilimi Dergisi / 2011-1 (Ocak-Haziran) (Azerbaycan Özel Sayısı-I), s.228.

³⁸⁴ Resûl-i Ekrem onun hakkında, “Kendisinden meleklerin hayâ ettiği bir kimseden ben hayâ etmeyeyim mi?” (Müslim, “Fezâ'ilü's-sahâbe”, 26); “Her peygamberin cennette bir refiki vardır. Benim cennetteki refikim de Osman'dır” (Tirmizî, “Menâkıb”, 19; İbn Mâce, “Mukaddime”, 11) demiştir. İsmail Yiğit, “Osman”, TDVİA, c. 33, 2007, s. 438-443.

“Edebinden melekler hayâ ederdi. Bulut, hayâsı anılsa sıkılırdı.”

Hız. Osman, beyitlerde ilim sahibi olması, Hız. Peygambere iki kez damat olması, Kur’ân-ı Kerîm nüshalarını toplayıp çoğaltması, hayâ sahibi olması dolayısıyla zikredilir. Hız. Peygamber’in (s.a.v.) hadisi doğrultusunda onun “hayâ” sıfatına değinilir. Hız. Osman, Hız. Peygamber’e iki defa damat olması sebebiyle önemli vasıflarından biri olan “Zinnûreyn” sıfatıyla anılır. Bu sıfatlarının yanında onun en önemli hizmetlerinden birisi olan Kur’ân-ı Kerîm’i çoğaltması hususu üzerinde durulur.

3.1.1.4. Hız. Ali

Hız. Peygamber’in damadı, Hulefâ-yi Râşidîn’in dördüncüsü olan Hız. Ali’nin tam adı Ebü’l-Hasen Alî b. Ebî Tâlib el-Kureşî el-Hâşimî’dir. (ö. 40/661) Fil yılının otuzuncu senesi Recebinin on üçüncü Cuma günü Mekke’de doğmuştur. Babası Hız. Peygamber’in amcası Ebü Tâlib, annesi de Fâtıma bint Esed b. Hâşim’dir. Ebü Tâlib’in en küçük oğludur. Tâlib, Akıyl ve Câfer kardeşleridir. Doğduktan sonra anneleri Fâtıma, ona aslan manasına gelen “esed” bir rivayete göre de aynı manaya gelen “Hayder” dını verdi. Hız. Muhammed’in peygamberliğine ilk iman edenlerdendir. Hayatı, menkıbevî ve efsanevî rivayetlerle örülü Şîi kaynaklarda doğumundan itibaren en ince teferruatına kadar ve zengin kerametlerle dolu olarak anlatılır. Hız. Peygamber’e kâtiplik ve vahiy kâtipliği yapmıştır.

Lakapları “Hayder, Esedullâh-il-gâlib, Murtaza, Şîr-i Yezdân, Kur’ân-ı Nâtık (konuşan Kur’ân)”; künyeleri, “Ebu’l-Hasen ve Ebu’t-Turâb”dır. Çocukluğunda puta tapmadığı için daha sonraları “Kerremallahu vecheh” dua cümlesiyle anılmıştır. Onun, İslâm’ın yayılış tarihinde ve müslümanlar arasındaki ilim, takvâ, ihlâs, samimiyet, fedakârlık, şefkat, kahramanlık ve şecaat gibi yüksek ahlâkî ve insanî vasıflar bakımından müstesna bir mevkie sahip bulunduğunu, Kur’an ve Sünnet’i en iyi bilenlerden biri olduğunu hemen hemen bütün Sünnî ve Şîi kaynaklar ittifakla belirtirler. (Fığlalı, 1989: 371-374; Gölpinarlı, 2004: 11-12; Şentürk, 2016: 265)

İslâm tarihi boyunca Hız. Muhammed’den sonra adından en çok bahsedilen İslâm büyüğüdür. Hız. Peygamber’e olan yakınlığı, dinî ve tarihî kişiliği, faziletleri, cesareti, yiğitliği, ilmi, irfanı ve velîliği ile Şark-İslam edebiyatlarındaki her mezhep, tarikat ve meşrepten şairlerin sevgisi ve ilgisine mazhar olmuştur. Türk edebiyatında da ona geniş

yer verilmiş, onun kahramanlığını, faziletlerini, ilmini, irfanını ve velîliğini en iyi ifade edenler Divan şairleri olmuştur.

Divan şairlerinde Hz. Ali'ye karşı derin bir sevgi ve içten bir bağlılık sezilmektedir. Şairler, müstakil ve müşterek olmak üzere onun hakkında birçok na't yazmışlardır. Divan şiirinde Hz. Ali, bazen ilk üç halifeyle veya oniki imamla birlikte, bazen sadece kendisi için müstakil yazılan na'tlarda, bazen Hz. Peygamber'e yazılan na'tların son bölümlerinde, bazen de kaside ve gazellerin münferit beyitlerinde "kahramanlık, cömertlik, ilim, irfan ve velayet timsâli" olarak anılmış, bu seçkin vasıflarıyla çeşitli teşbih, telmih ve mukayeselere konu edilerek övülmüştür. (Güfta, 2002: 69)

Hz. Ali, dinî tasavvufî Türk edebiyatı içerisinde de oldukça önemli bir yere sahiptir. Hem Hulefâ-yı Râşidîn'i konu edinen hilye, menkıbe, mevlid gibi pek çok türde, hem de Hz. Ali ve onun sıfatlarını işleyen müstakil eserlerde onun konu edildiği görülmektedir. Türk Edebiyatında sıkça yer verilen vasıfları; Mur-tazâ, Şîr-i Yezdân, Haydar, Zülfikar sahibi olması, Hz. Peygamber'in dâmâdı oluşu, ona "ilmin kapısı" denmesi, savaşlardaki kahramanlıkları ve yiğit oluşudur. (Kurt, 2015: 121)

Hz. Ali'nin, insani ve ahlaki vasıfları üzerinde duran Azmî-zâde Hâletî, aynı zamanda onunla ilgili olarak 'Alî-i 'âlî, (M. 5/32) burc-ı Esed, (M. 5/33) şîr-i Hudâ isimlerini; (M. 5/34) abisi Ca'fer-i Tayyâr, (M. 5/35) kız kardeşi Ümmü Hâni (M. 4/18) Zü'l-fikâr³⁸⁵, ilim sahibi olması, (M. 5/32) kûfî yazı, (M. 5/37) du'â-yı seyf, (K. 9/18) Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin (M. 5/40) ile olan münasebetleri dolayısıyla söz konusu eder.

İlme vukufuyla eşsiz bir şahsiyet olarak bilinen Hz. Ali, bir beyitte ilim denizindeki eşsiz bir inciye benzetilir. Şâir, Hz Ali'yi ilmi ve faziletiyle övdüğü beyitte, onu bir deniz; sözlerini ve ilmini de o denizin incisi olarak düşünür. Ayrıca "Ali, 'âlî ve le'âlî" kelimeleri cinaslı olarak kullanılmıştır.

Biri dahı 'Alî-i 'âldür

Kendü bahr ü sözi le'âldür M. 5/32

"Bir diğeri de kendisi bir deniz, sözü (o denizdeki) inci olan yüce Ali'dir."

³⁸⁵ M. 5/36-37, K. 35/7, Kt. 21/4, Kt. 89/2.

M. Yıldırım Sarıkaya “Türk İslam Edebiyatında Hz. Ali” başlıklı tez çalışmasında, “deniz” benzetmesinin doğrudan Hz. Ali’yi ifade etmediğini gösteren örnekler vermiştir.³⁸⁶ Ancak Hâletî’nin bu beyitinde Hz. Ali’nin şahsı deniz, ilmi de şahsındaki yani o denizdeki inci olarak görülür. Buradan genellikle Hz. Ali’nin ilmi için teşbih unsuru olarak kullanılan “deniz” benzetmesinin sadece onun ilmini ifade etmek için değil şahsını da ifade etmek için kullanıldığını söylemek mümkündür.

Farsça’da, bir ülkenin hükümdarı anlamına gelen “şâh” Hz. Hüseyin ve Hz. Ali’nin isimlerinin önüne getirilerek onların sıfatı olarak kullanılmaktadır. (Sarıkaya, 2004: 144) Fakat bir beyitte bu sıfatın, Hz. Ali’nin ismi zikredilmeden doğrudan onu işaret ettiği görülür. Hz. Ali’nin “şâh-ı güzîn (seçilmiş önder)” sıfatıyla halife olarak seçilmesine de atıfta bulunan şâir, imanıyla bir güneş gibi parlayarak insanları aydınlatmasına değinir. O güzide şâh, sahip olduğu iman nuru ve nurun kendisinde ilim olarak tecessüm etmesi dolayısıyla dördüncü felekteki güneşe benzetilir. (M. 5/38) Aşağıdaki beyitte de aynı yönde fikir beyan eden şâir, ömrünü İslam’ı yaymak ve yüceltmek için çalışarak geçiren Hz. Ali’nin, kalbindeki iman nuru ile cihanı aydınlatan Esed burcundaki güneş olduğunu söyler.

Kalb-i pâkinde pertev-i îmân

Oldı burc-ı Esed’de mihr-i cihân

M. 5/33

“O tertemiz kalbindeki îmân nuruyla aslan burcunda cihanı (aydınlatan) güneş oldu.”

Farsça bir tamlama ve Hz. Ali’nin sıfatlarından biri olan “şîr-i Hüdâ (Allah’ın aslanı)”, bir yerde Hz. Ali’nin şahsının, Allah’ın (c.c.) kudreti karşısınca aciz kalışını ifade eder cihette kullanılır. Beyitte, Hz. Ali’nin kahramanlık ve cesaret gibi özelliklerini ifade eden “aslan” sıfatı, aynı zamanda onun, Allah’ın (c.c.) aciz bir kulu olduğunun farkında oluşuna işaret eder mahiyette kullanılarak tezat oluşturulduğu görülür. Bununla birlikte Hz. Ali’nin, sahip olduğu yüksek iman derecesi ile günah işlemekten ölesiye korkan ve

³⁸⁶ Hz. Ali’nin benzetileni olarak kullanılan unsurlardan birisi olan bahr, derya yani denizdir. Ancak bu teşbih doğrudan Hz. Ali’nin denize benetlenmesi şeklinde gerçekleşmez. Hz. Ali’nin kendisinden ziyade ilmi, hakikati ve ihsanı genişlik, bolluk ve derinlik münasebetiyle denize benzetilir. O, ilminin genişliğinden ötürü “deryâ-yı ilm”, hakikate vukufu sebebiyle “bahr-i hakikat”, sınırsız sehaveti yönüyle “atânın bahri” olarak tavsif edilir. (Örnekler için bkz.) M. Yıldırım Sarıkaya, Türk İslam Edebiyatında Hz. Ali, Marmara Üniversitesi SBE İlahiyat ABD İslam Tarihi ve Sanatları BD Doktora Tezi, İstanbul, 2004, s.261.

Allah (c.c.) korkusunu iliklerine kadar hisseden birisi oluşu beyitte üzerinde durulan ayrı bir özelliğidir.

Teb-zede kılmış idi havf-ı İlâh

N'ola şîr-i Hudâ olursa o şâh M. 5/34

“O şâh, Allah’ın (c.c.) aslanı olarak anılsa da içindeki Allah korkusu sebebiyle sıtmaya tutulmuşçasına titrerdi.”

Hazreti Ali, beyitlerde çatal ucu ile hafızalarda yer eden “Zülfikâr” isimli kılıcı münasebetiyle de anılır. Zülfikâr, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) Bedir gazasında ganimet olarak aldığı meşhur kılıçtır. Bir rivayete göre Merzûk es-Sakîl adlı bir kılıç ustası tarafından yapılan Zülfikâr, Haccâçoğulları’ndan Münebbih b. Haccâc yahut Nebîh b. Haccâc’a ait olduğu söylene de genelde kabul edilen görüşe göre kılıç Bedir’de öldürülen Âs b. Münebbih’e aittir. Zülfikâr Hz. Ali’den sonra Hasan ve Hüseyin’e, Hüseyin’den sonra Ali evlâdına intikal etmiştir. Kılıç daha sonra Abbâsî Halifesi Mehdî-Billâh tarafından satın alınmış, ardından Halife Hâdî-İlelhakk’a ve Hârûnürreşîd’e intikal etmiştir. Hârûnürreşîd’in Yezîd b. Mezyed’e hediye edildiği rivayet edilen kılıç, daha sonra Abbâsîler’den Mu‘tez-Billâh’ın eline geçmiştir. Bundan sonra ise Zülfikâr’ın kime intikal ettiğine dair yeterli bilgi yoktur.

İslâm ülkelerinin edebiyat ve kültürlerinde Zülfikâr’a geniş yer verilen, Türk edebiyatında da daima Hz. Ali’ye izâfe edilerek anılan Zülfikâr ona Allah tarafından bahşedilen efsanevî bir kılıç olarak yer almıştır. Şiirlerde “Hz. Ali’nin kılıcı” şeklinde yer almasının yanında teşbih, istiare ve mecaz yoluyla kendi dışındaki unsurların tanımlanmasında da kullanıldığı görülür. (Öz, 2013: 553; Sarıkaya, 2004: 367-369)

Şâir, ucu çatalı bir kılıç olarak bilinen Zülfikâr ile ilgili teşbihlerde onun ilk göze çarpan bu özelliği üzerinde durmaktadır. Aşağıdaki beyitte Hz. Ali, şekil ve fonksiyon bakımından bir makasa benzetilen Zülfikâr ile din elbisesine şekil veren ve onu süsleyen bir terziye benzetilir.

Eyleyüp elde Zü'l-fikâr'ını kâz

Hil‘at-ı dîne kesdi biçdi tırâz M. 5/36

“Zülfikâr’ını bir makas yapıp din kaftanına bir süs, alamet kesti.”

İslâm Tarihi boyunca hattatlar için temel konu, Allah'ın, Peygamberi Hz. Muhammed'e (s.a.v.) vahyettiği kelâmı olan Kur'ân-ı Kerîm olmuştur. Bu san'atın her bir mümessili, şecerelerini iftiharla kendi seleflerinin silsileleri vasıtasıyla, İslâm dünyasının her tarafında ilk hattat olarak kabul edilen Hz. Ali'ye bağlarlar. (Gününç, 2004: 204) Bu yüzden ilk dönem İslam yazı formlarından biri olarak kûfî yazı³⁸⁷ divanda Hz. Ali ile özdeşleştirilen unsurlardan birisi olarak karşımıza çıkar. Hattatlar silsilesinin başlangıcı ve manevî rehberi olarak kabul edilen Hz. Ali, bir beyitte kûfî yazıyla birlikte anılır.

Karşu tursaydı Zü'l-fikâr'ına Kâf

Kâf-ı Kûfî gibi kılurdı şikâf M. 5/37

“Kâfdağı, Zülfikâr'ına karşı dursaydı Kûfî kâf gibi yarılırdı.”

“Kılıç duası”, Du'â'ü's-seyfi ve'l Hırzi'l-emânî adıyla dua kitaplarında yer verilen ve ucu çatallı meşhur kılıcı münasebetiyle Hz. Ali'ye atfedilen uzunca, meşhur bir duadır ki onu okuyan kişinin yeni doğmuş gibi günahsız olacağına, her gününe kefaret olacağına, kıyamete kadar rahmet içinde bulunacağına, kabir azabından emin ve korkusuz, iki dünya kaygısından uzak olacağına, günahlardan arınıp cehennem ateşinden kurtulacağına ve Hz. Muhammed'in şefaatine kavuşacağına inanılmıştır. En temel işleviyle kudret ve hakimiyeti simgeleyen kılıç, güç, iktidar, devlet, adalet, erdem, cengaverlik ve atılganlığı da çağrıştırarak bütün bu kavramları din adına devlet odağında, iktidar sahibinin elinde toplamıştır. (Tanrıbuyurdu, 2012: 140-141) Şâir, bu fikre istinaden söylediği bir beyitte memduhun, düşmanlarını kılıç duası ile helâk etmesinden bahseder.

³⁸⁷ Kûfî yazı formunun antik Hira'da (Irak) kurulmuş bir şehir olan Kufe'den çıktığı, bu nedenle şehrin ismiyle adlandırıldığı da söylenir. Ünlü yazar İbn-Nadim (390/1000) bu yazıyı “Kûfî” olarak adlandıran ilk kişi olarak bilir. Bununla birlikte Abdelkebir Khatibi ve Muhammed Sijelmasi “The splendor of islamic calligraphy” (İslam Hat Sanatının Görkemi) adlı kitaplarında, Kufe'nin 638'de kurulduğunu ama Kûfî yazı formunun bundan önce de var olduğunu bu nedenle Kufe kenti kaynaklı olamayacağını söylemektedirler. Bazı İslâm âlimleri konuyu hadislerin ışığında açıklayarak yazının ilâhî bir kaynağa dayandığını (tevkîfî) söylerler. Diğer bir görüşe göre Arap yazısı Himyerî diye de anılan müsned yazısından doğmuştur. 13. Yüzyılda G. J. Klehr ve XIX. yüzyılda Theodor Nöldeke Nabat yazısından kaynaklandığı ileri sürmüştür. Nabat yazısı ile cahiliye devri Arap yazısı arasındaki benzerlik sebebiyle Nabatî yazının gelişmiş bir devamı olduğu görüşü kuvvet kazanmıştır. Daha sonra Nabat yazısı VI. yüzyılın ortalarında Enbâr ve Hîre'de yeni bir gelişme safhası geçirerek geometrik, düzenli, dik ve yatay çizgilerin hâkim olduğu bir form kazanmıştır. Bu üslûp kûfînin ilk şekli olarak kabul edilir. Asr-ı Saadette (7.yy) Mekkî ya da Medenî gibi adlarla da anılan bu yazı üslubu, daha sonra Hz. Ali'nin de büyük ilgi ve teşvikleri ile Kûfe'de kullanılıp geliştirilmesi sonucu “Kûfî” adıyla tescil edilmiş, Emevî, Abbasî ve hatta Selçuklu dönemlerini de içine alan geniş bir zaman diliminin, önemi yerine ve zamanına göre değişen, vazgeçilemeyen yazısı olmuştur.” Enis Timuçin Tan, Latin Yazı Kompozisyonlarında Kûfî Form Etkisi, Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic, Volume 8/12 Fall 2013, s.1274; Ali Alparslan, Osmanlı Hat Sanatı Tarihi, YKY, 2007, İstanbul, s.19-20; Yusuf Zennûn ve Muhittin Serin, “Kûfî”, TDVİA, c. 26, 2002, s. 342-343.

‘Azîmet-hVân-ı re’yi sanki bir pîr-i mübârekdür

Helâk eyler du‘â-yı seyf ile hasm-ı siyeh-kârı

K. 9/18

“Büyüleyici fikirleri, kılıç duasıyla zalim düşmanı adeta helak eden mübarek bir pîrdir.”

Konu edildiği beyitlerde genellikle Hz. Ali’nin cesaret ve kahramanlığını ifade etmek için aslandan bahsedilir.

3.1.2. Ehl-i Beyt

“Ev halkı” anlamındaki “Ehl-i beyt” terkibi, İslami dönemden itibaren “Ehl-i beyt-i Mustafa” manasıyla, Hz. Peygamber’in ailesi ve neslini tanımlayan bir terim olarak kullanılmıştır. Ehl-i beyt kavramı Kur’an-ı Kerîm’de, “ehlü’l-beyt” ibaresi ve Hz. Peygamber’in Ehl-i beyti’ne delalet ile Ahzab suresinde yer almaktadır.³⁸⁸ Söz konusu ayet tefsir literatürüne “tathir ayeti” olarak girmiştir. Tathir ayetindeki Ehl-i beyt kavramı, Ümmü Seleme rivayeti ile tefsir edildiğinde al-i aba’ya karşılık gelmektedir. “Abaya bürünenler” şeklinde Türkçe’ye aktarılabilen “Al-i aba”, Peygamberimizle birlikte Hz. Ali, Hz. Fatıma, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin’den müteşekkildir. Ehl-i kisâ olarak da bilinen ve sayıları itibarıyla “Penç-i al-i aba, penç-ten-i âl-i abâ, Hamse-i al-i aba ve beşler” diye anılan beş kişi Ehl-i beyt olarak kabul edilir. (Öz, 1994: 498; Uludağ, 2005: 36; Sarıkaya, 2007: 90-91)

Resullah’ın iki sevgili torunu ve Âl-i abâ’dan olan Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin dîvânda, Hz. Ali için her birinin Allah’ın bir lütfu oluşu ve şehit edilmeleri sebebiyle zikredilir. Beyitlerde ikisi birlikte Hz. Ali’yle olan bağları dolayısıyla söz konusu edilir. Hz. Ali’nin saadet bahçesinde can bahşeden iki hayat çeşmesi (M. 5/39) olarak tasavvur edilen Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin’in her biri Allah’ın Hz. Ali’ye bir lütfudur.

Hasan ile Hüseyin ol iki velî

Her biri lutf-ı Hak u sırr-ı ‘Alî

M. 5/40

“Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin’in her biri Allah’ın (c.c.) bir lütfu ve Hz. Ali’nin sırrıdır.”

³⁸⁸ “Ey Ehl-i beyt! Allah sizden sadece günahı gidermek ve sizi tertemiz yapmak istiyor”(33/33).

Hâletî, “sırr-ı Ali” ifadesiyle Hz. Ali’nin sahip olduğu bir sırdan bahsetmektedir. Bu terimin Alevîler (sofu şükrleri) ve tasavvuf ehli arasında söylenegelen bir terim olduğunu ifade eden Gölpınarlı, arının eşsiz bir nizam içerisinde kovan kurması, bal yapması ve yaşayışının sırrına insanın akıl erdiremediği gibi Ali’nin sırrına da akıl erdiremeyeceğini söyler. (Gölpınarlı, 1977: 20) Buna göre Hz. Ali’nin sahip olduğu sır her ne ise insanların kısıtlı zihinleriyle bu sırda vakıf olmaları mümkün olmayacaktır.

Şâir, Hz. Hasan³⁸⁹ ve Hz. Hüseyin’in³⁹⁰ şehit edilmelerini hatırlattığı bir beyitte güneşin doğuş anını anlatarak, şafak vakti görünen kızılılığı Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin’in kanına benzetmiş ve mazlumun kanının yerde kalmayacağını ifade etmiştir.

Anlarun kanıdur şafakda ‘ıyân

Yirde kalur mı hûn-ı mazlûmân

M. 5/42

“Şafakta beliren o (mazlumların) kanıdır ve mazlumların kanı asla yerde kalmaz.”

Hâletî, Sultan Murad Han’a sunduğu bir arz-ı halde “şâm-ı garîbân”³⁹¹ olarak adlandırılan mazlumların katledildiği ve esir düştüğü geceye de değinir.

³⁸⁹ Hz. Ali’nin, Fâtîmatü’z-Zehrâ’dan oğlan ilk çocuğudur. 15 Ramazan 2/3 yılında Medine-i Münevvere’de doğdu. Hz. Peygamber, ona cahiliye devrinde pek görülmemeyen Hasan ismini vermiştir. Hz. Ali’nin şehid edilmesinin ardından hilafet makamına gelen Hz. Hasan, Muaviye ile yaşadığı çekişme sonucunda müslümanların zarar görmesini önlemek amacıyla bir anlaşmayla hilafet makamını Muaviye’ye bıraktı. Hz. Hasan daha sonra ailesiyle birlikte Medine’ye gitti ve hayatının geri kalan kısmını orada siyasetten uzak bir şekilde geçirdi. Hz. Hasan, rivayete göre Yezîd b. Muaviye ile evlendirilmek vaadiyle kandırılan eşlerinden Ca’de bint Eş’as b. Kays tarafından zehirlendi ve 28 Safer 49 (7 Nisan 669) tarihinde vefat etti. Ethem Ruhi Fığlalı, “Hasan”, TDVİA, c. 16, 1997, s. 282-283. Fuzuli, Hadikatu’s-Süeda –Saadete Ermişlerin Bahçesi Kerbelâ- (Haz: Selahaddin Güngör), Kurtuba Kitap, 2015, s. 242-253; Abdülbaki Gölpınarlı, Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiilik, Kapı Yayınları, 2016, s. 338-348.

³⁹⁰ Ebû Abdillâh el-Hüseyin b. Alî b. Ebî Tâlib el-Kureşî el-Hâşimî eş-Şehîd 5 Şâban 4 yılında (10 Ocak 626) Medine’de doğdu. Lakapları “Eş-Şehîd”, künyeleri “Ebu Abdullah”tır. Hz. Peygamber, Hz. Hüseyin’in doğumuna çok sevinmiş, doğumunun yedinci günü adını koymuştu. Hz. Hasan’ın, halifelik makamını Muaviye’ye bırakmak zorunda kalışının ardından bu makam saltanat şeklini aldı. Bunun sonucunda Muaviye’nin halifelik için oğlu Yezid’i veliht olarak tayin etmesi ve Yezid’in halife olması siyasi anlaşmazlıklara neden olmuştu. Bu anlaşmazlık neticesinde Hz. Hüseyin 10 Muharrem 61/10 Ekim 680’de tarihe Kerbelâ hadisesi olarak geçen elim günde Yezid birlikleriyle girilen muharebede şehit edildi. Ethem Ruhi Fığlalı, “Hüseyin”, TDVİA, c. 18, s. 518-520; Mustafa İsen, Kerbelâ Mersiyeleri, Gazi Üniversitesi SBE Doktora Tezi, 1997, s. 4-5; Fuzuli, Hadikatu’s-Süeda –Saadete Ermişlerin Bahçesi Kerbelâ- (Haz: Selahaddin Güngör), Kurtuba Kitap, 2015, s. 427-467, Mustafa İsen, Kerbelâ Mersiyeleri, Gazi Üniversitesi SBE Doktora Tezi, 1997, s. 4-5; Abdülbaki Gölpınarlı, Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiilik, Kapı Yayınları, 2016, s. 349-364

³⁹¹ Farsça, garipler akşamı anlamındaki “şâm-ı garîbân” Şî’a’ya göre, Hz. Hüseyin ve arkadaşlarının başına gelen musîbetin akşamı (11 Muharrem gecesi), garipler akşamı olarak kabul edilir. Bazen herhangi birinin öldüğü günün akşamına da aynı isim verilir. Ethem Cebecioğlu, Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü, Ağaç Kitapevi Yayınları, İstanbul, 2009, s. 593; Emine Yeniterzi, “Klasik Türk Şiirinde Ülke Ve

Gam-ı dehr ile olmaz dūr bir an

Dilümden vahşet-i şâm-ı garîbân

M. 9/49

“O vahşet gecesi, dünyanın bütün sıkıntıları üzerime yüklense bile gönlümden uzaklaşmaz.”

3.1.3. Ashâb

Sözlükte “bir kişiyle birlikte bulunmak, onunla dost ve arkadaş olmak” anlamına gelen sahâbe kelimesi sohbet kökünden türemiştir. Sahâbe ile birlikte ashâb da sıkça kullanılmaktadır. Kur’ân-ı Kerîm’in “insanlık için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmet” diye tanıttığı sahâbîler (Âl-i İmrân 3/110) ümmet içinde en değerli ve faziletli nesil kabul edilmektedir. (Efendioğlu, 2008: 491) Ashap, Hz. Muhammed (s.a.v.) hayattayken onu mümin olarak gören kişilerdir.

Sahâbe kavramı divanda dört yerde zikredilir. Bir beyitte, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) kendilerine miracı müjdelemeleri, (M. 4/66) ve şâirin, ashabin övücü olarak nitelendirdiği Eyüp Sultan (M. 6/3) dolayısıyla söz konusu edilir. Çehar-yâr-ı Güzîn methiyesinde ise Hz. Peygamber’den (s.a.v.) feyz alan sahabe meclisini ağaçları aynı kaynaktan sulanan bir bahçeye benzeten şâir, bu na’tın son beyitinde ashaba ve akıl sahiplerine duada bulunur. (M.5/44)

Döndi şol bâğa meclis-i ashâb

K’ola eşcârı bir sudan sîr-âb

M. 5/6

“Sahabe meclisi, tek menbâdan sulanan bir bahçedeki ağaçlar gibi suya doydu.”

3.1.3.1. Câfer-i Tayyâr

Dîvânda, Hz. Ali’nin abisi Câfer b. Ebû Tâlib de anılmıştır. Tam adı Ebû Abdillâh Ca’fer b. Ebî Tâlib b. Abdilmuttalib el-Hâşimî’dir. (ö. 8/629) Hz. Peygamber’in amcasının oğlu ve Mûte Savaşı kumandanlarından. Yaklaşık 590 yılında Mekke’de doğdu. Hz. Ali’nin öz kardeşi olup ondan on yaş büyüktü. Hz. Peygamber’e ilk iman edenler arasında yer alan Ca’fer b. Ebû Tâlib, Mûte savaşında düşman üzerine kahramanca hücum ederek

Şehirlerin Meşhur Özellikleri”, Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi-Klâsik Türk Edebiyatının Kaynakları Özel Sayısı-Prof. Dr. Turgut Karabey Armağanı, vol. 3, 2010, s.326.

şehid oldu; bu arada iki kolu da kesildi. Hz. Peygamber, yüce Allah'ın Ca'fer'in kesilen iki koluna karşılık iki kanat ihsan ettiğini ve onlarla cennette uçtuğunu haber vermiştir. Bu sebeple kendisine "tayyâr" (uçan) lakabı verilmiştir. (Önkal, 1992: 549) Şâir, bu olaya telmihte bulunduğu bir beyitte, Câfer-i Tayyâr'ı, Hümâ kuşuna benzeterek onun kanatlarıyla uçtuğunu söyler.

Ne Hümâ'dur ki Ca'fer-i tayyâr

Her dem anun kanadı ile uçar

M. 5/35

"Bir Hümâ olan Câ'fer-i Tayyâr her dem onun kanatlarıyla uçar."

3.1.3.2. Ümmü Hânî

Hz. Ali'nin kızkareşi olan Ümmü Hânî' Fâhite (Hind) bint Ebî Tâlib el-Kureşîyye el-Hâşîmiyye, mi'rac gecesi Resûlullah'ın kendi evlerinde bulunduğunu, o gece yatsı namazını kılıp yattığını, sabah namazından biraz önce kendilerini uyandırıp beraber namaz kıldıklarını belirtmiş, Resûl-i Ekrem'in ona yatsı namazını kendileriyle birlikte Mekke'de kıldıktan sonra Beytülmakdis'e gidip orada namaz kıldığını ve sabah namazından önce tekrar Mekke'ye döndüğünü anlattığını nakletmiştir. (Kandemir, 2012: 321) Ümmü Hânî'nin Hz. Peygamberi (s.a.v.) mi'râc gecesi evinde misafir etmesi bir beyitte şu şekilde dile getirilir.

Kılmış idi ol ümmi-i kâmil

Hâne-i Ümmühâni'i menzil

M. 4/18

"O Ümmi-i kâmil (s.a.v.), Ümmü hânî'nin (r.a.) evinde konaklamıştı."

3.1.3.3. Ebû Eyyûb el-Ensârî

Dîvânda adı geçen sahâbelerden biri de Ebû Eyyûb el-Ensârî'dir. Hicret sırasında Peygamberimiz'i (s.a.v.) Medine'de evinde misafir ettiği için kendisine mihmandâr-ı nebi unvanı verilen Hazreti Eyyûb (Güfta, 2004: 275), Ensârî olarak da anılır.

Azmî-zâde Hâletî, Eyüp Sultan için yazdığı mesnevi tarzındaki 21 beyitlik methiyede onun vasıflarından, Peygamber efendimize (s.a.v.) mihmandar oluşundan ve türbesinden bahsetmektedir.

Şâir, kalemine seslenerek ashâbın övücü ve günahların şefaathçisi olan Eyüp Sultan'ı anmanın yarın kendileri için bir mağfîret sebebi olacağını ifade ederek başladığı manzumede, (M. 6/1-3) Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Mekke'den Medine'ye hicretinde (M. 6/5) onun evinde yedi ay konakladığından bahseder.

Ol meh-i âsmân-ı hilm ü vakâr

Yedi ay itdi menziline karâr M.6/6

“Hilm ü vakar göğünün ışıyan ayı yedi ay (boyunca) onun evinde konakladı.”

Şâirin ayrıca türbenin mimari yapısıyla ilgili olarak çeşitli teşbihler yaptığı görülmektedir. Eyüp Sultan'ın türbesini, nurların ufuktan çıktığı gökyüzü; (M. 5/8) kubbesini, güzellik âleminin göğü; toprağını ise meleklerin etrafında tavaf ettiği mübarek bir yer olarak tasvir eden şâir hoş bir hüsn-i talil örneği gösterir.

Kubbesi çerh-i ‘âlem-i hûbî

Gerd-i kabri mutâf-ı Kerrûbî M. 5/9

“Kubbesi, güzellik âleminin göğü; kabir toprağı, meleklerin tavaf ettiği yerdir.”

Ensârî'nin kabir toprağına uğrayan seher rüzgarı, asfiyânın sînesini gül bahçesine döndüren bir esinti, (M. 5/16) dergâhının taşı toprağı da padişahlık tacındaki incilerdir.

Oldı her seng-i hâk-i der-gâhı

Dürretü't-tâc-ı efser-i şâhî M.6/15

“Dergâhının taşı toprağı padişahlık tacının incisi oldu.”

Hâletî, Eyüp Sultan türbesini tasviri sırasında Osmanlı döneminde camilerde yakılan kandillerin islerinden faydalanılarak mürekkep yapımı süreci üzerinde durur. Mezarının etrafını aydınlatan kandilden kubbeye doğru yükselen dumanı rahmet yağdıran bir bulut, (M. 5/11) kubbesi de isten kararmış başaşağı duran bir kaseye benzetilir.³⁹²

³⁹² Mürekkep elde etmek için yapılan uygulamalardan birisi de birkaç toprak çanağa hâlis bezir yağı doldurulup rüzgârsız bir yerde içine kısa bir fitil konularak yakılır. Çanakların üzerine başka çanaklar kapatılır. Çıkan isler ateşten kızıp yanmadan üstteki çanaklar kaldırılır ve kuş kanadıyla bir kâğıda alınır. Toplanan isler, birkaç kat mesamatlı kâğıda sarılarak ekme hamuru içine konulup fırında pişirildiğinde isteki yağ ekmeğe geçer.daha sonra ise zamk ve su eklenerek formül tamamlanır. M. Uğur Derman, “Mürekkep”, TDVİA, c. 32, s. 46, 2007.

Kararup kâse-i nigûn-ı semâ

Dûdını dûde itse tîz revâ

M.5/12

“Başasağı duran gökyüzü kâsesi kararıp dumanından çabucak mürekkep yapsa revadır.”

Bu uygulamadan sonra çeşitli işlemlere tabi tutulan isin farklı maddelerin usulüne göre karıştırılmasıyla mürekkep üretilir. Bu şekilde üretilen mürekkebin hiçbir surette solmayacak kadar dayanıklı olması şâir tarafından başka bir hayalin ortaya çıkarılmasına vesile olur. Ona göre Levh-i mahfuzu yazan kalem belki de türbe içinde yanan çıralardan çıkan is mürekkebi ile düzenlenmiştir.

Belki ol dûdeden olur her dem

İntizâm üzre emr-i levh ü kalem

M. 5/13

“Levh-i mahfuzu yazan kalem belki de her vakit o çıradan çıkan isin mürekkebiyle düzenleniyor.”

Türbe ile ilgili yapılan benzetmelerden biri de türbenin kubbesi üzerindeki milin (ince uzun maden çubuk) göze sürme çekmek için kullanılan çubuğa; merhumun kabir toprağının ise yıldızların gözüne sürdüğü sürme tozuna teşbih edilmesidir.

Hâk-i kabriyle kubbesindeki mîl

Çeşm-i necmi revâdur itse kehîl

M. 5/14

“Kubbesindeki mil ve kabir toprağıyla yıldızların gözüne sürme çekse revâdur.”

Bu manzumenin son beyitinde de Eyüp Sultan türbesi içindeki hazîreden³⁹³ bahseden şâir, orada medfun kişilerin onun lütfu ile hayat bulmaları için duada bulunur.

³⁹³ Günümüzde İstanbul Eyüp'te bulunan Türk-İslâm dünyasının en önemli mezarlıklarından birisidir. Rumeli yakasında ve Haliç'in kuzeyinde Eyüp sırtlarına yayılmış durumdadır. Alan itibariyle dünyanın en büyük mezarlıklarından biri olup İstanbul'un fethi sırasında ashaptan Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin Akşemseddin tarafından keşfedilen kabri etrafında teşekkül etmiştir. Kabrin bulunduğu yer Bizans devrinde koruluk bir mesire sahası iken Fâtih Sultan Mehmed'in yaptırdığı külliye dolayısıyla devlet adamlarının ve özellikle din âlimlerinin türbe civarına gömülmek istemeleri sonucu büyük bir kabristan haline gelmiştir. Mezarlık, Eyüp Sultan Camii çevresinde yer alan Camiikebir hazîresi ile Kırkmerdiven, İmaret ve Gümüşsuyu gibi kısımlardan meydana gelir; bunlara sonraları Bahariye Mezarlığı da dahil edilmiştir. Necdet İşli, “Eyüp Mezarlığı”, TDVİA, c. 12, 1995, s. 7

Bulalar tâ ki lutf birle hayât

Almış etrâfını anun emvât M. 5/17

“(Türbesinin) etrafını saran meyyitler (onun) lütfu ile hayat bulsunlar.”

Asıl adı Hâlid b. Zeyd b. Küleyb el-Ensârî olan Ebû Eyyûb, 669 yılında İstanbul’un ilk defa Müslümânlar tarafından kuşatılması sırasında şehit düşmüş ve vasiyeti üzerine surlara yakın bir yere götürülerek oraya defnedilmiştir. (Algül, 1994: 124) Şâire göre Allah (c.c.), Eyüp Sultan’ı Anadolu’nun bekçisi olması için bu topraklara göndermiştir.

Rûm'un olsun diyü nige-h-bânı

Saldı Hak hazreti o sultânı M. 6/18

“Allah (c.c.) hazretleri, o sultanı Anadolu’nun nige-h-bânı olsun diye gönderdi.”

3.1.4. Mutasavvıflar

Tasavvuf, Kur’ân-ı Kerîm, Sünnet-i Seniyye ve Hz. Peygamber’le Sahabe-i Kirâm’ın örnek yaşayışından kaynaklanmakla birlikte sistemleştirilmemiş de olsa asr-ı saadette muhteva olarak mevcuttu. Hicret’in ilk iki asrı tasavvuf tarihinde zühd dönemi olarak kabul edilmiştir. (Türer, 2011: 71) Asr-ı saadet, Tabiun ve Tebeu’t-tabiından sonra ortaya çıkan ihtilaflar neticesinde çeşitli tipler ortaya çıktı. Bunun neticesinde her nefeste Allah (c.c.) ile olma halini koruyan ve kendilerine arız olan gaflet musibetlerinden sakınmaya çalışan ehl-i sünnetin ileri gelenleri mutasavvıf adını alarak öbürlerinden ayrılmışlardır. Bu zümrenin büyükleri hicri ikiyüz senesinden evvel bu isimle meşhur olmuşlardır. Kuşeyri, zühd devrinin 200/815 senesinden önce sona erdiği ve tasavvuf hareketinin bu tarihten sonra zuhur ettiği görüşündedir. (Kuşeyri, 2014: 95)

Tasavvuf öğretisini benimseyen, onu öğretmeye ve yaymaya çalışan, tarihte ve edebiyatta kendilerine yer bulan sûfilerden Azmî-zâde Hâletî Dîvânî’nda ismi zikredilen bazıları ortaya çıktıkları dönemden itibaren yaşadıkları devir sırasına göre incelenecektir.

3.1.4.1. İbrâhim b. Edhem (Ö. 161/777)

Ebu İshak İbrahim b. Edhem b. Mansur b. Zeyd b. Cabir b. Salebe b. Sa’d b. Hılâm b. Sâme b. Rabiâ b. İcl b. Lehîm el-İclî et-Tamîmî el-Belhî (r.a.) Belh bölgesindedir. (Abidini, 2008: 17) Bir melikin oğlu olan İbrahim Edhem (r.a.) rivayete göre, bir gün ava

çıkmiş, ininden çıkardığı bir tikliyi veya tavşanı takip ederken birden hatiften gelen bir ses ona hitap etmiş. Bunun üzerine atından indi, babasının çobanlarından birine rastladı, çobanın suftan yapılmış cübbesini aldı, airtına giydi, atı ile birlikte yanında bulunan her şeyi çobana verdi. Sonra sahranın yolunu tuttu ve Mekke'ye geldi. Burada Süfyan Sevrî (Ö. 169/785) ve Fudayl b. İyâz (Ö. 187/802) gibi zahitlerle dostluk kurdu, daha sonra Şam'a geldi ve burada vefat etti. (Kuşeyri, 2014: 96)

Divanda yalnız bir beyitte ismi zikredilen İbrahim Edhem yukarıda anlatılan rivayet bağlamında ele alınır. Âşık, İbrahim Edhem'in (r.a.) yolunu tutarak tek ve en değerli varlığı olan gönül ülkesini aşk padişahı olan sevgiliye bırakır.

Tutdum İbrâhîm Edhem meslegin ey Hâletî

Eyledüm teslîm şâh-ı 'ışka gönlüm kişverin G. 598/7

“Ey Hâletî! İbrahim Edhem'in (r.a.) mesleğini takip ederek gönül ülkemi aşk padişahına teslim ettim.”

İbrahim Edhem bir Hak âşığıdır. Şâir ise aşk ehlidir. İbrahim Edhem'in Hak yolunda tüm malından ve varlığından geçmesi, âşığın da gönül ülkesinden vazgeçerek tüm benliğiyle aşka teslim olması şeklinde yorumlanabilir. Bu bağlamda Hâletî de İbrahim Edhem'in yolunu tuttuğunu söyleyerek kendini ona benzetir.

3.1.4.2. Zünnûn el-Mısırî (Ö. 245/859)

155 (772) yılında Mısır'ın İhmîm (Ahmîm) şehrinde doğdu. Nûbe asıllı olduğu söylenir. Asıl adı Sevbân'dır. Zünnûn (balık sahibi, balıkçı) lakabını alışıyla ilgili olarak Ferîdüddin Attâr şu rivayeti nakleder: Sevbân bir gün bir gemiye biner, gemideki bir tüccarın mücevheri kaybolur, herkes ondan şüphelenir ve kendisine işkence edilir. Nihayet Sevbân dayanamayıp, “Yâ rabbi sen bilirsin” deyince denizin üzerinde çok sayıda balık belirir. Her birinin ağzında birer mücevher vardır. Elini denize uzatıp bu mücevherlerden birini alarak tüccara veren Sevbân bu olaydan sonra “Zünnûn” diye anılmaya başlanmıştır. (Tosun, 2013: 575)

Divanda üç beyitte ismi zikredilen el-Mısırî, Zünnûn namıyla anılır. Bir beyitte sevgilinin râ kaşlarının gönül çocuğunu düşürdüğü hal sebebiyle Zünnûn'un bile yardımcı olamayacağı ifade edilir. Sevgilinin kaşları da âşığın gönül çocuğunun havayı

davranmasına, kendi keyif ve arzusuna göre hareket etmesine ve umursamaz bir hal almasına neden olur. Bu yüzden onu doğru yola getirmek pek de mümkün değildir.

Senün râ kaşların şöyle hevâ'î kıldı dil tıflın

Müfid olmaz eger algitseler Zünnûn'a irşâda G.765/2

“Senin râ (harfine benzeyen) kaşların, gönül çocuğunun umursamaz biri olmasına sebep oldu. (Artık onu) irşat için Zünnûn'a alıp götürseler de faydası olmaz.”

Beyitte âşığın gönlü, aşk sebebiyle ne yaptığını bilmez, kendi arzularına göre hareket eden yaramaz bir çocuğa teşbih olunur. Bu durumun müsebbibi de sevgilinin kaşlarıdır.

Beyitte ayrıca Zünnûn ismiyle anılan kişinin Zünnûn el-Mısırî olduğunu ikinci mısradaki yer alan “irşad” kelimesinden anlıyoruz. İlk bakışta Zünnûn namıyla anılan Hz. Yûnus (a.s.) olduğu düşünülebilir. Fakat bir peygamber olarak Hz. Yûnus (a.s.) irşadla değil tebliğle görevlendirilmiştir. Taşımak, götürmek, ulaştırmak anlamlarına gelen tebliğ, ıstılahta peygamberlerde bulunması gereken sıfatlardan biri olup, peygamberlerin vahiy yoluyla Allah'tan (c.c.) gelen ilahi hükümlerin hiçbirini gizlemeden, eksiltmeden ve ilave yapmadan insanlara bildirmektir. (Karaman, 2010: 639)

Doğru yolu gösterme, manen aydınlatma manasına gelen İrşad ise, müminleri dini görevlerini yerine getirmeye çağırmak demektir. İrşad eden kimseye de mürşid denilir. İrşad faaliyetinde bulunan kişinin insaları Allah (c.c.) yoluna hikmetle ve güzel öğütlerle çağırmayı yapan irşadın etkili olması için zaruridir. (Canbulat, 2010: 321)

Kısacası tebliğ, Allah'ın (c.c.) emir ve yasaklarını insanlara ulaştırmak; irşad ise sadece Allah'ın (c.c.) emrini tebliğ etmek değil aynı zamanda emre itaat için gerekli yönlendirmeyi yapmaktır denilebilir.

Tasavvufî anlamıyla ilk defa mârifetten bahseden Zünnûn el-Mısırî'ye göre esasen Allah'ı tam olarak bilmek ve tanımak mümkün değildir. Bu sebeple Allah'ın zâtı hakkında tefekkür dalmak cehalettir. Mârifetin hakikati de hayretten ibarettir. Genellikle mârifet dille anlatılan ve öğretilen bir şey olmaktan çok susarak anlaşılan ve öğrenilen bir şeydir. Bundan dolayı Zünnûn el-Mısırî'nin, tasavvuf yoluna girmek isteyenlerin mârifet ehlinin yanında sükût etmelerini ve mârifet iddiasında bulunmamalarını tavsiye ettiği kaydedilmektedir. (Uludağ, 2003: 55) Şâir, bu noktada kendini marifet ehlinden biri

olarak görür. Nazmının, manasıyla insanlara marifet nurunu gösterdiği iddiasındadır. Böylece onun şiirlerini okuyanlar her beyitte Zünnûn'dan bir işaret görecektir.

Gösterür ma'nâ yüzünden halka nûr-ı ma'rifet

Virse bu nazmun n'ola her beyti Zünnûn'dan nişân K. 39/26

“Şiirimin her beyti Zünnûn'dan bir nişan olsa yeridir. Zîrâ, (sözlerimin) manası insanlara marifet nurunu gösterir.”

Beyitte ayrıca Zünnûn'un marifetullah öğretisinden ilk defa bahseden ve onu sistemleştiren biri olarak bahsedildiğini de söyleyebiliriz. Bu bağlamda Hâletî, şiirlerinin mana itibarıyla ulvi anlamlar taşıdığı iddiasındadır.

Sülûk, bir tasavvuf terimi olarak ilk defa Abdülkerîm el-Kuşeyrî'nin Tertîbü's-sülûk adlı eserinde rastlanmaktadır. Sülûk, tarikatlar sonrası dönemde genellikle aynı anlama gelen seyr kelimesiyle birlikte (seyrû sülûk) kullanılmıştır. Tasavvuf “sülûk ilmi” şeklinde tarif edilir. Bu ilmin konusu, tâlibin Hakk'a erme yeteneğini kazanmak için nefsinin dünyayı kirlerinden arındırması, ahlâkını düzeltmesi ve güzelleştirmesi, amacı da nefsinin ve rabbini bilmesidir. (Uludağ, 2010: 127) Fenn-i sülûk yani tasavvuf, kişinin rabbini öğrenmek için eğitim gördüğü bir okuldur. Zünnûn tasavvuf konusunda yetkin biri olduğu halde sıradan bir aşk mektebi çocuğu onun yazdığı kitabı rahatça okur.

Fenn-i sülûk ehlinün eşbehi Zünnûn iken

Harfine engüş kor tıfl-ı debistân-ı 'ışk G. 376/3

“Sülûk ehli deyince akla Zünnûn gelir iken aşk ilkokulunun öğrencisi onun sözlerine parmak kor, yani okur.”

Zünnûn el-Mısırî, irşadla mükellef olan bir mutasavvıf olmasının yanında tasavvufi terimlerden biri olan marifetullahı ilk defa anması sebebiyle zikredilir. Öğretilerinin zorlayıcı değil aksine kolaylaştırıcı olduğu ifade edilir.

3.1.4.3. Hallac-ı Mansur (Ö. 309/922)

Ebü'l-Mugîs el-Hüseyn b. Mansûr el-Beyzâvî, tasavvufun gelişmesine önemli katkılarda bulunan ünlü mutasavvıftır. 244'te (858) İran'ın Fars eyaletinde bulunan Beyzâ'nın kuzeydoğusundaki Tûr'da doğdu. Dedesi Mahamma Mecûsî idi. Sonraları anne tarafından Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin neslinden geldiği söylenerek kendisine Ensârî nisbesi

verilmiştir. İbnü'n-Nedîm onun, halkının çoğunluğunu Araplar'ın meydana getirdiği Beyzâ'dan olduğunu ifade ettikten sonra babasının mesleğinden dolayı “Hallâc” diye tanındığını söyler. (Uludağ, 1997: 377)

Beyitlerde Hallâc-ı Mansûr'un menkıbevi yaşantısına telmih söz konusudur. Hâletî, divan şiirindeki genel kullanımın dışına çıkmayarak Hallac'ın dar ağacında boynuna dolanan ipe sevgilinin saçı ile birlikte kullanır.³⁹⁴ Buna göre Mansûr, sırrı ifşâ ettiği için dâr ağacına asılmış ve bu suretle idam edilmiştir. Sevgilinin saçı, âşık için Mansûr'un idâm edildiği dâr ağacını hatırlatmaktadır. Saç bu özelliği sebebiyle dar ağacındaki ipe teşbih olunur.

Mansûr-ı dilüm itdi 'ıyân sırr-ı *Ene'l-Hak*

Zülf-i siyehün eyledi ber-dâr-ı mahabbet G. 101/4

“Gönül Mansûr'um Ene'l-Hak sırrını ortaya çıkarınca, siyah saçın (beni) aşkın dar ağacına çekip astı.”

Ayrıca beyitte Enel Hak sözünü söylemesi ve idam edilmesine telmih yapılır. Melâmet ehli arasında “sultânü'l-melâmetiyyîn” diye anılan Mansur, 902 yılında Mekke'ye geldiğinde Arafat'ta, kendisini herkesin aşağılamasını Tanrı'dan diledi. Bağdat'da kendi cemaati uğruna lânetlenmiş olarak ölmek isteğini açıkça dile getirdi: “Ey Müslümanlar, beni Tanrı'dan kurtarınız. Tanrı, benim kanımı size helâl etmiştir; beni öldürünüz!” diye çağrıda bulunuyordu. Düşmanları onun idamını istiyorlardı; bu sırada “Enel Hak (Ben Tanrım)” dediği söylenir. 922 Yılında ölüm cezasıyla yargılandı. Kendisini astılar, sonra başını kesip bedenini yaktılar ve küllerini minareden Dicle'ye attılar. (Mansur, 2002: 9)

Âşık, muhabbet arsasında daima Hallac'ın izindedir. (Msd. 1/II-2) Bu yüzden şâir, âşığın gönlüne de aynı telkinde bulunarak mansur gibi sevgilinin derdiyle yok olması ve asılmayı göze alması gerektiğini söyler.

Dilâ Mansûr-veş pâk ol gam-ı cânân ile hâk ol

Yolunda ihtiyâr eyle asılmağı basılmağı G. 861/4

³⁹⁴ G. 175/3, G. 248/4, G. 536/2, G. 623/1, G. 850/7.

“Ey gönül! Hallac-ı Mansûr gibi temiz ol; sevgilinin derdiyle (yerle bir olup) toprak ol. Böylece sevgilinin yolunda asılmayı da kendi rızanla iste.”

Mansur’a göre gerçeklik, çok gizlidir, açıklanamaz; ona giden yollar dar; yolcunun karşısına doymaz ateşler, engin çöller çıkar. Yabancı, işte bu patikalardan geçer, Duraklarda görüp yaşadıklarını anlatır. (Mansur, 2002: 23) Buna göre Tanrı’nın, kendisinden uzak kalan Mansur’u kendine yaklaştırması ve onunla içli dışlı olarak onu seçmesi sebebiyle sırrı ifşa etmiş olabileceği söylenebilir. Zirâ, Mansur’un dar ağacına yaklaşanlar onun bu sefil dünyada bulunmaktan hicap duyduğunu söylerler.

Basmadan bu hâk-dân-ı esfele ‘âr eylemiş

Böyle takrîr itdi Mansûr'un varanlar dârına G. 738/3

“Mansûr’un dar ağacına varanlar, (onun) bu sefil dünyaya ayak basmaktan utanç duyduğunu ifade ettiler.”

Mansur, Enel Hak sırrını bu şekilde ifşa ederken, aşk şehrinin sırrının ortaya çıkması da her pazarın köşesine bir Mansur asılması sebebiyledir. (G. 181/1) Âşık ise aşk cambazı olarak Mansur’un boynuna geçen ipi elinde tut.

Şimdilik hengâme-i ‘ışkun resen-bâzı benem

Bendedür ol gerden-i Mansûr'a geçmiş rîsmân G. 553/2

“Aşk hengamesinin cambazı şimdilik benim. Çünkü Mânsûr’un boynuna geçen o ip bendedir.”

Dert ve bela cambazı olan âşığın ipinde ise Mansur’un hüner göstermeye gücü yetmez.

Benem hengâme-i derd ü belâ cân-bâzı kim Mansûr

Hüner göstermege kâdir degüldür rîsmânumda G. 754/3

“Dert ve belâ topluluğunun cambazı benim. Benim ipimde Mansûr’un hüner göstermeye gücü yetmez.”

Hallac-ı Mansur iki beyitte babasının mesleği olan hallaçlık sebebiyle de anılır. Mansur, babasının mesleği sebebiyle daha sonra bu isimle anılacaktır. Hallaç, pamuğu atan sanatçı (Sami, 2004: 556), yünü, pamuğu yay veya tokmak gibi bir araçla kabartma, ditme işini

yapan kimse (Parlatır ve diğeri, 1998: 934) olarak tanımlanır. Can kulağını açıp Mansur'a tabi olan şâir de gaflet pamuğunu asla dükkanına sokmamıştır. (G. 720/4) Hallâc'ın yolunda olduğunu ifade eden şâir, dar ağacına asılan kendisinden başka kimse olmadığını da söyler.

Benem kim Hâletî hem-kâre-i Mansûr-ı Hallâc'am

Çeker yokdur cihânda şimdi hiç ben çekdüğüm yayı G. 842/8

“Cihanda benim çektiğim yayı çeken başkaları olmadığı için artık dar ağacına asılan Hallâc benim.”

Hallac-ı Mansur, beyitlerde Enel Hak sırrını ifşa etmesi ve bunun neticesinde dar ağacında asılarak idam edilmesine telmihen işlenir. Bununla birlikte âşığı dar ağacına çeken sevgilinin saç, Mansur'un boynuna dolanan ip olarak düşünülür. Ayrıca babasının mesleği olan hallaçlık sebebiyle de beyitlerde zikredilir. Görüldüğü üzere Hâletî, Mansur'u ele aldığı beyitlerde diğeri divan şairlerinin söylediklerini tekrardan öteye geçemez.

3.1.4.4. Feridüdd'in Attar (Ö. 618/1221)

Ebû Hâmid Ferîdüddîn Muhammed b. Ebî Bekr İbrâhîm-i Nîsâbûrî (ö. 618/1221) İranlı meşhur şâir ve mutasavvîf. Horasan Selçukluları'nın son zamanlarında, büyük bir ihtimalle 537-540 (1142-1145) yılları arasında Nişâbur'da dünyaya geldi. Eczacılık ve tıp ile meşgul olduğu için “Attâr” lakabını aldı ve bu lakapla meşhur oldu. (Şahinoğlu, 1991: 95)

Beyitlerde, “Attâr” kelimesi tevriyeli olarak hem Feridüddin Attar için hem de bitkisel ve şifalı ürünler satışı yapılan attar dükkanı için kullanılır. Fakrı sahip olduğu bir haslet olarak düşünüen Hâletî, bu konuda Attar'ı dahi geçtiğini iddia eder.

Tutmışumdur kûçe-i fakr içre 'Attârun yirin

Tâlib-i dârû-yı mihnet togrılır dükânuma G. 742/3

“Fakr köşesinde Attar'ın yerini aldığı gören mihnet ilacının talipleri (benim) dükkanıma doğru yöneldiler.”

Bunun dışında Attar'ın isminin zikredildiği diğeri beyitlerde şâir, şii ve şiiirindeki mana bakımından kendisini Attar'dan üstün tutar. Şâirin divitinin ucundan akan kelimeler, mana

köşesindeki attardan gelen misk kokularına benzetilir. (G. 181/8) Onun nazmından gelen kokuları Attar görmüş olsaydı hayran kalırdı. (G. 139/8) Zîrâ, şiiir gelinine rengini ve kokusunu veren onun şâirlik tabiatıdır. Hâletî, şiiir ile gelin ve Attar ile kendisi arasında benzerlik kurar.

‘Arûs-ı nazma tab‘umdur viren hep reng ü bû şimdi

Gehî Mânî vü geh ‘Attâr’ıyam ben de bu meydânun K. 23/27

“Şiiir gelinine rengini ve kokusunu veren benim (şâirlik) tabiatımdır. Ben bu meydanın kah bir Mânî’si kah bir Attâr’ıyam.”

Feridüddin Attar beyitlerde, şifalı bitkiler ve güzel kokuların satıldığı attarlık ve eczacılıkla uğraşması sebebiyle zikredilir.

3.1.4.5. Aziz Mahmud Hüdayi (1541-1628)

Osmanlı müelliflerinde, Celvetiyye tarikatının kurucusu ve ilerlemesine büyük katkılar sağlayan biri olarak Ata’nin Şekayik zeylinde Hüdavendigâr vilayetindeki Sivrihisar’lı olduğu, İsmail Hakkı’nın Silsilename-i Celveti’sinde Koçhisarlı olduğu belirtilmiş olsa da belgelere göre Sivrihisar’lı olduğu anlaşılmıştır. (Tahir, 1972: 126)

Divanda yalnız bir kıtada ismi geçen Hüdayi, rivayetlerde söz konusu edilen bir kerameti sebebiyle ele alınır. Rivayete göre: Sultan Ahmed Camiinin banisi, Sultan Birinci Ahmed’i ziyarete söz verdiği için, denizin görülmemiş derecede fırtınalı bir zamanında Üsküdar’dan Saray Burnu’na geçmek zorunda kalınca dalgalı deniz yalnız onun sandalının geçtiği yerde durulmuş, korkunç dalgalar arasında düz ve sakin bir deniz caddesi meydana gelmişti. Bu keramet, Üsküdar halkı arasında asırlarca unutulmamış; Üsküdar’dan İstanbul’a geçen kayıkcılar, denizde Hudayi yolu denilen, her göze görünmez, düz bir yoldan geçdiklerine inanmışlardı. (Banarlı, 1983: 702)

Anadolu hisarında bulunan bir bahçenin duvarına yazılan bir kıtada, bahçe içindeki çeşmenin su yolu, Hüdayi (k.s.) hazretlerinin dalgalı denizde yol alırken geçtiği yerde suyun düz bir yol misali olması ve selamete karşıya geçmesini hatırlatır şekilde anlatılır.

Şol kûy-ı harâbâtadur âmed-şudumuz kim

Dünyâ nemegi konsa mey-i nâbı bozulmaz

Sad şükr ki vîrânemüze oldu şeref-bahş

“Şu harabat köşesine gidiş gelişlerimiz, dünya tuzunun dahi (o) saf şarabı bozmamasındandır. Bozulmaz bir Hüdayi yolu olan o su yolu, viranemize şeref verdiği için şükürler olsun.”

Fakihler, şarabın kendiliğinden sirkeye dönüşmesi halinde, hem bu sirkenin hem de kabının kullanımının câiz olacağı görüşündedir. Hanefî ve Mâlikî mezheplerinde şarabın dışarıdan müdahale ile sirke yapılmasını da bu grupta mütalaa etme temayülü ağır basar. (DİB, 2010: 64) Bu görüşe göre şaraba tuz katılırsa sirkeye dönüşür ve haram olmazmış. (Onay, 2004: 452) Şiirde ayrıca bu uygulamaya bir telmih yapıldığı görülür.

3.2. Tarihi ve Efsanevi Şahsiyetler

3.2.1. Osmanlı Merkez Teşkilatında Yer Alan Kişiler

3.2.1.1. Padişahlar

3. Mehmed (1595-1603)

7 Zilkade 973'te (26 Mayıs 1566) Manisa'da Sart ovasında doğdu. Babası III. Murad, annesi Arnavut asıllı Dukakin'de Rezi köyünden olan Safiye Sultan'dır. İbrahim Efendi, Hüseyin Efendi ve Hâletî'nin babası Mehmed Azmî Efendi hocalığını yapmıştır. 1595'te Manisa sancakbeyi iken babasının yerine hükümdar olmuştur. Zayıf iradeli, başkalarının tesiri altında hareket eden bir hükümdar olarak anılmakla beraber terbiyeli, halim, vakarlı, sakin ve aynı zamanda vehimli bir tabiata sahipti. 16 Recep'te (20 Aralık 1603) vefat etmiştir. Mehmed b. Mehmed er-Rûmî onun şişmalıktan kaynaklanan mide rahatsızlığından mustarip olduğunu belirtir. Bazı kaynaklarda da kalp krizi sonucu öldüğü kaydedilir. (Emecen, 2003: 407-412; Uzunçarşılı, 2003: 115)

Hâletî, dîvânını 1012/1603 yılında III. Mehmed adına tertip etmiş olup (Kaya, 2003: 39)

divanda onun adına dört methiye,(K. 1-3-4-7) iki bahariye (K. 5-6) ve bir nevrüziye (K. 2) olmak üzere yedi kaside ile sefer-i humâyun münasebetiyle yazılmış bir tarih (T. 4) manzumesi bulunmaktadır. Kasidelerden üçü Sultan Mehmed'in cülûsu, Eğri seferinden dönüşü ve Yanık Kalesi'nin fethi münasebetiyle biri de sultanın şahsını methetmek maksadıyla söylenmiştir. Kasidelerde “zıll-i Hüdâ, verd-i handân, mihr-i dırahşân, Hümâ-sâye, hümâyûn-pâye, sultân-ı felek-rif'at, Sehâb-ı lutf-ı bî-pâyân, şeh-süvâr-ı mülk ü millet, sa'âdet mülkinün hânı, İskender-i devr-i zamâne, şeh-i sitâre-sipâh gibi

terkiplerle tavsif edilen sultan, Süleymân, Dârâ, Cemşîd ve Fağfûr gibi tarihi ve efsanevi şahsiyetlerin özelliklerini üzerinde toplamış ya da onlardan daha üstün bir kişi olarak gösterilir. Cömertliği, cesareti, cengaverliği, adaleti gibi çeşitli özelliklerini över ve onu Allah'ın yeryüzündeki gölgesi ve Osmanlı Devleti'nin padişahı olarak niteler.

Hümâ-sâye hümâyûn-pâye sultân-ı felek-rif'at

Cenâb-ı Hazret-i Sultân Mehemed Hân-ı 'Osmânî K. 1/9

“Hümâ gölgeli, padişahların padişahı, felek gibi yücelerde olan Osmanlı devleti'nin sultanı cenâb-ı hazret-i Sultan Mehmet.”

III. Mehmed Eğri seferi sırasında ordunun başında savaşa katılmıştı. Osmanlılar'ın daha önce fethetilemediği büyük bir kale durumunda olan Eğri kalesi III. Mehmed'in komutasındaki ordu tarafından fetholünmüştü. (Emecen, 2003: 409) Hâletî, bu münasebetle III. Mehmed'e nasip olan Eğri Kalesi 'nin fetih tarihi olan 1596 tarihini veren bir manzume yazar. (T. 4)

Hâletî, sultanın seferden dönüşünü ve fethi tebrik gayesiyle yazdığı kasidede ise okuyucuya bir savaş tasviri yapar. Bu tasvir içinde sultan, büyük bir orduyla karşılaşmasına rağmen düşman ordusunu kısa sürede altetmiştir. Savaş meydanında kalkan ve dünyayı karanlığa hapseden tozlar arasında padişah, varlığıyla bir mum gibi etrafı aydınlatır şekilde tasavvur edilir. Kılıcını ise öldürdüğü düşmanların yüzünü yansıtan bir ayna ve başlarına bela yağdıran bir bulut olarak düşünen şâir, fetih ve zaferi bir geline benzetmiş, fethin başarıya ulaşmasından ve sultanın sağ salim dönmesinden duyulan memnuniyet ve sevinci şu sözlerle dile getirmiştir.

Tâ yirine gelince Süleymân-ı rûzgâr

İtdi nesîm-i feth u zafer hayli ihtimâm K. 3/2

“Zafer ve fetih rüzgarı, zamanın Süleymân'ı yerine (memleketine) avdet edince ona hayli ihtimam gösterdi.”

Hâletî, kasidelerde padişahı çeşitli vesillerle övdükten sonra kendisini fazilet ve marifet bağının kuşu, ilim ve hüner meydanındaki süvari ve şiir bahçesinin bülbülü olarak tavsif eder. Tek arzusunun padişahın lütuf ve ihsanı olduğunu, onun gam karanlığında kendisine

ışık tutmak suretiyle yardımına muhtaç olduğunu belirten şâir, padişahın merhamet nazarıyla bakmak suretiyle kendisini başkalarıyla bir tutmamasını ister.

Sen anı pâdşehüm gayrılarla bir görme

Nigâh-ı merhamet it Hâletî-i şeydâya K.2/33

“Padişahım, şu divâne Hâletî’ye merhamet nazarıyla bak ve onu başkalarıyla bir tutma.”

1. Ahmed- (1603-1617)

Babası III. Mehmed’in Saruhan valiliği sırasında 28 Nisan 1590’da Manisa’da doğdu. Annesi Handan Sultan’dır. Babasının 18 receb 1012’de (22 Aralık 1603) ölümü üzerine on dört yaşında tahta geçen Sultan I. Ahmed, 1617’de vefat etmiştir. Zevk u sefaya kapılmayan, dindar ve hayır sahibi bir padişah olduğu için halkın güvenini kazanmıştı. Sert tabiatlı idi; ihanet edenleri affetmez ve sertliği yüzünden devlete hizmet edenlere dahi zaman zaman acımasız davranırdı. Ava ve cirit oyununa meraklı olduğu, ara sıra Edirne ve Bursa’da ava çıktığı bilinmektedir. (İlgüre, 1989: 30-33; Uzunçarşılı, 2003: 116)

Hâletî Divanı’nda I. Ahmed için yazılmış dördü methiye, (K. 9-11-12-13) ikisi bahariye (K. 8-10) ve biri temmuziye (K. 14) olmak üzere yedi kasidenin yanı sıra ve isminin zikredildiği iki kıta bulunur. Methiye türündeki kasidelerden ilki Kazan şaykalarının alınması; ikincisi Edirne’ye gitmesi; üçüncü Edirne’den dönmesi; dördüncüsü de kendisinin İstanbul kadısı olarak görevlendirilmesi münasebetiyle yazılmıştır.

Kıtalarda Sultan Ahmed, lütufla muamelede bulunan cömert kişiliğiyle dalgaları dört bir yandan apaçık görünen bir denize benzetilir. (Kt. 28/1-2) Diğer kıtada da babası Sultan III. Mehmed’le beraber anılır. Sultan Mehmed’in vefatıyla, padişahlığın Sultan Ahmed’e geçtiğini söyleyen Hâletî, onu hükmünün bitişi olmayan bir padişah olarak tavsif eder. Bu durum şâirin tasavvurunda güneşin bir burçtan bir burca geçmesi, intikal etmesi olarak yorumlanır. (Kt. 60)

Bahariyelerde ortaya koyulan bahar tasvirinden sonra çeşitli vesilelerle padişaha övgülerde ve duada bulunulur. Baharın gelmesiyle yeşile bürünen çemende açan güller, nergisler, lâleler tasvir edilir. Bahar mevsiminin dünyaya sevinç, huzur ve canlılık

kattığından bahsedilir. Bir beyitte kullanılan “i’tidâl (ılım dairesi)”³⁹⁵ tabiriyle gece-gündüz eşitliğine dolayısıyla ilkbahar başlangıcına işaret edilir.

Cevânib oldı sultân-ı bahârun i‘tidâliyle

Ferah-bahş u safâ-güster neşât-engîz ü rûh-efzâ K. 8/4

“Bahar sultanının itidaliyle/ılım dairesiyle dört bir taraf sevinç, huzur, mutluluk ve canlılık buldu.”

Sultan, kasidelerde Resûl-i Ekrem’le (s.a.v.) adaş, Cem meclisli, Rüstem gibi cengaver birisi olarak İskender ve Dârâ’yı kendine köle eden, kâfirleri kılıç timsahına azık yapan, düşmana gemisini tabut, yelkeni kefen yapan, tüfenginin dumanıyla gözlerini karartan, Allah’ın yardımına mazhar olan, Hızır gibi yardıma koşan, Îsâ nefesli, din burcunun güneşi, insanların ve cinlerin padişahı, yedi düvelin en yücesi, cihan fatihi vs. bir kahraman olarak nitelenir. Bunun yanı sıra adaleti, kıymet bilışı, cesareti, heybeti, himmet ve ihsanı dolayısıyla çeşitli tasavvurlar çerçevesinde söz konusu edilir. Bir beyitte sultanın avcılık merakına atıfta bulunan Hâletî, dünyayı bir av yerine, arzu ve isteklerini ava benzetir.

Sayd-ı nahcîr-i merâm it sayd-gâh-ı dehrde

Bâz-ı dest-âmûzun olsun lutf-ı Rabbü'l-‘âlemîn K. 11/37

“Dünya denilen av yerinde murâd avını avlarken küçüklükten besleyip ele alıştırdığın doğan, âlemlerin Rabbi olan Allah’ın (c.c.) (sana bir) lütfu olsun.”

2. Osman (1618-1622)

I. Ahmed’in Mahfiruz Sultan’dan doğan oğludur. 10 Cemâziyeâhir 1013 (3 Kasım 1604) Çarşamba günü İstanbul’da doğdu. Amcası I. Mustafa’nın tahttan indirilmesi üzerine 1 Rebûlevvel 1027’de (26 Şubat 1618) tahta çıktı. Hırçın tabiatlı olmakla beraber icraatlerinde şedit ve eceleci idi. Kaynaklarda cesur, mağrur, ecdanının zaferlerine gıpta eden, silah kullanmakta ve ata binmekte son derece mahir, ancak hasis, asker ve ulema tarafından sevilmeyen bir hükümdar diye tanıtılır. Hacca gitmek üzere hazırlık yaptığı sırada İstanbul’a döndüğünde yeniçeri ocağını kaldıracağı şeklindeki rivayetlerle

³⁹⁵ “EI-’itidal: İlim; gece ve gündüzün eşit olması; Güneş’in ekliptikle ekvatorun keştiği noktalardan birine geldiği an.” Yavuz Unat, Eski Astronomi Metinlerinde Karşılaşılan Astronomi Terimlerine İlişkin Bir Sözlük Denemesi, OTAM, Sayı. 11, Cilt. 11, s. 663

ocakların ayaklanması neticesinde 18 yaşında Yedikule’de boğuldu. (Uzunçarşılı, 1995: 585; Emecen, 2007: 453-455)

Hâletî, hayatına, çevresine ve devrine âit izler taşıyan ve II. Osman’a sunduğu bir arzuhâlde sanat endîşesi taşımadan duygu ve isteklerini sâde bir dille ve samimi bir şekilde ifadeye çalışmıştır.

Sultan II. Osman’a sunduğu arz-ı hâlde şair pek çok sıkıntılar çektiğinden, devrin kendisini bunalttığından ve üzdüğünden, sahip olduğu hünerin sadece akranları arasında hasede yol açtığından; hatta gökteki yıldızlarla dahi onu düşman yaptığından bahsederek uzun uzun şikâyetle bulunur. Bu şikâyetlerinin akabinde ise isteğinin pâdişâhın lufu ve ihsanı olduğunu, kendisinin zaten buna lâıyk olduğunu ve kadr ü kıymetinin bilinerek hakettiği muameleyi bir an evvel görmek istediğini belirterek adaletin yerini bulmasını ister. Hâletî, isteklerini sıralarken hem şairlik gücünü, hem ecdâdının kiminin kalem kiminin kılıç erbâbı olduğunu, hem de babasının Sultan III. Mehmed’e hocalık yaptığını ve ayrıca Sultan III. Murad’ın da şiirlerini görerek çok beğendiğini hatırlatmak sûretiyle pâdişâhı etkilemeye çalışır. (Kaya, 2003: 22)

Kimi ecdâdumun ehl-i kalemdür

Kimi şemşîr-keşlikde ‘alemdür M. 8/92

“Ecdadımın kimi kalem ehli kimi de kılıç kullanmada mahirdir.”

Olaldan h^vâce-i Sultân Mehemmed

Kapunda bendeyem vakf-ı mü’ebbed M. 8/95

“Sultan III. Mehmed’e hocalık yaptıktan sonra kapında ömrünü yoluna vakfetmiş bir köleyim.”

Dahı Sultân Murâd-ı ehl-perver

Görüp nazmum komışdı narh-ı gevher M. 8/96

“Hüner sahiplerini koryup kollayan Sultan Murad bile şiirlerimi gördüğünde beğenmiş ve (şiir) cevherime değer biçmişti.”

Sultandan arzularına ulaşmada yardım dileyen, sahip olduğu ilim ve marifetin kendisinin şahidi olduğunu söyleyen şâir, sultanın incelikten anlayan birisi olduğunu belirterek saltanatının daimi olması yönünde duada bulunur.

Serîr-i câh dâ'im câyı olsun

Ser-i bed-h^vâh zîr-i pâyı olsun M. 8/107

“Hükümdarlık tahtındaki yeri daim; bedhahların başı ayakları altında olsun.”

4. Murad (1623-1640)

28 cemâziyelevvel 1021'de (21 Temmuz 1612) İstanbul'da doğdu. I. Ahmed ile Mâhpeyker (Kösem) Sultan'ın oğludur. Amcası I Mustafa'nın aklî dengesi yerinde olmadığından devlet idaresinde beliren karışıklığı gidermek için başta Sadrazam Kemankeş Ali Paşa ile Şeyhülislam Zekeriyâyâde Yahyâ Efendi bulunduğu halde ileri gelenler tarafından I. Mustafa'nın tahttan indirilmesine karar verildiğinde küçük yaşta olmasına rağmen muhtemelen annesi Kösem Sultan'ın tesiriyle 15 Zilkaade 1032'de (10 Eylül 1623) tahta çıkarıldı. (Yılmaz, 2006: 177)

IV. Murad on yedinci asırda gelmiş olan Osmanlı padişahları arasında en değerlisidir. Hükümdarlığı on yedi sene sürmüştür. Yirmi yaşına kadar geçen acemilik ve çocukluk döneminde devlet içerde ve dışarda sıkıntılar yaşamıştı. Yirmili yaşlara geldiğinde idareyi kendi yönetimi tam anlamıyla eline almaya başlamıştır. Fevkalade kuvvetli ve silah kullanmakta mahirdi. Emrinin muhakkak yerine getirilmesini ister, bu hususta en ufak bir müsamaha göstermezdi. (Uzunçarşılı, 1995: 586)

Osmanlı padişahları arasında farklı karakterde bir şahsiyetti. İrade ve hafızası kuvvetli, vesayet altında yaşadığı yıllarda devlet işleriyle ilgilenmiş, tebdil gezerek her şeyi yakından görüp anlamaya çalışmış, memleketin iç ve dış durumunu düzeltebilmiştir. Bu müstesna padişah, 15 Şevval 1049 (8 Şubat 1640) Perşembe gecesi vefat etmiş, cenazesi Sultan Ahmed Camii yakınındaki babası I. Ahmed'in türbesine defnedilmiştir. (Yılmaz, 2006: 182)

Hâletî, IV. Murad adına 1 arz-ı hal, (M. 9) 3 medhiye, (K. 16-17-18) 1 rahşiye (K. 15) olmak üzere 5 manzume yazmıştır.

Şâir, sultana yazdığı 146 beyitlik arz-ı halde duygu ve isteklerini samimi bir şekilde dile getirmiştir. Şâir, arz-ı halde içinde bulunduğu türlü sıkıntılardan ve bu sıkıntılar karşısında dayanamayacak durumda olduğundan, sabır köprüsünün yıkılmaya yüz tuttuğundan, işinden azlolma korkusu yaşadığından bahsederek uzun uzun sıkıntılı halini arz ettikten sonra sultandan kendisine lütuf ve ihsanda bulunarak teveccüh etmesini ister. İlim, marifet ve hüner sahibi olduğunu söyledikten sonra şiirini öven şâir, padişahın ihsanına layık olduğunu ifade eder. IV. Murad'ın hafızasının kuvvetine işaret ettiği bir yerde onu güneşe benzetmiş, böylesine akıllı bir padişahın kullarını unutmayacağını söyleyerek ona iltifatta bulunmuştur.

Unutmaz kulları ol şâh-ı pür-hûş

Güneş eyler mi zerrâtın ferâmûş M. 9/134

“Siz hiç güneşin, zerrelerini unuttuğunu gördünüz mü? İşte bu yüzden böylesine akıllı bir hükümdar kullarını asla unutmaz.”

Hâletî, sultan Murad'a sunduğu rahşiyede “Habîb-i Siyâh ve Arslan” isimli iki atın niteliklerini sayarak onları över. Bedenlerinden düşen bir damla ter yeryüzünü misk-i amber kokusuyla donatırlar. Yürüyüşleriyle kıvrıla kıvrıla akan bir ırmağa benzerler. Ayaklarındaki nal hilali andıran atlar, rüzgardan hızlıdır. Hızlandıkça yere vuran ayaklarındaki nallardan çıkan kıvılcımlar gökyüzündeki yıldızlara benzer. Güneş ışığı yuları, güneşi saran aydınlık eyer örtüsü olsa yeridir. Bu övgülerden sonra padişahın himmetine mazhar olmayı ümit eder.

Rahş-ı tab‘-ı Hâletî'ye ragbet it şâhum müdâm

Esb-i çâlâke ider zîrâ selâtin i‘tibâr K. 15/20

“Padişahım, Hâletî'nin tabiat atına daima alaka göstermeni dilerim. Zîrâ sultanlar tez seyirten çevik atlara itibar eder.”

Methiyelerde yine çektiği sıkıntılardan dolayı zayıf ve güçsüz düştüğünü söyledikten sonra lütuf ışığı ile yeryüzünü güneş gibi aydınlatan bir padişah olarak lütuf suyuyla hüner tarlasını sulamasını ister. Çünkü hüner değirmenini döndüren padişahın himmet ve ihsan ırmağıdır. Şâir, sahip olduğu hünerin görmezden gelindiğinden bahsedip şikayette bulunarak büyük hükümdarların şiir ve inşâya rağbet ile ulemâya iltifatta bulunmaları gerektiğini ifade ederek padişahın ilgisini çekmeye çalışır. Dile getirdiği şikayetlerin yanı

sıra sultanın adaletini, keklik-şahin, kurt-koyun gibi zıt unsurları bir arada kullanılmak suretiyle anlatır. Cesaret ve cengaverliği söz konusu olduğunda oku, düşmana ecel mektubu götüren bir kuş; kılıcı, kemikten beslenen Hümâ'dır. Dünyayı koruyup gözeten ve insanların rahat bir uyku çekmesini sağlayan bir bekçidir. Bundan başka cesareti, kıymet bilmesi, kuvveti, kahramanlığı, akıllılığı, cömertliği vs. mübalağalı bir dille methedilir.

Biribirine katarlarsa heft deryâyı

Muhît-i cûdı yanında olur misâl-i gadîr

K. 17/10

“Yedi denizi birbirine katsalar, cömertlik okyanusu yanında küçük bir gölet gibi kalır.”

3.2.1.2. Saray Teşkilatı

Harem

Ağalar

Osmanlı Devleti'nde saray Harem, Enderun ve Birûn denilen üç ayrı teşkilattan meydana gelmekteydi. Harem ağaları ile Enderun teşkilâtında Bâbüssaâde cemaatine mensup ağalar tavâşî (hadım) idi. Çelebi Sultan Mehmed zamanından itibaren Osmanlı sarayında da görevlendirildiler. Bunlar beyaz hadımlar (akağalar) ve zenci hadımlar (karağalar) olmak üzere iki ayrı sınıftı. Akağalar sarayın Enderun bölümünün başladığı yer olan ve Bâbüssaâde denilen kapısında görevli olduklarından kendilerine Bâbüssaâde ağaları unvanı verilmişti. Âmirleri olan Bâbüssaâde ağası, aynı zamanda bütün Enderun ve Harem görevlilerinin âmiriydi. Hadım ağalar sarayın kadınlara ait kısmına nezaret ettiklerinden kendilerine “kızlar ağası” da denilmiştir.

Harem'e ilk giren zenci ağa “en aşağı” unvanı ile hizmete alınır, ocak defterine kaydedilir ve ortancalar içinde muteber bir lalaya el öptürülürdü. Bunlar “nöbet kalfaları” denilen ağaların emirlerine uyar, Harem kapılarını beklerlerdi. Bu sırada Dârüssaâde Ocağı'na ait usul ve kanunu öğrenip acemi ağalığa geçerler, daha sonra da içlerinden en kıdemlisi nöbet kalfası olurdu. Acemi ağalar nöbet kalfasından sonra ortanca olurlardı. Ortancalar kapı nöbetine nezaret ederlerdi. Ardından hâsıllı (hasırlı) olup on ikinci hâsıllının en eskisi terfi ederek yayla başkapı gulâmı, sonra Yeni Saray başkapı gulâmı ve daha sonra

Eski Saray ağası olurdu. Eski Saray ağaları terfi ettirilip Dârüssaâde ağalığına getirilirdi. (Altındağ, 1994: 1-2; Uzunçarşılı, 2014: 159)

Ağa-yı Bâbüssaâde denilen kapı ağası, hadım akağalarından olup başnazırı ve Bâbüssaâdenin amiri idi. Başlarına selimî kavuk, arkalarına serâser denilen kumaşa dikilmiş sırt samur kürk giyerlerdi ve vezirlerle aynı derece idiler. (Uzunçarşılı, 2014: 342)

16. asır sonlarına kadar kızlar ağalığı, kapı ağasına verilmiştir. Fakat 1582'de Habeşî Mehmed Ağa Dârüssaâde ağalığını akağalardan ayırarak Dârüsaâde ağası unvanını aldı. Habeşî Mehmed Ağa'nın vefatı üzerine yerine Sünbül veya Server Ağa gelmiş fakat daha sonra azledilmiş ve Dârüsaâde Ağalığı tekrar akağalara intikal etmiş bosnalı Mehmed Ağa Dârüsaâde ağası olmuştur. 1590 yılında Mehmed Ağa'nın vefatı nedeniyle 1591-1595 yılları arasında akağalar tarafından icra edilen Dârüssaâde Ağalığı görevi 1595-1621 tarihleri arasında tekrar karaağalar tarafından icra edilmiştir. Sonraki süreçte, 1623 tarihinde karaağalardan İdris Ağa'nın Dârüssaâde Ağalığı görevine tayin edilmesinden 1922'ye kadar bu görev karaağaların uhdesinde kalmıştır. (Altındağ, 1994: 1; Uzunçarşılı, 2014: 160-340; Arslantürk ve Arslanboğa, 2015: 17)

Ağalık müessesesi hakkında yukarıda verilen kısa bilginin ardından bu bölümde Azmî-zâde Hâletî Divanı'nda isimleri zikredilen ağalar ve bunların adına söylenen manzumeler üzerinde durulacaktır.

Kapu Ağası Gazanfe Ağa

Macaristan'dan gelme kapıağası hadım Gazanfer Ağa, 2. Selim zamanında esîr olarak sünnet edilmiş ve kardeşi Ca'fer ile birlikte 2. Selim'in emniyetini kazanmışlardı. 2. Selim bunları hadım ettirdikten sonra, hasodada hareme dahil etmişti. Parlak ve işlenmiş bir fikre mâlik olan Gazanfer, Selim ve Murâd zamanlarında derece derece odabaşılığa, ondan sonra da o zaman "mâbeyn müşirliği" demek olan kapıağalığına kadar yükselmişti. Odabaşılıktaki üç pâdişâh zamanı yirmi sene ve kapıağalığında otuz sene kalmıştır. Müverrih Âlî, Gazanfer'in bu elli senelik hizmetinde kimseyi incitmemiş olduğunu temîn eder. Gazanfer, ulemâ ve şuarâyı âlîcenâbâne himaye etmiştir. Bunların birçoğu eserlerini onun nâmıyla tasdir etmişlerdir. Ebebi ve faydalı eserler veren müelliflerin dayanağı olan Gazanfer, Âlî'nin ifâdesine göre recûliyyetten (erkeklikten) mahrum olmakla beraber, âlemde kendisinden sonra semere verecek birçok ma'rifet tohumu (takdire mazhar olan

eserler) neşretmiştir. Ayrıca Ahmed bin Sehl Belhî'nin Arabça Coğrafyasını (Cihannümâ) Türkçeye tercüme ettirmiştir. (Hammer, 1332 c.7: 8-12)

İstanbul Fatih'te 16. Yüzyıl sonlarında (1596) medrese, türbe ve sebilden ibaret olan bir külliye yaptırmıştır. Cumhuriyet döneminde medreseler kapatıldıktan sonra yıkılmaya bırakılan külliye 1943-1944 yıllarında Ekrem Hakkı Ayverdi tarafından tamir edilmiştir.³⁹⁶

Hâletî'nin de himayesi ve ihsanına mazhar olduğunu, adına yazılan ikisi medhiye ikisi bahariye olan kasidelerden anlaşılan Gazanfer Ağa, özellikle III. Murad ve III. Mehmed devirlerinde şöhret kazanmış bir şahsiyettir. (Uzunçarşılı, 2014: 339) Adına yazılan kasidelerde kahramanlığı, cesareti, ihsanı; sarayın en yüksek rütbeli ve nüfuzlu görevlilerinden biri olmasından dolayı padişaha yakınlığı sebebiyle övgüde bulunulur.

‘Aceb mi olsa sâbit kûh gibi rûz-ı heycâ’da

Yanında sana benzer tîgi var şâh-ı cihân-bânun K. 30/8

“Yanında senin gibi bir kılıç bulunan dünyanın bekçisi, savaş gününde bir dağ gibi (yerinde) sabit olsa şaşılır mı?”

Memduhun âlim ve şâirleri himaye edişi şâirin gözünden kaçmamış ve bunu bir beyitte dile getirmiştir.

Güler yüz gösterürsin dem-be-dem erbâb-ı ‘irfâna

Dil ehlin bülbül itmişdür senün ol verd-i handânun K. 30/17

“Erbâb-ı ‘irfâna devamlı güler yüz gösteriyorsun. Senin o gülücükler saçan gülün, gönül ehlini birer bülbüle çevirdi.”

Hâletî, gidecek başka kapısı olmayışı, (K. 31/22) kimsenin lütuf elini elini uzatarak gözyaşını silmeyişi sebebiyle duyduğu elem karşısında memduhun ihsanına ihtiyacı olduğunu şu sözlerle ifade eder.

³⁹⁶ Gazanfer Ağa Külliyesi için bkz. Semavi Eyice, “Gazanfer Ağa Külliyesi”, TDVİA, c. 13, 1996, s.432-433.

Kimse dest-i lutf ile silmez nem-i eşküm benüm

Gitmese dâ'im n'ola mir'ât-ı tab'umdan keder K. 31/25

“Hiç kimse lütuf elini uzatıp da yaşlı gözlerimi silmiyor. Tabiat aynamdan keder gitmese ne olur?”

3.2.1.3. Divân Üyeleri

Vezîr-i Âzamlar (Sadrazamlar)

(Koca) Sinan Paşa

Arnavut asıllı Ali adlı bir köylünün oğlu olup Luma'da Topojani'de, bir başka rivayete göre ise Delvine'de dünyaya geldi. “Koca” dışında Yemen ve Tunus fatihi lakaplarıyla da anılır. III. Murad ve III. Mehmed dönemlerinde beş kere sadarete bulunmuş, kendine has kişiliği, adamları, serveti ve vakıfları ile şöhret kazanmıştır. İspanyollar'ın askerî üssü olan Halkulvâdî'yi alıp Tunus'a yeniden hâkim olmasının ardından “Tunus fatihi” unvanını aldı.

Sinan Paşa, divanda üçüncü vezir iken Lala Mustafa Paşa'nın yerine İran serdarlığına tayin olmasının ardından Ahmet Paşa'nın yerine vezirizam olmuştur. (1580) Sinan Paşa 1589'da ikinci defa, 1693'te üçüncü defa, 1595'te dördüncü defa veziriazam olmuştur; fakat son sadareti zamanında Eflak seferindeki mağlubiyeti üzerine azlolunarak Malkara'ya sürülmüş mâzuliyeti sadece on iki gün sürmüştür. Halefi Lala Mehmet Paşa'nın ölümü üzerine 28 Rebûlevvel'de (1 Aralık) beşinci defa sadaret makamına getirilen Paşa, bu son sadaretinden sonra fazla yaşamadı. III. Mehmed'i bizzat sefere götürmek için hazırlık yaparken dört ay sonra hastalanmasının ardından 4 Nisan 1596'da vefat etti. (Uzunçarşılı, 1995: 340; İpşirli, 2002: 137-138)

Hâletî, Sinan Paşa'nın üçüncü defa veziriazam olması münasebetiyle dokuz beyitlik bir tarih manzumesi yazmıştır. Sinan Paşa'nın tekrar veziriazam olarak tayin edilişi için şükürle başlayan Hâletî, onu zamanın kaybolup bulunan Yûsuf'u olarak tasvir eder. (T. 1/1-2) Devlet elbisesinin ona ezel terzisi olan Allah (c.c.) tarafından dikildiğini ifade eden şâir, (T. 1/4) Paşa'yı kaybolan mührünün tekrar bulunmasıyla saltanatını devam ettiren Hz. Süleymân'a benzetir. (T. 1/5) Hâletî, insanların şefkatli babası olarak nitelendirdiği Paşa'nın her defasında bu görevi hakettiğini ve üç hükümdara vezirlik ettiğini dile getirir. (T. 1/6-7) Son olarak sadaret makamının, adaletiyle cihânı mamûr eden Paşa'nın

varlığıyla şeref bulduğunu söyleyen şâir, H. 1001 (1592-1593) tarihini verdiği beyitiyle manzumeyi tamamlamıştır.

Ol hâleti yâd eyleyicek hâtif-i gaybî

Târîh didi yine yirin buldı vezâret

Tr. 1/9

Sinan Paşa'nın bu üçüncü sadareti sırasında yaşanan önemli olaylardan birisi de Yanık Kalesi'nin fethi olmuştur. (27 Eylül 1594) Hâletî'nin, III. Selim'e sunduğu, Sinan Paşa'nın Yanık Kale'si kuşatmasında yer alan Cagalazâde Sinan Paşa ile birlikte anıldığı, "Vezîr-i âzam Sinan Paşa elinden Kal'a-yı Yanık feth olunup ol esnada Kapudan Sinan Paşa cânibinden peyâm-ı meserret-fercâm geldükte merhûm Sultan Mehmed hazretlerine verilmiştir" (K. 7) başlığıyla yazılmış bir kaside vardır. Manzumede, paşaların karadan ve denizden kuşattığı Yanık Kalesi'ni zapettiklerini ifade eden şâir, (K. 7/2) iki taraftan da bir hafta içinde fetih haberinin geldiğini söyler.

Gele bir heftede iki taraftan feth peygâmı

Bu da bir lutfidur insâf idince Hak Ta'âlânun

K. 7/3

"İki taraftan da bir hafta içinde gelen fetih haberi merhamet ve adaletini (gösteren) Hak Ta'âlâ'nın bir lütfudur."

Damat İbrahim Paşa

Uzunçarşılı'nın bildirdiğine göre Alî, İbrahim Efendi, Nev'izâde Atâi, Hadikât'ül-vüzerâ ve Enderun tarihleriyle onlardan nakledenler ve İngiltere elçisi Lello Bosna'lı olduğunu; Hammer tarihinde ise Kanijeli olduğu yazılıdır. 1531'de Enderuna alındı ve burada yetişti. 1574'te silahdar ve 3. Murad'ın cülûsunda rikabdar görevindeyken 1579'da yeniçeri ağası olarak dış hizmete çıktı. (Uzunçarşılı, 1995: 351)

26 Şubat 1582'de Rumeli Beylerbeyliğine getirilen İbrahim Paşa, iki aya yakın devam eden Şehzade Mehmed'in sünnet düğününde "düğüncübaşı" unvanıyla Atmeydanı'ndaki düğün yerinin muhafızlığını yaptı. Birkaç yıl sonra kendisine vezirlik payesi verildi; bu arada III. Murad'ın kızı Ayşe Sultan'la nişanlandı. 1583'te Mısır beylerbeyliğine tayin edildi. 1585 yılında Sultan III. Murad'ın kızı Ayşe Sultan'la evlenmek üzere Suriye yoluyla İstanbul'a hareket İbrahim Paşa, burada çıkan Dürzî isyanını bastırması ve

İstanbul'a geldikten sonra Ayşe Sultan'la evlenerek vezir olmuş ve "damad" sıfatıyla anılmaya başlanmıştır. (Aykut, 1993: 440)

1596'da Sinan Paşa'nın vefatı üzerine veziriazam olarak tayin edilmiş ve Haçova meydan muharebesini müteakip azlolunarak yerine Cagalazâde Sinan Paşa veziriazam olmuştur. Fakat İbrahim Paşa'nın azli uzun sürmemiş, kırk beş gün sonra ordu ile İstanbul'a dönerken ikinci defa veziriazamlığa getirilmiştir. 6 Ocak 1599'da Cerrâh mehmed paşa'nın yerine üçüncü defa veziriazam ve Avusturya seferine serdâr-ı ekrem tayin edilen İbrahim Paşa, ertesi sene Avusturya kuvvetlerini mağlup ettikten sonra Kaniye Kalesi'ni zaptetti. (23 Ekim 1600) Seferden sonra Belgrad'a dönen İbrahim Paşa, 10 Temmuz 1601'de burada vefat etti. (Uzunçarşılı, 1995: 352-353)

Hâletî, İbrahim Paşa'nın görevinden azlinden kısa bir süre sonra tekrar veziriazam olarak tayin edilmesini Hz. Süleymân'ın mührünün kaybolup tekrar bulunmasına benzeterek aynı zamanda bu olaya telmihte bulunur.

Bir iki gün eger ellerde turdıysa zarar virmez

Bilürsin kıssa-i pür-hissesin mühr-i Süleymân'un

K. 23/8

"Hz. Süleymân'ın (a.s.) mührünün hikayesini biliyorsun. Sadece bir iki gün başkalarında kaldıysa zararı dokunmaz."

İbrahim Paşa'nın ilk sadrazamlığı sırasında Sultan ile birlikte katıldığı seferde Eğri fethedildi. (24 Eylül 1596) Hâletî, kalenin fethi vesilesiyle sefer dönüşünde İbrahim Paşa'ya medhiye olan bir kaside yazmıştır. Paşa'nın ismini tevriyeli olarak kullanan Hâletî, onun isminde Hz. İbrahim'in (a.s.) Kâbe'deki putları yıktığı hadiseye işaret eder. (K. 23/1)

Başka bir beyitte de veziriazam İbrahim Paşa, yapmış olduğu hizmetler sebebiyle Âsaf'a benzetilir.

Bulunmaz böyle Âsaf-râ vezîr-i 'âlem-ârâ kim

Bulundu şöyle mu'zam hidmetinde ehl-i îmânun

K. 23/3

"Ehl-i îmâna bu kadar büyük hizmetlerde bulunmuş olan, böyle Âsaf gibi bir vezir bulmak mümkün değildir."

Kapudan Cagalazâde Sinan Paşa

1544'te Messina'da doğdu. Asıl adı Scipione'dir. Babası Şarlken'in (Charles Quint) hizmetinde bulunan Visconte di Cicala adlı bir korsandı. Babasıyla birlikte Mesina'dan İspanya'ya giderken 18 Mart 1561'de Türk levendleri tarafından yakalanarak saraya alınmış ve Enderunda yetişmiş, bir süre sonra müslüman olarak Yusuf Sinan adını almıştır. (Şakiroğlu, 1993:525)

Sarayda yetişen Paşa önce silahdar olmuş daha sonra yeniçeri ağası olarak saraydan çıkmıştır. Sonra Van ve Ferhad Paşa'nın serdarlığında vezirlikle Revan ve Bağdad beylerbeyi olarak görev yapmıştır. (1583-1586) Bundan sonra Erzurum valiliğine tayin edilen paşa 1591 Temmuz'unda Uluc Hasan Paşa'nın vefatı üzerine kaptan-ı deryâliğe tayin edildi. 1596'da Avusturya seferi sırasında, Hatvan Kalesi'ni korumada başarı gösteremediyse de Eğri'nin fethindeki rolü ve başarısıyla 1596'daki Haçova Meydan Savaşı'nda faal bir rol oynadı. Devlet erkânının teklifiyle 27 Ekim'de vezîriâzamlığa getirildi. (Uzunçarşılı, 1995: 354-355)

Göreve gelir gelmez timar sahipleri ve ulûfeli asker içinde yoklama yaptırttı ve mevcut bulunmayan 30.000 kişinin tahsisatını kesti, bunları ağır cezalara çarptırdı. Bu hareketi çok tenkit edildi. Ayrıca davet edildiği halde Eğri'ye gelmeyen ve savaş için az bir kuvvet gönderen Kırım Hanı Gazi Giray'ı azlettirip yerine Fetih Giray'ı getirtmesi muhalifleri tarafından aleyhine kullanıldı. Bunun üzerine bir buçuk ay kadar kaldığı vezîriâzamlıktan azledilerek önce Şam beylerbeyiliğine, ardından da tekrar kaptan-ı deryâliğe getirildi (1599) ve 1604 senesi sonlarına kadar bu görevde kaldı. 1604'te çıktığı İran seferinden bozguna uğrayarak dönen Paşa, geri çekilerek Diyarbakır'a gitti ve orada vefatına kadar orada kaldı (1606 Şubat). İstanbul'da bulunan Cağaloğlu semti bugün onun adıyla anılmaktadır. (Şakiroğlu, 1993: 526)

Hâletî, Cagalazâde adına medhiye olan iki kaside yazmıştır. (K. 35-36) Hâletî, Paşa'nın yiğitliğini, kahramanlığını, cesaretini ve adaletini çeşitli vesilerle metheder. Paşa, hilâl gemisini yok eden bir güneşe ve bulunmaz bir inciye; (K. 35/2) yelkenleri açılmış gemisi, avlanmak için kanat açan kartala benzetilir. (K. 35/4) Kahriyle din ve devlet düşmanlarını zebun eder. (K. 35/5) Kimseye baş eğmeyen en kudretli hükümdarlar bile kılıcı karşısında boyun eğmekten kendilerini alamazlar. (K. 35/8) Cem ve Efrâsyâb onun karşısında değersizdir. (K. 35/20) Hâletî, bu şekilde donanmadan dönüşü münasebetiyle Paşa'nın cesaretine ve düşmanı bozguna uğratışına övgülerde bulunduktan sonra memduhun eşiği

dururken feleğe intisap edenlerin güneş gibi şaşkın şaşkın dönüp duracaklarını söyler (K. 35/26) ve onun ihsanına talip olduğunu ifade eder.

Hayr-makdem ey vezîr-i saff-der-i ‘âlî-cenâb

Virdi hâk-i reh-güzârun çeşm-i câna nûr u tâb K. 35/1

*“Ey düşman saflarını yaran iyilik sahibi ve cömert vezir, hoşgeldin!
(Yürüdüğün) yolun toprağı, cân gözünü aydınlattı.”*

Reşha-i lutfunla ey ebr-i ‘atâ vü mekremet

Dest-i kudret tîg-i tab‘-ı Hâletî’ye virdi tâb K. 35/34

*“Ey lütuf ve cömertlik bulutu! Kudret eli, lütuf damlan vasıtasıyla Hâletî’nin
tabiat kılıcına su verdi.”*

Telh-kâm olur kalurdum mihnet-i eyyâm ile

İltifâtunla eger kim bulmasam fi'l-cümle şân K. 36/40

*“İltifatınla diğer insanlar arasında itibar kazanmamış olsaydım kederli günlerin
sıkıntısı ile (ortada) kalırdım.”*

Hâdım Hasan Paşa

Milliyeti meçhul olup akhadım ağalarındandır. Enderunda hazinedarbaşıyken 988/1580’de Mısır valisi olarak atanmasının ardından burada adı zulüm ve rüşvet olaylarına karıştı. Hakkındaki şikayetler üzerine bir sene sonra azlolunup İstanbul’a gelince hapsedilmiş ve sonra valide sultana takdim ettiği hediyelerle affedilerek 991/1583’de Şirvan ve sonra Revan beylerbeyliklerine atanmıştır. Eğri seferi sırasında İstanbul kaymakamlığı görevinde bulunan paşa, 1006 Rebiü’l-evvel’de (Kasım 1597) Damat İbrahim Paşa’nın yerine vezîr-i âzam olmuştur. Son derece mürtekip bir kişi olan Hasan Paşa, yüksek devlet görevlerini yüksek paralara satar ve aldığı paraları vâlide sultana verirdi. Sadaretinin altıncı ayında Safiye Sultan’ın Eminönü’nde yaptırmak istediği ve kendisinin de nâzırı olduğu caminin temelini kazmaya giderken 9 Nisan 1598 günü Bostancıbaşı Ferhad Ağa tarafından yakalandı ve Yedikule’de tevkif edildi; birkaç gün sonra da öldürülerek (8-9 Ramazan 1006/14-15 Nisan 1598) yerine Cerah Mehmet Paşa tayin edilmiştir. (Peçevi, 1866 c.2: 209; Uzunçarşılı, 1995: 357; Özcan, 1997: 5)

Paşa'nın vezarete gelişini seher vakti esen rüzgara benzeten Hâletî, onu cihan padişahının mührü, devlet burcuna gelen parlak güneş olarak tanımlar. Göğsünde taşıdığı vezirlik mührünün Allah katında nübüvvet mührüyle bir tutulması dileğinde bulunarak cömertlik ve ihsan ile ilim ve hüner ülkelerinin lütuf eliyle abad olması duasında bulunur. Vezirlerin yüz akı olarak nitelendirdiği paşanın Osmanlı devletinin saltanat bahçesini büyütüp genişlettiğini söyleyen şâir, böylesine değerli bir inciye devlet denizinden çıkaran padişaha şükranlarını sunar.

Hâletî, Hâdım Hasan Paşa'nın vezîr-i âzam oluşu münasebetiyle yazdığı bu dokuz beyitlik tarih manzumesinin son beyitinde Paşa'nın göreve getirildiği 1006/1597 tarihini verir.

Didi târîhini bin şevk ile bir mûr-ı za'îf

Girdi Âsaf eline mühr-i Süleymân-ı zamân T. 5/9

“Aciz bir karınca, zamanın Süleymânı'nın mührünün Âsaf'ın eline girdiği tarihi bin şevk ile söyledi.”

Cerrâh Mehmed Paşa

Aslen devşirme olan Cerrâh Mehmed Paşa, Enderun'da yetişti ve Has Oda'da cerrahlık görevinde bulundu. III. Murad'ın oğlu Şehzade Mehmed'i (III. Mehmed) sünnet etmedeki maharetinden dolayı “cerrah” lakabıyla anıldı. 1584'te üçüncü vezir oldu; Şubat 1587'de azledilmesine rağmen aynı yılın haziran ayında yeniden vezirliğe tayin edildi. Ancak 1589'da tekrar görevinden azledildi. 29 Ocak 1593'te yeniden dördüncü vezirliğe tayin edilen Cerrah Mehmed Paşa bir yıl sonra üçüncü vezir oldu. 1006 Ramazan'da (1598 Mayıs) ikinci vezir iken Hadım Hasan Paşa'nın katli üzerine vezîr-i âzamlığa tayin edilmiştir.

Kaynaklarda Cerrah Mehmed Paşa'nın, Sultân II.Selim'in kızı ve Piyâle Paşa'nın ölümünden sonra dul kalan hanımı Gevher Hân Sultân ile evlendiğinden bahsedilir. Nikris hastalığından muzdarip olan Paşa, devlet işlerini bizzat yürütemeyip nişancı vasıtasıyla yürüttüğü için 6 Ocak 1599'da azledildi, yerine Damad İbrâhim Paşa getirildi. 7 Şâban 1012 (10 Ocak 1604) tarihinde vefat etti ve yaptırdığı caminin hazîresindeki türbeye gömüldü. (Halaçoğlu, 1993: 415; Uzunçarşılı, 1995: 358)

Azmî-zâde Hâletî'nin, Paşa'nın düğününü kutlamak maksadıyla yazdığı bir kasideden kendisinin de düğün merasimine tanıklık ettiğini anlıyoruz. Hâletî, düğün yerindeki işret meclisinden, ney seslerinden, (K. 29/1) gökkuşağı gibi rengarenk yiyeceklerle donanmış sofralardan, (K. 29/5) eğlence için patlatılan fişekler ve bunların semaya kadar yayılan seslerinden, (K. 29/6) şevk ve neşe ile söylenen şarkılardan bahseder. (K. 29/7)

Her câm-ı 'ıyş bir gül-i sûrîye benzeyüp

Döndi harîm-i cennete ol bezm-i bî-kusûr K. 29/4

“Her zevk ve sefa kadehini surette bir güle benzediği o kusursuz meclis adeta bir cennet haremine döndü.”

Yemişçi Hasan Paşa

Arnavut devşirmelerinden olup sarayın zülüflü baltacılar ocağında yetişerek çaşnigîr ve kapıcılar kethüdası oldu. İki defa yeniçeri ağası ve vezirlikle Şirvan valisi ve daha sonra kubbe veziri olup vezîr-i âzam İbrahim Paşa'nın Avusturya seferine gitmesi üzerine sadaret makamı omuş ve İbrahim Paşa'nın vefatı üzerine de Valide Sultanlar tavsiyesi ile 21 Muharrem 1010'da (22 Temmuz 1601) vezîr-i âzam olarak tayin edilmiştir. Rebûlâhir 1012 (4 Ekim 1603) tarihinde azledildi ve 10 Cemâziyelevvel 1012 (16 Ekim 1603) günü Sütlüce'deki bahçesinde öldürüldü. Kabri Karacaahmet Mezarlığı'ndadır. İki yıl üç ay kadar sadrazamlık yapan ve tarihte hakettiğinden daha kötü bir isim bırakan Yemişçi Hasan Paşa gözü pek, fakat çok inatçı ve kendini beğenmiş bir kimse olarak bilinmektedir.

Sadrazamlığı sırasında aleyhinde çeşitli çalışmaların tertip edildiğini gören Paşa, Safiye Sultanın da yardımıyla III. Mehmed'in himayesine girdi. Hasan Paşa bu suretle vaziyetini kurtardıktan sonra şımarıkça hareket ederek birçok adamı katletti. (Köprülü, 1997; 342-343; Uzunçarşılı, 1995: 359)

Hâletî, bir kıtada Yemişçi'den, Tırnakçı Hasan Paşa, Ali Ağa ve Hüseyin Halifelerin aynı gün içinde katletmesi dolayısıyla söz eder. Bu idamlar sebebiyle Yemişçi Hasan Paşa'yı Yezid olarak tavsif eden şâir, bugünde yaşananların Kerbelâ'da yaşanandan daha şiddetli olduğunu ifade eder.

‘Aceb olmaz bu rûz-ı mâtem için

Kerbelâ'dan eger dinilse şedîd

Ne ‘Alî kaldı ne Hasan ne Hüseyin

Bir Yezîd itdi cümlesini şehîd

Kt. 20

“Bu matem gününün Kerbelâ’dan daha şiddetli olduğunu söylemek herhalde şaşırtıcı olmaz. Ne Ali kaldı ne Hasan ne de Hüseyin. Çünkü Yezid’in biri hepsini birden şehit etti.”

(Yavuz) Ali Paşa

Aslen Bosnalı olan Ali Paşa, Molkoçeviç ailesine mensubiyeti sebebiyle Malkoç Ali Paşa olarak da anılmıştır. Yeniçeri ağası Salih Ağa’nın kardeşinin oğlu olup Enderun’da yetişmiştir. 1010 Muharrem’de (1601 Temmuz) silahdarlıktan Mısır valiliğine tayin edilmesinin ardından Yemişçi Hasan Paşa’nın katli üzerine vezîr-i âzam olarak İstanbul’a çağırılmıştır. İstanbul’a gelmeden önce 3. Mehmed taundan vefat etmiş yerine 1. Ahmet geçmişti. 1. Ahmed çocuk denecek yaşta tecrübesiz olduğundan etrafındakilerin tesiriyle yaptığı birtakım tayinlerin vezîr-i âzamin nüfuz ve selahiyetine zarar vermesi sebebiyle vezîr-i âzam üzüntüden hasta düşmüş ve Belgrad’a geldikten sonra vefat etmiştir. (1013 Safer/1604 Temmuz) (Uzunçarşılı, 1995: 360)

Hâletî, Şam’da görev yaptığı sırada Ali Paşa’nın vezîr-i âzam olarak tayin edilmesini kutlamak maksadıyla ona bir medhiye yazmıştır. (K. 41) Manzumeden anlaşıldığı kadarıyla Hâletî, Ali Paşa’nın vezîr-i âzam olarak tayin edilmesine oldukça sevinmiştir. Bu sevinçli haberi Hz. İsmâ’ın (a.s.) duymuş olması durumunda yeryüzüne nüzul edeceği, (K. 41/4) Cebrâil’in (a.s.) bu müjdeyle semaya varsa feleğin atlasının ayaklarına serileceği ifade edilir. (K. 41/5) Kendisini gam ve keder hastası olarak tanımlayan şâir de paşanın vazifeye tayiniyle birlikte onun ihsanına talip olan kişilerin sıkıntılardan kurtulduğunu dile getirir.

Zihî ferhunde-dem kim haste-i endûh u gam buldı

Der-i dârü’s-şifâ-yı hikmet-i Hak’dan müdâvâyı

K. 41/2

“Gam ve keder hastası, şu mesrur saatte Allah’ın (c.c.) hikmetinin şifa yurdundan deva buldu.”

Şâir, cevherin değerinden anlayan birisi olarak gördüğü Paşa'yı (K. 41/13) iyi dileklerle tebrik ettikten sonra, ihsan beklentisini ifade etmekten de geri kalmaz.

Civân-baht-ı cihân ol dem-be-dem 'ömrün ziyâd olsun

Hudâ şermende-i ihsânun itsün pîr ü bernâyı K. 41/40

*“Allah (c.c.), ihtiyar ve genç herkesi ihsanının (bolluğu karşısında) utandırсын.
Cihânın en bahtı açık kişisi olmanı ve ömrünün uzun olmasını dilerim.”*

Lala Mehmed Paşa

Bosna'da Sokullu Mehmed Paşa'nın mensup olduğu Sokoloviç ailesinden olup Yayçe'de doğdu. Sokullu Mehmed Paşa'nın akrabası olup Enderun'a alınarak yetişmiş ve şehzade lalalıklarında bulunması sebebiyle “lala” lakabıyla şöhret bulmuştur. Enderunda peşkir ağası iken küçük ve büyük mirahurluktan sonra 999 Rebûlâhiri sonunda (24 Şubat 1591) Saatçi Hasan Paşa'nın yerine yeniçeri ağası olmuştur. Sadrazam Sinan Paşa'nın çıktığı Avusturya seferine yeniçerilerle birlikte katılma görevi aldı. 9 Şevval 1002'de (28 Haziran 1594) İstanbul'dan ayrıldı. Daha sonra Anadolu ve Rumeli beylerbeyi olmuş Yemişçi Hasan Paşa'nın İstanbul'a dönüşünde Macaristan serdarı olmuştur. (12 Ramazan 1011 / 23 Şubat 1603) Yavuz Ali Paşa'nın Belgrad'da vefat etmesi üzerine sadâret mührü Lala Mehmed Paşa'ya verilmiştir. (9 Rebülevvel 1013 / 5 Ağustos 1604)

Kanuni tarafından zaptedilip daha sonra Avusturyalılara geçen Estergon'u otuz gün süren kuşatma sonunda tekrar ele geçirmesi üzerine “fâtihi-i Estergon” namıyla anılmıştır. Lala Son başarılarından dolayı İstanbul'a davet edilen Mehmed Paşa, İstanbul'a geldikten sonra rakibi Derviş Paşa'nın Sultan Ahmet'e telkinleri neticesinde İran seferine serdar tayin edilmiştir. Kendisine karşı yapılan can sıkıcı uygulamalar yüzünden mâneviyatı bozulmuş olarak Üsküdar'da otağını kurdu. Derviş Paşa'nın padişahı tahrikleri sebebiyle üzüntüsünden felç geçirdi ve bikaç gün sonra 14 Safer 1015 (21 Haziran 1606) tarihinde vefat etti. (Uzunçarşılı, 1995: 360; Ak, 2003: 71-73)

Divanda Lala Mehmed Paşa adına biri bahariye, (K. 25) biri vezîr-i âzam olarak tayini (K. 24) biri de Estergon fatihi olması sebebiyle (K. 37) yazılan üç kaside yer almakta. Paşanın vezarete getirilmesini kutlayan şâir, bu görevle birlikte kalem ve kılıç sahibi olduğunu belirttiği Paşa'yı cömert ve adil bir vezir olarak nitelendirmiştir.

İtdi teşrîf sa‘âdetle vezâret sadrın

Âsaf-ı Cem-‘azamet dâver-i Cemşîd-likâ

K. 24/7

“Cem azametli sultanın Âsaf’ı, Cemşîd yüzlü (adil) vezir, vezâret makamını şereflendirdi.”

Lala Mehmed Paşa sadaretinin ilk senesinde Vaç, Peşte ve Hatvan kalelerini zaptedip buraların tahkimiyle meşgul oldu. 1014’te (1605) tekrar sefere çıkarak önce etraftaki küçük fakat müstahkem olan Ciğerdelen, Vişegrad ve Tepedelen kalelerini alıp Estergon’un savunma hatlarını zayıflattı. Otuz beş günlük çetin mücadelelerden sonra kaleyi teslim aldı (20 Cemâziyelevvel 1014 / 3 Ekim 1605). (Uzunçarşılı, 1995: 361; Ak, 2003: 72)

Şâir, Estergon fatihi olarak andığı Paşa’ya Estergon fethi sebebiyle de bir kaside yazmıştır. (K. 37) Şâir, kalem oluşundan âb-ı hayat akıtarak o İskender yaratılışlıyı ve kale kuşatmasında cenk eden gazileri över. (K. 37/8)

Ol Sikender-meşrebün medhin kılup ey Hâletî

Nâv-dân-ı hâmeden âb-ı hayât itdün revân

K.37/27

“Ey Hâletî! O İskender yaratılışlıyı överek, kalem oluşundan âb-ı hayat akıttın.”

Nasuh Paşa

Gümölcine’de doğdu. Dramalı bir Rum papazının oğlu olduğu, henüz küçük yaşta İstanbula getirildiği, hadım ağalarından birine satıldığı, zekâ ve kabiliyetiyle dikkat çekerek saraya alındığı rivayet edilir. Arnavut asıllı olduğu da rivayet edilir. Eski Saray’da “gılmân-ı acemî” olarak teberdarlar zümresine dahilken Musâhib Mehmed Ağa’nın hizmetine girmiş, daha sonra çavuşlukla taşra çıkmıştır. Ardından Zile voyvodası, kapıcılar kethüdası ve sonra da küçük mîrâhurluğa tayin edildi. Bundan sonra 1012’de (1603) Halep beylerbeyi oldu. Daha sonra Diyarbakır ve Mısır valisi olarak görev almış Kuyucu Murad Paşa’nın hastalığı üzerine ise sadaret kaymakamı olarak tayin edilmişti. Murad Paşa’nın 25 Cemâziyelevvel 1020’de (5 Ağustos 1611) vefatının ardından vezîriâzamlık Nasuh Paşa’ya verildi.

Nasuh paşa gösterişli, mağrur, ilim ve fazilet sahibi, iyi görüşlü, zeki, natu ve aynı zamanda cesur ve cömert birisi olmakla birlikte hiddetli ve garezkar olması ve tecrübeli

devlet adamlarını görevden uzaklaştırarak kendi adamlarını yerleştirmesi ve diğer söylenti ve iddialar sebebiyle katline karar verildi. 13 Ramazan 1023'te (16-17 Ekim 1614) Bostancıbaşı Ohrili Hüseyin Ağa eliyle katledildi. (Uzunçarşılı, 1995: 366; İşbilir, 2006: 426-427)

Divanda Nasuh Paşa adına yazılmış biri şitâiyye (K. 39) biri medhiye (K. 40) olmak üzere iki kaside vardır. Şitaiyyede kışın doğada ortaya çıkan değişimler anlatılır. Önce kış mevsiminin yeryüzünde oluşturduğu etkileri tasvir eden şâir, kar yüklü bulutları, esen rüzgarla yere düşen yaprakları, soğuk hava sebebiyle yer yer buz tutan zemini, bir elekten elenircesine yağın karı çeşitli tasavurlar içerisinde gösterdikten sonra Nasuh Paşa'yı cömertliği ve adaleti dolayısıyla över. Paşa'ya sunduğu diğer kasidede şâir, çeşitli vesilerle onu övdükten sonra, felek tarafından lütuf görmediği için türlü sıkıntılar içinde olduğunu, hakkında yalan haberler çıkaran hâsitlere kulak asmaması gerektiğini, kendisinden başkasına el uzatmayacağını söyleyerek ona olan bağlılığını dile getirir. İnsanlar arasında doğruluğu ve temiz kalpliliğiyle tanındığını, hiçbir suretle hileli işlere tevessül etmediğini belirten şâir, paşanın kendisine lütuf ve ihsanla muamelede bulunmasını diler.

Anılan şimdi hemân bana senün lutfundur

Evvel eylerler idi zerre vü hurşîdi mesel

K. 40/33

“Önceleri (lütufkarlıkta) güneş ve zerre misalini verenler şimdi onun yerine (gönül yüceliğince) bana gösterdiğin iltifat, ihsan ve keremi örnek gösteriyorlar.”

Hafız Ahmed Paşa

Filibeli bir müezzinin oğludur. Hem hafız hem de sesi güzel şâir tabiatlı birisiydi. Enderun'da yetişip has odada bulunmuş 1. Ahmed zamanında Doğancıbaşı daha sonra da Câfer Paşa'nın yerine kaptan-ı derya olmuştur. (9 Şubat 1608) Ahmed Paşa bundan sonra Şam, Van, Erzurum, Bağdad ve Anadolu valiliklerinde bulunmuş en son Diyarbakır valisi iken Çerkes Mehmed Paşa'nın yerine vezîriâzam olmuştur. (28 Ocak 1625) Aralık 1626'da vezîriâzamlıktan azlolunarak İstanbul'a ikinci vezir olarak döndü. 1631'de Tokat'ta bulunan Boşnak Hüsrev Paşa'nın azli üzerine ikinci defa vezîriâzam olmuştur. Fakat bu görevi bekleyen ve kendisine verilmediğini gören Topal Recep Paşa askerleri onun aleyhine kıstırtmış ve ölümüne sebep olmuştur. (Uzunçarşılı, 1995: 380)

Hâletî, Hâfız Ahmed Paşa'nın kâimmakam (Kaymakam)³⁹⁷ olarak tayini üzerine yazdığı "Hâfız Ahmed paşa'nın Kâ'immakâm olduklarında virilmüştür" başlıklı bir kıtada ondan bahseder. Paşanın hafız olarak anılması sebebiyle "hafız" kelimesini İran'lı büyük şâir Hâfız'ı hatırlatacak şekilde kullanır. (Kt. 82)³⁹⁸

Tırnakçı Hasan Paşa

Çerkez asıllıdır. Enderun'da yetişip 1595'te büyük mîrahûr, 1596'da yeniçeri ağası olmuştur. 1597'de görevinden azledilerek kubbe vezirliğine getirildi. 1600'de Bağdat valisi olup tekrar kubbe vezirliğine getirilmiş (1601) ardından bir daha Bağdat valisi (1602) olmuş; fakat gitmeden önce Yemişçi Hasan Paşa'nın gadriyle katledilmiştir. (Akbayar, 1996: 645)

Hâletî bu vesileyle Yemişçi Paşa'nın, Tırnakçı Hasan Paşa'yla birlikte Ali Ağa ve Hüseyin Halifeleri aynı gün içinde katletmesi münasebetiyle söylediği bir kıtasında anmıştır. (Kt. 20) Bundan başka Hâletî, Hasan Paşa'nın deniz kıyısında bulunan ikisi kasrına, biri temmuziye tarzında yazılmış üç kaside sunmuştur.

Hâletî'nin, paşanın kasrına yazdığı kasidelerde binanın iç ve dış mimari özellikleri çeşitli tasavvurlara konu olur. Allah, dünya binasını inşa ettiğinden bu yana böylesine güzel bir kasrın yapılmadığını belirten şâir, burçlarının güneşin bile ulaşamayacağı yükseklikte olduğunu söyler. Duvarlarındaki işlemelerin dünyada eşi benzeri yoktur. Kapı ve pencerelerindeki halkalar birer küpeye benzetilir. Pencere demirleri dörtgen vefk şeklindedir. Renkli nakışlı kemerleri gökkuşağını kışkırtacak güzelliktedir. Tacı andıran kubbesi altına gelen bir dilenci, bir anda bir hükümdar olur. Ayrıca kubbesi altın işlemeli çiçek motifleriyle bezelidir. Cilalı mermerleri birer aynayı andırır. Kasra serilen halılar yanında feleğin atlası hiç hükmündedir. Kasrın içinde yakılan buhurdanlardan çıkan ve etrafa yayılan hoş kokular sevgilinin ateş yanağına düşen misk saçını andırır. Bunun yanı sıra içerde gerçekleştirilen eğlencelerde Ay, meclisin hizmetçisi konumundadır. Bina içindeki aydınlatmalar adeta güneşin menzili olmuştur. Bina gün doğumundan gün batımına kadar aydınlıktır. Avlusunda keklikler gezer, şadırvandan

³⁹⁷ Osmanlı idarî ve askerî teşkilâtında bazı görevliler için kullanılan bir unvan ve terim olan kaymakam kelimesi, "birinin yerine geçen, yerini tutan, vekil, nâib" anlamındaki kâim-makâmdan gelmiş, Osmanlı merkez ve taşra teşkilâtında hem unvan hem terim olarak kullanılmıştır. Bu unvan veya terim kaynaklarda XVI. yüzyıldan itibaren görülür. Bunların en önemlisi sadâret kaymakamıdır. Yücel Özkaya, "Kaymakam", TDVİA, c. 25, s. 84-85, 2002

³⁹⁸ Bkz. Hâfız.

akan suyla bahçe neşv ü nema bulur. Eğer şadırvandan su akmazsa felek bahçesinin yeşillikleri bile bir anda kurur. Çatısında bulunan şemsenin suya vuran gölgesi su burcunda karar eden güneşi akla getirir.

Bu övgülerin akabinde şâir, paşanın lütuf, ihsan ve himmetine mazhar olduğunu ona yaptığı övgülerle ortaya koyar. Kendisini fazilet ve marifet dalgıcı olarak tanımlayan Hâletî, dermanı olmayan dertlerle boğuştuğundan ancak ne kadar feryat etse de kimsenin sesini duymadığından yakınır.

Derd-i bî-dermân-ı gam gâyet zebûn itdi beni

Kimse gûş itmez ne denlü eylesem âh u figân K. 27/31

“Dermânı olmayan gam ve dert beni aciz ve zayıf bir hale getirdi. Öyle ki ne kadar âh u figân etsem de kimse sesimi duymuyor.”

3.2.1.4. İlmiye Teşkilatı

Şeyhülislâm ve Padişah Hocaları

Şeyhülislâm Hoca Sadeddin Efendi

Osmanlı şeyhülislâmı ve tarihçisi olarak iki padişaha hocalık etmiş devletin iç ve dış siyasetinde rol oynamıştır. 943'te (1536-37) İstanbul'da doğdu. Büyük babası, padişahın güvenini kazanarak “hâfız-ı mahsûs-i sultânî” sıfatı ile Mısır seferine katılan İsfahanlı Hâfız Muhammed, babası Yavuz Sultan Selim'in çok sevdiği nedimi Hasan Can Çelebi'dir.

Mayıs 1573'te Manisa sancakbeyi şehzade III. Murad'a hoca olarak tayin edilmiş ve bir müddet sonra padişahla İstanbul'a gelerek devlet işlerinde ve ilmiye tayinlerinde tesirli olmuştur. Sadrazam Hadım Hasan Paşa, meşihat makamının kazaskerlerden Bâkî ya da Karaçelebizâde Hüsâmeddin'e verilmesini arzettiği halde III. Mehmed Hoca Sâdeddin'i tercih etti ve 24 Şâban 1006'da (1 Nisan 1598) hâce-i sultânî unvanı ve ulûfesi bâkî kalmak şartıyla şeyhülislâmlığa getirildi.

Hoca Sâdeddin, 12 Rebûlevvel 1008 (2 Ekim 1599) günü III. Murad için Ayasofya'da okunacak mevlide gitmek üzere evinde abdest alırken fenalaştı; bu durumda iken camiye gitti ve orada vefat etti. Şeyhülislâmlığı on sekiz ay iki gün sürmüştür.

Hoca Sâdeddin Efendi'ye bir tarihçi olarak büyük şöhret kazandıran eseri Tâcü't-tevârih'tir. Hoca Târihi adıyla da anılan eser, Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan başlayarak Yavuz Sultan Selim devri sonuna (1520) kadar gelir. (Uzunçarşılı, 1995: 457; Turan, 1998: 196-198)

Divanda, Sultan Murad'ın hocası olan Sadeddin Efendi için medhiye olan bir kaside yer alır. (K. 19) Hâletî, “hâce-i sultân, bahr-i bî-kerân, şeh-i sâhib-kırân, h^vâce-i cihân, dâveri zamân” olarak tavsif ettiği Hoca Sadeddin Efendi'den hürmetle bahseder.

Şâir, fazilet ehli yerine aşağılık kişilere iltifat eden felekten şikayetçidir ve onları yeryüzünde yuva bulamayıp gökyüzünde yuva yapan uğursuz baykuşa benzetir. Bu durumun dünyanın ne kadar kötü bir hal aldığına kanıtı olarak ibret gözüyle bakanlara yeteceğini düşünür. (K. 19/4-5-6) Fakat felek, marifet ehlinin bağına kana bulamadan ceviri kılıcını kınına koymaz.

Her gün felek niyâma komaz tîg-i cevri

Bağrı ehl-i ma'rifetün itmeyince kan K. 19/8

“Felek, marifet ehlinin bağına kana bulamadan ceviri kılıcını kınına koymaz.”

Sultan, Sadeddin Efendi gibi bir hocası olduğu için bahtiyardır. Sadeddin Efendi, ilmi, irfanı ve şahsiyetiyle sahili olmayan uçsuz bucaksız bir denizdir. Onun eşliğinde tahsil gören ömrünü zayi etmez. (K. 19/12-13)

Nakd-i hayâtı hâk-i derinde nisâr iden

Ser-mâyesini müşke virür eylemez ziyân K. 19/17

“Ömür nakdini eşliğinin toprağına saçan, sermayesini miske verene (benzer) ve ziyân etmiş olmaz.”

Şeyhülislâm Hoca-zâde Mehmed Efendi

27 Şubat 1568 tarihinde Bursa'da doğdu. Hoca Sadeddin Efendi'nin büyük oğludur. Kısa ve parlak bir tahsil hayatından sonra yine babasından mülâzemet aldı ve onun nüfuzu ile ilmiye derecelerini birbiri ardınca aştı. İsmihan Sultan Medresesi müderrisliği pâyesiyle ilmiye mesleğinde göreve başladı. Şubat 1591'de Yavuz Sultan Medresesi'ne, aynı yıl içinde Süleymaniye Medresesi'ne müderris oldu.

Temmuz 1592’de Mekke kadısı, Ocak 1596’da İstanbul kadısı, iki ay sonra Damad Efendi yerine Anadolu kazaskeri oldu. Babası 28 Ocak 1597’de padişah hocalığından alındığında o da kazaskerlikten azledildi. 2 Ağustos 1601’de otuz beş yaşında iken Sunullah Efendi’nin yerine şeyhülislam olduysa da 5 Ocak 1603 azledildi ve Sun‘ullah Efendi tekrar şeyhülislâmlığa getirildi. 5 Haziran 1608’de Sunullah Efendi’nin dördüncü defa azlolunması üzerine Mehmed Efendi ikinci defa şeyhülislâmlığa getirilmiş ve 2 Temmuz 1615’te vebadan ölene kadar bu makamda kalmıştır.

İlim ve fazilet sahibi, Türkçe, Arapça ve Farsça şiir ve nesirleri bulunan Mehmed Efendi babasının Tâcü’t-tevârîh adlı eserine zeyl yazmışsa da tamamlayamamıştır. (Uzunçarşılı, 1995: 459; İpşirli, 2003: 452)

Divanda Mehmed Efendi adına, üç kaside bulunmaktadır. (K. 20-21-22) Bahar tasvirlerinin yapıldığı, menekşe, gül, nergis, lale, sümbül, erguvan, servi gibi bitkilerle kurulan imajların yer aldığı kasidede, bahar rüzgarlarının esmesiyle birlikte lalelerin tekrar canlandığından, (K.20/10) rüzgarda salınan çimenlerin yeşil bir denizi andırıldığından söz edilir.

Çemen bâd-ı sabâdan mevc urur deryâ-yı ahzardur

Dıraht-ı ergavân yir yir olupdur şâh-ı mercânı K. 20/20

“Çimenlik, sabâ rüzgarının (etkisiyle) dalgalanan yemyeşil bir denizdir. Erguvan ağacı ise (o denizdeki) bir mercan taşıdır.”

Mehmed Efendi’nin verdiği bir fetva dolayısıyla yazılan kasidede Hâletî’nin tebrik ve teşekkürlerini sunduğu görülür. (K. 21) Kasideye yeni bir günü tasvir eden imajlarla başlayan şâir, sonrasında Mehmed Efendi’nin ileri görüşlülüğü, cömertliği hakkında övgüler düzmektedir.

‘Aceb mi ‘âleme bârân-ı cûdı yagdursa

Sipih-r-i câha kadem basdı bir firişte-hısâl K. 21/11

“Melek hasletli biri yücelik göğüne ayak bastığında dünyaya cömertlik yağmuru yağdırsa şaşılır mı?”

Bir yerde memduhun kalemini Hz. Mûsâ'nın asâsına benzeten şâir, kaleminden çıkan yazıyı yerden fişkiran pınarlara teşbih eder. (K. 22/11)³⁹⁹ Şâirlikteki ustalığını dile getirdiği beyitlerde ise kendini ve şiirini övmekten geri durmaz. Memduhu övmeye kendini herkesten üstün tutar. Sözlerini hüner denizine; kalemini Hz. Mûsâ'nın asâsına benzeter. (K. 21/31) Kaside ve gazelleriyle cihânda mümtaz olduğunu, (K. 21/32) memduhu öven sözleri karşısında belâgat ustalarının bile dilerinin tutulduğunu ifade eder.

Sühan-verân-ı zamânun zebânı beste olur

Şu dem ki medhün okur Hâletî-i sihr-makâl

K.21/28

“Sözleri sihir tesirinde olan Hâletî, methini okurken zamanın belâgat ustalarının dilleri bağlanır.”

3.2.1.5. Diğer Devlet Erkânı ve Şahıslar⁴⁰⁰

Hâletî, divanda yukarıda ayrıntılı olarak üzerinde durduğumuz isimlerden başka Müftü Zekeriya Efendi adına yazılmış beş beyitlik bir tarih manzumesi (Tr. 2), Fehmî Efendi'nin vefatı münasebetiyle yine beş beyitlik bir tarih manzumesi (Tr. 3), Sultan Mehmed'in validesi Safiye Sultan'ın kasrına yazılan beş beyitlik bir tarih manzumesi (Tr. 6), hayır maksadıyla yaptırdığı çeşme münasebetiyle Kethudâ Bey'e dört beyitlik bir tarih manzumesi (Tr. 7), erken yaşta vefat eden oğlu Abdulkâdir adına söylediği bir mersiye (Mrs. 1) ve “Gitdi ya dünyâdan ‘Abdülkâdir’üm” diyerek vefat tarihini verdiği iki beyitlik bir tarih (Tr. 10), Gümüş Ayaklı'nın katli münasebetiyle üç beyitlik bir tarih (Tr. 11), Abdülvehhâb efendi'nin vefatı münasebetiyle bir tarih beyiti (Tr. 12), Hoca Efendi-zâde Mes'ud Efendi'nin vefatı münasebetiyle bir tarih (Tr. 14) ve vefatı münasebetiyle yazdığı bir mersiyede Reisülküttâb Medhî Efendi'nin isimlerini zikreder.

3.3. Edebi Şahsiyetler

3.3.1. Türk Asıllı Şâirler

3.3.1.1. Bâkî, Ubeydî, Nesîmî, Ali Şîr Nevâyî

Bâkî ile çağdaş olan Hâletî, “O sadr-ı sa'âdetde bâkî ola” mısrasıyla onun Rumeli Kazaskeri olarak tayin edildiği 1000 (1591-1592) tarihini verir. (Tr. 13) Bâkî, bunun

³⁹⁹ Bkz. Hz. Mûsâ

⁴⁰⁰ Azmî-zâde Hâletî'nin çeşitli vesilelerle kasideler sunduğu mevzubahis şahısların yanında sadece bir mısra veya birkaç beyitten oluşan tarihlerle andığı şahısların sadece isimlerini ve bu zevâtın isimlerinin geçtiği şiir numaralarını vermeyi uygun gördük.

dışında bir kıtada şiiri dolayısıyla söz konusu edilir. Hâletî, Bâkî'nin şiiri gibi hem göze hem gönle hitap eden sözlerin daha önce kimse tarafından söylenmediğini ifade eder.

Hak budur kim çeşm-i erbâb-ı nazar görmüş degül

Şi'r-i Bâkî gibi bir güftâr-ı nagz u dil-pesend Kt.18/1-2

“Doğrusu, erbâb-ı nazar Bâkî'nin şiiri gibi hem göze hem gönle hitap eden sözleri daha önce görmedi.”

Asıl adı Abdurrahman Çelebi olan “Ubeydî” Edirne’lidir. Gelibolulu Âlî, şairin babasının veli zümresinden olduğunu yazarken Ahdî ondan, büyük zahitlerden biri olup evliyaların kutbu ve keramet sahibi bir kimsedir diye bahseder.

Kadı zümresinden olan Ubeydî, çocukluktan itibaren ilim tahsiline başlamış, ince, zarif, nükteli, âşkâne gazeller ve murabbalar yazan, muammaları ve besteleriyle tanınan; Farsça gazeller ve muammalar yazmakta ve tarih düşürmede mahir birisi olarak tanımlanır. (Ünlü, 1991: 5; Tümer, 2007: 25-27; Arslan, 2013: 5-6)

Hâletî, divanında Ubeydî’den aldığı:

“Ağlıyayın bülbül-âsâ derd ile nâlân olup

Sen cihân bâğında gül ey gonce-leb handân olup G. 16”⁴⁰¹

Matla beyitli gazeline yaptığı tahmis ile ondan bahseder. (Th.1)

Kültür tarihimizde Hurufiliğiyle tanınan mutasavvıf şâir Nesîmî, bir yerde derisi yüzülerek idam edilişi sebebiyle söz konusu edilir. Şâir, Nesîmî'nin derisinin yüzülmesiyle ten elbisesinden kurtularak ruhtan ibaret kaldığını; Hak yolunda kurban olduğunu ifade eder. Hâletî, Nesîmî'nin anlayışı çerçevesinde insanın sadece kuru bir cesetten ibaret olmadığını, bu tenin altında aslında manevi mertebesi çok daha yükseklerde olan bir varlık olabileceği düşüncesindedir.

Nesîmî ten libâsından idüp ‘âr

Bırakdı ser-be-ser cân itdi kendin

⁴⁰¹ M. Şahabettin Ünlü, Ubeydî, Hayatı, Edebi Kişiliği ve Divanının Tenkitli Metni, Mimar Sinan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, 1991, s. 45.

Derisin yüzsel hergiz kayırmaz

O Hak yoluna kurbân itdi kendin

Kt. 95

“Ten elbisesinden hicap eden Nesîmi, (ondan) tamamen kurtularak baştan başa bir ruhtan ibaret kaldı. Kendini Hak yolunda kurban ettiği için derisini yüzmüş olsalar bile hiçbir suretle haline üzülmez.”

Hâletî, aşağıdaki beyitte ise Ali Şir Nevâyî'nin şiirinin kendi şiiriyle boy ölçüşemeyeceğini söyleyerek şâirlikte ondan üstün olduğunu iddia eder.

Anunla vezn olunmaz Yûsuf-ı nazm-ı cihân-gîrüm

Hat-ı şi'r-i Nevâyî olsa farzâ müşk-i Tâtârî

K. 9/26

“Nevâyî'nin şiirleri Tatar miski olsa cihânı zapteden şiir güzelim onunla bir tutulmaz.”

3.3.2. Arap ve Acem Şâirleri

3.3.2.1. Sâ'dî (Ö. 691/1292)

Fars edebiyatının en büyük şâirlerinden biri olan Ebû Muhammed Sa'dî Müşerrifüddîn (Şerefüddîn) Muslih b. Abdillâh b. Müşerrif Şîrâzî, (Çiçekler, 2008: 405) divanda Gülistan adlı eseri münasebetiyle zikredilir. Hâletî, kendi şiirinin Gülistan'daki şiirlerden daha üstün olduğunu iddia eder. Beyitte geçen “yaprak” kelimesi hem rüzgarda savrulan gül yaprağı hem de kitap sayfası manasında tevriyeli bir kullanıma sahiptir.

Virürdi Şeyh Sa'dî bâda evrâk-ı Gülistân'ın

İletseydi sabâ Şîrâz'a ger bu şi'r-i hemvârı

K. 32/41

“Sabâ rüzgarı, bir çırpıda söylenmiş olan şiirimi Şîrâz'a iletseydi Şeyh Sa'dî o rüzgara Gülistân'nın yapraklarını verirdi.”

3.3.2.2. Hâfız (Lisânü'l-gayb)

Hâce Şemseddin Muhammed İran'da yetişen lirik şâirlerin en büyüğüdür. (ö. 792/1390 [?]) 13-14. yüzyılın başlarında Şîrâz'da doğan Hâfız; edebî, şer'î ve felsefî ilimlerde kendisini yetiştirmiş büyük bir şair ve âlimdir. Kullandığı irfânî ve felsefî üslûbuyla ileride ortaya çıkacak Sebk-i Hindî üslûbunun ortaya çıkmasında etkili olmuştur. (Yekbaş, 2009: 1172)

Bilinmeyen veya görülmeyen dillere ve sırlara tercüman olduğu ve beyitlerinin gönülde saklı olan duygulara uygun olmaları sebebiyle kendisine “Lisânü’l-gayb” ve “Tercümânü’l-esrâr” lakapları da verilen Hâfız, (Yazıcı, 1997: 105; Kam, 2008: 81) divanda Hâfız Ahmed Paşa adına yazılan 82 numaralı kıtada söz konusu edilir. Hâletî de Hâfız gibi gayb diliyle konuştuğunu, dolayısıyla divanının Hâfız’ın divanını andırdığını, sözlerinin onunkine benzediğini ifade eder.

Her kabûl ü redd ki *nâtık-ı lisânü’l-gayb* olup

Vire dîvânun senün dîvân-ı Hâfız’dan nişân Kt. 82/3-4

“Kabul edilsin ya da edilmesin senin dîvânın, gayb diliyle konuşan Hâfız’ın dîvânını andırır.”

3.3.2.3. Mîr Hüsrev, Mîr Şâhî, Mîr Kâsım

Hâletî, Husrev’i andığı beyitlerde kendini onunla karşılaştırır ve ondan üstün olduğunu söyler. Husrev kelimesinin “hükümdar” manasını da tevriyeli olarak kullanarak kendisini şiir ülkesinin hükümdarı olarak görür.⁴⁰² Şâirlikte Husrev’in ise ancak karşısında el bağlayıp hürmet edeceğini ifade eder.

Serîr-i mülk-i nazma şâh iken ey Hâletî Husrev

Turup el bağlayaydı karşıma ger görse dîvânım G. 523/5

“Ey Hâletî! Husrev, şiir ülkesinin tahtında (oturan) bir padişah iken dîvânını görseydi karşında el pençe divan dururdu.”

Hâletî, bir kıtada Mîr Hüsrev ile birlikte Mîr Şâhî, Mîr Kâsım gibi İran şâirlerinden de bahsederek onların derecesinin yüksekliğini bildirdikten sonra onlardan daha üstün olduğunu ifade edererek övünmeye devam eder.

Mîr Husrev Mîr Şâhî Mîr Kâsım her biri

Râyet-i şi’rûn makâmın burc-ı Keyvân eyledi

Mülk-i nazma bunları mîr itdi sultân-ı ezel

Ben kulın iklîm-i fazla mîr-i mîrân eyledi Kt. 135

⁴⁰² G. 34/5, G. 421/6, G. 847/5, G. 684/5

“Mîr Husrev, Mîr Şâhî, Mîr Kâsım (gibi İran şâirlerinin) her biri şiir sancağının makamını burc-ı Keyvân eylediler. Bunları şiir ülkesine sultan eden Allah (c.c.) beni de fazilet ülkesinde sultanların sultanı yaptı.”

3.3.2.4. Kemâl-i İsfahânî

Asıl adı Kemâluddîn İsmâîl'dir. Şiirlerindeki ince manalar sebebiyle Hallâku'l-Ma'ânî olarak anılmıştır. Divan şâirleri Kemâl-i İsfahânî'den bahsederken özellikle her okunduğunda yeni anlamların ortaya çıktığı söylenen şiirine dolayısıyla *Hallâk-ı Ma'ânî* ismine göndermede bulunmuşlardır. Yanı sıra şâirin doğduğu yer olan İsfahan ile de sıkça anılmış, sürmesiyle meşhur olmasından dolayı bu özelliğiyle telmih unsuru olarak kullanılmıştır. (Yekbaş, 2009: 1178)

Hâletî, divanında Kemâl-i İsfahânî'yi üç yerde zikreder. Hâletî, eserlerini görseydi Kemâl'in kendisine çokça teveccüh edeceğini, (K. 23/28) şiir güzelini görmesiyle Hz. İsmâîl gibi aşk yolunda kurban olacağını söyleyerek (K. 33/37) sözlerini övdükten sonra kendisinin de bir gün meşhur İranlı şâirler arasında yer alan Husrev ve Kemâl gibi yad edileceği ümidini dile getirir.

Ey Hâletî dahı anılır Husrev ü Kemâl

Biz dahı belki anılavuz bir zamân ola

G. 34/5

“Ey Hâletî! Hüsrev ve Kemâl'i ananlar gün gelir belki bizi de anar.”

3.3.2.5. Selmân

Selmân-ı Sâvecî olarak bilinen, Selmân mahlaslı meliku'ş- şu'arâ Hâce Cemâluddîn Selmân b. Hâce Alaiddîn Muhammed Sâvecî, 14. yüzyılın tanınmış şâirlerindedir. İlhânlılar döneminde yaşayan Selmân, Bağdat'ta yaşadığı dönemlerde meliku'ş-şu'arâ ünvanına sahip olmuştur. Selmân; kaside, gazel, kıta, rübâî ve mesnevi gibi nazım şekillerinde ustalığıyla sadece yaşadığı dönemde değil kendisinden sonraki asırlarda da şâirleri etkilemiştir. Kasidelerde gösterdiği başarılarla divan şâirlerini etkilemiş ve özellikle bu yönüyle klasik şiirimizde sık sık adı geçen bir şâir olmuştur. (Yekbaş, 2009: 1165)

Hâletî, zamanın Selmân'ı olduğunu iddia eden birçok kişinin var olduğunu fakat bu iddiada bulunanların da iddiasının doğru olduğunu kanıtlamakla yükümlü olduğunu söyler. (K. 24/29) Kendisi de aynı iddiada bulunan şâir, şiir vadisinde bir yanışının

görülmeyeceği için kendisinin Selmân olarak anılmasına şaşılmayacağını, (G. 626/5) Selmân'ın ruhunu sözleriyle dil-şâd ettiğini (K. 23/28) ve fenn-i belâgatda Selmân'ın izinde oluşunu kanıt olarak gösterir.

Bugün fenn-i belâgatde olupdur pey-revi anun

Revâdur ger anılsa Hâletî Selmân'un ardınca G. 777/6

“Bugün belâgat ilminde, Selmân'ın ardından onun izinde giden kişi Hâletî'dir denilse yeridir.”

3.3.2.6. Hâcû-yi Kirmânî

13. asır İrân şairlerinden olan Ebü'l-Atâ Kemâlüddîn Mahmûd b. Alî b. Mahmûd Mürşidî-yi Kirmânî, velûd bir şâir olarak tanınır. Kirman'da doğdu. Asıl adı Mahmûd olup şiirlerinde “hâce” kelimesinin küçültmeli ismi olan “Hâcû” mahlasını kullanmıştır. Nahlbend-i şuarâ, Hallâku'l-meânî, Melikü'l-fudalâ lakapları, Mürşidî ve Kirmânî nisbeleriyle anılır.

Manzum ve mensur birçok eser veren şâirin şiirlerinin toplamı kırk bin beyiti geçmektedir. İlim tahsili yapmış, özellikle astronomi ve heyet ilimlerinde derin bir bilgiye sahip olmuştur. Şiirlerinde irfân, öğüt ve hikmet mazmunlarını âşıkâne mazmunlarla birlikte kullanmıştır. Şâir, özellikle gazel sahasında başarı göstermiştir. Divan şâirleri, şiirlerinde Kirmânî'yi değişik vesilelerle anmışlardır. Bunlardan biri de Kirmânî'nin yazmış olduğu kılıç ve kalemin tartışmasını konu alan “Seb'a'l-Mesânî” adlı risalesidir. (Tokmak, 1996: 520; Yekbaş, 2009: 1175)

Hâletî, divanda Kirmânî'nin ismini zikettiği iki beyitte kalemini kılıca benzetir ve kullandığı “şemşir, kılıç” kelimelerinden yola çıkarak telmih yoluyla onun bu eserine işaret ederek kendi şiirini övmekten de geri kalmaz. (K. 20/25)

Benüm şemşîr-i tâb-ı pâkûme sad âferîn dirdi

Bileydi cevher-i nazmum eger HVâcû-yı Kirmânî K. 33/38

“Hâcû-yı Kirmânî nazım cevherimi bilseydi benim temiz ve parlak kılıcımı çok beğenirdi.”

3.3.2.7. Nizâmî-i Gencevî

Tam adı Ebû Muhammed Cemâlüddîn İlyâs b. Yûsuf b. Zekî Müeyyed'tir. Fars edebiyatında hamse türünün kurucusu sayılan ve "Penc Genc" adlı eseriyle tanınan Nizâmî, Gence'de doğmuştur. Burada iyi bir eğitim görmüş, dil ve edebiyat yanında astronomi, felsefe, coğrafya, tıp ve matematik okumuş, mûsiki ile ilgilenmiş, Farsça ve Arapça'dan başka Pehlevîce, Süryânîce, İbrânîce, Ermenice ve Gürcüce gibi dilleri de öğrenmiştir.

Aralarında Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Sa'dî-i Şîrâzî, Hâfız-ı Şîrâzî, Fuzûlî, Molla Câmî ve Emîr Hüsrev-i Dihlevî gibi şâirlerin olduğu Fars ve Türk edebiyatlarında ekol sahibi birçok şaire örnek olmuştur. (Kanar, 2007: 183)

Şâir, divanda iki beyitte isminden söz ettiği Nizâmî'ye tabi olduğunu (K. 3/29) ve şiir söylemede onun derecesine ulaşabilecek düzeyde olduğunu ifade eder. "Nizâmî" kelimesini "nizam ve düzen üzere olan" manasına gelecek şekilde de kullanan şâir, hayatındaki karmaşaya dikkat çeker. Ayrıca aralarında anlam bakımından ilgi bulunan "nazm, nizâm, intizâm" kelimelerinin kullanımında tenasüp sanatından yararlanılmıştır.

Varurdı nazm içinde Nizâmî makâmına

Geleydi Hâletî'ye eger intizâm-ı hâl

G. 488/5

"Hâletî'nin genel durumu düzelseydi şiir söylemede Nizâmî derecesine ulaşırdı."

3.3.2.8. Zahîr-i Fâryâbî

1156 yılı civarında günümüzde Afganistan sınırları içinde kalan Cûzcân bölgesinde Belh şehri yakınlarındaki Fâryâb'da (bugünkü Devletâbâd) doğan ve özellikle kaside ve gazelleriyle meshur olan Ebû'l-Fazl Zahîrüddîn Tâhir b. Muhammed Fâryâbî tam anlamıyla bir övgü şâiridir. Sanattaki asıl edebî gücü ve sanatı kasidelerindedir. Kasidelerinde aşırı derecede mübalağaya, yeni mazmun ve mânalara sıkça yer vermiştir. Sadrü'l-hükemâ" ve "Melikü'l-keâm" unvanları ile tanınmış, şiirlerinde genellikle "Zahîr" mahlasını kullanmıştır. (Atalay, 2013: 87-88)

12. yüzyılda yaşayan şâirin üslûbu, divan şâirleri tarafından da beğenilmiş ve bu yönüyle şiirlerinde ondan bahsetmişlerdir. (Yekbaş, 2009: 1179) Hâletî, kalemini ve şiirini

övdüğü bir gazelin aşağıdaki mısralarında, Faryâbî'nin ismini zikreder ve kendini ondan üstün tutar.

Görse anı rûy-mâl iderdi

Bin kerre Zahîr-i Fâryâbî G. 892/17

“Zahîr-i Fâryâbî, onu (kalemimi) görseydi (ona) binlerce kez yüz sürerdi.”

3.3.2.9. Hâkânî-i Şîrvânî

Efdalüddîn Bedîl (İbrâhîm) b. Alî Hâkânî- Şîrvânî, 12. yüzyılın İranlı büyük kaside şâirlerindedir. Hâkânî, keskin zekası ve geniş hayal gücü sayesinde şiire yenilikler getirmiş, şiirlerini yüksek insanî duyguların yanı sıra döneminin ilmî verilerine yaptığı telmihlerle de süslemiştir. Özellikle medhiye türünde yazdığı kasideler kendinden sonra gelen birçok şâiri etkilemiştir. (Yazıcı, 1997: 168)

Bir yerde “Hâkânî” kelimesini “hükümdar” manasını da kapsayacak şekilde kullanan şâir, kıymetinin bilinmeyişinden (G. 759/5) ve fazilet ehline itibar edilmeyişinden şikayet ettikten sonra Hâkânî'yi kısındıracak derecede güzel şiirler yazdığını söyler.

N'ola rûchânı zâhirdür diyü ragbet kılurlarsa

Olupdur sikke-i nazm-ı latîfüm reşk-i Hâkânî K. 20/30

“Rûchânı zahirdir diye (bana) teveccüh ederlerse (benim) latîf şiir sikkem Hâkânî'yi (bile) kısındırır.”

3.3.2.10. Hayyâm

Ebü'l-Feth Gıyâsüddîn Ömer b. İbrâhîm el-Hayyâm, 1039-1048 yılları arasında Horasan eyaletinin merkezi Nîşâbur'da doğdu. Nîşâbur'da 1123-1132 yılları arasında seksen beş yaşlarında öldüğü tahmin edilmektedir. Şâirliğinin yanı sıra cebir, geometri, astronomi, fizik ve tıpla ilgilenmiş, müzikle uğraşmış olan Hayyâm, özellikle rubâîleriyle derin bir etki bırakmıştır. Bu özelliği ile divan şâirlerini etkilemiş, rubâî yazarlar kendilerini Ömer Hayyâm ile kıyaslamışlardır. (Unat, 2007: 66; Yekbaş, 2009: 1183)

Türk edebiyatında rubâî sahasında en meşhur isim olarak kabul edilen Azmî-zâde Hâletî, rubâîdeki başarısını vurgulamak için kendini Ömer Hayyâm'a benzetir. Divanda yer alan bir matla beyitte, kalemi mânâ çadırının ortasındaki direğe benzeten şâir, “zamanın rubâî

çarşısının Hayyâm'ı" olduğunu söyleyerek hem Hayyâm'ın hem de kendisinin rubâideki şöhretine dikkat çekmiştir.

Gûyâ sûtûn-ı hayme-i ma'nâ olup kalem

Hayyâm-ı çârsû-yı rubâ'î benem bu dem Mt. 353

“Kalem, mana çadırını (ayakta tutan) sütun ise zamanın rubâi çarşısının Hayyâm'ı da benim.”

3.3.2.11. Hassân b. Sabit

Hiz. Peygamber'in şairi olarak tanınan sahâbîdir. Hiz. Peygamber'i, ashabını ve İslâm dinini müşriklerin hicivlerine karşı şiirleriyle savunduğu için “şâirü'n-nebî”, Ebü'l-Hüsâm (keskin kılıç sahibi) ve Ebü'l-Mudarrib (iyi savaşçı) unvanlarıyla tanınmıştır. (Elmalı, 1997: 399)

Hâletî, Hiz. Peygamber'i ve islam dinini şiirleriyle müşriklere karşı savunan Hassân'ın adını zikrettiği iki beyitte, şâirlikte ondan üstün olduğunu iddia eder. Hassân b. Sâbit'in, şiir güzelini görmesi durumunda nutkunun tutulacağını ve kendisini taktir edeceğini ifade eden Hâletî, (K. 5/20) aşağıdaki beyitte ise şiir söylemede kendini Hassân'dan üstün göstermiştir.

Hüsn-i edâda hak bu ki ey Hâletî bugün

Hassân'a lâzım olanı sen eyledün edâ G. 47/5

“Ey Hâletî! Doğrusu bugün işini güzellikle yapmada Hassân'a lazım olanı sen edâ ettin.”

3.4. Sanatkar Şahsiyetler

3.4.1. Bihzad, Mânî

Bihzâd,⁴⁰³ devrinin en büyük nakkaşı olarak fırça kullanmadaki maharati, zarafet ve inceliği sebebiyle bir yerde zikredilir. Hâletî, karamsar halini burada da yansıtarak gam

⁴⁰³Asıl adı Kemaleddin olup (1450-1535) Timur döneminde Herat'ta Aga Mirek adlı bir nakkaş tarafından eğitildi. Zeki Velidi Togan'a göre 16. Yüzyılda yaşamış bir ressamdır. Onunla ilgili genel kanaat 16. Yüzyılda yaşamış bir ressam olduğu yönündedir. Talat Onay'a göre Hüseyin Baykara'nın nedimlerinden biri olmakla beraber İran mitolojisindeki bir ressamın adı olduğu yönünde bir rivayet vardır. Edebiyatımızda çizmiş olduğu resimlerdeki marifetiyle övülen bir ressamdır. Şiirimizde sevgilinin vasfının üstünlüğü, Bihzâdın bile çizemeyeceği olağanüstülüktedir. Genellikle kıyas malzemesi olarak kullanılmıştır. Rıdvan Cânım, Divan Edebiyatının Kaynakları, Akıl Fikir Yayınları, İstanbul, 2016, s.251-

meclisini yazmada kendisinin ikinci Bihzâd olduğunu; sevgilinin saçına zencire/kenar süsü çekmede Mânî olduğunu söyler. (G. 467/1)

Manihizmin kurucusu olarak kabul edilen, klasik edebiyatımızda daha çok resim sanatındaki maharet ve şöhretiyle anılan Mânî,⁴⁰⁴ yer aldığı bir beyitte şâirin benzetileni konumundadır. (K. 23/27) Şâirin kendisiyle bir mukayese unsuru olarak kullandığı görülür ve Mânî'nin şiir güzelini gördüğünde fırçasını onun yolunda süpürge yapacağını söyleyerek şiirini, Mânî'nin sanatındaki mahareti karşısında över.

Görürse Hâletiyâ nakş-ı şâhid-i nazmum

Yolunda kıl kalemin hâk-rûb ider Mânî G.837/5

“Ey Hâletî! Mânî, nazım güzelinin nakşını görse kıl kalemini yolulunda süpürge yapar.”

Mîr Tahmâs'ın kasrına yazdığı tarih manzumesinde ise yine Mânî'nin sanatı ile kasrın duvarlarındaki nakşı mukayese ederek Mânî'nin köşke nakşedilen resimleri görmesi durumunda soğuk bir duvar misali dilinin tutulup nefesinin kesileceğini ifade eder.

Habbezâ kâşâne kim görseydi Mânî nakşını

Sûret-i dîvâr-veş dem-beste vü hayrân ola Tr. 8/1

“Mânî, o kâşânenin (insanı büyüleyen) nakşını görseydi bir duvarın sureti gibi dembeste ve hayran olurdu.”

3.4.2. Yakut el-Mustasîmi

Ebü'l-Mecd Cemâlüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Müsta'simî, (ö.1299) aklâm-ı sittenin klasik ölçülerini belirleyerek hat sanatında çok önemli yenilikler gerçekleştiren hattattır. Abbâsî halifesi Müsta'sım-Billâh'ın özel ilgisiyle çok disiplinli bir eğitim görerek yetiştii

252; A. Atilla Şentürk, Osmanlı Şiir Kılavuzu, c.2, Osmanlı Edebiyatı Araştırmaları Merkezi, İstanbul, 2017, s. 159.

⁴⁰⁴ Zerdüştlük ve Hristiyanlığı birleştirerek yeni bir din kurmuş, resimlerini mucize diye göstererek peygamberlik iddiasında bulunmuş ve Şâpûr zamanında İran'da deerisi yüzülerek öldürülmüştür. Nigâr, Engelyun, Erteng veya Erjeng adlı bir resim mecmuası vardır. Ahmet Talat Onay, (2004) Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı, (Haz:Cemal Kurnaz), MEB Yayınları, İstanbul,2004, s.345-346; Rıdvan Cânım, a.g.e., s. 313.

ve kendi sanat gücünü ortaya koymak suretiyle yeni bir üslûp geliştirdi. (Serin, 2013: 291)

Divanda bir kıtada “yâkut” kelimesi “sarraf ve hatt-şinâs” kelimeleriyle beraber tevriye ve tenasüp yoluyla kullanılmıştır. Hâletî kıt’alarından her birinin âlem-i lâhutun feyzine işaret ettiğini ve onların birer kıt’a-ı Yâkût olduğunu söyler.

Kadr ü kıymet bulsa her bir kıt’amuz ey Hâletî

Vechi var zîrâ ki feyz-i ‘âlem-i lâhûtdur

Hatt-şinâs-ı dehr ü sarrâf-ı zamâne didi kim

Her biri bu kıt’alardan kıt’a-i Yâkûtdur

Kt. 1

“Ey Hâletî! Her kıt’amızın kadir kıymet bulmasının sebebi âlem-i lâhutun feyzinden nişan göstermesidir. Dünya hattatı ve zamanın sarrafı, bu kıt’aların her birinin kıt’a-i Yâkût olduğunu söyledi.”

3.5. Yunanî Şahsiyetler

3.5.1. Aristo, Felâtûn

Asıl adı Platon olup m.ö. 427 yılında Yunanistan’ın EGINE kentinde doğmuştur. Rivayetlere göre kendisine dedesinin adı Aristo veya Aristoklis adı verilmişse de omuzlarının genişliğinden dolayı Platon denmiştir. İslam dünyasında ve edebiyatında Eflâtûn, Felâtûn isimleriyle tanınmaktadır. Sokrat’ın talebesi ve Aristo’nun üstadıdır (Yekbaş, 2010 : 291)

Hâletî, bir beyitte Eflatun’u, kendisi için hikmet ilgisiyle teşbih unsuru olarak kullanır. Söz konu aşkın hikmeti olduğunda Eflatun’un anca kendisine öğrenci olabileceğini söyler. Aşkın bilgeliğine eriştiğini, aşkın arkasındaki görünmeyene ulaşmada Eflatun’u geride bıraktığını ifade eden şâir, aşkın hakikat ve esrarını idrak ettiği iddiasındadır.

Taht-ı İskender’i hep tahta-i ta’lîm iderüz

Hikmet-i ‘ışkda üstâd-ı Felâtûn’uz biz

G. 315/3

“Biz aşkın hikmeti söz konusu olduğunda Eflâtun’un hocası olur, İskender’in tahtını hep talim tahtası olarak kullanırız.”

Taberi'den rivayet olunan bilgiye göre Aristo'nun kendisinden büyük bir filozof olmadığı iddiasında bulunduğu bir mecliste bulunan ve Aristo'nun bu sözlerini duyan Eflatun orayı terk eder ve bir dağa çıkar. Yanına aldığı bir küpün içine girer ve içinde şarkı söylemeye başlar. Tam kırk gün küpün içinde oturduktan sonra dışarı çıkar. (Yekbaş, 2010 : 292) Bu münasebetle Eflatun bir beyitte dağa çıkarken yanına aldığı bu küpün içinde yaşadığı inanişına telmihen kullanılır.

Mey-i nâbı şü humdan isterüz ey Hâletî biz kim

Yirin tutmak anun olmaya mümkün hum-ı Eflâtûn

G. 582/5

“Ey Hâletî! Biz ki saf şarabı ancak şu küpten içeriz. Zîrâ Eflâtun'un küpü asla onun yerini tutamaz.”

İslâm felsefesi üzerinde önemli etkileri olan İlkçağ Yunan filozofu Aristo, 17 yaşında (m.ö. 367) Eflatun'un öğrencisi olarak Atina'da tahsil görür. Burada yirmi yıl kadar süren tahsili sırasında Eflâtun'un en seçkin talebesi olur. Eflatun'un ölümünden sonra buradan ayrılır ve Makedonya Kralı Filip'in oğlu İskender'in eğitimi ile görevlendirilir. Babasının ölümünden sonra tahta çıkan İskender, 335-334'te Asya seferine çıkınca Aristo Atina'ya gidip kendi okulunu kurdu. On iki yıl süren bu dönem sonunda baskılar sebebiyle Kuzey Yunanistan'da bulunan Khalsis'e gitmek zorunda kaldı. Yakalandığı mide hastalığından kurtulamayarak 322'de altmış iki yaşında iken orada öldü. (Kaya, 1991: 375; Şentürk, 2016: 348)

Divan şiirinde genellikle akıl ve erdem timsali olarak öne çıkan Aristo, divanda adının geçtiği tek beyitte eğitici olması yönüyle ele alır. Akıl, zeka ve ilim bakımından övülen çocuk Aristo'dan üstün gösterilir.

Gün olmaz yakmaya bin levh-i ta'lîmin Aristû'nun

Debistân-ı fenânun özgedür tıfl-ı nev-âmûzı

G. 822/6

“Fânîlik mektebinin yeni yetme çocuğu, kendine has özelliği olan ve Aristo'nun binlerce talim levhasını yakmadan geçirdiği bir gün bile olmayan bambaşka biridir.”

3.6. Masal Kahramanları

3.6.1. Ferhad ile Şirin

Şark edebiyatlarında “Hüsrev ü Şirin yahut Ferhad ü Şirin” adıyla bilinen en meşhur hikayelerinden birinin kahramanlarıdır. Beyitlerde âşığın timsali olmasının yanında Ferhad⁴⁰⁵ bazen Şîrîn’le birlikte⁴⁰⁶ bazen de Mecnûn’la tenasüp halinde kullanılır.⁴⁰⁷ Aşkî bir ilim olarak nitelendiren şâir, Kays ile birlikte Ferhâd’ı bu ilimde âşıkların üstadı sayar. (G. 335/4) Aşağıdaki beyitte de Ferhad’la birlikte Kays’ı âşıkların reisi olarak gösteren şâir, beyitte geçen “cân ve baş” kelimeleriyle Ferhad ve Mecnûn’a işaret eder. Ferhad, aşkı uğruna canından, Mecnûn ise aklından olmuştur.

Cân u başa kalmazuz ‘ışkında yârün Hâletî

Kays ile Ferhâd zîrâ pîşvâmuzdur bizüm G. 509/5

“Ey Hâletî! Sevgilinin aşkında bizim can ve başla işimiz olmaz. Zîrâ Kays ile Ferhad bizim üstadımızdır.”

Ferhad ve Mecnûn’un çektiği aşk derdine kendini ortak gören⁴⁰⁸ âşığa göre bu derdin ölümden başka çaresi olması durumunda Ferhad yahut Mecnûn bu derdin devasını muhakkak tedarik ederdi.

Kays ile Ferhâd iderdi bir tedârik lâ-cerem

Derd-i ‘ışkun olsa ger ölmekden özge çâresi G. 826/2

“Aşk derdinin ölümden başka bir çaresi olsaydı Kays yahut Ferhâd şüphesiz arayıp bulurdu.”

Âşık, Ferhad’ın aşk mesleğindeki ustalığını kabul etmekle beraber kendisini onun önünde görür.⁴⁰⁹ Âh u zâr eden âşığın Ferhad ve Kays ile kıyaslanmaması gerektiğini söyleyen şâir, yolu bilen birinin illaki birilerine tabi olması gerektiği görüşünü kabul etmez. (G. 348/1) Aşk demek gam demektir. Âşık, gam meclisinin reisi ise Ferhad ile Mecnûn’undan biri âşığın solunda biri sağında durabilir. (G. 290/5) Aşk meydanında Kays ve Ferhad’la

⁴⁰⁵ G. 42/2, G. 76/4, G. 125/2, G. 378/1, G. 500/3, G. 514/5, G. 563/4.

⁴⁰⁶ G. 237/5, G. 632/1, G. 711/2, G. 761/4.

⁴⁰⁷ G. 44/5, G. 90/6, G. 96/4, G. 105/3, G. 290/5, G. 509/5, G. 568/4, G. 806/4, G. 826/2.

⁴⁰⁸ G. 44/5, G. 96/4, G. 105/3, G. 173/2, Mt. 404

⁴⁰⁹ G. 667/1, G. 761/1, G. 806/4, Mt. 228

savaşa tutuşan âşık onların meydandan çekilip gitmelerinin ardından aşkın savaş meydanı içinde sebat göstererek yerini korumuş ve sonunda aşk meydanı âşığa kalmıştır. (G. 493/4)

Mahabbet ‘arsasında Kays u Ferhâd ile ceng itdüm

Çekildi gitdi anlar bende kaldı ‘âkıbet meydân G. 568/4

“Aşk meydanında Kays ve Ferhâd ile savaştım. Sonunda onlar çekilip gittiklerinde meydan bana kaldı.”

Âşığa göre Ferhâd ile Şîrîn hikayesinden usanan aşk ehli artık sevgiliyi onunla birlikte anmaktadır.

Kıssa-i Ferhâd u Şîrîn'den usandı ehl-i ‘ışk

Anılan şimdi benem ol husrev-i hûbân ile G. 761/4

“Âşıklar, Ferhâd ve Şîrîn kıssasından usandı. Artık güzellik sultanıyla birlikte anılan kişi benim.”

Hikayeye göre çocukluğundan beri taze sütle beslenmeye alışkın olan Şîrîn çevre otlaksız olduğundan süt bulmakta zorluk çekmektedir. Şâpûr’dan buna bir çare bulmasını ister. Şâpûr da Çin’de kendisiyle birlikte aynı üstattan ders gören arkadaşı Ferhad’ı ona getirir. Şîrîn’in isteği üzerine işe başlayan Ferhad, bir ay içinde sarp kayalar arasında bir su yolu açıp Şîrîn’in köşkü önünde yaptığı havuz ve çeşmeye uzaktaki otlaklardan taze süt akıtmaya başlar. (Erkan, 1999: 54) Hikayenin bu bölümüne işaret eden şâir, Ferhad’ın marifetiyle Şîrîn’in semtinde akan süt ırmağını cennetteki süt ırmaklarına teşbih eder. Şîrîn’e sevdalanan Ferhad, Şîrîn’in semtini cennet sandığı için oradan süt ırmakları akıtır. (G. 656/3) Ancak Ferhad, bu yoldan süt yerine cân çeşmesini akıtırsa da kimsenin minnetini kazanamama gibi bir sıkıntısı vardır.

Minnete geçmezdi hergiz kâr-ı Ferhâd-ı hazîn

Süd yirine itse farazâ çeşme-i cânın revân G. 614/4

“Dertli Ferhad, süt yerine cân çeşmesini akıtırsa da yaptığı işin (karşılığı olarak) bir teşekkür bile alamazdı.”

Hâletî, Ferhad'ın Şîrîn'e kavuşmak arzusuyla çektiği sıkıntılara dikkat çekerek onun Bîsütûn dağına yarması⁴¹⁰ ve bu işi yaparken kullandığı kazmasını çeşitli hayaller içinde gösterir. Gam dağına kulak tutan muhabbet ehli Ferhad'ın kazmasından çıkan sesleri işitmektedir.

Küh-sâr-ı gama gûş tutan ehl-i mahabbet

El-ân işidür tîşe-i Ferhâd sadâsın G. 597/4

“Gam dağına kulak veren muhabbet ehli şimdi Ferhâd'ın kazmasının sesini işitiyor.”

Ferhad'ın Şîrîn'e olan aşkını duyan Husrev kıskançlıktan deliye döner. Onu huzuruna çağırıp para ve servet teklifiyle onu bu sevdasından vazgeçirmeye çalışır. Razi edemeyince, başardığı takdirde Şîrîn'den uzak durmayı vaad ederek baştan başa sert bir kayadan ibaret olan Bîsütun dağına delip ordunun geçebileceği bir yol açmak gibi olmayacak bir işle oyalamak ister. (Erkan, 1999: 54) Ancak çektiği aşk derdi sebebiyle Ferhâd'ın, Bîsütûn Dağı'ndan kestiği her bir taş, Perviz'in ikbal kadehine bir bir dokunur. (G. 388/6) Şâire göre Ferhad isteseydi baltasını kayalara her vurduğunda sıçrayan taşlar felek kadehini bile kırmaya muktedir idi.

Ferhâd tîşe ursa dilerdi şikest ola

Her sıçrayan taşıyla felek âb-gînesi G. 827/4

“Ferhât dileseydi, kazmasını her vurduğunda sıçrayan taşlar felek kadehini kırardı.”

Bu arada Şîrîn'e göz koyan Husrev de Ferhad'ı aradan çıkarma yollarını aramaya koyulur. Kazdığı yolu bitirmeye yakın bir zaman Ferhad'a Şîrîn'in öldüğü haberini yollar. Bu üzüntülü haber üstüne Ferhad, havaya savurduğu elindeki kazmanın başına düşmesi suretiyle canına kıyar. Ferhad'ın hazin sonu ile kendisi arasında ilgi kuran şâir, en kötü huyunun Ferhad gibi amelleriyle kendine zarar vermek olduğunu söyler.

Kûh-ken-veş câna kıymakdur bizüm kem-pîşemüz

Kendümüzden gayrıya hergiz irişmez tîşemüz G. 313/1

⁴¹⁰ G. 123/4, G. 554/4, G. 573/3, Mt. 262.

“Bizim, en kötü alışkanlığımız Ferhad gibi kendi canımıza kıymak olduğu için kazmamız kendimizden başkasına dokunmaz.”

İçinde bulunduğu sıkıntılı duruma dikkat çekmek isteyen Hâletî, dert ve bela kazmasına pek çok serzenişte bulunduğunu, işin başa düşmesi durumunda Ferhad’tan geri kalmayacağını ifade eder. (G. 353/1) Hâletî, Ferhad’ın türlü sıkıntılar çekerek açtığı yolun kıvrım kıvrım olmasından dolayı kimsenin taktirini alamadığını söylediği bir beyitte ise sözü yine kendisine getirir. Başkalarının yaptığı hataların kendisine mal edilmesinin ortaya çıkardığı zor duruma işaret eden şâir, Ferhad üzerinden serzenişte bulunur.

Pîçîde diyü kimse pesend itmedi bizden

Ol Kûh-ken'ün derd çeküp açduğı râhı

G. 841/2

“Ferhad’ın pek çok dert çekip açtığı yol kıvrım kıvrım olmuş diye kimse bizi taktir etmiyor.”

Ferhad, âşğın timsaliyken Şîrîn de sevgilinin timsalidir. Şâir, şirin kelimesinin sözlük anlamıyla kelime oyunu yapar. Bu sebeple sevgilinin ağzının ve dudağının “şîrîn” yani şeker gibi tatlı oluşuna değinilir. Sevgili, tatlı dudağıyla âşıkları dağa salar. (G. 473/2) Sevgilinin şirin dudağının arzusuyla dağa düşen âşık da “Kûh-ken” olduğunu söyler. (Mt. 406) Hâletî’ye göre sevgilinin şirin dudağı Acem memleketlerini harap etmektedir. (G. 85/2) Güneşi kendine esir eder. (G. 239/4) Şîrîn’in dudağının tavsif edildiği bir başka beyitte, çoğu zaman can bahşetme özelliğine sahip olmasına rağmen sevgilinin dudağının az kalsın âşğın canına mal olduğu “canı ağzına (veya boğazına) gelmek” deyimiyile ifade edilir.

La‘l-i nâbın virdi ol Şîrîn-dehânum agzuma

Bir ölümlü hasteyem kim geldi cânım agzuma

Mt. 491

“Şirin ağızlım saf dudağını ağzıma verince bu ölümlü hastanın canını ağzına getirdi.”

3.6.2. Leylâ ile Mecnûn

Leylâ ile Mecnûn’un hikayesi şâirler arasında çok sık işlenen aşk hikayelerindedir. Hikayenin ana kahramanları olan bu iki şahısla ilgili pek çok unsur şiirlere konu olmuştur. Leylâ ve Mecnûn, aralarında yaşananlar sebebiyle âşık ve sevgiliyi temsil etmişlerdir.

Divanda Leylâ'nın ismi Mecnûn'a nazaran daha az zikredilmekle beraber daima Mecnûn veya Kays isimleriyle birlikte anılır. İki kahraman müseddes ve gazellerde sıkça anılır. Leylâ kelimesinin "leyl (gece)"den türemiş olması sebebiyle hem hikaye kahramanına telmihen hem de sevgilinin saçı ve geceyi ifade etmek maksadıyla tevriyeli olarak kullanılır. Özellikle saçın siyah rengine işaretle Leylâ'nın isminin zikredildiği görülmekte.⁴¹¹

Leylâ-yı zülf-i dil-bere Mecnûn-ı gam-keşüz

Ey Hâletî n'îçün idelüm kıssamı dırâz G. 298/6

"Ey Hâletî! Hikayemi uzatmaya gerek yok. Bizler dilberin saçının Leylâ'sına dert çeken Mecnûn'uz."

Leylâ ile ilgili zikredilen diğer bir husus da çölde kaybolan devesidir.⁴¹²

Hâr-ı âzâr-ı dilün kimseye ey Kays açma

Anı def' eyliyecek nâkasıdur Leylâ'nun G. 400/4

"Ey Kays! Sadece Leylâ'nın devesinin defedebileceği gönül inciten dikenini kimseye açma."

Mecnûn, şâir (G. 265/5, G. 395/6, G. 402/5) ve âşık için teşbih unsuru olmakla beraber yaşadığı aşk macerası içinde başına gelen bazı olaylar üzerinde durulur. Mecnûn, âşığın sembolize edildiği bir karakter olması hasebiyle onunla aynı derecede yahut ondan üstün olduğunu ifade eden söylemlere yer verilir.

Hikayenin fârisî varyantından hareketle Kays, çölde hayvan otlatırken değil okulda öğrenim görürken tasavvur edilir. Âşık, Kays gibi arzuları öğrenmeye ihtimam gösterir. (G. 499/6) Ayrıca Kays, cünûnluk fennini kendisinden çok daha önce öğrenen âşığa üstadlık edebilecek bilgiye sahip değildir.

Dil tıflı cünûn fennini görmüştür ey Kays

Bu 'aklun ile sen ana üstâd olamazsın G. 680/2

⁴¹¹ G. 37/4, G. 239/4, G. 473/2, G. 623/3, G. 740/2, G. 780/1.

⁴¹² Bkz. Deve

“Ey Kays! Gönül çocuğu delilik fennini (önceden) görüp öğrenmiştir. Bu aklın ile sen ona üstâd olamazsın.”

Mecnûn’un, Leylâ’dan ayrı düşmekle dağlara, çöllere, ovalara düşmesi; tabiattaki ceylan, kuş, aslan gibi vahşi ve ehli hayvanlarla hasbihal etmeye başlaması beyitlerde hikaye ile bağ kuran unsurlardır.⁴¹³

Gelürmiş şîrler pîrâmen-i Mecnûn-ı nâ-şâda

Meger cismindeki jûlîde mûyın sandılar bîşe G. 753/2

“Cismindeki birbirine girmiş tüyü orman sanan aslanlar hep dertli Mecnûn’un yanına gelirmiş.”

Hâtırum Kays gibi kûha vü sahrâya çeker

Gam-ı ‘ışkun beni öldürmege tenhâya çeker G. 193/1

“Gönlüm, (beni) Kays gibi dağlara ve çöllere çekerken aşkının derdi beni öldürmek için tenhaya çekiyor.”

Beyitlerde özellikle çöle düştükten sonra Mecnûn’un kuşlarla olan münasebeti, kuşların başına üşüşmeleri, başına yuva yapmaları üzerinde durulur.

Eger kim olmasaydı âb-ı çeşm ü dâne-i eşki

Vuhûş u tayrı deştün başına üşmezdi Mecnûn’un G. 443/3

“Gözyaşı ve gözyaşı damlaları/tohumu olmasaydı çölün vahşi hayvanları ve kuşları Mecnûn’un başına üşüşmezdi.”

Bu husus yine âşık ile Mecnûn arasında bir kıyas unsuru olarak kullanılmıştır.⁴¹⁴ Mecnûn’un başını mesken edinen kuşun âşığın külâhına takılan tüy olabilmek için kanadını göndermesi bunu göstermektedir.

Şol şâh-ı gamam kim ser-i Mecnûn’da olan murg

Gönderdi perin olmag için per-i külâhum G. 528/3

⁴¹³ G. 128/2, G. 149/4, G. 328/2, G. 430/4, G. 449/2, G. 527/4, G. 589/3, G. 758/2, G. 793/2, Mt. 406.

⁴¹⁴ G. 582/2, G. 597/5, G. 614/7, G. 653/4, G. 681/4, G. 841/3, Mt. 308

“Ben, Mecnûn’un başındaki kuşun, külahıma tüy yapayım diye kanadını gönderdiği o gam padişahıyım.”

Divanda kimi zaman âşık zamanın Mecnûn’u olarak görülür kimi zaman da Mecnûn’dan üstün tutulur.⁴¹⁵ Âşık kendini mihnet vadisinin Mecnûn’u olarak görür. (G. 573/6) Çünkü ona göre Mecnûn’un şöhreti şahsının önüne geçmiştir. (Mt. 247) Kays’ın, dîvânelikte âşığın gerisinde kaldığını dile getiren şu iki beyit âşığın Mecnûn’dan üstün tutulduğunu gösteren örneklerdendir.

‘İşk hâmûnında erbâb-ı hıyâm-ı mihnetüz

Kays-ı şeydâdur bizüm ‘aklıyla en mümtâzumuz G. 343/2

“Biz, aşk ovasındaki mihnet çadırlarının sakinleriyiz. Bizim akıl bakımından en seçkinimiz divâne Kays’tır.”

Sînesinde cân mıdur Leylâ mıdur bilmezdi hiç

Ehl-i ‘ışkun Kays iken en ‘âkil ü ferzânesi G. 828/3

“Aşk ehlinin en akıllısı Kays iken sînesinde duran cân mı yoksa Leylâ mı hiç bilmiyordu.”

Şu beyitte de aşk hususunda kendini Mecnûn’dan tecrübeli gösteren âşık, onun Leylâ’ya kavuşacağı düşüncesiyle vadilere düşmesini müstehzi bir üslupla dile getirir.

Umar kim hâsıl ola vasl-ı Leylâ

‘Aceb vâdîye düşmüş Kays-ı şeydâ G. 31/1

“Dîvâne Kays’ın, Leylâ’ya kavuşabileceğini umarak vadiye düşmesi hayret vericidir.”

Âşığın, Mecnûn’dan üstün tutulduğu söylemlerin yanı sıra âşığı onunla bir tutan, âşığın üstadı olduğunu dile getiren beyitler de mevcuttur. Âşık, Kays ile Ferhad’ı bir yandan akranı (Mt. 404) olarak görürken diğer taraftan onları üstad bilir. (G. 509/5) Sevgili

⁴¹⁵ G. 290/5, G. 320/3, G. 493/4, G. 548/2, G. 568/4, G. 575/5, G. 608/1, G. 800/5, G. 806/4, Mt. 376, Mt. 569

tarafından kalplerinin kırılması sebebiyle kendisini Mecnûn'la kadeh arkaşı olarak düşünür. (G. 315/1)

Bugün ben hisse-dârum mihnet-i Ferhâd u Mecnûn'dan

Yürüm küh-sâr-ı gamdur reh-güzârum vâdi-i hayret G. 90/6

“Yerim gam dağı, yolum hayret vadisi olduğu için bugün ben, Ferhâd ve Mecnûn’un derdine ortağım.”

Leylâ ve Mecnûn’un birlikte zikredildiği beyitlerde âşık ve sevgili kastedilir. Âşığa göre ne Leylâ, sevgilinin ettiği cevri Mecnûn’a etmiştir ne de Mecnûn, kendisi gibi feryat etmiştir. (G. 382/7) Âşık, aşkın çılgınlığı ile; sevgili, güzelliğiyle Kays ve Leylâ gibi şöhret bulmuştur. (G. 735/4) Kays ve Leylâ’da olduğu gibi birine aşk birine güzellik, Allah tarafından verilmiştir. (G. 333/4) Leylâ ve Mecnûn kıssasını duyan sevgili bile bu hikayenin kendilerini anlattığı düşüncesindedir.

İşidüp kıssa-i Leylâ vü Mecnûn'ı dimiş dil-ber

Bizümle Hâletî beyinde olan mâ-cerâ ancak G. 382/7

Leylâ ve Mecnûn kıssasını duyan dilber, “bu ancak benimle Hâletî arasında yaşanan bir macera olabilir” demiş.”

Hikayeye göre Leylâ İbn Selâm ile gönülsüz bir evliliğe zorlanır, ancak onu kendisine yaklaştırmaz. Bir süre sonra İbn Selâm ölür. İbn Selâm’ın ölümünden sonra birbirlerini bulan kahramanlarımızdan Kays, Leylâ’ya ilgi göstermez. Leylâ sonunda üzüntüden ölür. Onun ardından da Kays ölür. Şâire göre Mecnûn’un cenaze namazını da rüzgar kılmıştır. (G. 375/3)⁴¹⁶ Aşağıdaki beyitte Kays’ın ardından yas tutanları adeta azarlayan âşık, ayrılık çekenlerin zaten her gün bin defa öldüğünü söyler.

Mübtelâ-yı firkat olmak günde bin kez ölmedür

Anı bilmezler gibi Kays’un tutanlar mâtemin G. 696/2

“Kays’in ardından yas tutanlar sanki ayrılık müptelası olmanın günde bin defa ölmek olduğunu bilmiyorlar.”

⁴¹⁶ Bkz. Namaz

Leylâ'nın mezarı üzerine kapanıp canını orada teslim eden Kays, Leylâ'nın yanı başına gömülür. Mezarı üzerine bir alamet koyarlar. Böylece bu macera bütün dünyaya yayılır. Kabri ziyaret edenlerin muradı hasıl olduğu için halk tarafından sevgi ve teveccüh görür. Zaman geçtikçe insaların dertlerini anlattığı ve deva istediği bir yer oldu. (Kocatürk, 1943: 90) Bu münasebetle Kays, mezarı başına mum dikilmesi, (G. 294/1) üzerine Leylâ'nın semtinin toprağının atılması (G. 843/3) dolayısıyla söz konusu edilir. Aşağıdaki beyitte ise Mecnûn'un mezar toprağının âşğın mayası olduğu ifade edilir.

Tıynetümde kodı hallâk-ı ezel 'ışk u cünûn

Oldı hâküm var ise hâk-i mezâr-ı Mecnûn G. 574/1

“Allah (c.c.), (beni yarattığında) mayama aşk ve deliliği koydu. Mecnûn'un mezarının toprağı toprağım oldu.”

Hâletî bir beyitte Leylâ ve Mecnûn'un macerasını yazanların, ikisinin de ruhunu şad ederek hayra girdiklerini söyler.

İkisinün de rûhın şâd kılmış hayra girmişdür

Yazan Leylâ ile bir yirde Kays-ı nâ-tüvân şeklin G. 634/5

“Leylâ ile zayıf Kays'ın macerasını yazıp çizenler ikisinin de ruhunu şad ederek hayra girmiştir.”

Hâletî bu iki aşk kahramanını çeşitli vesilelerle telmih, tenasüp, teşbih ve tevriye sanatları maharetiyle kullanmıştır. Leylâ, siyah saçı, devesi, Mecnûn'a çektiği sıkıntıları, naz ve işvesi ile cevri ve cefasıyla sevgilinin sembolü konumundadır. Mecnûn ise pek çok husus ile âşğın sembolüdür. Aynı zamanda beyitlerde bu aşk hikayesinin bazı böümlerine atıfta bulunulduğu görülür.

3.6.3. Hüsrev (Pervîz)

İran'ın efsanevi hükümdarlarından birisi olan Hüsrev, Hürmüz'ün oğlu, Sasani padişahı Nuşirevan'ın torunu, Hüsrev ü Şirin mesnevisinin bir başka önemli kahramanıdır. Kısra Enûşirvân I. Hüsrev ayırt etmek için kendisine “Pervîz” lakabı verilmiştir. (Levend, 1984: 163; Tökel, 1998: 180)

Şirin'e olan aşkı yüzünden tarihi kimliğinden ziyade efsanevi kimliğiyle anılan Hüsrev, divandaki tek beyitte “Pervîz” lakabıyla anılır. Bunun dışında “Hüsrev” ismi, kullanıldığı

bütün beyitlerde kendi anlam dairesinin dışında “padişah, hükümdar” anlamında kullanılır.

Bîsütûn'dan derd ile her taş ki kesdi Kûh-ken

Sâgar-ı ikbâl-i Pervîz'e tokundi yek-be-yek G. 388/6

“Ferhâd’ın, (aşk) derdiyle Bîsütûn Dağı’ndan kestiği her bir taş, Perviz’in ikbal kadehine bir bir işlendi.”

İki beyitte Hüsrev’in Kayzer ile yaptığı savaş sırasında, Kayzer’in gemilere yükleyip kaçırmak istediği ancak Hüsrev’in eline geçen “genc-i şâygân, (G. 562/8) genc-i bâd-âver) gibi isimlerle anılan bu kıymetli hazinelerden bahsedilir.

Genc-i bâd-âverde hiç kalmazdı reşküm Hâletî

Âhuma rahm eyleyüp gelse o şûh-ı sîm-ten G. 610/5

“Ey Hâletî! O gümüş tenli güzel, âh edişime acıyıp gelseydi rüzgarın getirdiği o hazinelerde gözüm kalmazdı.”

Hüsrev bundan başka Gülgûn ve Şebdîz isimli iki atı münasebetiyle beyitlerde zikredilir ve kelimeler çeşitli tasavvurlar etrafında kullanılır. Sevgilinin ayva tüyü ile âşığın âhının Şebdîz’e, sevgilinin yanakları ile âşığın gözyaşlarının Gülgûn’a teşbihi renk münasebetiyledir. Bir yerde şâir, sevgilinin Şeb-dîz hatını ve Gül-gûn yanağını görüp kibre kapılmaması gerektiğini söyler. (Kt. 86/1-2) Hâletî, aşağıdaki beyitte ise Gül-gûn ve Şeb-dîz’i âşığın âhi ve gözyaşı ile ilişkilendirmiştir.

Gelür dâ’im dü esble mülk-i dil yagmasına ‘ışkun

Duhân-ı âhumı Şeb-dîz idüp eşk-i terüm Gül-gûn G. 582/4

“Aşkın, gözyaşımı Gül-gûn, âhımın dumanını Şeb-dîz edip gönül mülkünü yağmalamaya gelir.”

3.7. Kutsal Kitaplarda Zikredilen Şahıslar

3.7.1. Ebû Leheb

Ebû Utbe (Ebû Leheb) Abdül‘uzzâ b. Abdilmuttalib b. Hâşim, (ö. 2/624) Hz. Peygamber’in (s.a.v.) amcası ve en azılı düşmanlarından birisidir. Asıl künyesi Ebû Utbe

olduğu halde babası ona, güzelliği sebebiyle ateş gibi parladığı veya öfkelenildiği zaman yanakları kızardığı için “Ebû Leheb” (alev babası) demiştir. (Kapar, 1994: 178)

Ebu Leheb söz konusu olduğu iki beyitte künyesi veya cehennemlik olarak tavsif edilmesi münasebetiyle ateş ve ateşle ilgili unsurlarla beraber anılır. (Kt. 137) Hâletî, Hz. Ömer’in (a.s.) hiddetinden bahsettiği bir beyitte, gazap ateşiyle binlerce Ebû Leheb’i bir anda yakabileceğini söyler. Ebû Leheb beyitte aynı zamanda bütün kötülüklerin ve kötülük yapanların timsali olarak kullanılır.

İltihâb itse âteş-i gazabı

Yaka bir demde bin Ebû Leheb’i M. 5/23

“Gazap ateşi alevlenirse bir anda binlerce Ebû Lehebî yakar.”

3.7.2. Nemrûd

Hz. İbrahim döneminde tanrılık iddia eden Bâbil kralıdır. Nemrûd’un bir kişi adından çok, dönemin Bâbil krallarına verilen bir san olduğu kanaati hakimdir. Asıl ismi kaynaklarda “Süryüs, Nemrûd ibn Kenân, Yahudi metinlerinde Nimrod, Amrafel” gibi muhtelif şekillerde zikredilir ve Nûh’un oğullarından Hâm’ın torunu ve Kuş’un (Cush) oğlu olduğuna inanılmaktadır.

Nemrud adı Kur’an’da yer almamakla birlikte Bakara sûresinde (2/258) Allah’ın kendisine mülk ve hükümdarlık bahsettiği için şımarıp İbrâhim’le tartıştığından söz edilen kişinin Nemrud olduğu müfessirlerce kabul edilmiştir. Bunun dışında Hz. İbrâhim’in cezalandırılması ve ateşe atılmasıyla ilgili âyetlerde de Nemrud’a bazı göndermeler olduğu düşünülmektedir. İslâmî kaynaklarda Nemrud’dan hep bazı ilkleri gerçekleştiren kişi olarak söz edilir. Buna göre o ilk defa kötülüğe teşvik eden, başına ilk defa taç giyen, ilkin yıldızların durumunu ortaya koyan, ilk defa ateşe tapan ve insanları kendisine tapınmaya davet eden kişidir (Batuk, 2006: 554-555)

Nemrud, inançsızlığı ve Hz. İbrâhim’le mücadelesi ve onu ateşe atması, tanrılık iddiasıyla Allah’a meydan okuması ve burnundan başına giren bir sivrisinek tarafından öldürülüşü dolayısıyla divan edebiyatında çeşitli şekillerde telmihlere ve mecazlara konu olmuştur.

Hâletî, Nemrûd’u sivrisinek kıssası etrafında ele alır. Düşmandan korkmamak gerektiğini, zayıf ve kuvvetsiz haline aldanılmaması gerektiğini sivrisineğin Nemrud’u mağlûp etmesiyle örneklendirir.

Bakma za‘f-ı hâlûme âh u enînümden sakın

Ey ‘adû sen ser-güzeşt-i peşşe vü Nemrûd'a bak G. 381/3

“Ey düşman! Sakın benim zayıf, kuvvetsiz halime bakıp aldanma. Âh edip ağlayışından kendini koru. Eğer Nemrûd ve sivrisinek hikayesine bakarsan ne demek istediğimi anlarsın.”

Zulmün sembolü olarak da görülen Nemrud’un bütün ihtişamıyla tanrılık iddiasında bulunup bir sivrisinekle başa çıkamayarak can vermesi Allah’ın kudretini ifade etmek (Kt. 42/3-4) ve memduhun adaletini övmek için kullanır. Nemrûd, aynı zamanda zalim ve kötü karakterli kişilerin benzetileni olarak kullanılır. (K. 6/26)

Hakkımı ala peşşe-i nâ-bûd

Ana zulm eyliye eger Nemrûd K. 7/12

“(Devr-i adaletinde) Nemrûd (karakterli kişilerce) zulme uğrayan küçük bir sivrisinek bile hakkını alır.”

3.7.3. Kârûn

Hz. Mûsâ ve Hârûn’un şahsında Allah’ın (c.c.) emirlerine karşı geldiği için cezalandırılan ve zenginliğiyle tanınan Kârûn, Kur’ân’da da bu adla anılmaktadır. (Kasas: 28/76-82) Tevrat’ta ise Hz. Ya‘kûb’un oğlu Levi’nin oğlu Kohat’ın oğlu Yitshar’ın (İzhar) oğlu olarak gösterilen Korah (Karun), Mûsâ ve Hârûn’a karşı çıkarılan bir isyan hareketiyle gündeme gelmektedir. (Harman, 2001: 519)

Kârûn, Hz. Mûsâ’nın kavmi arasında hazinelerinin anahtarını ancak güçlü, kuvvetli, büyük bir topluluğun taşıyabileceği çok zengin bir kişiydi. Bundan dolayı Türk edebiyatında atasözü ve deyimlerde daha çok hazineleri, zenginliği ve cimriliğiyle söz konusu edilmiştir. Edebiyatta en çok işlenen yönü mal ve mülkün hiçbir işe yaramaması, aksine sahibinin helakına sebep olması olmuştur. (Şener, 2001: 520)

Hâletî, aç gözlü ve tamahkar kişilere mal mülk toplamanın zararını anlatmak için aşağıdaki beyitte Kârûn’un hazineleriyle birlikte yere battığı olaya telmihte bulunarak bu tür kimselere uyarıda bulunur.

Cem‘-i mâlun zararı n'idügin ey ehl-i tama‘

Giricek zîr-i zemîne sorasın Kârûn'a

G. 723/3

“Ey açgözlü kişi! (Sağdan soldan haksız ve gereksiz yere) mal toplamının ne kadar zararlı olduğunu yerin dibine giren Kârûn’a bir sor istersen.”

Gösterişi seven ve kavminin arasında ihtişamla dolaşan Kârûn, cimriliği ve zenginliği sebebiyle gururlanmasından dolayı yerin dibine batırılınca çok güvendiği hazineleri de kendisiyle birlikte yok olmuştur. Aşağıdaki beyitte Kârûn’un yerin dibine geçirilmesi olayına telmihte bulunan Hâletî, övüleni Hz. Mûsâ’ya düşmanlarını da Kârûn’a benzetir.

Götürse her kaçan yed-i beyzâ Kelîm-tab‘

Kârûn olur yire geçer [ol] hasm-ı nâbe-kâr

K. 5/19

(O) Mûsâ, her ne vakit beyaz elini (göğsüne) götürse hasımları Kârûn gibi yerin dibine geçer.

Aşağıdaki beyitte şâir, sevgili için akıttığı gümüş renkli gözyaşlarını Kârûn’un hazinesine benzetmektedir.

Zemîn içre dönüp sîm-i şirişküm genc-i Kârûn'a

Hevâda devr-i âhum benzedi çetr-i Ferîdûn'a

G. 722/1

“Gözyaşı gümüşüm, şu zemin içinde Kârûn’un hazinesine döndü; havada devreden âhum Ferîdûn’un saltanat şemsiyesine benzedi.”

Hâletî, Kârûn’u beyitlerinde pek az kullanmıştır. Onu serveti ve şöhreti dolayısıyla ele almakla birlikte hazineleriyle birlikte yerin dibine batırılmasına atıfta bulunmuştur. Üzerinde durulan diğer bir husus da Kârûn’un vafında cimrilik ve mal biriktirmenin kötülüğü ve insanı zelil edeceği fikridir.

3.8. İran Mitolojisi Şahısları

3.8.1. Cem

Cem divanda pek de gelenek dışı bir söylem içerisinde kullanılmaz. Özellikle memduh için söylenen beyitlerde “Şâh-ı Cem-kadr, Kisri-i Cem-baht, şâh-ı Cem-câh, şâh-ı Cem-cûd, Cem-vakâr, Şeh-i Cem-bezm, Cem-i Cemşîd-meniş, Cem-haşem, şâh-ı Cem-âyîn,

şeh-i Cem-kevkebe, Cem-‘azamet, Cemşîd-likâ, Cem-âstân, Cem-meşreb, Cemşîd-mahal, şâh-ı Cem-cenab, şâh-ı Cem-meniş, şâh-ı Cem-nijâd, sultân-ı Cem-vakâr, reşk-i Cemşîd, Cem-i Cemşîd-meniş, Cemşîd-i Keykubâd-serîr” memduhun saltanat ve makamını ifade eden kalıplar içerisinde övülenin değerini ifade etmek için kullanılır. Hakkında anlatılan rivayetlerin Hz. Süleymân ve İskender ile benzerlik göstermesinden dolayı beyitlerde birlikte anılırlar. Bunun yanı sıra kadehi,⁴¹⁷ meclisi,⁴¹⁸ yüzüğü, (G. 525/5), tahtı, (G. 315/4), tâcı, (G. 461/7, G. 894/3) ve nevruz (G. 385/4) dolayısıyla çeşitli tasavvurlara konu olmuştur.

Bir câm ile Cem itmeğedür kasdı her zamân

Gördün mi pîr-i mey-kedenün sana himmetin G. 622/3

“Sen hiç meyhanenin pîrinin sana himmette bulunduğunu gördün mü? Onun yapmak istediği tek şey seni bir kadehle Cem’e dönüştürmektir.”

Gayret-i ‘işret-geh-i Cemşîd ola ey Hâletî

Ol lebi mül eylese teşrîf eger gam-hâneyi G. 883/6

“Ey Hâletî! O dudağı şarap olan gam evine teşrif ederse (orası) Cemşîd’in işret meclisinin bir şubesi olur.”

Hâtem-i ikbâl-i Cem buldı nigînin dir gören

Sâgara leb-rîz olunca konsa yâkût-ı müzâb G. 53/2

“Kadehe dolup taşana kadar eritilmiş yakut konduğunu gören Cem’in ikbal yüzüğü kaşını buldu.”

Cem, beyitlerde genel olarak kendisiyle ilgili hemen her husus üzerinde durulan bir kahraman olarak görülmekte. Özellikle memduhun şahsiyet ve saltanatının övüldüğü kasidelerde memduh için teşbih unsuru olmaktadır. Kasideler dışındaki şiirlerde ise hususen şarap ve kadeh dolayısıyla sokça zikredildiği görülür.

⁴¹⁷ K. 3/20, K. 21/40, K. 35/20, G. 11/2, G. 154/4, G. 274/4, G. 349/2, G. 492/1, G. 495/4, G. 599/3, G. 583/3, G. 653/3, G. 700/6, G. 852/4, G. 860/2, Mt. 363, Mt. 572.

⁴¹⁸ G. 49/6, G. 308/1, G. 385/2, G. 402/3, G. 415/5, G. 578/5, G. 890/1.

3.8.2. Dahhâk

Dahhâk, Cemşid'in elinden İran'ı alarak tahta oturan hükümdardır. İslâmî kaynaklarda Dahhâk olarak geçen kelime Avesta'da Azi Dahâka, Pers literatüründe Azdahâ, Pehlevî metinlerinde Az dahâg, Ermenice'de Azdahak şeklindedir. Avesta'da azi (ortak Hint-İranca'da ahi) “yılan” veya “ejder” anlamında kullanılır. Geleneksel Ön Asya folklorunda Dahhâk tarihî ya da mitolojik bir şahsiyet olarak ortaya çıkar.⁴¹⁹ Dahhâk klasik Türk ve İran edebiyatlarında, Arap ve Fars folklorundaki şahsiyeti ve özellikleri etrafında gelişen çeşitli vasıflarıyla teşbih ve mecazlara konu olmuş efsanevî bir kahraman olarak yer alır. (Tanyeli, 1952a: 582-583; Demirci, 1993: 408)

Hâletî, Dahhâk'ı bu efsaneye bağlı olarak omzundaki yılanlar dolayısıyla ele alır. Zulmü ile saltanat süren Dahhâk da her insan gibi bu dünyadan göçmüş toprağa düşmüştür. Hâletî, Dahhâk ile birlikte Hz. Süleymân'ı da örnek göstererek kimsenin dünyada kalıcı olmadığını vurgular.

Devlet-i dehr ile Dahhâk u Süleymân olsan

‘Âkıbet mesken ider kabrün için mûr ile mâr G. 203/3

“Dünya hükümranlığı ile meşhur Dahhâk ve Hz. Süleymân da olsan sonunda kabrini mesken tutacak olan karınca ve yilandır.”

Dahhâk'ın omzunda peyda olan yılanlarla ilgili olarak yapılan bir benzetme de sevgilinin saçı dolayısıyladır. Âşık, kendisinden başka herkese iltifatta bulunarak gülümsemesi sebebiyle sevgiliyi Dahhâk'a; saçını da âşıkların dimağını yiyen Dahhâk'ın yılanlarına benzetir. Dahhâk'ın yılanlarının insanların beynini yemesi gibi sevgilinin saçı da âşıkların aklını yitirmesine sebep olarak görülür.

Magz-ı ‘uşşâkı kılup saçları mârına gıdâ

Andurur kıssa-i Dahhâk'ı o verd-i handân G. 647/4

“O gülücükler saçan gülün, âşıkların dimağını yılan saçına yem yapması Dahhâk hikayesini andırıyor.”

⁴¹⁹ Dahhâk ile ilgili rivayetler için bkz. Halit Tanyeli, “Divan Şiirimizde İran'lı Kahramanlar” II: Dahhâk, Türk Dili, Temmuz, C: I, S: 10, s. 582-583, Kürşat Demirci, “Dahhâk”, TDVİA, c.8, 1993, s. 408-409.

Bir beyitte felek, zulüm ve kötülük timsali olarak görülen Dahhâk'ın zulmüyle kıyas edilen unsurlardan birisi olarak karşımıza çıkar.

Zâl-i zamâne küştelerin gör bu 'arsada

Dahhâk-i çerhe her biri bir armagândur G. 220/4

“Zamanın Zâl'inin bu meydanda katl ettiklerinin feleğın Dahhâk'ına bir armağanı olduğunu gör.”

3.8.3. Dârâ

Dârâ, İran'ın Keyaniyan sülalesinin dokuzuncu ve sonuncu hükümdarıdır. Mecazen büyük hükümdarlara da Dârâ denir. Dârâ o zamana kadar görülen en kuvvetli ve en zengin hükümdardı ve onun döneminde İran en geniş sınırlarına ulaşmıştı. Bu sebeple “hükümdâr-ı azâm” ve “şehinşâh” diye anılırdı. İskender'le yaptığı büyük muharebede mağlup olmuş ve kaçarken ölmüştür. Keyaniyan sülalesi bu suretle sona ermiştir. (Levend, 1984: 161; Onay; 2004: 73; Canım 2016: 262)

Dârâ, divan şiirinde adı en çok geçen Acem hükümdarlarından birisidir. Büyük bir saltanat ve şaşaaaya malik olması, İskender'le olan efsânevî savaşları, tac ve tahtıyla dillere destan olmuş bir hükümdar olması, hem Acem hem de Türk şiirinde adından çokça bahsedilmesine sebep olmuştur. Dârâ, divan şiirinde bir ululuk, azamet ve şaşaa sembolüdür. Genellikle memduh övülürken onun üstünlüğünü ifade için kullanılmışsa da bazen de dünya hayatının geçiciliğini ve şairlerin istiğna hallerini ifadede zikredildiği olmuştur. (Tökel, 1998: 158)

Azmî-zâde Hâletî, Dârâ'yı zikrettiği beyitlerde memduha övgüde bulunmak için ondan söz eder ve mecazen hükümdar manasında kullanır.⁴²⁰ İskenderle olan münasebeti dolayısıyla onunla birlikte anılan Dârâ, memduhun üstünlüğünü ifade etmek için onun eşiğindeki bir köle olarak tavsif edilir. (M. 10/10, K.8/20) Şâir, Sultan Murad Hân'a övgülerde bulunduğu bir manzumesinde de İskender'in ve Dârâ'nın tacındaki taşların memduhun dergâhındaki taşlarla denk olmadığını söyleyerek onu över.

Nigîn-i tâc-ı Dârâ vü Sikender

Degüldür seng-i der-gâhunla hem-ser M. 9/8

⁴²⁰ K. 1/2, K. 6/16, K. 9/7, K. 28/26, Kt. 28/3, T.6/1

“Dârâ ve İskender’in tacındaki (değerli) taşlar dergâhındaki taşlara denk değildir.”

Dârâ, beyitlerde tâc ve taht sahibi kuvvetli bir hükümdar olması, İskender’le olan münasebeti, şaşaaası ve zenginliği dolayısıyla memduh için övgü malzemesi olarak kullanılmakla birlikte bazen sahip olduğu onca kuvvet ve şöhrete rağmen ancak memduhun eşiğinde bekleyen bir köle olduğu ifade edilir.

3.8.4. Efrâsyâb

Pers efsanelerinde İran’ın düşmanı ve Türklerin kağanı olarak gösterilen Turan hükümdarıdır. Adı Eski Farsça (Avesta dili) metinlerde Frangrasyan, Orta Farsça’da (Pehlevî dili) Frasyav, Frasiyâk, Frangrasyâk; Arapça kaynaklardan Taberî’de Frâsiyâb ve Frâsyât, Mes‘ûdî ve Bîrûnî’de Ferâsiyâb, Seâlibî’de ve İran millî destanı Firdevsî’nin Şahnâme’sinde Efrâsiyâb (Afrâsiyâb) olarak geçer. Kutadgu Bilig ve Divân u Lugât’it-Türk’te Türklerin büyük hakanı Efrasiyab’ın asıl adının “Alper Tunga” olduğu söylenir.

İran efsanevî tarihinde korkunç bir savaşçı ve büyük bir kumandan olarak geçen Efrâsiyâb, kötülük ilâhı Ehrimen’in yeryüzündeki temsilcisi sayılır ve şeceresi yedi göbekte yine efsanevî hükümdarlardan Ferîdun’a ulaşır. Bütün İran’ı Pişdadiyan sülalesinden zaptederek orada senelerce hükümet sürmüştür.bu sebeple kahramanlık ve saltanat sembolü birisi olarak görülür. (Yazıcı, 1994: 478; Ögel, 1995: 59; Çoruhlu, 1999: 153; Beydili, 2004: 188; Uslu, 2016: 85-165;)

Divan şâirleri tarafından memdûhun yüceltilmesi gayesiyle bir kıyas unsuru olarak ele alınır. Bazen de dünyanın geçiciliği ve boşluğunu anlatmak veya şâirlerin istiğna hallerini ifade için söz konusu edilir. (Tökel, 1998: 162)

Divanda iki yerde ismi geçer. Hâletî, Efrâsiyâb’ı memduhu övmek ve memduhun üstünlüğünü belirtmek için kullanır. Bir kıtada memduhun atının nalı, Efrâsiyâb’ın sancağına takacağı mehçe olarak düşünülür ve memduhun üstünlüğü ifade edilir. (Kt. 8/1-2) Şâir, aynı düşünceyle söylediği bir başka beyitte, Efrâsiyâb’ın tâcını, memduhun kapısındaki köpeğin kabından daha değersiz gördüğünü belirtir.

Mâ’il olsaydı seg-i kûyun sifâl-i köhneye

Gönderürdi câmımı Cem tâcını Efrâsyâb

K. 35/20

“Semtinin köpeği, eski bir kaba meyletseydi, Cem, kadehini; Efrâsiyâb da tâcını gönderirdi.”

3.8.5. Ferîdûn

İran'ın destanî hükümdarlarından Cemşîd'in soyundan gelen Atbîn'in (Abtîn) oğludur. Cemşîd'den sonra gelen padişahların en büyüğü olup Dahhâk'tan sonra tahta oturmuştur. Pîşdâdî hanedanının altıncı hükümdârıdır ve beş yüz yıl saltanat sürmüştür. (Tanyeli, 1952b: 632; Yazıcı, 1995: 396; Onay, 2004: 73) Divanda dört yerde söz konusu edilen Ferîdûn, tâcı, tahtı ve hükümdarlığı dolayısıyla zikredilir.⁴²¹

Zîr ü bâlâya idüp dîde-i 'ibretle nazar

Münkir-i taht-ı Cem ü tâc-ı Ferîdûn'uz biz G. 315/4

“Biz, yere ve göğe ibret gözüyle bakıp hem Cem'in tahtını inkar edeniz hem de Ferîdûn'un tâcıyız.”

3.8.6. Kahramân

İran hükümdarı Tahmasb'ın oğlu, Kahramân-nâme'nin baş karakteridir. Zorları başaran, aşılmazları aşan, kırk neferi bir vuruşta öldüren, kuvveti önünde hiç kimsenin duramadığı bir cengaverdir. Aşk yönüyle romantik bir yapıya sahiptir. (Gübattı, 1998: 47) Bir beyitte cengaverliği dolayısıyla söz konusu edilir. Şâir, aynı sebeple kendisini marifet meydanının cengaver bir savaşçısı olarak nitelendirir ve marifet meydanının Kahramân'ı olduğunu söyler.

Hüner bezminde Kâvûs-ı zamânam

Mesâff-ı ma'rifetde Kahramân'am M. 9/122

“Hüner meclisinde zamanın Kâvûs'uyum, marifetin savaş meydanında Kahramân'ım.”

3.8.7. Keykâvûs

Şehnamede geçen on ikinci İran padişahı, Keykûad'ın oğlu, Siyâvuş'un babası, Keyhüsrev'in dedesidir. Taberi'ye göre ise Hz. Süleyman zamanındaki Acem padişahlarından birisidir. Babası keykûbâd'tan sonra tahta geçen Keykâvûs, Mazenderan

⁴²¹ M. 9/3, G. 315/4, G. 722/1, Mt. 447

ülkesine yaptığı sefer sonunda esir düşer ve Rüstem tarafından kurtarılır. Daha sonra Efrâsiyâb üzerine düzenlediği ve onu da mağlup ettiği seferden sonra dünyada adaleti ve sükûnu sağlıyor. Bütün ülkeleri kendisine bağlayan Keykâvûs, kendisini imar ve iskana adayarak dünyada eşi benzeri görülmemiş saraylar ve eğlence yerleri inşa ettiriyor. Sonra buralarda kurduğu eğlence meclislerinde, gündüzlerin uzamadığı, gecelerin kısalmadığı bu meclislerde çeşitli eğlenceler tertipleniyormuş. (Tökel, 1998: 226-227)

Keykâvûs, adının geçtiği tek beyitte yukarıda bahsi geçen eğlence meclisleri münasebetiyle söz konu edilir. Beyitte âşığın, gam gibi bir dostu varken Keykâvûs'un eğlence meclislerine ihtiyacı olmadığı ifade edilmekte.

Duhûl-i bezm-i Keykâvûs'ı gönlüm ihtiyâr itmez

Komak lâzım gelürse taşrada gam gibi dem-sâzı G. 821/2

“Gönlüm, gam gibi bir sırdaşı dışarıda bırakıp Keykâvus'un meclisine girmek istemez.”

3.8.8. Keykubâd

Şehnâme'de adı geçen efsanevi hükümdarlardan biri olan Keykubâd, adaletiyle övülen bir hükümdar olarak divan şiirinde de daha çok bu yönüyle övülür. Divan şiirinde aynı zamanda ululuk, azamet ve şaşaa sembolü olan şahsiyetlerden birisidir. Şâirler genellikle memduhu överken, onları Keykubâd ile kıyaslamışlar ve övdükleri kişilerin ondan üstün olduklarını söylemişlerdir. (Tökel, 1998: 231-232)

Hâletî, Keykubâd'ın ismini üç yerde zikreder. Keykubad diğer büyük bir hükümdar olan Cem ile birlikte övüleni yüceltme amacıyla anılır. Bir beyitte memduhu Keykubâd soylu bir padişah (K. 7/5) olarak tavsif ederek kıyasta bulunan şâir, diğer bir beyitte övüleni ondan üstün görür.

Ne şâhdur ki mukarrer kusûr ider şâ'ir

Eger dise ana Cemşîd-i Keykubâd-serîr K.17/12

“O şâha, Keykubad tahtlı Cemşid diyen şâir, muhakkak en büyük kusuru işlemiş olur.”

Hâletî, kendisini dünya tekkesindeki garip bir derviş olmasına rağmen Keykubâd'ın şaşaaasını gösteren tâcının, başındaki derviş külâhını kıskandığını söyleyerek Keykubâd karşısında kendini överken onu küçümsemiştir.

Âbdâliyâm şu tekye-gehün k'anda Hâletî

Eyler nemed külâha hased tâc-ı Keykubâd G. 128/5

“Hâletî, ben şu tekkenin bir dervişiyim ama Keykubâd'ın tâcı o tekkedeki keçeden yapılmış külâhı kıskanıyor.”

3.8.9. Nûşin-revân (Enûşervân, Nûşervân, Kısırâ)

M.S. 531-579 yılları arasında hükümdarlık yapan Kısırâ Enûşirvân I. Hüsrev b. Kubâd, İran'ın Sasani sülalesinden adaletiyle ün salmış bir hükümdardır. Kelimenin anlamı hususunda ihtilaflar vardır. Enûşervân, Nûşîrevân, Nûşervân şeklinde de kaydedilen bu kelime, Pehlevîce'de “ölümsüz ruh” anlamına gelen ve Zerdüşt metinlerinde ölümler için övgü sıfatı olarak kullanılan enûşeg-rüvânın (ölmez ruhlu) değişik bir şeklidir. Bir görüşe göre “nûşin” ve “revân” kelimeleriyle oluşmuş “tatlı can” manasındaki birleşik bir kelimedir. Burhan-ı Katı'da “adil kişi” anlamı verilmektedir. (Tefazzuli, 1995: 255; Tökel, 1998: 247; Onay, 2004: 75)

Adaletiyle efsanelere karışmış büyük bir hükümdar olan Nûşîrevân, hem adaleti hem de yaptırmış olduğu ünlü saraylar ve bu sarayların tâklarıyla meşhur olmuş bir hükümdardı. Bundan dolayı Nûşîrevân Arap, İran ve Osmanlı edebiyatının da içinde bulunduğu doğu edebiyatlarında daha çok adaletiyle anılan bir hükümdar olmuş ve Nûşîrevân-ı Âdil şeklinde zikredilmiştir. (Levend, 1984: 163; Albayrak, 1995: 255; Tökel, 1998: 250; Onay, 2004: 75)

Hâletî, Nûşîrevân'ı daha çok adalet anlayışı ile bahis konusu eder. Memduh, adaletiyle Kısırâ olarak anılır veya Kısırâ'dan üstün tutulur. (M. 9/30, K.15/15, K. 36/19) Memduhun adaletine atıfta bulunan şâir, Nûşîrevân'ın şahsında memduha övgüde bulunur.

Ser-be-ser silsilesi ‘adl ile meşhûr oldı

Diseler sana revâ Kisri-i pâkîze-tebâr K. 18/14

“Soyu, adaletiyle meşhur olan sana, temiz soylu Kısırâ dense yeridir.”

Nûşirevân, yaptırdığı muhteşem saraylar ve bu sarayların kemerleri ile meşhur bir hükümdardı. Tâk-ı Kisrâ veya Eyvân-ı Kisrâ adıyla anılan ünlü sarayının takına bir çan astırmış ve bu çanın ucuna da bir zincir bağlamış, ihtiyacı olanlar veya adaletine müracaat edenler bu zinciri çekerek Nûşirevân'ı haberdar eder ve o da bu kişilerle ilgilenirmiş. Bu zincire “zincir-i adl” denirdi (Levend, 1984: 163; Albayrak, 1995: 255; Tökel, 1998: 250; Onay, 2004: 75) Bir beyitte sevgillinin kaşları yanına düşen saçı Nûşirevân'ın adalet çanının zinciri olarak düşünülür. (G. 779/3) Aşağıdaki beyitte Nûşirevân'ın sarayın tâkına astığı çanın bu zincirinden yola çıkan şâir, sevgi zinciri sabâ ile sallandıkça kendini Kisrâ'ya benzettiğini ifade eder.

Oldukça sabâ silsile-cünbân-ı mahabbet

Kendüm sanurum Kisri-i dîvân-ı mahabbet

G. 91/1

“Sabâ, sevgi zincirini salladıkça kendimi muhabbet dîvânının Kisrâ'sı sanıyorum.”

Nûşirevân, tahtına otururken başına en nadide mücevherlerle süslenmiş muhteşem bir tâc takardı. Bu tâc, üzerindeki mücevherlerin çokluğundan başta taşınacak gibi değildi. Bu yüzden tâc hükümdarın başının üstünde altın bir zincirle asılmıştı. Uzaktan görenler onu şâhin başında sanırdı. Nûşirevân, tahttan kalktığında tâc yerinde sılı olarak kalırdı. Tâcı bu şekilde kullanmak Nûşirevân'ın icadı ve daha önce kimse bunu bilmiyordu. (Tökel, 1998: 249)

Hâletî, Nûşirevân'ın paha biçilmez tâcını, sevgilinin meclisindeki eskimiş çanak çömleğin yerine koyarak Nûşirevân'ın tâcını ve saltanatını küçümser.

Meclis-i şâh-ı mahabbetde ki her köhne-sifâl

Kimisi efser-i Kisrâ kimi câm-ı Cem'dür

G. 274/4

“Muhabbet padişahının meclisindeki köhne çanakların kimisi Kisrâ'nın tâcı kimisi de Cem'in kadehidir.”

Rivayete göre “Kisrâ” lakabı ilk defa Nûşirevân'a verilmesinden hareketle Hâletî Nûşirevân'ın adını zikrettiği beyitlerde ondan “Kisrâ, Kisrî” olarak bahseder. Beyitlerde Kisrâ ile kastedilen kişi olan Nûşirevân, adaleti, tâcı ve sarayına astırdığı çan ve bu çanın zinciri dolayısıyla ele alınır.

3.8.10. Rüstem

Firdevsî'nin Şehnâme'sinde adı geçen meşhur kahraman Zaloğlu Rüstem, Sâm'ın torunu, Zâl'ın oğlu, Sührâb ve Ferâmurz'un babası, Bijen'in dedesidir. Rüstem bütün dünya mitolojik anlatılarında örneği olan, olağanüstü bir doğumla, olağanüstü güçlere sahip, et ve kemikten mürekkep canlılarla savaşan, görünmeyen, büyülü nitelikleriyle bir giz perdesi arkasında kalan, kimsenin ağzına bile almaya cesaret edemediği esrarengiz varlıklarla savaşan, kimseye naip olmayan sihirli teçhizatla olağanüstü işler başaran efsanevi şahsiyetlerden biridir. (Levend, 1984, 165; Tökel, 1998: 252-260)

Yiğitlik, kahramanlık ve cesaret timsali mitolojik bir karakter olarak başta Fars edebiyatı olmak üzere İslam medeniyetinin diğer edebiyatlarını ve bu arada Türk edebiyatını da derinden etkilemiştir. Rüstem'in atı, başlığı, gürzü, kılıcı, narası, savaşta ince zekâsı gibi pek çok niteliği ve bu niteliği sağlayan savaş gereçleri Fars ve Türk şairlerinin özel atıflarla zenginleştirdikleri bir telmih alanı oluşturur. (Cengiz, 2017: 35)

Şâir, Rüstem'in dillere destan kahramanlığı ve amansız bir savaşçı olması sebebiyle onu memduhla kıyaslar, övüleni ona denk ve hatta ondan üstün göstermekle birlikte Rüstem'in memduhun kapısındaki bir dilenci olduğunu söyler. (K. 8/22) Bu sebeple Rüstem kıssası dünyada söylenmeye devam ettikçe zaferin, memduha yoldaş olması yönünde dileğini dile getirir. (Kt. 79/1-2) Hâletî, Sultan 1. Ahmet adına yazdığı bir kasidede onu Rüstem gibi savaşçı ve mücadeleci birisi olarak tavsif eder.

Şeh-i Cem-bezm ü Rüstem-rezm Hân Ahmed ki bulsaydı

Olurdu bende-i dîrînesi İskender ü Dârâ

K. 8/20

“İskender ve Dârâ, Cem meclisli ve Rüstem gibi mücadeleci Ahmed Han'ı bulsaydı ona tabi olurlardı.”

Hâletî, Rüstem'in kendisi gibi olağanüstülüklere sahip savaş teçhizatından da bahseder. Memduhun yayını Rüstem'in yayına benzeten şâir, onun bu yayla düşmanı ok yağmuruna tutmasına şaşırılmamak gerektiğini söyleyerek mübalağa yapar. Ayrıca memduhun kolunun, attığı oklarla güneşin önünü kapatan Rüstem kadar kuvvetli olduğunu ifade eder. Söz konusu beyit Sultan 1. Ahmet'e yazıldığı için düşmanı ok yağmuruna tutacak büyüklükte bir orduya sahip oluşuna gönderme yaptığı da söylenebilir.

Kendü Rüstem'dür anun yayı kemân-ı Rüstem

Düşmene karşı iderse n'ola tîrin bârân

K. 14/23

“Kendisi Rüstem, yayı ise Rüstem’in yayıdır. Düşmanı ok yağmuruna tutsa şaşılır mı?”

Feleğe sitem eden ve onun, insanların hayatlarını altüst edişine tepki gösteren şâir, hallâcın pamuk ditmek için kullandığı yayı Rüstem’in yayına bezetir.

Hâl-i ‘âlem böyledür tan mı kemân-ı Rüstem'i

Kullanursa penbeye hallâc-ı bâzâr-ı cihân

K. 39/7

“Cihân pazarının hallâcının, pamuğu (ditmek için) Rüstem’in yayını kullanması ayıplanacak bir şey değil. Zîrâ dünyanın hali böyle.

Şehnâme’de, Mâzenderan’da esir olan Keykâvus’u kurtarmaya giden Rüstem’in her birinde devlerle çarpıştığı yedi konağı ve Güştasb’ın Ercasb tarafından esir edilen kızlarını kurtarmak için yola çıkan İsfendiyar’ın savaştığı yedi durağı anlattığı bahiste Rüstem ve İsfendiyar’ın her savaştan sonra zaferlerini kutlamak üzere düzenledikleri ziyafet ve şöenlere “heft hân” (yedi sofrâ, yedi ziyafet) denilmiştir. (Ünver, 1998: 158)

Hâletî, Rüstem’in her biri İran ve Turan arasında geçen bu yedi macerasına ve yedi ziyafete atıfta bulunur. Yine felekten sitem edilen bir beyitte kendisini Rüstem’e benzeten şâir, onun bu macerasına gönderme yaparak Rüstem’in türlü zorluklarla karşılaştığı serüveni, felekle mücadelesine benzetir.

Sell-i seyf-i âh idüp her dem niyâm-ı sîneden

Rüstem-âsâ eylerin çerh ile ceng-i heft-h^vân

K. 12/41

“Göğüs kınından devamlı âh kılıcını çekip Rüstem gibi felekle heft-hân savaşı yaparım.”

Rüstem için Şehnâme’de kullanılan sıfatlardan biri olan, “iri vücutlu kahraman, başbuğ, serasker, kulluk, ubudiyet ve itaat” gibi anlamlara gelen “Tehemten” (Levend, 1984: 166; Tökel, 1998: 258; Yıldırım, 2008: 294) lakabı da divanda bir yerde geçer. Söz konusu edildiği manzumede yüce himmetiyle dünyanın Tehemten’i olarak hayal edilen sevgili,

cömertlik ve yardımseverlikte Rüstem'e benzetilir. (Kt. 120/1) Bir başka beyitte de sevgilinin acımasız yan bakışı ile Rüstem'in öldürücü kılıcı arasında münasebet kurulur.

Rüstem-i gamzesi isterse eger kâdir olur

Kendü tîgiyle helâk eylemege Behrâm'ı G. 831/5

“Gamze Rüstem’i isterse Behram’ı kendi kılıcıyla helak etmeye kâdirdir.”

3.8.11 Sâm

Şehnâme kahramanlarından Neriman'ın oğlu, Zâl'in babası, Rüstem'in dedesidir. Ünlü bir komutan ve yiğit bir savaşçıdır. Boylu poslu, cömert huylu, cesur, ihtiyatlı ve iri cüssesiyle bir aslandır. Mazenderan savaşı kahramanıdır. Ayrıca yeryüzünde ondan iyi pehlivan yoktur ve pehlivanlığı ile dünyaya nam salmıştır.⁴²²

Divandaki tek beyitte savaşçılığı ve cengaverliği sebebiyle zikredilir. Şâir, Sultan 3. Mehmed'in Eğri seferi dönüşünü kutladığı beyitte onu Sâm'dan üstün tutar. Beyitte ayrıca “sâm” kelimeleriyle cinas yapan şâir, insana sersemlik veren, kişiyi gittikçe güçsüz düşüren ve sarartıp eriten, durmadan uyuklatan, hastalığa yakalanana ara sıra sayıklatan, hayaller ve kuruntulara sebep olan, gözlerin açılmasını zorlayan bir tür hastalık olan “ser-sâm, sarsaklık” (Gelibolulu M. Âlî, 1978: 87-88) hastalığından söz eder.

Bezmin göreydi câminı eylerdi Cem şikest

Seyr eyleseydi rezmini ser-sâm olurdu Sâm K. 3/20

“Cem, Bezmini görseydi kadehini kırardı. Sâm savaş (meydanında seni cenk ederken) görseydi sersemlik hastalığına yakalanırdı.”

3.8.12. Zâl

Sâm'ın oğlu ve meşhur Rüstem'in babasıdır. Saçı kaşı ve kirpiği beyaz olarak doğduğundan, uğur sayılmayarak bir dağa atılmış ve orada simurg tarafından beslenmiştir. Saçının beyazlığından dolayı, kocakarı manasına gelen Zal adı verilmiştir. Saçının sarıya mail olmasından dolayı Zâl-i Zer de denir. Zâl, Şehnâme'de adı çokça anılan kahramanlardan birisidir. Simurg tarafından büyütülmüş olması ona bazı

⁴²² Bkz. Firdevsî, Şehnâme I-II-III (Çev. N. Lugal ve K. Akyüz). İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1994-1995, Cilt 1 s. 221, 229, 240, 246/Cilt 2 s. 23, 26, 51, 58, 70, 81, 82, 86, 299, 300, 301, 336, 339, 401 424, 430/Cilt 3 s. 338, 339, 542.

esrarengiz özellikler kazandırmıştır. (Levend, 1984:165; Tökel, 1998: 275; Onay, 2004: 76)

Divan şâirleri Zâl’i, saçlı, kaşlı ve kirpiği beya olduğundan “ihtiyar, yaşlı, ak sakallı” birisi olarak tasavvur etmiş, pek çok mazmun ve telmihe konu etmiştir. Dehri, çarhı, feleği ak saçlı kadın olarak tahyyül ederek birçok mazmunlar yapmışlardır. (Tökel, 1998: 277) Hâletî de Zâl’i bu manada, “Zâl-i kühen, Zâl-i gerdûn, Zâl-i felek, Zâl-i zamâne, Zâl-i sipihri” tamlamalarıyla birlikte kullanmış, dehri, gerdûnu, sipihri, feleği ak saçlı kadın olarak tahayyül etmiştir.⁴²³

Zâl-i felek bilür ki yüzün görmek istemem

Ebri ‘aceb mi eylese geh perde geh nikâb G. 65/4

“Feleğin Zâl’i, yüzünü bile görmek istemediğimi bildiğinden bulutu bir perde veya peçe (gibi yüzünü örtmek için) kullanması şaşılacak şey mi?”

3.9. Diğer Şahsiyetler

3.9.1. Âsaf

İslâmî kaynaklarda Hz. Süleyman’ın kâtibi veya veziri olduğu kaydedilen Âsaf b. Berahyâ b. Şimea b. Mikael b. Baaseya b. Malkiya Ahd-i Atîk’e göre, Levioğulları’na mensup Gerşom ailesinden Berekya’nın (Berekhyâ-Berechiah) oğludur. İslâmî kaynaklarda Âsaf b. Berahyâ Hz. Süleyman’ın teyzesinin oğlu, çok güvendiği bir kişi, siddîk, hatta Hz. Süleyman’ın kâtibi ve veziri olarak gösterilmekte, ism-i a‘zamı bildiği, duasının kabul edildiği, kerâmet sahibi olduğu nakledilmektedir. Osmanlılar’da vezir ve özellikle vezîriâzamlar için kullanılmıştır. (İpşirli, 1991: 455; Harman: 1991, 455)

Hâletî’nin de aynı düşünceyle hareket edip divanda vezir ve vezîriâzamların övdüğü kasideelerde Âsaf’ı istiare ve teşbih yoluyla kullandığı görülmekte.⁴²⁴ Övülen kişiler padişaha layık olmalarıyla, vezirlik hizmetleriyle, insanlara hizmet etmeleri yönüyle ve vezirlik makamını şerefliendirmeleri dolayısıyla Âsaf’a benzetilir.

Bulunmaz böyle Âsaf-râ vezîr-i ‘âlem-ârâ kim

Bulundu şöyle mu‘zam hidmetinde ehl-i îmânun K. 23/3

⁴²³ K. 12/6, K. 31/5, G. 80/5, G. 220/4, G. 560/1, Mt. 428

⁴²⁴ K. 24/7, K. 25/15, K. 28/24, K. 29/8, K. 36/10, K. 39/15, K. 40/7, Kt. 10/1-2, Tr. 1/7, Tr. 5/9, Tr. 15/1.

“Ehl-i imana büyük hizmetlerde bulunan böyle Âsaf gibi dünyayı süsleyen bir başka vezir daha yoktur.”

3.9.2. Fağfûr

Çin hükümdarlarına eskiden verilen bir isim olmakla birlikte Çin’de üretilen porselenlere de fağfur denmektedir. Bir rivayete göre de, Nuh peygamberin oğlu Yafes’in neslinden gelmiş ve bütün Asya’yı altmış iki yıl hükmü altında tutmuş padişahın adı da Fağfur’dur (Tökel, 1998: 169).

Hâletî iki beyitte Fağfûr’dan bahseder. Bu iki beyitte memduh, Fağfûr’dan üstün tutulur. Fağfûr, memduh karşısında ancak onun kudret bağının başak toplayıcısıdır. (K. 19/15) Aşağıdaki beyitte Fağfûr, memduhun dalkavuşu, çanak yalayıcısı olarak nitelendirilerek memduh karşısında değersiz ve küçük görülen birisi olduğu vurgulanır.

Revâdur kâse-lîs itsen eger bezmünde Fağfûr’ı

Şeh-i Çîn oldu çünkim hûşe-çîn-i bâg-ı ihsânun K. 7/19

“Meclisinde Fağfur’a çanak yalatsan revâdır. Çünkü Çin hükümdarı senin ancak ihsan bahçesindeki başakları toplayan kişi olabilir.”

3.9.3. Kızıl Arslan, Timur, Gazneli Mahmud ve Ayâz

Azerbaycan atabeglerinden olan Kızıl Arslan’ın adı bir kıtada geçer. Adı Osman, lakabı Muzafferüddin, unvanı Kızıl Arslan olup İldenizliler hânedanının kurucusu Şemseddin İldeniz’in oğludur. Kızıl Arslan âdil ve iyilik sever, dirayetli bir insandı. Kıpçak Türkleri’nden teşkil ettiği bir hassa ordusu vardı. Şairleri himaye etmiş, Genceli Nizâmî, Evhadüddîn-i Enverî, Kıvâmî ve Zahîr-i Fâyâbî gibi büyük şairler onun için kasideler yazarak bol câizeler almışlardır. (Sümer, 2002: 544) Şâir, Gazanfer Ağa tarafından şiirinin beğenildiğini, kendisine teveccüh gösterildiğini dile getirmiş, Ağa’yı yukarıda bahsedilen özellikleri dolayısıyla Kızıl Arslan olarak nitelendirmiştir.

Câme-i sürh ile kim çıktı Gazanfer Agâ

Şi‘rûmi ‘arz eyleyüp oldum ana medh-h^vân

Bana teveccüh kılan didi bu ancak Zahîr

Ana nigâh eyliyen sandı Kızıl Arslan K. 91

“Gazanfer Ağa kırmızı elbisesiyle çıktığında şiirimi ona arz ettim. Bana bunu ancak Zahîr-i Faryâbi söyleyebilir diyerek teveccüh eden Ağa'ya bakanlar onu Kızıl Arslan sandılar.”

Timur'un ismi, Gümüş Ayaklı'nın katli sebebiyle söylenen tarih manzumesindeki tek beyitte, maktulün benzetileni olarak kullanılır.

Bi-hamdi'llâh ki tîg-i himmetünle

O Tîmûr'un ayakdaşını çaldun Tr. 11/2

“Allah'a hamdolsun, himmet kılıcınla o Timur'un yoldaşını çaldın.”

Sultan Mahmud bir beyitte kölesi Ayâz ile birlikte anılır.

Buldu cihânda zillet-i 'ışk ile imtiyâz

Mahmûd kim fûtâde-i pâ-yı Ayâz'dur G. 174/3

“Aşk zilleti ile cihanda ayrıcalıklı bir yere sahip oldu. Mahmud ki Ayâz'ın ayağının fütadesidir.”

3.10. Tipler

3.10.1. Âşık

Divandaki âşık tasavvuruna bakıldığından genel anlayıştan pek farklı söylemlerin var olduğu söylenemez.Divanda âşık üzerine pek çok şey söylenmiştir. “Âşık” kelimesiyle sevgiliye meftun olan kişi anlatılmakla beraber çoğu yerde de şâirin kendisi olarak ele alınmıştır. Divanın önemli bir kısmını işgal eden bu tipin niteliklerinden bazıları çelişki ve zıtlık içermektedir. Bir yandan korku ve ümit içerisinde olduğunu söylerken diğer taraftan korku ve ümit bilmeyen dîvâne birisi olduğunu söylemesi pek çok örnekten biridir.

O her zaman aşk derdiyle ızdırap çeken, âh ve feryat ederek ağlayan, gözlerinden kanlı yaşlar akıtan, ciğer kanıyla gözlerini ve bedenini ıslatan, tüm varlığıyla aşk ateşine düşen, gönlü ve sinesi parçalanmış, yaralı ve kana bulanmış, yüzü ve teni sararmış, zayıf, aciz, sıkıntılarla iki büklüm olmuş, sbr u kararını yitirmiş vs. pek çok olumsuzluğu üzerinde toplayan bir tip olarak karşımıza çıkar.

Âşığın gerek fizikî gerekse rûhî durumu çeşitli kelime terkiplerle sunulur. Onun sevgiliye olan aşkının bir karşılığı ve sınır yoktur. Özellikle sevgiliden ayrı kalmanın yarattığı sıkıntı ve bunalımlarla boğuşup durmaktadır. Sevgiliye ulaşmak istedikçe ya sevgilinin kendisinden yahut rakiplerden eza ve cefa görmektedir. Bütün bu acılar karşısında sevgiliye kavuşma ümidiyle kendinde dayanma gücü bulur. Tüm varlığını sevgilinin yolunda sarfetmeye hazırdır. Sevgiliden gelecek olan bazen bir bakış bazen bir gülüş vs. ona hem ızdırabı hem de sevinci yaşatması bakımından bir zıtlık ifade eder.

Şiirlerde doğrudan “âşık, uşşâk, gönül ehli” gibi ifadelerin yanı sıra birinci tekil ve üçüncü çoğul şahıslarla ifade edilmekle birlikte şâirin kendisini de âşığın yerine koyduğu görülür. Âciz, ednâ, bî-dil, rüsvâ, zayıf vs. düşük profilli bir tip olarak karakterize edilir. Daima sevgilinin semtinde olmak ister. Oraya ulaşmak gayretini gösterir. Ancak bu yolda türlü sıkıntılara rastlar. Orada rakibin dolanmasından hoşnut değildir. Onu köpeğe benzetir. Sevgiliden gelen iyi kötü her şey onun nezdinde kendisine gösterilen eşsiz bir lütuftur. Çoğu zaman sevgili tarafından sövülmeye, dövülmeye hatta aşağılanmaya razı olur. Zirâ sevgiliden gelen her şey âşığın varlığından haberdar olduğunun bir kanıtıdır. Asıl sıkıntı âşığın bunlardan uzak kalmasıdır.

Kılma şâhum ‘âşıkundan lutf u ihsânun dirîg

Gâh seng-i cevre gâhî nâvek-i müjgâna tut G. 100/5

“Padişahım, bazen cevri taşına bazen de kirpik okuna tut; ama âşığından lütuft ve ihsanımı esirgeme.”

Âşıkla ilgili hususlardan bir başkası devamlı içki içmesidir. Sevgilinin dudağı şarap olduğundan âşık sarhoştur. Sevda sarhoşu olan âşık bir gölge gibi yerde yatmaktadır. Aşk şarabıyla “mest ü harâb”tır.

Aglamazdı yok yire yâd eyledükçe vaslunu

Olmasaydı her zamânda ‘âşık-ı didâr mest G. 97/4

“Yüzün âşığı her zaman sarhoş olmasaydı vaslını andıkça yok yere ağlamazdı.”

Aklını, gönlünü ve canını güzellerin yoluna sermiştir. Sürekli duygusal gel-gitler yaşamaktadır. Bir yandan korku yaşarken diğer taraftan ümidini yitirmemeye çalışır. Sevgilinin hasretiyle iç çekip göğüs geçirir. Yaşadığı ayrılık derdiyle her gün şekilden

şekile girmiş kendini bilmez bir haldedir. Sevgilinin vefa ahbine uyacağına pek ihtimal vermez. Etse bile onun ahdi ancak cefadır. Gözyaşı dökmekle ve âh etmekle de vuslata talip olabileceğini düşünemez. Diğer taraftan bu cefalar onun için sevinç kaynağı da olabilir.

‘Âşık benüm gamumla ölendür dise o şûh

Derd ehli cümlesi ferahından virürdi cân G. 562/6

“Sevgili, “âşık benim derdimle ölendir” dese dert ehlinin cümlesi sevincinden can verirdi.”

Âşık, gönlünde sevgi hazinesinin sırrını taşıyandır. Zaten yeteri kadar sıkıntı çektiğini düşünen âşık bazen sevgilinin, kendisine yok yere bu kadar cevrettiğini düşünür. Onun âhını duyanların tir tir titreyip ızdırıp çekmemesinin imkanı yoktur. Dünyada ayrılıktan büyük bela yoktur. Âşığın ölümü, sevgiliden ayrı kalmaktır.

Cihânda firkat-i dil-berden özge bir belâ olmaz

Ölümdür ‘âşıka anunçün ana hiç devâ olmaz G. 327/1

“Dünyada sevgiliden ayrı kalmak kadar büyük bir bela daha yoktur. (Ayrılık) onun için ölümdür. Onun için onun bu derdinin hiç bir devası yoktur.”

Sevgilinin huzuruna çıktığında hiç bir kusur etmez. Ancak bir an olsun yüzünü görmezse huzur bulamaz. Rakibe gösterilen lütuf kendisine gösterilmez. Âşık başına gelen pek çok sıkıntının sebebi olarak sevgiliyi görür. Bu yüzden muhtelif beyitlerde ona seslenerek çeşitli tavsiyelerde bulunur. Sevgilinin, âşıklardan vefayı eksik etmemsini ister. Aslında vefadan kasıt cefadır. Çünkü âşığa düşen cefadan hazzetmektir. Sevgilinin cefası âşık için vefa göstergesidir.

Vefâyı eksük itme yine sen ‘âşıklara cânâ

Düşen ‘ışk ehline göstermedür gerçi cefâdan haz G. 359/2

“Ey cân! Sen yine de âşıklarına vefayı çok görüp eksik etme. Zirâ aşk ehline düşen (senin) cefandan haz duymaktır.”

Bu ve bunlar gibi pek çok husus göz önünde bulundurulduğunda, divanda söz konusu edilen âşık tipinin genellikle trajik bir hayatının olduğu görülür. Yakası, elbisesi, sinesi,

gönlü, vücudu vs. kısacası tüm varlığını yitirmiş, parçalanmış, kana bulanmıştır. Çoğu zaman sevgili tarafından aldatılmakta, sevgilinin yalanlarına kanmaktadır. Daima hasta, yaralı, aklını yitirmiş, kendinden geçmiş bir haldedir. Sürekli olarak duygusal çelişkiler yaşar. Bir yandan kavuşma ümidini yitirirken diğer taraftan kuvvetli bir inanç ile kavuşma gününün geleceğini düşünür. Ancak muradına erişmede hep sıkıntılı bir yol üzerindedir. Hastalıklı haliyle ne insan gibi yaşar ne de ölebilir. Sevgiliyi düşünmeden geçirdiği tek bir an bile yoktur.

Âşığa atfedilen vasıflardan bazılarını da şu şekilde sıralamak mümkündür. “âvâre, bî-çâre, bî-günâh, bî-dil, bîmâr, bî-karar u sabr, derd-mend-i ‘ışk/belâ/pür-gam, dil-dâde, dil-figâr/efgâr, dü-tâ, hayrân, mest, nâ-tüvân, şûrîde, dîvâne, sâdık, dil-haste/haste-dil, sevdâ-zede, dil-beste-i bend-i belâ, bî-neng ü nâm, şeydâ, mehcûr, gam-h^vâr, rûsvâ, üftâde, dil-sûhte, ser-geşte, mürde-dil, bed-nâm, belâ-zede, Mecnûn-sıfat, nâlân, Dil-i sad-çâk, bülbül-tabî‘at, nâ-kâm, gam-perver, sîne-sâf, bî-ârâm, hâm-tamâ, zerre-girdâr, bî-tâb u tâkât, gam-gîn, bî-cân”.

3.10.1.1. Âşık İle İlgili Tasavvurlar

Bülbül, Andelîb, Hezâr, Destân-serâ, Gazel-serâ, Pervâne, Murg, Murg-ı Hoş-elhân, Murg-ı Şikeste-bâl, Murg-ı Perîşân-güftâr, Hümâ, Ankâ

Âşığın bülbüle benzetilmesinde sevgilinin güle benzetilmesi önemli bir unsurdur. Sevgili gül olduğunda dikenler rakip, sevgilinin semti veya bulunduğu başka bir yer ile aşk, gülşen olur.⁴²⁵ Sevgilinin yanakları güle benzetilirse âşıklar da bülbüllerle söyleşir. (G. 411/1) Âşık, yazı kışı bilmez bir bülbüldür. (G. 324/1) Kırmızı rengiyle ateş olan gül ancak bülbülü yakmayı bilir. (G. 308/4) Sevgiliyi güzellik bağının nazik mizaçlı gülü yapan âşığın canı pek (saht-cân) yapmıştır. (G. 556/2) Aşk gülşeninde dikenden incinen bülbüldür.

Gül-şen-i ‘ışkında ol şûhun olaldan ‘andelîb

Hârdan âzürdeyem bûy-ı vefâdan bî-nasîb Mt. 26

“O güzelin aşk gülşeninde bülbül olalı dikenden incindim, vefa kokusundan nasipsiz kaldım.”

⁴²⁵ G. 29/3, G. 87/1, G. 141/2, G. 665/5

Her ikisinin de sevdiklerinden uzak kalmaları, devamlı hasret içinde olmaları, feryat edişleri dolayısıyla da aralarında benzerlik kurulur.⁴²⁶ Kavuşma çemeninin bülbülyken zamanla gülün nasıl güldüğünü bile unutmuştur. (G. 565/4) Geceleri sabaha dek gülün (sevgilinin) derdiyle feryat eder. (G. 183/6) Âşık, feryatlarının sevgili tarafından duyulmamasını ise gülün bülbülü duymamasına yahut duymazlıktan gelmesine bağlar. (G. 871/3) Bir başka beyitte gülün bülbüle yüz vermesi, âşığın/bülbülün bu kadar feryat ederek ağlayıp inlemesinin sebebi olarak görülür.

İtmezdi karşısında dem-â-dem figân u zâr

Yüz bulmasaydı ger gül-i sad-bergden hezâr G. 131/1

“Bülbül, yüz yapraklı gülden yüz bulmasaydı karşısında durmadan feryat edip ağlamazdı.”

Sevgiliyi gördüklerinde ortalığı velveleye veren âşıklar ile gül mevsiminde gülü görüp ötmeye başlayan bülbüller arasında bir fark yoktur.

Yüzün göstersen eyler her yana ‘âşıklarun gulgul

Kaçan fasl-ı gül olsa birbirin dinler mi bülbüller G. 262/4

“Yüzünü göstersen, âşıkların gül mevsiminde birbirini dinlemeyen bülbüller gibi her yanı velveleye verir.”

Bülbül/âşık aynı zamanda ürkektir. Âşığı kışkırtan sevgili, sapan taşıyla bülbülü ürkütene benzer. (G. 564/3) Bülbül/âşık, ürkek olduğu için yine diken okunu görür görmez figana başlar. (G. 558/1) Bir yandan bu ürkek hali sebebiyle diğer taraftan ona yük olmamak arzusuyla âşık, sevgilinin gül yanağını daima uzaktan izler. (G. 517/2)

Bülbülün gülü görünce nutka gelmesi, nağmeler terennüm etmesi ile destan ve gazel okuyan âşık arasında ilgi kurulur. Âşık/şâir, bu vesileyle “nağme-serâ, destan-serâ, gazel-serâ, hoş-elhân” olarak tavsif edilir.⁴²⁷

Medh idersin dâ'im ol kaddi çenârun ellerin

Sana benzer görmedük bir bülbül-i destân-serâ G. 36/7

⁴²⁶ G. 465/4, G. 612/3, G. 663/4, G. 732/4, G. 773/5, G. 888/1

⁴²⁷ G. 127/5, G. 397/1, G. 435/5, G. 803/5, Mt. 286, Mt. 378

“Senin gibi durmadan o çınar boylunun ellerini övüp duran bir destan söyleyici bir bülbül daha görmedik.”

Bir beyitte şâir/âşık sevgili hakkındaki sözleriyle gülün dedikodusunu yapan bülbüle benzetilir.

Hezâr-ı bâg-veş ey Hâletî çok kıyl ü kâl itme

Gam ehli bî-nevâ olmak gerek mânend-i pervâne G. 783/5

“Ey Hâletî! Bahçedeki bülbül gibi çok fazla dedikodu yapma. Çünkü gam ehlinin pervane misali nasipsiz olması gerekir.”

Şu beyitte ise sevdiğine karşı söz söyleyen bülbül gibi olanların âşık olarak nitelendirilmeyeceği dile getirilir.

Ben ana ‘âşık dimem ey Hâletî ‘âlemde kim

Sevdüğine karşı söyler bülbül-i gûyâ gibi G. 881/7

“Ey Hâletî! Ben, şu dünyada sevdiğine karşı söz söyleyen bir bülbül gibi olanlara âşık demem.”

Zirâ âşık, gam bahçesinde gözyaşlarıyla gülü sulayan bülbül gibi olmalıdır.

Sahn-ı gül-zâr-ı gamun şöyle gerek bülbülü kim

Güllere âb vire dîde-i giryânından G. 595/1

“Gam gülzarı, bülbülün göz yaşlarıyla güllere su verdiği yer olmalı.”

Kırmızı elbiseleriyle güle benzetilen sevgilinin bu hali âşığa öfkelenmesine bağlanır.

Gûyâ ki çemen bülbüline oldu gazab-nâk

Geydükleri sultân-ı gülün sürh kabâdur G. 168/2

“Gül sultanı, çemen bülbülüne kızdığını (göstermek) istercesine kırmızı elbiseler giyinir.”

Âşık, sürekli sevgilinin talihi için dua eden bülbüldür. (Mt. 95) Gül bahçesinde ağzı durmadan depreşen goncalar ise âşığı büyülemek derdindedir. (G. 122/3) Bülbül/âşık,

gülden/sevgiliden vefa beklerken böyle bir tavırla karşılaşması yetmiyormuş gibi bir kendisiyle alay edilir.

Vefâ ümîdün idermiş çemende bülbüller

‘Aceb mi handeler eylerse dem-be-dem güller Mt. 96

“Güllerin, çemende vefa ümit eden bülbüllere gülmelerine şaşmamak gerek.”

Âşık, kendisini kuşa benzetirken daha çok sıkıntılı halini dile getirmek amacıyla hareket eder. Sevgilinin yeni terleyen hattının derdiyle feryat eden âşığı duyanlar onu murg-ı çemen (bülbül) zannederler. (G. 610/4) Kendisiyle yakınlık kuranlar onu viranlık yuvasında gördüklerinde ondan uzaklaşır. (G. 794/4) Aşkın gülistanındaki nasipsiz kuştur. (G. 22/5) Onun yuvası gam damıdır. (G. 177/1) Ayrıca âşık, avlanmak için tuzak kurulan bir kuş olarak tasavvur edilir. (G. 498/1, G. 584/2) Âşık, kendisini belâ ile meşk eden, (G. 312/4) kendi isteğiyle tuzağa düşen kuş olarak görür. (G. 778/1) Bu haline şaşkınlık içerisinde bakan âşık şu sözleri sarfeder.

Var mı ‘aceb benüm gibi murg-ı şikeste-bâl

Dâm-ı belâya düşmüş ola ihtiyâr ile G. 790/4

“Acaba belâ tuzağına kendi isteğiyle düşerek benim gibi kanadı kırık bir başka kuş daha var mı?”

Bundan başka bir beyitte Hümâ, bir beyitte de Ankâ’ya teşbih edilir. Âşık, kendisini aşk padişahının Hümâ’sı olarak görür. (G. 213/3)

Şu ‘Ankâ’yam ki kalmışdur Hümâlar zîr-i bâlümde

Bi-hamdi'llâh benüm Kâf-ı kanâ‘at geldi fâlümde G. 739/1

“Ben Hümâ’ları kanatları altında bırakan bir Ankâ’yım. Allah(c.c.)’a şükürler olsun ki falımda kanaat Kâf’ı göründü.”

Mum, Pervâne

Pervane, eskilerce âşık olarak bilinen ve tanınan bir böcektir. Buna dair bir takım rivayetler nakledilir. Onun âşık olarak tanınmasını temin eden bir unsur vardır ki o da

ışıklı bir nesnedir. Pervane, bunun etrafından ayrılmamakta, dönüp dolaşıp ona çarpmakta ve en nihayet kendini yakarak feda etmektedir. (Tolasa, 1973: 316)

Hâletî de âşığı bu çerçevede pervane olarak tasavvur eder.⁴²⁸ Âşık, öldüğünde mezarı başına mum yakılırsa kendisini pervaneye benzeteceğini söyler. (G. 361/2) Âşıkları sevgiliye üftade eden pervaneleri de gece mumuna düşürmüştür. (G. 886/3) Aşk ateşinde yanarken pervane gibi raks edenlerin gerçek âşık olduğu dile getirilir. (G. 354/5) Ayrıca gam ehlinin de pervane gibi nasipsiz olması gerektiği ifade edilir. (G. 783/5) Âşık, her an sevgilinin uğruna canını feda ettiği için kendisini muhabbet meclisinin mumu ve pervanesi olarak niteler.

Ser ü cânı fedâ kılmakdayum her lahza cânâna

Mahabbet bezmine ben gâh şem‘em gâh pervâne G. 716/1

“Her lahza başını ve canını (sevgilliyeye) feda eden ben, muhabbet bezminin kah mumu kah pervanesiyim.”

Pervaneyi kendine çeken, onu yakıp kül eden mum yahut چراغ ise sevgilinin kendisi, yüzü ve yanağıdır.⁴²⁹

Bir şem‘-i melâhat ki görem kendümi bilmem

Pervâne-sıfat eylerin evzâ‘-ı perîşân G. 569/6

“(O) güzellik mumunu gördüğümde kendimden geçer, bilâihtiyar pervane gibi perişan olurum.”

Şem‘i nisbet kılıcak ‘ârız-ı cânâne ile

Dil-i dîvâne tutuşdı gice pervâne ile G. 797/1

“Sevgilinin yanağı ile mumu bir tutan divane gönül gece pervane ile (beraber) tutuştu.”

Şu beyitte ise âşık, sevgiliden gördüğü cefayla pervane ve mumdan daha kötü bir halde olduğunu dile getirir.

⁴²⁸ G. 296/3, G. 598/2, G. 609/1, G. 719/1, G. 740/5, G. 825/3, G. 829/1

⁴²⁹ G. 17/2, G. 145/4, G. 361/5, G. 421/1, G. 487/2, G. 719/1

Dünyâda itmedi bana itdüklerün senün

Pervâneye ne şem‘ ne güller hezârına G. 774/2

“Şu dünyada senin bana yaptığını ne mum pervaneye ne de güller bülbüle yaptı.”

Mum, yanması, yandıkça erimesi, mum alevinin âşığın başına benzetilmesi sebebiyle âşık için teşbih unsurudur.⁴³⁰

İderdüm tâ’ir-i kudsîleri pervâne yanumda

Turup bezm-i belâda şem‘-veş sûzân-ı ‘ışk olsam G. 520/3

“Belâ meclisinde durup aşk ateşiyle yanan mum gibi olsaydım efsanevi kuşları yanımda pervane ederdim.”

Kurban, Sayd, Nahcir, Mûr, Mûr-ı Nâ-tüvân, Şütür

Âşık, kendini sevgilinin yoluna kurban edendir. Ayrıca kurban hayalinde sevgilinin semtinin Kâbe olarak düşünülmesi, temel atma törenlerinde kurban kesilmesi, kurbanın boğazlanması, sevgilinin gözlerinin hûn-rîz olması gibi unsurlarla kurban ile âşık arasında ilgi kurulur.⁴³¹

Âşığın sayd ve nahcir oluşu sevgili ve onun güzellik unsurlarıyla kurulan hayallere dayanır. Sevgili doğana; saç kemende; kaşları yaya; kirpikleri oka; gözleri ve gamzesi pusu kurmuş bir avcıya, âşık ise bu avcının ve onun av silahlarının kurbanı durumundadır.⁴³² Ayrıca âşık, bem-i elestten beri muhabbet avıdır. (G. 852/7) Sürekli yaralı bir av gibi gittiği her yerde kanlı yaşlar akıtır.

Bir sayd-ı zahm-hürde gibi mübtelâ-yı ‘ışk

Her kanda gitse hûn-ı sirişkin revân ider G. 188/2

“Aşk mübtelası, yaralı bir av gibi her nereye gitse kanlı gözyaşlarını akıtır.”

Âşık, kendisini âşiklar katarındaki sarhoş deveye benzetir ve devenin kini münasebetiyle ancak kendisine kin tuttuğunu söyler. (G. 311/3)

⁴³⁰ G. 461/3, G. 480/1, G. 512/1, G. 625/2, G. 639/1, G. 692/2, G. 716/1

⁴³¹ Msd. 7/V/4-5, G. 187/3, G. 370/1, G. 376/1, G. 570/2, G. 601/1, G. 732/3.

⁴³² G. 178/2, G. 323/5, G. 343/1, G. 460/3, G. 550/1, G. 583/4, G. 692/6, G. 852/7

Âşığın karınca oluşu zayıf, çaresiz, dâneye (bene) olan şiddetli arzusu ve ayaklar altında kalmasındandır.⁴³³ Ayrılık derdi karınca olan âşığın kaldıramayacağı bir harmandır.

Salma gam-ı firâka beni öyle hırmeni

Kâdir midür ki kaldura bir mûr-ı nâ-tüvân G. 560/3

“Sakin beni ayrılık derdine salma. Zayıf bir karıncanın öyle harmanı kaldırmaya gücü kuvveti yeter mi (sanıyorsun)?”

Pehlivan, Harîdâr, Rind, Tıfl, Ferzâne, Keştî, Şâne

Âşık, bir beyitte gam ülkesinin padişahının pehlivanı olarak düşünülür. (G. 806/5)⁴³⁴ Aşk pazarında sevgilinin müşterisi olan âşık, elden çıkardığı can nakdiyle kavuşma malını sevgiliden satın almak isteyen bir müşteridir. (G. 353/6, G. 665/3) Bir yerde âşık kendisini temiz kalpli bir rind olarak tavsif eder. (G. 312/5)⁴³⁵ Bir başka beyitte ise belâ okulunun çocuğuna benzetilir. (G. 311/5) Âşığın bilgin bir kişilik olarak düşünülmesi bir beyitte satranç oyunu dolayısıyla söz konusu edilir. (G. 785/3) Bir beyitte de Kays, âşıkların en akıllısı olarak düşünülür. (G. 828/3) Ayrıca aşk rüzgarına kapılmış bir gemi; (G. 306/3) paramparça olan bedeni tarakla ilişkilendirilir. (G. 85/4) İlgili maddelerde söz konusu beyitler üzerinde ayrıntılı olarak durulduğu için bu beyitleri burada tekrara lüzum görmedik.

Zerre, Nişân

Âşığın kendisini zerre olarak düşünmesi sevgili karşısındaki konumunu ifade eder. Âşığın sevgili nazarında değersiz oluşu beyitlerde güneş-zerre tasavvuruyla verilir.⁴³⁶ Sevgili, güzelliğiyle cihanı aydınlatan güneş, âşık güneş ışıklarında görünen zerredir. Âşığa göre güneş yani sevgili ezelden zerre-perverdir. Sevgilinin yanına gidiş gelişleriyle güneş ışığında hareket eden zerrelere benzetilir. Zerre kadar değeri olmayışı sebebiyle bir varlığa bürünememiş yokluk ülkesini menzil edinmiştir.

Âftâbum virmedün ben zerreye hergiz vücûd

Menzilüm kılsam n'ola mülk-i 'adem şimden girü G. 700/2

⁴³³ G. 164/1, G. 740/3, G. 766/4, G. 816/2, G. 833/4

⁴³⁴ Bkz. Kûs.

⁴³⁵ Bkz. Rind.

⁴³⁶ G. 72/1, G. 160/4, G. 163/7, G. 349/1, G. 375/6, G. 548/3, G. 615/3, G. 674/2

“Güneşim, ben zerreye (acıyıp da) bir vücut bahşetmedin. Şimdiden sonra yokluk ülkesini kendime menzil kılsam ne olur?”

Sevgilinin eşiğinin feleklerin zirvesi olarak düşünölen bir beyitte âşık, topraktaki değersiz bir zerredir.

İtmiş işigün zirve-i eflâke ber-â-ber

Ben zerre-i nâcizi kılan hâke ber-â-ber Mt. 101

“Hiçbir ehemmiyeti olmayan bu âşığı toprakla beraber eden (sevgilinin) eşiğini feleklerin zirvesiyle bir etmiş.”

Âşığın hedef olması sevgilinin cevri ü cefa oklarına maruz kalmasındandır. Sevgilinin gözünden düşmek istemeyen âşık, tenini cevri okuna nişan eder. Gamze okunu bıraktığı gibi kendisini de bırakmasını istemez. (Mt. 553) Âşıkların sabırsız gönlüne nişan almak isteyen sevgili de naz okunu cefa peykanına bitiştirir. (G. 821/3) Âşığın hedef olmasının bir başka sebebi de aşkın bir hedefe ihtiyacının olmasıdır. Ayrıca “nişân” kelimesi “alamet, iz” anlamına gelecek şekilde tevriyeli kullanılır.

Eyle tîr-i belâya cânı hedef

Hâletî ‘ışka lâzım oldu nişân G. 682/6

“Hâletî, cânını belâ okuna hedef yap. Zîrâ, aşka bir hedef lazım oldu.”

Fakir, Müflis, Bed-nâm, Âvâre

Fakirlik, âşığın bir vasfıdır. O daima kavuşma hazinesine talip olan ancak bir türlü sahip olamayan bir fakirdir. Âşık fakir, sevgili sahip olduğu güzellikle zengindir. Zngine düşen fakire malının zekatını vermektir. Bu sebeple âşık, sevgilinin güzellik zekatının nisabı olarak bir buse ister. (G. 89/1, G. 340/3, G. 243/1) Kelime ayrıca âşığın alçakgönüllüğünü ifade etmek için de kullanılır.

N’içün ol âfet-i bed-kîşden gelür her dem

‘Adûya sehm-i sa‘âdet fakîre tîr-i sitem G. 491/1

“Neden kafir dinli afetten her zaman düşmana sadet oku gelirken fakire sitem oku geliyor?”

Şâir, bir kıtada sevgilinin bahtının açık olması için Allah'a dua ederken âşığın düşmanı olan rakiplerin de onun gibi iflas etmiş, her şeyini kaybetmiş olmalarını diler. (Kt. 26/3-4) Âşığın avare olması sevgilinin aşkıyla yersiz yurtsuz, başıboş dolaşan bir kimse olmasındandır. Yâ kaşlı sevgilinin gam zehri ve elem yükünü çekmenin çaresini arayıp durmaktadır. (G. 623/2) Diğer taraftan gönül evi gam yağmuru ve bela seliyle yıkılan evsiz barksız bir serseridir.

Rahm eyle ben âvâreye kim zîr ü zeberdür

Dil hânesi bârân-ı gam u seyl-i belâdan G. 586/5

“Gönül evi, gam yağmuru ve bela seliyle altüst olan ben âvâreye (biraz olsun) merhemet et.”

Şâire göre aşkıyla adı çıkmasaydı âşığın namı olmazdı. (Mt. 500) Âşığın “çılgın” diye adının çıkmasının sebebi sürekli bahtı ile kavga halinde olmasına bağlanır.

Böyle bed-nâm-ı cünûn olmaz-idüm ‘âlemde

Muttasıl bahtum ile ceng ü cidâl eylemesem Mt. 364

“Bahtum ile durmadan kavga etmeseydim adı kötüye çıkmış bir çılgın olmazdım.”

3.10.1.2. Âşığın Bedeni ve Uzuvarıyla İlgili Tasavvurlar

Beden, Cism, Ten, Vücûd

Âşığın bedeni daima marazî, yaralarla dolu ve kana bulanmış haldedir. Âşığın cismi içinde can ve gönlü barındırması, faniliği vs. sebebiyle söz konusu edilir. Faniliği dolayısıyla âşığın vücudu ile toprak arasında ilgi kurulur. Vücudunun zayıflığı bakımından da söz konusu edilen âşık, var yok arasında bir vücutla çeşitli tasavvurlara konu edilir. Pek çok sıkıntılar, sevgilinin cevri ve güzellik unsurları karışısında âşığın bedeni zayıf, aciz, kuru, ayaklar altında toz toprak içinde kalmış şekilde tasavvur edilir.

Bir beyitte sevgilinin dudaklarının can verme özelliğinden hareketle, onun sırrına sahip olduğunu söyleyen âşık, dudağın sırrına sahip olduğu sürece canının teninden çıkmayacağını söyler. (G. 195/1) Âşık, ayrıca bu ten içinde bin gönül sahibidir. (G. 86/3) Zayıf düşen bedenindeki bu binlerce canı sevgilinin yoluna feda etmekten çekinmeyecek kadar da gözü karadır.

Bin cânım olsa cism-i nizârumda dil-berâ

Her birini senün yoluna eyleyüm fedâ G. 45/1

“Ey dilber! Şu zayıf bedenimde bin cânım olsa her birini senin yoluna fedâ ederim.”

İnsanın mayası topraktır. Kuru bir topraktan yaratılan insan, yaratılmışların en şerefli mertebesine yükselmiştir. Âşığın bedeninin söz konusu edildiği bir beyitte toprak ve yaratılma kavramlarının birlikte kullanıldığı görülür. Ayrıca beyitte kullanılan ifadeler Hicr suresinin 26. ayetini hatırlatmaktadır.⁴³⁷

Taş kesdiyse binâ-yı ‘ışk için Ferhâd eger

Gözlerüm yaşıyla gil kıldum ten-i hâkîyi ben G. 667/2

“Ferhâd, aşk binası için taş kestiye ben de toprak bedeni gözlerimin yaşıyla kil yaptım.”

Rüzgar, âşığın cisminin tozunu sevgilinin semtine götürdüğünde huriler cennette bulunmaktan utanır. (G. 729/3) Bu yüzden cismini sevgilinin semtinde toprak yapma arzusunda olan âşık, (G. 313/5) bir gün saba rüzgarının cisim tozunu sevgilinin semtine iletteceğini ümit eder. (G. 301/5)

Vücûdı ‘âşık-ı bî-dillerün gubâr olıcak

Reh-i nigâra düşer rûzgârı yâr olıcak G. 379/1

Hazinelerin toprağa gömülerek saklanmasına işareten eden bir beyitte gözündeki yaş, sinesindeki yarayla gümüş ve dinarları ortaya çıkaran âşığın vücut toprağında gömülü olan gizli hazineleri zuhur etmiştir.

Gözümde sîm-i eşküm sînede dînâr-ı dâgum var

Vücûdum hâkinün geldi zuhûra mâl-i meknûzı G. 822/2

“Gözümde gözyaşı gümüşüm, sinede dağlanmış yaranın dinarıyla vücut toprağında gömülü olan mallar ortaya çıktı.”

⁴³⁷ “Andolsun biz insanı şekillenebilir özlü balkçıktan, (şekil verilip) kurutulmuş çamurdan yarattık” Hicr 15/26.

Beden fânî olduğu için içinde muhafaza ettiği can da bir gün çıkıp gidecektir.⁴³⁸ Âşığın canı, ayrılık belasıyla çıkıp gittiğinde ten nurunu kaybedecektir. (G. 224/1) Ancak can bedeni terketse de sevgilinin aşkı gönülden çıkmayacaktır.

Başumdan gitmeye hergiz hevâsı gitse ger başum

Gönülden çıkmaya ‘ışkı eger kim çıksa cân tenden G. 621/2

“Başım gitse de hevesi başımdan gitmesin. Can tenden çıksa aşkı gönülden çıkmayın.”

Âşık, teninin zayıflığı, kuruluşu sebebiyle de söz konusu edilir. Âşığın bedeni pek çok dertler ve sıkıntılar sebebiyle zayıf düşmüştür. Âşığın bedeninin zayıflığı “nâ-tüvân, za’îf, za’f, zir ü zeber, vîrân, zâr”⁴³⁹ gibi kavramlarla ifade edilir. Aşk derdiyle ne gönlünde takat ne canında kudret ne de teninde kuvvet kalmıştır. (G. 672/3) Âşığın canı ve gönlü aşka düşünce geriye kurumuş bir beden kalmıştır. (G. 70/2) Aşk derdiyle öylesine zayıf düşmüştür ki teninin altındaki kemikleri sayılıyordur. (G. 735/6, G. 773/3)

Tenüm bir üstüh^vân kaldı dinüz ol şüh-ı fettâna

O zülf-i ‘anberîne eylesün barmaklarum şâne G. 766/1

“O fettan güzele bir deri bir kemik kaldığımı söyleyin de parmaklarımı amber kokulu saçına tarak yapsın.”

Belki de bu zayıflık sebebiyle âşığın bedeni ademî, farazî, sanal, bî-vücûd yahut hayalden ibaret kabul edilir.⁴⁴⁰ Âşık için sevgilinin ağzına bir bahane olmadan yaklaşmak mümkün değildir. Âşığın bahanesi ise yokluğu vücuda yani varlığa yeğ tutmasıdır. (G. 493/5) ayrıca Ankâ’nın yokluk sembolü olmasından hareketle âşığın bedeni ile aralarında ilgi kurulur. (G. 341/1) Aşağıdaki beyitte cismin hayal olması sevgilinin gönlüne girebilmenin bir yolu olarak görülür.

Tek olsun gönline girmek müyesser Hâletî yârün

Belâ-yı firkatıyla kâ’ilüm cismüm hayâl olsun G. 674/5

⁴³⁸ G. 271/1, G. 415/2, G. 452/3, G. 508/4, G. 777/2.

⁴³⁹ Kt. 74/1-2, G. 68/3, G. 143/2, G. 158/1, G. 172/3, G. 383/2, G. 424/1, G. 488/3, G. 552/1, G. 564/1, G. 674/5, G. 712/1, G. 771/1, G. 859/1, G. 864/3, Mt. 379, Mt. 530, Mt. 586

⁴⁴⁰ G. 62/5, G. 310/5, G. 317/3, G. 322/2, G. 334/3, G. 334/3, G. 427/4.

“Hâletî, sevgilinin gönlüne girmek kolay olacaksa ayrılık belasıyla (yaşamaktansa) cismimin hayal olmasına razıyım.”

Âşığın vücudu çoğu yerde yaralar içerisinde, parçalanmış, kana bulanmış şekilde tasavvur edilir.⁴⁴¹ Bunun yanında gam oku, (G. 213/4) gam kılıcı, (G. 244/1, G. 267/4, G. 268/2, G. 433/1) ayrılık derdi, (G. 834/5) ayrılık kılıcı, (G. 422/1, G. 702/5) sevgilinin yanağının şevki, (G. 702/5) gamze kılıcı (G. 627/3) sebebiyle de yaralarla dolu, parça parçadır. Fakat âşık bu durumdan şikayetçi olmak bir yana bu yaralarla ölecek olursa sevgiliye duacı olacaktır.

Tenüm pür eyler ise zahm-ı tîg ile yârüm

Ölünce ana du‘âlar ider dil-i zârüm Mt. 345

“Yârim tenimi kılıç yarasıyla doldurursa, inleyen gönlüm öldüğünde ona dualar eder.”

Bu ifadelerden anlaşılacağı üzere âşığın bedeni genel olarak içinde can barındırması, varlık aleminin bir parçası olarak topraktan gelmesi ve sonunda tekrar toprak olması; bu münasebetle kuru veya çamur olması gibi hususlarla beraber çeşitli tasavvurlara konu olur. Varlığı ve yokluğu ifade etmesi bakımından çoğu zaman yok hükmünde, farazî yahut bir hayal olarak düşünülür. Bedeni çektiği pek çok sıkıntılar sebebiyle sararmış, takatsiz kalmıştır. Zayıflamış, aldığı çeşitli yaralarla parça parça olmuş bir haldedir.

Beden, Cism, Ten, Vücûd İle İlgili Tasavvurlar

Burç, Hâne, Nâv-dân, Vîrâne

Bir beyitte âşığın gözlerinden akan yaşların yüzünde bıraktığı izler sebebiyle sararmış bedeni altın bir oluk olarak tasavvur edilir. (G. 880/5)⁴⁴² Bedenin burca benzetilmesi âşığın canını muhafaza etmesindedir. Ancak gam leşkerinin saldırısına uğrayan âşık, gece durmadan beden burcundan can çıkarır. (G. 803/3)

Var ise yine üstine gam leşkeri geldi

Turma çıkarırdı gice cân burc-ı bedende G. 803/3

⁴⁴¹ G. 132/3, G. 367/5, G. 408/5, G. 664/3, G. 723/2, G. 875/4, Mt. 429.

⁴⁴² Bkz. Kâ’be.

“(Âşık), gam leşkeri yine üstüne gelince beden burcunda gece durmadan can çıkarırdı.”

Vücutun hâne tasavvurunda haraplık ve viranelik söz konusudur. Sevgiliden ayrı düşen âşığın vücudu virane hükmündedir. (G. 582/2) Beden hânesi virane olduğu için canın orada daha fazla durmasına gerek yoktur. (G. 702/7) Zîrâ sevgilinin cefa tîşesiyle yaralanan âşığın ten hânesi çok geçmeden yıkılacaktır.

Çak câna geçdi tîşe-i cevr ü cefâ-yı yâr

Çok geçmeden yıkar göresin hâne-i teni G. 876/3

“Sevgilinin eza baltası cânı çok yaraladı. Bu yüzden çok geçmeden ten evini yıktığını göreceksin.”

Eski tıbbi uygulamalarda yaralar tîmâr denilen işleme tabi olur, yaranın üzerine merhem sürülür veya bitkisel ilaçlar konulur, pamuk, keten veya tiftikten hazırlanmış fitiller kâfurla hazırlanmış merhemlere bulanarak yaranın üzerine yerleştirilirdi. Yaranın çabuk iyileşmesi için hava almasına ve suya değdirilmemesine itina edilir, üzeri pamukla sarılırdı. (Yeniterzi, 1998: 98) Hâletî'nin, teni hâneye teşbih ettiği aşağıdaki beyitinde, söz konusu edilen hususlardan yaranın havalandırılmasına değindiği görülür. Beyitte aynı zamanda evin havalandırılmasından bahsedilir. Âşığın gönlü yaralıdır. Sevgilinin oku gelince ten hânesinin tüm pencereleri açılır ve gönül yarasını havalandırır.

Ten hânesinde n'ola hevâlansa zahm-ı dil

Tîrûn gelince her yana açıldı revzeni G. 876/4

“Gönül yarası, okun gelince ten hânesinin her yana açılan penceresinden hava alsa ne olur?”

Mûy, Târ, Resen

Vücutun kıl ve tel olması onun zayıflığını anlatmak içindir. Âşığın bedeni zulüm ve eziyet sebebiyle kıla dönmüştür. (G. 51/3) Bedenin zayıflığı iki yerde onun tanbur (G. 99/3) ve çeng teli (G. 165/4) olarak hayal edilmesine sebeptir.⁴⁴³

⁴⁴³ Bkz. Yanak, Tanbur, Çeng.

Dü-Tâ, Hilâl

Âşığın vücudu üzerine yüklenen gam ve bela yüküyle bükülmüş halde tasavvur edilir. (G. 274/5) Bir beyitte de zayıflığı sebebiyle bükülen vücut hilale benzetilir.

Dönse hilâle za‘f ile cismüm ‘aceb degül

Devrân beni düşürdi o meh-pâreden cüdâ G. 12/3

“Cismimin zayıfluktan hilale dönmesi şaşılacak bir şey değil. Zîrâ felek beni o ay parçasından ayrı düşürdü.”

Şehir, İklîm

Bu tasavvurda âşığın vücudu viranelik ve terkediliş yönüyle söz konusu edilir. Vücut iklimine mamûr olduğu için gelen âşık, orada yokluk sahrasının baykuşlarının gezdiğini (G. 852/5) görünce hayal kırıklığına uğramıştır. Vücut şehri ise sellerle (G. 58/1) kah depremlerle harap olmuştur. Sıtma sebebiyle üşüme, ateş ve titreme nöbetleri geçiren âşığın zayıf düşen bedeni depremlerle harap olmuş bir şehirdir.

Iztırâb-ı tâb-ı tebden kalmadı cismümde tâb

Benedüm ol şehre kim ola zelâzilden harâb G. 68/1

“Sıtmanın hararetinin ızdırabıyla öylesine zayıf düştüm ki zelzelelerden harap olan bir şehre döndüm.”

Şehirler içinde yaşayanlar olduğu müddetçe canlıdır. Âşığın cisim şehri ise ruhuyla hayattadır. Ruhu cismini terk ettiğinde sevgilinin kapısında yerle yeksan olup yatan âşığın bedeni ıssız ve terkedilmiş bir şehre benzetilir.

Cân gidüp cismüm kapunda hâk ile yek-sân yatur

Benedüm şol şehre kim hâlî kalup vîrân yatur G. 223/1

“Can gidince kapında yerle yeksan olan cismim, (içinde yaşayanların terk etmesiyle) boşalan ve viran olan bir şehre döndü.”

Câme, Kabâ

Ten, can taşınması ve vücudu kaplaması dolayısıyla elbise olarak tasavvur edilir. Âşık çılgınlık haliyle cisim elbisesini çıkarıp bir kenara atan, (G. 577/2) tehlikeli bir yol olan aşk yoluna girmesiyle elbisesi soyulan (G. 321/3) yahut ecel hırsız tarafından ten elbisesi çalınan (G. 786/5) birisidir.⁴⁴⁴ Ayrıca bir yerde cisim elbisesini çıkarıp aşk çıplağı olan âşık, muhabbet denizine dalıp aşkı arayan birisi olarak hayal edilir.

Kabâ-yı cismümi cândan alup ‘uryân-ı ‘ışk olsam

Mahabbet bahrine talsam yine cûyân-ı ‘ışk olsam G. 520/1

“Cisim elbisemi candan alıp aşk çıplağı olarak yine muhabbet denizine dalıp aşkı arayan biri olsam.”

Şâne, Kehribâr

Bir beyitte âşığın sararmış bedeni kehribar; (G. 157/1) kemikleri sayılacak derece zayıf olması sebebiyle tarak olarak hayal edilir. Âşık, çektiği tüm acıların sebebi sevgilinin saçları iken cisminin tarak gibi yüz parça olmasına şaşmamak gerektiğini dile getirir. (G. 85/4) Aşağıdaki beyitte de âşığın gönlü, sevgilinin elinde tuttuğu ayna; cismi ise tarak olarak tasavvur edilmiştir.

Gönlüm aldun çünkü bir de cism-i sad-çâküm götür

Dôstum bir elde âyîne bir elde şâne tut G. 100/3

“Dostum, bir elinde ayna bir elinde tarak tutmak istiyorsan gönlümü aldığın gibi yüz parça olan cismimi de al.”

Âşiyân, Kafes

Bedenin yuva şeklinde tahayyülünde, cisim yuvasına giren can kuşunun yerinden memnun olmadığı ve cisim yuvasındaki can bülbülünün keder yılanı tarafından hipnotize edilmek suretiyle av yapıldığı ifade edilir. (G. 561/4)

⁴⁴⁴ Bkz. Elbise, Kabâ, Düzd.

Gösterüp mâr-ı melâle âşiyân-ı cismümi

‘Andelîb-i cânı hayrân-ı leb-i bâm itdiler G. 288/3

“Cisim yuvamı keder yılanına gösterip can bülbülünü sevgilinin hayranı ettiler.”

Cismin kafes tasavvurunda âşığın canının bir kuş olduğu hayal edilir.

Tîg-i berrânuna cânâ nice meyl eylemeyem

Murg-ı cânı ol ider ten kafesinden âzâd G. 123/2

“Ey cân! Can kuşunu ten kafesinden azat eden keskin kılıcına nasıl meyletmeyeyim.”

Oldı yir yir dâg-ı gamlarla bu cismüm çâk çâk

‘Andelîb-i cânâ bir güllerle zeyn olmuş kafes G. 345/4

“Gam yarasıyla yer yer parçalanın bu cismim, can bülbülüne güllerle bezenmiş bir kafestir.”

Nüşha

Vücudun nüşhaya benzetilmesi nüşhanın yanıp yok olması sebebiyledir. Mihnet ateşinin gönül, can ve başımdan uzak durmadığını söyleyen âşık, kudret elinin sanki vücut nüşhasını yakmak için yazdığını düşünür. (Mt. 581)

Degül cân u tenüm sûz-ı belâdan bir zamân hâlî

Vücûdum nüşhasın yakmag için yazmış yed-i kudret G. 90/5

“Can ve benim belâ ateşinden bir an bile uzak olmamıştır. Kudret eli, ten nüşhasını sanki yakmak için yazmış.”

Çûb, Dıraht, Şâh, Nahl

Âşığın teni zayıflığı sebebiyle bir yerde sevgilinin cefasıyla aşk ateşine atılan kuru bir dala benzetilir. (G. 692/1) Yüz parça olan bedeni bu haliyle sanevber fidanı; (G. 787/5) teninde görünen damarlar ise bela kuşunun konması için sanavber ağacından yani kalpten saldıgı dallar olarak düşünülür. Aşağıdaki beyitte geçen kalb-i sanevberî terkibi cismani kalbi işaret etmektedir. Çam kozalağını andıran şekli sebebiyle bu isimle anılmıştır.

Ancak manevi açıdan bakıldığında kalp aslında imanın özünü barındıran bir makamdır. Tasavvufta hayat, bela ile vardır. Allah, sevdiklerini çeşitli belalarla sınar. Bu sınamada maksat kişinin manevi açıdan yükselmesini sağlamaktır. Yani belaya uğrayan kişi günahlardan beri olmakla beraber manevi bir kazanç elde eder. Buna göre aşağıdaki beyitte kalp, imanın merkezi; kalpten vücuda dağılan damarlar, bela kuşunun konması için uzanan dallar olarak düşünülmüştür.

Regler degül tenümde belâ murgı konmaga

Salmış bir iki şâh bu kalb-i sanevberî G. 882/5

“Tenimde görüneni damar sanmayın. Aslında o bela kuşu konsun diye sanevberin orta yerinden saldığı bir iki daldır.”

Bağ, Hâşâk, Harman, Kışt-zâr

Vücudun tarla olması sevgilinin kaşının orak olarak düşünülmesindedir.

İtsem kaşın hayâl vücûdumda Hâletî

Perrende dâsa benzedürüm kışt-zârda G. 806/7

“Hâletî, vücudumda hayal ettiğim (sevgilinin) kaşını tarlada uçan orağa benzetirim.”

Gam kasırgasıyla vücut bahçesi zarar gören âşık, bu felaket sonrası sâkinin yardımıyla bahçenin/vücudun yeniden canlanması arzusundadır.

Gezend irdi vücûdum bâgına gam tünd-bâdından

O bâga sâki-i meclis biraz neşv ü nemâ virsün G. 688/4

“Meclisin sâkîsi, dert ve tasaların sert rügarlarıyla zarar gören vücut bahçeme biraz neşv ü nema versin.”

Vücudun âh ateşiyle yanıp tutuşması onun harman olarak tasavvur edilmesinin sebebidir.

Vücûdum hırmenine od salan âhumdur ammâ kim

Mahabbet gül-şenin hurrem tutan eşk-i revânudur G. 177/5

“Bir yandan âhım vücut harmanımı ateşe verirken diğer taraftan gözyaşım muhabbet bahçesini ferahlatıyor.”

Bir harman yerinde rüzgar çıktığında yerde bulunan saman çöpleri rüzgarın etkisiyle havalanır. Bu görüntü rüzgarın şiddetine göre bazen havalanan çöplerin denizdeki dalgalar gibi görünmesine sebep olur. Bu görüntüden yola çıkan şâir, cismini meşakkat bozkırında âh rüzgarıyla savrulan çöp olarak düşünür.

Gird-bâd-ı âh ile bulsa ‘aceb mi üft ü hîz

Oldı cismüm Hâletî hâşâk-i hâmûn-ı ‘anâ G. 4/5

“Hâletî, meşakkat bozkırının çöprü olan cismim âh rüzgarı ile savrulup dalgalansa şaşılır mı?”

Bu mevhumlar birer beyitte âşîğın vücudu için teşbh unsuru olmuştur. Tarla ve bahçe tasavvuru vücudun genişliği; harman ve hâşâk tasavvuru zayıf oluşu ve ah ateşiyle yanması sebebiyledir. Keskin bir oranın tarladaki mahsülü kesmesi ile âşîğın bedeninin sevgilinin kaşları maharetiyle yaralanması arasında bağlantı kurulur. Bahçe tasavvurunda felaket, afet görüntüsü sunulur. Âşîğın vücudu hem harman yerindeki saman çöpleri kadar küçük hemde yanmaya müsait şekilde kurudur. Bu sebeple içindeki âh ateşiyle alev almış yahut âh rüzgarıyla bir yana savrulmuştur.

Uryân

Âşîğın bedeni iki beyitte çıplak olması yönüyle ele alınır. Bedenin çıplaklığı âşîğın vücudunun sevgiliden gelen ok ve hançer gibi öldürücü silahlardan gelen yaralar ve gönül ateşi sebebiyledir.

Buldı peykânını dil tîrini cân Hâletiyâ

Umaruz hançeri de bu ten-i ‘uryâna çıka G. 763/5

“Ey Hâletî! Gönül peykânını, can okunu buldu. Ümidimiz hançerin de bu çıplak tenden çıkması.”

Şeb-i hicrûnle yanar bu dil-i nâlân tutuşur

Korkarın sûz-ı dilümden ten-i ‘uryân tutuşur G. 266/1

“Ayrılık gecesi sebebiyle yanıp tutuşan bu ağlayan gönlün içindeki ateşle çıplak tenimi yakmasından korkuyorum.”

Dâm, Şem’

Aldığı ok yaralarıyla âşığın delik deşik olan teni adeta bir tuzağı andırmaktadır. Ancak âşık, sevgiliyi asla bu tuzakla avlamaya yanaşmaz. (G. 540/2)⁴⁴⁵ Âşığın vücudu bir beyitte de muma benzetilir. Mum, başında yanan ateşle nasıl yanıp eriyorsa âşığın vücudu da aşk sebebiyle bir mum misali içten içe yanarak erimektedir.

‘Işk ile hâsilumuz âteş ü dûd eyliyelüm

Giderek şem’-sıfât mahv-ı vücûd eyliyelüm G. 512/1

“Aşk ile peyda ettiğimiz ateş ve dumanla vücudumuzu mum gibi zaman geçtikçe mahvedelim.”

Lücce, Sehâb, Sâye

Bu kavramlar da birer beyitte âşığın vücudu için teşbih unsuru olarak kullanılır. Deniz tasavvurunda gönül girdap, gözyaşları inciler akıtan fiskiye olarak düşünülür. Gönül girdabı ve inci fiskiyesi olmadan da vücut denizi bir işe yaramaz.

Ey Hâletî ne kâra yürür lücce-i vücûd

Gird-âb-ı dil ki olmaya fevvâre-i le’âl G. 489/6

“Ey Hâletî! Vücut denizi, gönül girdabı ve inci fiskiyesi olmadan ne işe yarar.”

Âşığın teninin bulut ve gölge olması sevgilinin güneş olarak tasavvur edilmesi sebebiyledir. Güneş çıktığında bulutlar nasıl parça parça olup dağılıyorsa âşıklar da sevgilin kendini göstermesiyle tenlerini parçalarlar.

Egerçi ‘arz-ı cemâl itsen âftâb gibi

Mahabbet ehli tenin pâreler sehâb gibi Mt. 565

“Güneş gibi güzelliğini göstersen, muhabbet ehli tenini bulut gibi parçalar.”

⁴⁴⁵ Bkz. Ok.

Hâke ber-â-ber eyler isek sâye-veş teni

Ol âftâb-ı hüsn komaz kaldurur beni Mt. 551

“Teni, gölge gibi toprakla beraber edersek o güzellik güneşi beni yerde bırakmaz.”

Zerd, Sarı, Bîmâr

Âşığın teni hastalık, zayıflık, aşk ve ayrılığın dert ve belasıyla sarartmıştır.⁴⁴⁶ Sararmış ten adeta âşıklığın şiarıdır. Teni sararmayanlar âşıklar zümresine dahil olamazlar. Bu yüzden goncanın yani sevgilinin derdiyle teni sararmayan bülbül âşıklar tarafından dışlanır.

Tenün zerd itmemiş derd-i firâk-ı gonca-i ra'nâ

Degülsin rengümüzde sen bizüm ey bülbül-i gûyâ G. 43/1

“Ey şakrak bülbül! Sen bizimle aynı renkte değilsin. Gonca-i ra'nânın ayrılık derdi tenini sarartmamış.”

Bir beyitte şâir, hazinelerin toprağa gömülmesinden hareketle âşığın sararmış cismini sevgili tarafından toprağa gömülen altın olarak düşünür.

Zer gibi cismi zerd olanı hâke kor hemân

Zîr-i zemîni tutdı o şâhun defnesi G. 827/2

“Cismi altın gibi sarı olanı hemen toprağa koyan o şâhun defnesi yerin altını tuttu.”

Baş

Âşığın başı çeşitli hayaller içerisinde daha çok deyimlerle beraber kullanılır. Âşık bu deyimlerde bir takım psikolojik durumları, uğradığı sıkıntı ve belaları dile getirir. “Başı belaya girmek, akli başında olmamak, akli gitmek, başına gelmeyen kalmamak, başa bela gelmek, aklını yitirmek, dünya başına dar gelmek, başını taşa vurmak, başı hoş olmak, başı göğe ermek”⁴⁴⁷ bu deyimler arasındadır.

⁴⁴⁶ G. 352/5, G. 375/2, G. 507/1, G. 539/1, G. 746/5, G. 786/3, Mt. 326

⁴⁴⁷ G. 126/4, G. 254/7, G. 434/5, G. 762/1, G. 884/6, Mt. 230, Mt. 346, Mt. 561.

Sevgilinin aşkına müptela olanın akli başında değildir. (G. 327/7) Çünkü sevgilinin saçını ve dudağını gördüğü günden beri hem başını hem de canını yitirmiştir. (G. 524/4) Başına ne geldiyse sevdiğinden (G. 470/2) ve gönlünden gelmiştir. (G. 543/1)

Kayırmaz garka-i seyl-âb-ı eşk olsam eger cânâ

Başından geçmedük bir nesne yokdur ben dil-efgârun G. 421/3

“Ey cân! Başından geçmeyen nesne kalmayan bu gönlü yaralı âşığını göz yaşı selinde boğulsa da umursamaz, elinden tutup himmet etmezsin.”

Gam ve ayrılık derdi dünyayı âşığın başına dar eder. (G. 655/1, G. 838/3) Ancak sevgilinin derdiyle ne kadar perişan olmaktan şikayeti yoktur ve bu perişanlıkla başı hoştur yani onunla anlaşmıştır.

Cihânda dil-berün derdiyle ey dil başumuz hoşdur

Velî gâyet perişân-hâtıruz agyâr derdinden Mt. 434

“Ey gönül! Cihanda dilberin derdiyle başımız hoştur; ancak gönlümüz de ağyarın derdiyle gayet perişandır.”

Âşığın başında aşkın, (Mt. 12) sevgilinin saç (G. 418/4) ve hattının hevâsı vardır. (G. 776/6) Sevgilinin yolunda pek çok sıkıntıyla karşı karşıya olan âşık, sevgilinin yoluna baş koymuş, (G. 286/1) bu yolda seve seve başından geçmeye, (Mt. 418) baş verip baş almaya razıdır. (G. 375/1, G. 519/4, G. 890/3)

Komazum gayra ser-i kâkül-i ‘anber-şikenün

Baş virür baş alırım ‘arsa-i ‘ışkunda senün Mt. 242

“Aşk meydanında baş alır baş veririm yine de amber saçan kâkülünü gayra bırakmam.”

Bundan başka başa gelen büyük bir üzüntüyü ifade etmek için kullanılan “başa toprak saçma” (G. 130/5, G. 464/2, G. 386/5) deyimini Allah tarafından âşığa “başa toprak saçma” sanatının öğretildiği yani başına gelen tüm sıkıntılara göğüs germenin öğretildiği yönde bir söylem içerisinde kullanılır. İki yerde “başa elif çekmek” söylemi hem tasavvufi hem beşerî manada ele alınır. Elifin alfabenin ilk harfi, sevgilinin de nazlı bir çocuk olması

münasebetiyle bir eğitim terimi olarak kullanılmıştır. O nazlı çocuktan (sevgili) başına elifler çekmesini istemeyen âşık böylece alın yazısını görebileceği düşüncesindedir.

Ey tıfl-ı nâz-perver çek başuma elifler

Görsün dil-i belâ-keş başında neyse yazu G. 701/2

“Ey nazlı çocuk! Başıma elifler çek de o sıkıntı içinde olan gönül başında ne yazdığımı (alın yazısını) görsün.”

Diğer beyitte de ayrılık sebebiyle başına elifler çekilmesine şaşılmaması gerektiğini, bunun ezelden kendisine yazıldığını ifade eder.

Fark-ı serde n'ola hicrûnle elifler çeksem

Bu imiş başuma çün rûz-ı ezelden yazu G. 699/4

“Ayrılık sebebiyle başımın tepesine elifler çeksem ne olur? Zaten bu durum benim başıma tâ ezelden yazılmış.”

Âşığın başı kastedilerek kullanılan ve baş kelimesiyle yapılan diğer deyimler ise şunlardır: “Akli başında olmak, başı açık yalın ayak olmak, başı (aklı) gitmek, başa çıkmak, başımla beraber, başını alıp gitmek, başına buyruk olmak, başa çıkmak.”⁴⁴⁸

Sevgilinin yanağındaki ayva tüylerinin başındaki kara yazının bir sureti (G. 443/1) olduğunu düşünen âşık, aşk şarabıyla sarhoş olunca onun eşiğinden başını kaldıramaz hale gelir. (G. 664/2) Bir ara başını kaldırıp sevgiliyi gördüğünde ise hiç beklemeden onun ayakları altına atılır ve utancından başını kaldıramaz. (G. 678/5) Bir bûse karşılığında canını sunduğunda ise sevgilinin gösterdiği tavır zalimcedir.

Câna değişmek istedi dil bûsesin velî

Ol yâr kâ'il olmadı baş ister üstine G. 744/4

“Gönül, cana karşılık olarak bir bûse istediğinde o (zalim) yâr buna rıza göstermeyip bir de üstüne baş istedi.”

⁴⁴⁸ G. 203/2, G. 256/4, G. 719/7, G. 730/1, G. 735/3, G. 819/2, G. 884/3.

Baş İle İlgili Tasavvurlar

Dâne

Sevgilinin Hümâ kuşu olarak düşünüldüğü bir beyitte âşığın başı da Hümâ'yı avlamak isteyen âşığın tuzağa koyduğu birdâneye benzetilir.

‘Arz itme başun Hâletiyâ hiç o Hümâ'ya

Bu dâne ile sen ana sayyâd olamazsın G. 680/5

“Ey Hâletî! O Hümâ'ya başını boşuna arz etme. Çünkü bu tohum ile sen onu avlayacak avcı değilsin.”

Kâse

Baş-kâse münasebetinde şekil benzerliği söz konusudur. Ayrıca kâsenin cevherinin toprak olması dolayısıyla başın kâse tasavvuru insanın da topraktan yaratılmış olmasından kinayedir.

Kasd ider başumuza hayf ki Leylâ-yı sipih

Kırmasa kâsemüzi geçdük idi aşından G. 630/4

“Yazık ki feleğin Leylâ'sı başımıza kastediyor. Aşından geçtik bari kâsemizi kırmasaydı.”

Mum

Âşığın başının muma teşbihi mum ışığının söndürülmesine, mumun yandıkça erimesine, yandıkça ucundan duman çıkmasına dayanır. Âşık, sevgilinin ateşli yüzünü görünce mum gibi yanmaya başlar. (G. 625/2) Başında ateşler yandığı için de âh dumanı başından eksik olmaz. (G. 363/1) Sevgili güzellik Mısır'ının şâhı olduğunda âşığın da başında zindan mumu gibi ateş yanmaktadır. Beyitteki bu ifadelerden Yûsuf kıssasına da gönderme yapıldığı anlaşılmakta.

Ey şeh-i Mısır-ı melâhat koma kim ‘uşşâkun

Rûz u şeb od yana başında çü şem'-i zindân G. 571/3

“Ey güzellik Mısır’ının Şâhı! Başında gece gündüz zindan mumu gibi ateş yanan âşıklarını bırakıp gitme.”

ÂŞık, Şevk bezminin mumu olduğunu söylerse sevgili tarafından başının alınacağını bilmektedir. (G. 480/1) Zîrâ kim çıkıp “ben aşk bezminin mumuyum” derse sevgili “alın Őunun başını” diye feryada başlar.

Başın alsunlar diyü feryâd ider ol Şâh-ı hüsn

Şem‘-i bezm-i ‘ıŐkunum diyü kim itse ‘arz-ı hâl G. 461/3

“O güzellik padişahı, kim “aşk bezminin mumuyum” dese “(o sözü söyleyenin) başını alın” diye bağırmaya başlar.”

Sevgilinin kan saçan kılıcını çekmesi âşığın gönlüne hoşluk verir. Zîrâ, kendisini bir muhabbet mumu olarak gören âşığın başı bu kılıçla alınırsa Şevki/Őavkı daha da artacaktır. Beyitte geçen “Şevk” kelimesi tevriyeli olarak kullanılır.

Safâ eyler gönül çekseydi dil-ber tg-i hn-pâŐın

Mahabbet Şem‘idr ol Şevki artar alsalar başın G. 596/1

“Dilber, kan saçan kılıcını çekerse gönül Şenlenir. Zîrâ o başı alındıkça Şevki/Őavkı artan bir muhabbet mumudur.”

Bu yüzden başını mum gibi ortaya koyan âşık bu tür tehditlere aldırıŐ etmez.

Seri meydâna kodum Şem‘-i Şeb-ârâ gibi ben

Başımı almag ile korkudamazsın beni sen G. 612/1

“Ben, geceyi aydınlatan mum gibi başımı ortaya koymuşken başımı almakla beni korkutacağını mı sanıyorsun?”

ÂŞık sürekli yanan bir mum olduğundan başından âh dumanı eksik olmaz. Başının dumanlı olması ateşli âhlar ekmesindedir.

Temel taşı

ÂŞığın başı bir beyitte aşk evinin temel taşı olarak tasavvur edilir. Bu tasavvur Şekil benzerliğine dayanır.

Ser-i ‘uşşâk ile bünyâd urulmuş hâne-i ‘ışka

Gam-ı hicrûnle âhir bende alur giderüm başum G. 501/4

“Aşk hânesinin temelinde âşıkların başı konuluyormuş. Ayrılık derdinle sonunda ben de başımı alır (oraya) giderim.”

Top

Âşığın başı şekli itibariyle bir topa benzetilir. Buradaki benzetmede kastedilen top gûy u çevgân oyunundaki toptur. Âşığın başı felek (G. 117/8) ve güzeller tarafından oynanmak üzere yuvarlanan bir toptur. (G. 196/3, G. 267/2) Padişahlar, aşk ehlinin başını bükülmüş bedenlerinden ayırarak onunla gûy u çevgân oynarlar.

Ayırur ‘ışk ehlinün başın kad-i ham-geşteden

Şâhlar bâzîçe eyler gûy ile çevgân ile G. 761/3

“Padişahlar, aşk ehlinin başını bükülmüş bedeninden ayırarak (onunla) gûy u çevgân oynarlar.”

Bir beyitte topa benzetilen baş “başıyla oynama (hayatını tehlikeye atmak)” deyimini içinde kullanılır.

Ser-i zülfini mahrûm eyliyen seyr-i cemâlınden

Anar mı hiç başıyla oynayan ‘uşşâk-ı şeydâyı G. 842/5

“Zülfünün ve yüzünün seyrinden mahrum eden hiç başıyla oynayan çılgın âşıkları anar mı?”

Divan şiirinde âşığın başı çoğu zaman âşığın içinde bulunduğu zileti ve sevgili karşısındaki makamını ifade etmek için ayaklar altında hayal edilir. Bedenin bela yolunda başının da ayaklar altında olduğunu söyleyen (Müf. 74) âşık bu tasvire uymaktadır. Aşağıdaki beyitte de yine bu yönde bir ifade söz konusudur.

Çak pây-ı yâra varmayacak eylemez karâr

Meydân-ı gamda kelle-i galtânumuz bizüm G. 510/4

“Gam meydanında yuvarlanan kafamız sevgilinin ayaklarının ucuna varmadan karar etmeyecektir.”

Yuva

Âşığın başının yuvaya benzetilmesinde Leylâ ve Mecnûn hikayesindeki Mecnûn odak noktasıdır. Mecnûn'luk iddiasında bulunan âşık, kendisini onun gibi dünya ile bağıni koparıp başında kuşların yuva yaptığı birisi olarak düşünür. Âşığın başı Kays gibi kuşların yuvası olmuştur. (G. 597/5, G. 614/7, G. 681/4) Aşağıdaki beyitte ise henüz bu yolda tam olarak Mecnûn'un makamına ulaşamadığını, sevgilinin başına üşüşen kuşları cefa taşı atarak kovalamasına bağlar.

Benüm başumda da murgân tutardı âşiyân ammâ

Gelür seng-i cefâsı n'eylesün ol şûh-ı fettânun G. 420/3

“Kuşlar, benim başımda da kendilerine yuva yapardı ama ne yapsınlar? O fitne çıkaran nazlı güzelin cefâ taşı hep başıma geliyor (ve onları kaçırıyor.)”

Bir yerde de âşık, sürekli başında ateşler yandığı için orada ancak bir semenderin yuva yapabileceği iddiasındadır.

Ben o Kays'am ki depemden şu'le-i âhum çıkar

Başum üstünde semender tutar ancak âşiyân G. 653/4

“Ben o Kays'ım ki, başımın üstünden âhımın ateşi çıkar ve orada ancak bir semender yuva yapabilir.”

Boyun, Gerden

Âşık, beyitlerde boynunu çekinmeden sevgilinin kılıcı altına koymasıyla söz konusu edilir. Âşıkların sevgili tarafından itibar görmeleri, makamlarının yükselmesi ancak boyunlarını onun kılıcı önüne koymalarıyla mümkündür. (G. 661/6) Âşık, sevgilinin lütfunu umarak boynunu onun kılıcı altına uzatıp kesmesini ister. (G. 345/2) Kimsesiz ve aciz olan âşık, el içinde küçük düşmektense boynunu sevgilinin kılıcına uzatır. (G. 347/4) Sevgilinin kapısına kadar varıp boynunu onun kılıcına uzatan âşık, sevgili yüzüne bakmayınca da boynunu büküp geri döner. (G. 390/2)

Kapunda tîgüne tutmuşdı gerdenin ‘âşık

Yüzine bakmayıcak gitdi boynını egerek G. 446/7

“Âşık, kapında boynunu kılıcına tutmuştu; ama (sen) yüzüne bile bakmayınca boynunu bükerek oradan ayrıldı.”

Âşığın boynu aynı zamanda ip, (G. 684/1) kement (G. 124/2) yahut zincirle bağlıdır. Eskiden kölelerin boyunlarının zincire vurulmasından hareketle âşık boynu zincire vurulmuş bir köle olarak tasavvur edilir. (G. 483/2, G. 507/3, G. 633/4) Semtinde türlü zulümler eden sevgili, boynu bağlı kulu olduğunu söyleyen herkesi dar ağacında sallandırmaktadır. (G. 863/4) Sevgilinin bitmek tükenmek bilmeyen cevriyle dertlenen âşık da sonunda sevgilinin aşkının gam zincirinden azatlık diler.

Kıldı zencîr-i gam-ı ‘ışkına mu‘tâd beni

Boynu baglu kulam itsün [dinüz] âzâd beni Msd. 7/III/3-4

“Beni aşkının gam zincirine alıştıran (o zalime) söyleyin de bıraksın.”

Boy

Sevgilinin cevri sebebiyle daima iki büklüm olan âşığın boyu “dü-tâ, ham-geşte, hamîde” kelimeleriyle ifade edilir. Boyla ilgili olarak kurulan hemen bütün tasavvurlar bu kelimeler etrafında dolanır. Bütün mihnet, dert ve sıkıntılar âşığın sırtına yüklenmiş boyunu iki büklüm etmiştir. (G. 25/2) Sevgili, gam yüküyle boyu bükülen âşığın ne çektiğini bilmediği (G. 369/1) gibi âşığın selamını da almaz.

Bâr-ı gamıyla kâmetümüz eylesek dü-tâ

Ol bî-vefâ bizüm yine almaz selâmumuz G. 339/3

“O vefasız yâr, boyumuzu gam yüküyle iki büklüm etsek de bizim selamımızı almaz.”

Âşıklar, boyları mihnet sebebiyle iki büklüm olduğu için başlarını kaldırıp sevgilinin kaşlarına bakamazlar. (G. 169/7) Gam yüküyle beli bükülen âşık dayanamaz ve sonunda can vermek için doğrulmaya yeltenir.

‘Aceb mi ‘âkıbet cân virmege ol yâra togrulsam

Dem olmaz kim gamından Hâletî kaddüm dü-tâ olmaz G. 327/5

“Hâletî, (sevgilinin) derdinden boyumun iki büküm olmadığı bir an bile yoktur. Sevgiliye cân vermek için doğrulsam şaşılır mı?”

Şiir geleneği gereğince sevgilinin boyu ne kadar yüce ve mütenasip, endam ve yürüyüşü ne kadar mükemmelse âşığın boyu da o derece bükülmüş ve yerlerde sürünecek kadar perişan haldedir. (Şentürk, 2017: 268) Bu sebeple âşığın makamı daima toprak yahut ayakların altıdır. İki büküm olan boyuyla sevgilinin semtinde kıvrılıp yatan âşık, ayakkabılıkta yani en aşağı yerde yatmadan ölemez.

Yaturın kâmet-i ham-geşte ile kûyunda

Ölemem çak yirümi saff-ı ni‘âl eylemesem G. 516/5

“İki büküm olmuş boyumla semtinde yatarım. Fakat yattığım yeri ayakkabılık (meclisin en aşağı yeri) etmezsem ölemem.”

Boy İle İlgili Tasavvurlar

Çeng, Hâtem, Kapı Halkası, Kemer, Köprü, Yay

Âşığın çektiği sıkıntılar sebebiyle iki büküm olan boyu çeng, kapı halkası, kemer, köprü ve yaya⁴⁴⁹ benzetilir. Sevgili, düzgün boyuyla ok, âşık da bükülmüş boyuyla yaydır. (G. 666/3) Âşığın boyunun yay gibi bükülmesi sevgilinin marifetidir. Sevgili, âşığı içine düşürdüğü dert sarmalıyla onun boyunu bir yay yapmıştır. (G. 479/3)

Eger yay olsa kaddün derd ile ol yâra incinme

Bu kânûn-ı mahabbetdür dilâ böyle kurulmuşdur G. 263/4

“Ey gönül! Boyun, dert ile yay olsa da sevgiliye incinip gönül koyma. Çünkü bu sevginin kanunudur. Böyle gelmiş böyle gider.”

⁴⁴⁹ G. 330/3, G. 458/2, G. 532/5, G. 553/3, G. 561/1, G. 623/5, G. 624/1, G. 670/3.

Çeng tasavvurunda boy, iki büklüm haliyle telleri gevşemiş bir çenge benzetilir. (K. 17/24)⁴⁵⁰ Köprü ve kemere benzetilmesi şekil ve gözyaşlarının, köprü altından geçen akarsu (G. 888/3) ve bir havuza dökülen su olarak tasavvuruna dayanır.

Dü-tâ kaddüm görüp seyr eyle havz-ı çeşm-i giryânım

Kemer seyrende n'eylersin benüm sultân-ı hûbânım Mt. 352

“A benim güzeller sultanım! Kemer seyrende ne yapıyorsun? (Gel de) iki büklüm olan boyumu görüp ağlayan gözümün havuzunu seyret.”

Bir beyitte âşîğın bükülen boyu sevgilinin kapısındaki halka tokmak olarak düşünülür. Osmanlıda kapı tokmakları yapım tekniği bakımından iki şekilde yapılmaktaydı. Bunlar dövme ve döküm tekniğidir. Döküm tekniğinde yapılanların tam yuvarlak olmalarına karşılık dövme tekniğinde yapılanlar tam daire değildi. Dövme tekniğinde demir halkalar kavisli bir şekilde dövülürdü. (Çal, 1999: 276) Şâirin aşağıdaki beyitte bahsettiği kapı halkası türünün bu tür bir halka olma olasılığı vardır ki âşîğın boyuyla kavisli şekli arasında ilgi kurulur.

Kaddi dü-tâ olursa kayırmazdı halka-veş

Tek düşmeyeydi dil der-i dil-dârdan cüdâ G. 18/3

“Gönül, sevgilinin kapısından ayrı düşmeseydi de boyu halka gibi büküldüğünde kayırmasa da olur.”

Bir beyitte âşîğın boyu yüzük/hâtem halkasına benzetilir. Yüzük üzerindeki lal taşı âşîğın ateşli/kanlı yarası, âşîğın bükülmüş boyu da aşk padişahının hâtemidir.

Nigîn-i la‘ldür farkumda olan âteşîn dâgum

Dü-tâ olmuş kadüm bir hâtem-i şâh-ı mahabbetdür G. 170/2

“Başımdaki ateşli yaram la‘l yüzük kaşı; iki büklüm olan boyum muhabbet padişahının mührüdür.”

İhtiyar tasavvurunda âşîğın boyunun bükülmesinin ihtiyarlıktan değil feleğin mihnet yükünden kaynaklandığı ifade edilir.

⁴⁵⁰ Bkz. Çeng.

Zann itmesün gören bizi pîrân-ı mâh u sâl

Ham kıldı kaddümüz felegün bâr-ı mihneti G. 894/4

“Bizi gören aylar yıllar geçti de öyle ihtiyarladı sanmasın. Boyumuzu feleğin mihnet yükü büktü.”

Mercan Tespih

Boyun mercan tespihe benzetilmesinde göz yaşlarının kanlı akması sebebiyle vücudun, boyun kan kırmızısı renge büründüğü ima edilir.

Rûy-ı zerd ü hûn-ı eşkümler döner kadd-i dü-tâ

Sübha-i mercâna kim başında vardır keh-rübâ G. 42/1

“Bükülmüş boyum, sararmış yüz ve gözyaşı kanımla, başında kehribar olan mercan tespihe benzer.”

Livâ

Âşığın boyunun sancak tasavvurunda Osmanlı bayraklarında kullanılan çeşitli şekil ve yazılara atıfta bulunulur. Bayrak, hakimiyet sembolüdür. Sevgili de bir padişah olduğuna göre âşığın boyu onun hükümdarlığının sembolü olan bayrak olarak tasavvur edilir.

Şeh-i ‘ışka livâdur kâmet-i ‘uşşâk-ı gam-perver

Başında dâg-ı derdi bir müdevver mushafa benzer Mt. 119

“Dertli âşıkların boyu aşk padişahının sancağıdır. Dert yarısı da başına geçirilmiş bir mushafa benzer.”

Bayrak yahut sancak, Dîvân u Lügâti’t-Türk’te “savaşlarda ucuna bir ipek parçası takılan mızrak” tarzında izah olunmakla birlikte ferdi mücadelelerde şöhret kazanmış kahramanlara mahsus bir alamettir. Eski Türklerde savaşlarda bunun ucuna onu kullanan kahramanın alameti konuluyordu ve bu alâmet Oğuzlar’da kırmızı ipek kumaş ile yapılıyordu. Osmanlı’ya gelene kadar bütün İslam ve Türk devletlerinin kendilerine has bayrakları olmuştur. Osmanlılar 14. Asırdan başlayarak türlü türlü bayraklar kullanmışlardır. Bu bayrakların üzerlerinde çeşitli şekiller, yazılar ve alametler bulunurdu. Özellikle kırmızı hükümdara mahsus bir renk olarak kabul edilmiştir.

(Köprülü, 1979: 401-416) Yara, kanlı ve kırmızıdır. Bu münasebetle yaranın sancak alametine, kanlı yaranın bayrağın rengine; mushafın da bayrağa yazılan ayetlere işaret ettiği söylenebilir.

Ciğer

Ciğer, sevgilinin hedefi durumunda olduğu için daima kan içindedir. Sevgili, âşıkların ciğerini kana bulamadan vefa göstermez. (G. 130/7) Dudağı, (Mt. 126) kirpiği, (G. 595/1) saçı (K. 22/7) ve yanağına (G. 61/5) duyulan şiddetli arzu sebebiyle âşığın ciğeri kana bulanır. Ayrılık okuyla yüreği delinen âşığın gözlerinden hep ciğer kanı akmaktadır. (G. 649/2, G.210/4, G. 384/2,) Zîrâ ayrılık olmasaydı âşığın ciğeri kanamazdı.

Hûn-âb-ı ciger akmaz idi şîşe-i dilden

Ey şûh-ı cefâ-pîşe eger olmasa hicrân G. 652/3

“Ey zalim sevgili! Ayrılık olmasaydı ciğer kanı, gönül şîşesinden akmazdı.”

Sevgilinin gıdası âşığın ciğer kanıdır. Âşığa attığı okun ağzının kırmızı olması onun ciğer kanıyla beslenen bir kuş olmasındandır. (G. 23/2) Sevgili aynı zamanda ciğer kanıyla beslenip büyüyen bir fidandır. (G. 252/4) Ciğer kanının tadını bilen sevgili, âşığa da her gün ciğer kanı içmesini tavsiye eder. (G. 427/3) Âşık ise sevgiliye karşılık verme cüretini göstererek ona, ciğer yiyen bir cadı görmek istiyorsa aynaya bakmasını söyler.

Ol şûh ele âyîne alup çeşmine baksun

Görsün nic'olur hey'et-i câdû-yı ciger-h^vâr G. 150/5

“O güzel, eline ayna alıp gözüne baksın da ciğer yiyen cadının sureti nasıl olurmuş kendi gözleriyle görsün.”

Ciğerin sürekli kan içinde oluşu gam kılıcıyla paramparça edilmiş olması (G. 9/1) ve yaralı olmasındandır. Gamze oku, âşığın gönlünü parçalamış ciğerini yarayla doldurmuştur. (G. 284/2) Ancak âşık, sevgiliden hiç beklemediği bir hareketle karşı karşıya kalır ve şaşırır.

Ey tabîb-i dil ü cân ummaz-idüm senden kim

Urasın zahm-ı ciger-dûz umarken merhem Kt. 71/1

“Ey Can ve gönül tabibi! Ben ciğerimi delip yaralamanı umuyordum, sen ise ona merhem sürüyorsun.”

Ciğerde bir de ateş bulunmaktadır. Ciğerleri yakan aşk ateşi âşığın bağırını kebab eder. (G. 529/3) Bazen de aşk ve ayrılık derdiyle yanan ciğer kebab olur. Ciğer, ayrılık belasının ateşiyle kebab gibi yanarken âşığın gözlerinden kanlı yaşların akmasına şaşmamak gerek.

‘Aceb mi gözlerümden kanlu kanlu yaşlar gelse

Ciğer nâr-ı belâ-yı hicr ile yandı kebâb-âsâ G. 44/4

“Ciğer, ayrılık acısının ateşiyle kebâb gibi yanmışken gözlerimden kanlı yaşların akması şaşılacak şey mi?”

Bir beyitte âşığın ciğerindeki kanın tükendiğini, suyun buharlaşmasıyla anlatan şâir, ciğer suyunun (kan) gam ateşinin hararetiyle yok olduğu şeklinde ifade eder.

Tâb-ı gam ile âb-ı ciğer oldı ber-taraf

Devr-i zamâne eyledi âbiş-horum serâb G. 61/3

“Ciğer suyu (kan) gam (ateşinin) harareti ile bertaraf oldu. Talihim nasibimi bir seraba döndürdü.”

Ciğer kanlı ve kırmızı görünümüyle güle benzetilir. Bir beyitte âşığın ciğerini yaralayan ok bir fidan, okun ucunda kalan ciğer parçaları da gül olarak tasavvur edilmiştir. Bu görüntüsüyle ok, gül fidanı gibidir. (G. 416/2) Aşağıdaki beyitte de ciğer parçaları, bir akarsu üzerine düşen taze gül yapraklarına benzetilir.

Seyl-âb-ı eşk-i çeşmle pergâle-i ciğer

Âb-ı revânda berg-i gül-i ter gibi gider G. 155/1

“Parça parça olmuş ciğer, gözden akan gözyaşı seliyle akarsu üzerinde taze gül yaprağı gibi gider.”

Ciğer parçalarının benzetildiği bir başka unsur da mercandır. Bilindiği üzere mercan denizlerden çıkan kırmızı renkli bir taştır. Âşığın gözünden çıkan ciğer parçaları da göz yaşı denizinden çıkan mercana benzetilir.

Ciger pergâlesi gelmek gerek ey Hâletî gözden

O deryânun begenmezler güzeller degme mercânın G. 600/5

“Ey Hâletî! Gözden ciğer parçaları gelmelidir. Yoksa güzeller o denizin değme mercanlarını bile beğenmezler.”

Dil, Zebân

Âşığın dili beyitlerde suskunluğu dolayısıyla zikredilir. Bu durum “dili bağlanmak, (G. 307/1, G.718/3) dili tutulmak” deyimleriyle ifade edilir. Âşık, dil ucuyla bile halinden şikayet etmesi halinde maksuduna ulaşmaması için Allah’a niyazda bulunur. Diğer bir yere âşığın sevgili karşısında konuşamaması “dili tutulmak” deyimiyile ifade edilir. Bir yerde ceres diliyle âşığın dili arasında ilgi kurulur.

Ceres gibi dil ucuyla idersem nâle vü zârı

Beni irgürmesün ser-menzil-i maksûduma Mevlâ G. 6/6

“Mevlâ, ceres gibi dil ucuyla bile inlersem, beni arzuladığım menzile ulaştırmasın.”

Şol haste kim dili tutulur göricek yüzün

Hiç ölmesinde yokdur anun döstum kelâm G. 518/5

“Yüzünü her gördüğünde dili tutulan şu hastanın ölümünde hiç bir söz söylenmez.”

Dehân

Âşığın ağzı beyitlerde çeşitli tasavvurlara konu olur. Sevgiliye seslenen âşık, dil çıkarmadı diye kendine kızmamasını, dil istiyorsa ağzına dil vermesini söyler. (G. 237/3) Diğer taraftan “semtinde feryat figan ağlamamı istemiyorsa dudağını ağzımdan uzaklaştırmasın” der. (G. 607/5) Sevgili ise âşığı ağlatıp göz yaşıyla ağzını temizlemeden ona buse vermek istemez.

Bûse virmez çak biraz aglatmayınca ‘âşıkı

Pâk ider agzını âb-ı dîde-i giryân ile G. 791/3

“Âşığa bûse vermeden önce onu biraz ağlatıp ağlayan gözün suyuyla ağzını temizletir.”

Âşık suskundur, konuşamaz. Âşığın ağzı, kirpik iğnesiyle dikmişçesine gam sessizliğine bürünmüştür. (G. 732/5) Ancak âşığın ağzı gevşektir.

Bezm-i cihânda olmasa hamyâze-i kesel

Hergiz açılmaz idi dehân-ı hamûşumuz G. 305/2

“Suskun ağzımız, gevşek olmasaydı cihan meclisinde asla açılmazdı.”

Ayrıca âşığın ağzı “ağzı sulanmak, (G. 88/3) canı/yüreği ağzına gelmek⁴⁵¹” deyimleri içinde kullanılır. Rüyasında kavuşma meyvesini gören âşık, ağzı sulanmış olarak uyanır. Sevgiliyi gördüğünde ise yüreği ağzına gelir.

Geldi yüregüm agzuma dil-dârı görünce

Baglandı meded râh-ı nefes yâri görünce Mt. 474

“İmdat! Sevgiliyi görünce yüreğim ağzıma geldi. Nefes yolum bağlandı.”

Âşığın, “sabâ rüzgarı sümbül kokusunu getirmediği ağzımız gonca gibi açılmaz” (G. 330/2) dediği beyitte gonca ile aralarında ilgi kurulduğu görülür. Aşağıdaki beyitte ise âşığın ağzı nefes yolcusunun uğradığı semt olarak düşünülür.

Semt-i dehânumı bulamaz reh-rev-i nefes

Olmasa pîş-rev ana nevbetçe âh u vâh G. 708/3

“Nefes yolcusu, âh ve vâhlar ona nöbetleşe bir şekilde öncülük etmezse ağız semtimi bulamaz.”

Diş

Âşığın dişi dört beyitte ihtiyarlıkla beraber zikredilir. Âşık, gam ve ayrılık gibi çeşitli sebeplerle ya dişlerinin tamamı dökülmek üzere olan ya da ağzında dişi kalmamış bir ihtiyara benzetilir. (G. 37/2, G. 353/7) Bir beyitte sevgilinin saçının düğümlerini çözmeye çalışan dişsiz bir ihtiyar, diğer beyitte de yine dişleri dökülmüş bir gam ihtiyarı olarak

⁴⁵¹ G. 400/3, G. 526/4, G. Mt. 283, Mt. 491

tasavvur edilir. Âşığın gönlünün iki dişi kalıncaya kadar gam düğümlerini açmaya çalışması beyhude bir çabadır.

‘Ukde-i zülfin yine elden komazsun Hâletî

Pîr-i ‘ışk olsan eger kalmasa dendânun senün G. 409/5

“Ey Hâletî! Aşk ihtiyarı olsan (ağzında) dişin kalmasa da saçın düğümünü elinden bırakmıyorsun.”

Isırmadan lebin ey Hâletî gönül geçmez

Eger ki pîr-i gam olsam dökülse dendânun G. 506/5

“Ey Hâletî! Dişleri dökülen bir gam ihtiyarına dönsem de gönül, dudağını ısırmadan (ondan) vazgeçmez.”

El

Âşığın elinden bahsedilen beyitler çoğunlukla “el” ile yapılmış deyimler şeklinde karşımıza çıkıyor. Bunlardan “el yumak, (G. 42/3, G. 755/2) el çekmek, (G. 518/2, G. 657/1, G. 847/4) elini çekmek (G. 832/1)” deyimleri âşık ve sevgiliyle ilgili hayallerde vazgeçmeyi, bırakmayı ifade eder. Aşağıdaki beyitte “el yumak” deyimini, sevgilinin su olarak hayal edilmesi sebebiyle tevriyeli olarak hem gerçek hem de mecaz anlamıyla kullanılır.

Nice andan el yusunlar ‘âşık-ı dil-teşneler

Bir içim sudur güzellikte o şûh-ı meh-likâ G. 42/3

“Ay yüzlü işveli sevgili, güzellikte bir içim su iken kalpleri (aşka) susayan âşıklar ondan nasıl el yusunlar.”

“Eli titremek” deyimini, âşığın sevgiliden korkmasını ifade eder.

Bîm-i kahrı ra‘şe-dâr eyler elin ‘ışk ehlinün

Niyet itse yazmaga ol şâh-ı hüsne ‘arz-ı hâl G. 460/2

“Aşk ehli, o güzellik padişahına arz-ı hâl yazmaya kalksa korkusundan elleri titrer.”

“Eli ermek/memek” deyimi, âşığın sevgiliye ulaşamamasını ifade eder. (G. 741/1)

Bin kerre eger zahm-ı şemşîr-i gam olsa

İRmez eli ‘ışk ehlinün ol genc-i nihâna G. 752/2

“Aşk ehlinin eli, bin kere gam kılıcının yarasını almış olsa da o gizli hazineye ulaşamaz.”

Ayrıca “ele gelmek/memek”, âşığın, aşkın irfan cevherine ulaşamayışını; (G. 376/4) “iki eli yakasında olmak”, âşığın sevgiliden hesap sormak istediğini; (G. 417/4) “elden gitmek”, âşığın gönlünden ve canından olmasını ifade etmek için kullanılır. Âşığın gönlü ve canı sevgilinin güzel ahlakına aynıyla muamelede bulunup giderler.

Hüsn-i edeb-i yâr-i dil-ârâ sebebiyle

Nakd-i dil ü cân gitdi elümden edebiyle Mt. 737

“Sevgilinin ahakının güzelliği sebebiyle gönül nakdi ve can edebiyle elimden gitti.”

Bundan başka şâirin “elümüzde” redifli bir gazelinde âşık, gûy u çevgan oyunundan hareketle sevgilinin saçının ve top gibi çenesinin ellerinde olduğunu; (G. 737/1) elinde mum gibi etrafını aydınlatan kadehle İskender’e yol gösterdiğini; (G. 737/2) Gam pîri olduğu için şarabı her daim elinde tuttuğunu; (G. 737/3) İrem bağında sevgilinin sümbülünün yani saçının elinde olması arzusunu; (G. 737/4) ayrılık derdinin dermanının elinde olması durumunda ne yapacağını bilemeyeceğini; (G. 737/5) göz yaşlarını sildiğinde elinde yer yer gümüş görüldüğünü (G. 737/6) dile getirir. Bu beyitlerde âşığın eli “tutma” fiilini gerçekleştiren bir organ olarak kullanılmıştır. Gülücükler saçan gülün (sevgili) elinde olması durumunda ise yanında diken (rakip) bırakmayacağını ifade ettiği aşağıdaki beyitte hem gerçek hem de mecaz anlamda kullanılmıştır.

Yanında anun Hâletiyâ hâr komazduk

Olsaydı eger ol gül-i handân elümüzde G. 737/7

“Ey Hâletî! Eğer o gülücükler saçan gül elimizde olsaydı onun yanında hiç diken bırakmazdık.”

Göz, Dîde, Çeşm

Âşığın gözü divanda genellikle göz yaşı ile birlikte kullanılır. Âşığın gözleri hemen her zaman yaşlıdır. Gözler, göz yaşının çokluğu, gözün ve yaşların kanlı olması, ciğer kanını akıtması, kuruması, çeşitli hastalıklar sebebiyle göremez olması, sevgilinin hayalini barındırması gibi pek çok tasavvur içinde ele alınır. Göz yaşlarının yanı sıra gözleri örten göz kapakları, göz bebeği, kirpikler, ağlamaktan gözlere ak düşmesi de söz konusu edilen diğer hususlar arasında yer alır.

Gözyaşları çoğu zaman gümüştür. Gönül potası aşk ateşinde kalsa gözlerden erimiş gümüş akar. (G. 66/2) âşık gözlerinden akan yaşı sildiğinde de eline gelen hep gümüş parçalarıdır. (G. 737/6) Bazen de gözler sadef; (G. 242/1) gözyaşları inci (G. 510/8) ve elmas (G. 573/5) gibi değerli taşlar olarak düşünülür.

Sadefdür tâ ezelden bahr-i ‘ışka çeşm-i giryânum

O şâhun tâli‘inden dürri ammâ şâh-vâr oldu G. 853/3

“Ağlayan gözüüm ezelden beri aşk denizinin sadefidir; ama o padişahın talihi (sayesinde) incisi iri bir inci oldu.”

Kanlı olduğu zaman lal, yakut ve mercan olarak düşünülür.⁴⁵² Göz ise âşık için bu denli kıymetli cevherlerin bulunduğu bir kazanç kaynağıdır.

Gâhî olur ki şefkat ider yaşına nigâr

‘Uşşâka ‘ayn-ı fâ’idedür çeşm-i eşk-bâr G. 215/1

“Gözyaşı döken göz, âşıklar için bir kazanç kaynağıdır. Zirâ sevgili bazen (dökülen) yaşlar (hatırına onlara) şefkat eder.”

Gözyaşının kaynağı gönül yahut ciğer; döküldüğü yer ise âşığın sinesidir. Buradan gelen kan gözlerden akar. (G. 649/2) Âşığın ağlayan gözünü bilenler, aşk vadisinde su yerine kan akmasına şaşırılmazlar. (G. 505/4) Herkes bilir ki âşığın gözlerinden kanlı yaşlar akmasa sevgili yüzüne bile bakmaz. (Mt. 329) Ancak gönül şişesini kıran sevgili, âşığın gözlerinden yaş mı yoksa kan mı geldiğini umursamaz. (G. 197/1) Gam tırnağı âşığın

⁴⁵² G. 118/5, G. 210/3, G. 260/2, G. 731/9

bağrını tırmaladığında da gözlerden kanlı yaş gelir. (G. 351/1) Gözden akan kanlı su âşığın sinesine akar; (G. 148/3) içi de dışı da bir olur.

Boyadı çeşmümi kana sirişk-i gül-gûnum

Bir oldu 'ışk ile şimdi derûn u bîrûnum Mt. 335

“Gül renkli gözyaşım gözümü kana boyadı. Aşk ile şimdi içim dışım bir oldu.”

Âşığın gözyaşının kanlı olmasının diğer bir sebebi de sevgilinin yanakları⁴⁵³, dudakları (G. 64/6) ve kirpikleridir.

Gice gündüz olsa çeşmünden n'ola kanlar revân

Bagrumı delmekdedür her nevk-i müjgânun senün G. 450/2

“Senin her kirpik okun bağrımı delmekteyken gece gündüz gözümden kanlar aksa ne olur?”

Âşığın sinesinde ateş, gözlerinde su tufanı kopar. (G. 59/7) Yoğunluğunun fazla olması dolayısıyla sel gibi önüne aldığı götürür, deniz gibi engin, dalgalı, girdaplarla doludur.

Dâ'im hayâlümüzde döner bâde zevrakı

Gird-âba döndi dîde-i giryânımız bizüm G. 510/6

“Gözyaşı döken gözlerimiz birer girdaba döndüğünden bu yana şarap kadehi daima hayalimizde dönüp duruyor.”

Âşık, durmadan ağlayandır. Gözyaşı âşıklığın burhanı niteliğindedir. Gözyaşıyla âşık-ı sâdık olanların bakışları temizlenmiş olur. (G. 285/1) Âşığın gönlündeki ateş ve gözlerindeki su ona ezelden verilmiştir. (G. 729/1) Onun gözyaşlarının sebebi bazen sevgili bazen de bahtıdır. Âşık öyle bir haldedir ki gözyaşı olmasa onu görenler cansız bir suret olduğunu zannederler. (G. 748/5) Ancak bu düşüncede olanlar, âşık olan kimsenin gözyaşının her dem gönle akmasının gerektiğini (G. 456/3) bilmezler. Âşık, gözyaşıyla beraber her şeyini kaybetmeye razıdır. Kaybetmeye tahammül edemeyeceği tek şey sevgilidir.

⁴⁵³ G. 2/5, G. 36/6, G. 104/1, G. 402/1, G. 722/5

Her nem giderse gitsün eyâ çeşm-i eşk-bâr

Tek bezmümüzden ol gözi mestâne gitmesün G. 690/3

“Ey gözyaşı yağdıran göz! Her neyim varsa giderse gitsin; ama yeter ki o mestane gözlü (güzel) bezmimizden gitmesin.”

Beyitteki “nem” kelimesinin “ıslaklık” anlamına da işaretle beyit, âşığın gözyaşı yağdıran gözünde hiçbir ıslaklığın kalmaması şeklinde bir anlam da kazanır.

Gözler, gizli sırları ortaya çıkardığı için gözyaşlarını toprağa düşürürler. (G. 222/2) Gözyaşıyla gönlün derdini açığa çıkardığı için de itimat edilmemesi gerektir. (G. 798/1) Diğer taraftan sevgilinin, âşığın halini sorması durumunda hemen yaşlar akıtması sebebiyle hazırcevap olarak nitelenir.

Yâr hâlümden su’âl itse hemân giryân olur

Görmedüm ey Hâletî çeşmüm gibi hâzır-cevâb G. 79/5/G. 52/2

“Ey Hâletî! Sevgili halimden sual ettiğinde hemen ağlamaya başlayan gözüm gibi hazırcevap görmedim.”

Âşığın gözü, gözyaşıyla beraber toplumun çeşitli kesimlerinde uygulanagelen bazı hususlarla birlikte de zikredilir. Yaşlı gözlerin bayram yerinde dönen bir su çarkına, dolabına benzetilmesiyle (G. 187/13)⁴⁵⁴ bayram günlerinde kurulan eğlence panayırlarına; sevgilinin yolunun tozuna bulanık yüzüne gözyaşlarını serpmesiyle (G. 522/1) toz kalkmaması için toprak yola su serpilmesine; gözyaşları akalı gönülde muhabbet çiçeklerinin açmasıyla, çiçeklerin suyla neşv ü nema bulduklarına değinilir.

Cârî olalı gözlerümün yaşı dem-â-dem

Açıldı gönülde yine ezhâr-ı mahabbet G. 101/3

“Muhabbet çiçekleri her vakit gözlerimden akan yaş ile gönülde yeniden açıldı.”

Âşığın yaşlı gözlerinin sevgilinin eteğini ıslattığı ifade edilen şu beyitte de “göz değmesi, nazar değmesi”ne işaret edilir.

⁴⁵⁴ Bkz. Bayram.

Koyup evvelki semtin oldu dirler yâr ter-dâmân

Gözün degdi gibi ana senün ey ‘âşık-ı giryân G. 568/1

“Ey gözyaşları döküp ağlayan âşık! Etekleri ıslanan sevgilinin önceki semtini bırakıp gittiğini söylüyorlar. Galiba ona senin gözün değdi.”

Bir beyitte bakıldığında güneşin gözleri yaşartmasından hareketle sevgilinin yüzü güneşe benzetilmiş, âşığın gözleri de bu güneşe bakarken yaşadığı ifade edilir.

Yaş gelür bakdukça çeşm-i ‘âşık-ı gam-hVârdan

Rûy-ı yârün farkı yokdur mihr-i pür-envârdan G. 659/1

“Gamlı âşık, yüzü nurlu güneşten farkı olmayan sevgiliye baktıkça, gözünden yaş gelir.”

Âşığın yaşadığı sıkıntılardan biri de uykusuzluktur. Sevgili, büyücü gamzesiyle âşığın bahtını uyutup gözlerini uykusuz bırakan; (G. 863/1) cadı saçıyla âşığın uykusunu bağlayıp sabahlara kadar uyutmamandır. (G. 383/3) Beyitte büyü uygulamalarından biri olan “uyku bağlama büyü”nden bahsedilir.⁴⁵⁵ Âşık, sevgilinin beninin hayal şahbazını gördüğünde gözündeki uyku kaçar. (G. 66/5) Bimar gözlü sevgilinin derdiyle bütün geceyi uykusuz geçiren (G. 640/1) âşığın gözü sabaha kadar yıldız sayar. (G. 679/4) Âşığın gözlerinden akan yaşlar sele dönüp yolunu bağlayınca gözüne uyku gelmez olmuştur. (G. 703/5) Âşığın uykusuz kalmasının bir başka sebebi de gözlerinin her köşesinde sevgilinin hayalinin yer tutmasıdır.

Tutdı hayâl-i dil-ber her kûşesini anun

Ey Hâletî anunçün girmez gözüme uyhu G. 701/5

“Ey Hâletî! Sevgilinin hayali onun her bir köşesini tuttuğu için gözlerime uyku girmez oldu.”

Hayatın içinden verilen bir başka görüntü de şiddetli yağmura altında gözleri açmanın zorluğudur. Aşk yağmuruna tutulan âşığın gözlerini açmada zorlanması aynı zamanda gözleri kapalı şekilde durmadan ağlamasına dolayısıyla uykusuz kalmasına delalet eder.

⁴⁵⁵ Bkz. Saç İle İlgili Tasavvurlar.

Firkatünle ‘ışk bârânı göz açdurmaz yagar

Nice olsun dîde-i baht-ı siyâhum sîr-h^vâb G. 56/4

“Firkatin, aşk yağmurunu göz açtırmayacak (kadar şiddetli) yağdırırken kara bahtımın gözü nasıl uykuya doysun.”

Göze gelen toz yahut duman gözlerin rahatsızlanmasına, yaşlanmasına sebep olur. Gam tozu gözünü açtırmayan âşğın gönlü farkında olmadan yanlış yola girmiştir. (G. 564/9) Sevgilinin semtinin savrulan tozu toprağı da âşğın gözünü açtırmaz. Âşık orada bir açıklık bulup gözünü açtığında ise ilk olarak sevgiliyi görmüştür.

Güşâyış hâk-i kûyından bulupdur dîde-i cânım

Gözin açdı seni gördi dil-i âvâre sultânım G. 523/1

“Sultanım! Bu avare gönül, cân gözüm semtinin tozundan ve toprağından bir açıklık bulup açıldığında (ilk) seni gördü.”

Âşğın gözlerine gelen dumanın kaynağı ise gönlünde yanan ateştir. Bütün dünyayı saran âh ateşinin dumanı âşğın baht gözünü bile açtırmaz. (G. 24/1) Aşağıdaki beyitte geçen “iki gözüm” ifadesi ise hem sevgili hem de âşğın kendi gözleri için tevriyeli olarak kullanılmıştır.

Bozılır ol yüzi âyîne eger eylesem âh

İncinür iki gözüm dûd-ı dilümden her gâh G. 707/1

“O ayna yüzlüm her âh edişimde (bana) bozular. İki gözüm her zaman gönül dumanımdan inciniyor.”

Sevgilinin hayali daima âşğın gözündedir.⁴⁵⁶ Onun hayali ayrılık köşesindeki âşğın gözüne gelse gözyaşları sefasından yerlerde yuvarlanır. (G. 249/4) Kirpik okunun hayali ise âşğın gözlerinin kan ağlamasına, (G. 399/2) kan saçmasına sebep olur.

Tîr-i müjenün gâhi gelür çeşme hayâli

Kan agladugumdan bilürin geldügin anun G. 399/2

⁴⁵⁶ G. 172/2, G. 370/2, G. 659/5, G. 783/2.

“Kirpik okunun hayali bazen göze gelir de onun geldiğini kan ağladığımdan bilirim.”

Âşığın gözü münasebetiyle beyitlerde göz ağarması, remed (G. 399/4)⁴⁵⁷, alil (G. 121/4, G. 425/3, G. 522/4), İhtilâc gibi rahatsızlıklara da yer verildiği görülür. Göze ak düşmesi tıp kitaplarında “Ve dahı bir galizdür, ya’ni kalındur, karniyyenün derinindedür, ana beyaz dirler, ak dimek olur.” Diye tanımlanan göze ak düşmesi, remed ve sebel gibi hastalıklar sonucunda gözde meydana gelen beyazlıktır. Hastalığın, gözleri devamlı kapatmak ve göze ışığın hiç girmemesi sonucu oluştuğu belirtilir. (Aynacı, 2012: 37) Âşığın bu rahatsızlığa yakalanmasının sebebi ise gece gündüz gözyaşı dökmesindedir. Ayrıca çok ağlaması dolayısıyla gözlerine ak düşen Hz. Yakup ile âşığın gözlerine ak düşmesi arasında ilgi kurulur. Gözbebeklerinin yok olarak gözün tamamen beyazlaması, görmez olması durumu renk unsuru dolayısıyla gözün “badem çiçeği” olarak düşünülmesine sebeptir.⁴⁵⁸ Şâir, âşığın ağlamaktan ağaran gözünü ok hedefine takılan beyaz bir kağıda benzettiği aşağıdaki beyitte bu hastalığa işaret eder.

Tabla-i tîr itmesen yârün n'ola kılsam ümîd

Ağlamakdan oldı çeşmüm nitekim kâğıd sefid

Mt. 54

“Sevgilinin, ağlamaktan beyaz kağıt gibi olan gözümü ok levhası (hedef) yapmasa diye ümit etsem ne olur?”

İnsan bedenindeki bazı kasların gayr-i ihtiyari kasılıp gevşemesiyle oluşan hareket, seğirme rahatsızlığı burada âşığın gözünde görülen bir rahatsızlıktır. Âşık, sevgiliyi yahut onun dudağını görmeyi umarken can gözünde birden bir ihtilâc (seğirme) zuhur eder. (G. 106/4)

La‘lini görmek umarum eylese

Dîde-i cânumda zuhûr ihtilâc

G. 107/4

“Can gözümde bir seğirme zuhur etse dudağını görmeyi isterim.”

Sürme, göz süsü olarak kullanılmasının yanında görüşü kuvvetlendirmek, gözün parlaklığını arttırmak ve çeşitli göz rahatsızlıklarını gidermek maksadıyla bir tür deva

⁴⁵⁷ Bkz. Miyân

⁴⁵⁸ G. 198/7, G. 306/4, G. 380/4, G. 396/3, G. 404/5, G. 449/3, G. 477/2, G. 645/4, Mt. 336.

olarak da kullanılırdı. Sevgilinin yolunun tozu, toprağı âşığın yaşaran, ağlayan ve ağlamaktan kanlanıp kızaran gözüne rahatlık veren bir ilaç gibidir. (G. 36/4, G. 142/7, G. 193/3) Âşığın, sevgilinin yolunun toprağını kanlı gözüne sürme etmekten başka maksadı yoktur. (G. 304/1) Âşık, sevgilinin yolunun toprağı olmasaydı ağlamaktan gözlerinin ağarmasına mani olamazdı.

Agarur aglamadan gözlerümüz Hâletiyâ

Olmasa bir gün eger sürme-i hâk-i reh-i yâr G. 198/7

“Ey Hâletî! sevgilinin yolunun toprağının sürmesi olmasaydı bir gün gözlerimiz mutlaka ağlamaktan ağarırdı.”

Eski tıp metinlerinde göze şifa için yapılan sürmelerin içine şeker de katıldığı bilgisi verilmektedir. Şeker ile yapılan karışımların göze sürme gibi çekildiği ve bu karışımların gözde oluşan beyazlığa iyi geldiği belirtilmiştir. (Aynacı, 2012: 41) Şeker karıştırılmış sürmenin göze iyi geldiği aşağıdaki beyitte şu ifadelerle dile getirilir.

Gelür diyü hayâl-i zülf-i dil-ber çeşmüme dâ'im

Ezer merdümleürüm şekker tutar kirpiklerüm şâne G. 783/2

“Dilberin zülfünün hayali gözüme gelir diye gözbebeklerim şeker ezer, kirpiklerim tarak tuT.”

Âşığın muzdarip olduğu rahatsızlıklar arasında göz kuruluğu ve göz kanlanması da vardır. Âşık bir zamanlar gözyaşıyla sevgilinin semtini sularken şimdi sînesinde yanan ateşin hararetinden gözünde hiç kalmamıştır. (G. 57/2) Âşığın gözleri bütün gece ağladığı için kurumuş, gönülde ve ciğerde kan bırakmamış, adeta kansız kalan bir ciğer kebabına dönmüştür. (G. 61/5, G. 836/1) Sevgiliyi al elbiseler içinde gören âşığın gözleri ertesi gün anlanmış halde görünür. (G. 63/3) Âşığın gözleri ağlamaktan kızarır. (G. 114/2) Sevgili, gözüne kan göründüğünü söylediğinde âşıklar kendi gözlerine bakıldığını bilirler. (G. 565/5) Bir süre sonra artık âşığın gözünden kanlı yaşlar gelmediğinde ortada sadece kuru bir göz ve sararmış bir ten kalır.

Ne dem kim çeşm-i 'âşıkdan sirişk-i hûn-feşân gelmez

Kalur bî-çâre rûy-ı zerd ile benzine kan gelmez G. 332/1

“Âşığın gözünden kanlı yaşlar gelmediğinde o çaresiz sararmış yüzüyle ve kanı çekilmiş teniyle ortada kalır.”

Göz ile ilgili tasavvurlar

Deniz, Irmak

Göz, gözyaşı kaynağı olması ve gözyaşının çokluğu sebebiyle bu unsurlara benzetilir. Âşığın daima kirpiklerine kadar gözyaşıyla dolu olan gözü, med ve cezir hareketlerinin bile görünmediği engin bir denizdir. (G. 121/3) Başka bir beyitte sevgilinin geliş gidişlerine tabi olan âşığın gözyaşları ile yine med ve cezir hareketleri arasında bağlantı kurulur.

Her zamân âmed-şud-ı dil-dâra tâbi‘dür yaşum

Cezr ü meddi Hâletî mu‘tâddur deryâlarun G. 387/5

“Ey Hâletî! Denizlerdeki gel-git nasıl olağan bir hadise ise gözyaşım da her zaman sevgilinin geliş gidişlerine tabidir.”

Efsaneye göre, “cihangir bir padişah olan İskender, Yunâniyân’dan Makedonya ve İzmir’in sahibi olan Kaydefâ dışında bütün padişahlara boyun eğdirmişti. İskender Kaydefâ’yı alt edemeyince kılık değiştirerek onun ülkesine girmiş, Kaydefâ’nın divanına katılmış onları gözlerken tanınıp yakalanmış ve hapse atılmıştır. Uzun süre hapiste kalan İskender sonunda Kaydefâ ile bir daha cenk etmeyeceğine söz vermesiyle azat edilir. Oradan ayrıldıktan sonra Elbruz Dağı eteklerinde cümle hükemaları ile istişarede bulunur. Vezirleri ona Kaydefâ’nın mülkünü yakıp yıkmayı teklif ederler. Ancak İskender, Kaydefâ’ya verdiği yemini bozmak istemiyordu. Bunun üzerine mecliste bulunan Hz. Hızır başını kaldırıp harp olmadan, cenk etmeden Kaydefâ’yı alt etmek istiyorsa Karadeniz’i Makedonya yakınlarından kesip Akdeniz’e bağlamasını, böylece sözünden dönmeden intikamını alabileceğini söyler. Bunun üzerine Hz. Hızır’ın gözetiminde yedi yüz bin işçi ile üç senelik zorlu bir çalışma sonunda Kaydefâ’nın Makedonya, eski İstanbul, Liryo ve Yoroş şehirleriyle birlikte bin yedi yüz şehri sular altında bırakılır. Kaydefâ’nın bütün askeri suda boğularak can verir.” (Dankoff, Kahraman ve Dağlı, 2006, c.1: 15-16) Aşağıdaki beyitte İskender ve Kaydefâ arasında geçen olaylar neticesinde İskender’in Karadeniz ve Akdeniz’i birleştirdiği yönündeki bu efsaneye telmihte bulunulur.

Getürdüp kûyına hem âb-ı rûyum hem gözüm yaşın

Sikender gibi katdı birbirine iki deryâyı G. 842/6

“(Sevgili) hem yüz suyumu hem de gözyaşımı semtine getirtip İskender gibi iki denizi birbirine kattı.”

Ayrılık sebebiyle gözü yaşlarla dolan âşîğın gönlü de yakıcı bir ateş parçasına dönmüştür. Bu sebeple “bahr ü ber” yani kara ve deniz elden gitmiştir. (G. 251/3) Bu noktada göz deniz gönül de kara parçasıdır. Âşîğın gözü deniz olduğunda gözbebekleri de bu deniz içindeki kara parçasıdır. Âşîğın yaşıyla örtülen gözbebeğinin karası zamanla sular altında kalan bir kara parçasıdır. (G. 404/5) Aynı yönde bir söylemin dile getirildiği aşağıdaki beyitte şu ifadelere yer verilir.

Sevâd-ı çeşümü örter sirüşküm

Ne deryâdur görünmez anda kara G. 775/1

“Gözümün karasını örten gözyaşım öyle engin bir deniz ki onda karayı görmek mümkün olmaz.”

Âşîğın gönlü deniz, gözyaşını ırmaktır. (G. 512/4) Sevgili tarafından ayrılık köşesinde bir başına bırakılan âşîğın gözlerinden akan yaşlar sevgili daha uzaklaşmadan coşkun bir akarsu oluverir. (G. 870/2) Âşîğın gözlerinden akan bu ırmakları görmek sevgiliye ferahlık verir.

Ol serv-i ser-firâz bulur Hâletî ferah

Gördükçe çeşmümüzden akan iki rûdumuz G. 341/5

“Ey Hâletî! O başına buyruk servi, gözümüzden akan iki ırmağı gördükçe ferahlar.”

Çeşme, Havuz, Fevâre

Âşîğın gözleri yaşlar akıttığı için birer çeşmeye benzetilir. Âşîğın göz çeşmesinden yaş akıtması, sevgilinin işve gülşeninın goncası olmasındandır. (G. 882/1) Âşık ne kadar ağlarsa ağlasın göz çeşmesinden döktüğü yaşlarla sevgilinin cefa ve eziyet nakşını gönül levhasndan silemez. (G. 661/1) Âşîğın gözlerinin sevgilinin malı olarak düşünöldüğü aşağıdaki beyitte, âşîğın gözleri bir hayrat olarak düşünölür. Beyitte kültürümüzde yer

alan ve sırf hayır maksadıyla insanların faydasına tahsis edilmiş çeşme vb. gibi yapıların yapılmasına işaret edilir.

Nakd-i nâzın sarf idüp akıtdı çeşmüm çeşmesin

Kendü maliyla ‘aceb hayr itdi ol şûh-ı cihân G. 556/3

“Göz çeşmemi akıtan o dünya güzeli, naz nakdini harcayarak kendi maliyla güzel bir hayır işledi.”

Âşığın ağlayan gözü birer beyitte havuz ve fiskiye olarak da düşünülür. Âşık, giryan olan göz havuzu dururken sevgilinin başka yerleri seyretmesine gerek olmadığını, (Mt. 352) göz fiskiyesinden akan suyun gönül denizinden geldiğini söyler.

Suyı bahr-i derûnumdan gelür fevvâre-i çeşmün

Terâzû-yı mahabbet olmasa çıkmazdı bâlâyâ G. 724/3

“Göz fiskiyesinin gönül denizinden gelen suyu, aşk terazisi olmasaydı (bu kadar) yükseğe çıkmazdı.”

Nergis

Âşığın gözünün nergise benzetilmesinin, nergisin şekil ve renk özelliğine dayandığı söylenebilir. Âşığın yaşlı gözleri, üzerinde çiy taneleri bulunan nergise benzetilir. (G. 662/2) Sevgili gülşene uğrayacak olsa oradaki nergisler âşıklar gibi gözyaşı dökmeye başlayacaklardır. (G. 267/7) Ayrıca âşığın gözü, baharla birlikte açılan nergis gibidir. (G. 775/1) Sevgilinin gelişiyse âşığın can gözü nergis gibi açılır. (G. 535/1) Âşık, aşk ızdırabının nesimiyle nergis gibi uyukulu olan gözlerinin açılmasıyla uyanır.

Ol dem ki vezân oldı nesîm-i gam-ı ‘ışk

Açıldı gözüm nergisi h^vâbumdan uyandım G. 542/4

“Aşkın gam rüzgarı estiği anda gözümün nergisi açıldı ve uyukumdan uyandım.”

Şişe, Dürc

Gözler şişe olarak düşünüldüğünde gözyaşları bu şişe içindeki su olarak tasavvur edilir. Bu hayal çeşitli tasavvurlara da kaynaklık eder. Bir beyitte sevgilinin saçını münasebetiyle

içinde sümbül bulunan su dolu bir şişedir. (G. 179/2, G. 476/3) Âşığın gözü şişe, gözyaşı bu şişe içindeki gülsuyudur. (G. 81/6, G. 187/7)⁴⁵⁹

Nâlelerden derd-i ser eksük degüldür yârda

Şîşe-i çeşmüm n'ola her dem kılursam pür-gül-âb G. 79/3

“(Âşığın) naleleri yüzünden sevgilinin başından dert eksik olmazken göz şişemi her zaman gül suyuyla doldursam ne olur.”

Dürc, Hâne, Halka-i der, Halka, Tuzak

Gözün mücevher kutusu tasavvuru gözyaşlarının inci, mercan, yakut gibi kıymetli mücevherler olarak düşünülmesindedir. Âşığın yıllardır sevgiliye açmadığı göz kutusu inci ve mercanlarla dolu şekilde hayal edilir. (G. 760/2) Aşağıdaki beyitte göz, mücevher kutusu; gözyaşı, yakut; sevgilinin dudakları lal hokka; dişleri de hokka içindeki inci tanelerine benzetilir. Ayrıca bu ifadelerden âşık ağladıkça sevgilinin güldüğünü anlıyoruz.

Dürc-i çeşmümde olan yâkûtu ‘arz itdükde ben

Hokka-i la‘linde seyr itdürdi lû’lûsin o yâr G. 210/3

“Ben, gözümün mücevher kutusundaki yakutu arz ettikçe, sevgili de lal hokkasındaki incilerini seyrettirdi.”

Âşığın gözü, sevgilinin hayalinin geldiği evdir. (G. 825/2) Sevgilinin hayali göz evine geldiğinde ecel eli yetişip o evin kapısını yani göz kapaklarını bir duvar gibi bir daha açılmayacak şekilde kapatır. (G. 863/2) Göz bir ev olduğunda sevgili o evin misafiridir. Âşık, göz evine misafir olan sevgilinin hayalini karşılamak için o evi kirpiği ve kanlı yaşlarıyla silip süpürür. Burada hayatın içinden bir görüntüyü yansıtan şâir, misafir kabul etmeden önce yapılan ev temizliğinden bahseder.

Hâne-i çeşme hayâl-i yâr gelmek var diyü

Sildi süpürdi içini taşını müjgân ü dem‘ G. 363/2

⁴⁵⁹ Bkz. Bayram/Micmer/Sümbül.

“Sevgilinin hayali göz evine gelecek diye kirpik ve kan ile (göz evinin) içini taşıını silip süpürdü.”

Gözün kapı halkasına benzetmesi şekil unsuruna dayanır. İki beyitte âşıkların gözü, sevgilinin yolunu gözleyen kapı halkası olarak tasavvur edilir. Âşık, sevgilinin gelmesini büyük bir özlemle bekleyişini, yolunu gözetmesini “gözü yolda kalmak” deyimiyile dile getirir.

Gelmedi yâr bize tutmadı hergiz sözümüz

Halka-i der gibi yollarda kalupdur gözümüz G. 331/1

“Sevgili, söz vermesine rağmen bize gelmeyince gözümüz kapı halkası gibi yollarda kaldı.”

Sabâ gelür diseler hâk-i râh-ı dil-ber ile

Kalur çü halka-i der yolda dîde-i ‘uşşâk G. 377/3

“Sabâ, dilberin yolunun toprağı ile geliyor deseler âşıkların gözü kapı halkası gibi yolda kalır.”

Gözler, kekliğe benzetilen sevgiliyi avlamak için kurulmuş, onun yolunu gözleyen tuzak olarak tasavvur edilir. (G. 547/1) Aşağıdaki beyitte de göz halkası can ipine bağlanmış ve sevgiliyi avlamak için kurulmuş bir tuzaktır.

Halka-i çeşmini bend eylese cân riştesine

Bulamaz dil yine ol kebge münâsib dâmı G. 831/4

“Gönül, göz halkamı can ipine bağlasa da o kekliğe uygun tuzağı bulamaz.”

Terazi, Mihenk

Âşığın gözleri, sevgilinin boyu ile servinin boyunu karşılaştırıldığı bir beyitte (G. 770/5) terazi; yaşlarla dolup boşalmasıyla bir terazinin iki kefesi (G. 729/4) olarak tasavvur edilir. Gözlerin karası yani gözbebeklerinin mihenk tasavvurunun sebebi ise göyaşları ile gümüş arasında kurulan benzerliğe dayanır. (G. 414/2, G. 141/5)

Eyüsin dökmeg için pâyuna sîm-i eşkûn

Benzedi gözlerümün karası seng-i mihege G. 762/4

“Gözlerimin karası, (sevgilinin) ayaklarına gözyaşı gümüşünün iyisini dökmek için mihenk taşına benzedi.”

Kadeh

Gözün kadeh olarak tasavvuru şekil ilgisinin yanında kanlı gözyaşlarıyla şarap arasında kurulan ilgiye dayanır.⁴⁶⁰

Gam harâbâtında bin yirden açarlar tâze hum

Sâgar-ı çeşmümden eksilse eger hûn-âb-ı ‘ışk G. 373/4

“Göz kadehimde aşk şarabının eksildiğini (görenler) gam harabatında bin yerden yeni bir küp açarlar.”

Hâletî bezm-i gamunda eyleyüp yaşın şarâb

Göz yumup açınca gâhî toldurur peymâneler G. 180/5

“Gam meclisinde yaşını şarap eden Hâletî, gözlerini her açıp kapadığında peymaneler doldurur.”

Kible-nümâ, Âsiyâb, Revzen, Hâce, Sayyâd, Zirih, Pül⁴⁶¹

Sevgilinin semti âşığın kiblesi hükmünde olduğundan gözleri de daima orayı gözeten kible-nümâ; (G. 29/2) sevgilinin benleri buğday tanesi olduğunda gözler su değirmeni; (G. 72/4) âşık güzellik bağına görmek istediğinde sevgilinin açtırmadığı pencere; (G. 869/4) Gözyaşları lal olduğunda gözler lal için Bedaşân’a çıkan tüccar; (G. 763/3) sülün yürüyüşlü sevgilinin ardınca onu gözleyen bir avcı; (G. 495/2) Sevgilinin attığı okların hedefi olduğunda zirih gibi baştan ayağa göz göz olan bir zırh; (G. 17/5) Gözyaşları nehir olduğunda gözler bu nehirin sularını altından geçiren bir köprü (G. 476/4) olarak tasavvur edilir.

⁴⁶⁰ G. 31/2, G. 326/3, G. 703/2, G. 721/7, Mt. 91, Mt. 146

⁴⁶¹ İlgili maddelere ayrıca müracaat ediniz.

Kaş, Kirpik

Âşığın kaşları, zikredildiği tek beyitte köprü olarak tasavvur edilir.

Dönüpdür cûya cânâ firkatünle eşk-i hûn-pâşum

O cûy üstünde gûyâ iki gözlü köprüdür kaşum G. 501/1

*“Ey cân! Firkatinle (gözlerimden) akan kanlı yaşım adeta bir akarsuya döndü.
Kaşım da güya o akarsu üzerinde duran iki gözlü bir köprüdür.”*

Divanda âşığın kirpikleri ile ilgili pek fazla tasavvura rastlanmaz. Söz konusu edildiği beyitlerde “kıl kalem, tarak, hudut, süpürge, kılıç, çer çöp ve diken” ile ilgili tasavvurlarda yer alır. Kirpiğin bu unsurlarla olan ilişkisi şekil benerliğine dayanır. Kıl kalem tasavvurunda âşığın kirpikleri sevgilinin, bir “üstâd-ı hüner-ver” ve “sâhib-kemâl” tarafından tasvir ederken kullanmasından söz edilir. (G. 154/6, G. 483/5) Sevgilinin hayali göz önüne geldiğinde kirpikler ona tarak tuT. (G. 783/2)

Gözler kanlı yaşlar akıttığı için kirpikler de kana bulanmış şekilde düşünülür. Kanlı kirpikler, her gece sevgilinin kan yağdıran gözleriyle uyksundan olan; (G. 659/6) can gözüyle sevgilinin yüzünü seyreden âşığın kanlı kirpikleri birbirine yapışıdır.

Cemâlünü iderin seyr çeşm-i cânumla

Biribirine yapışdukça kanlu müjgânım G. 506/4

“Kanlı kirpiklerim birbirine yapıştıkça can gözümle güzelliğini seyredirim.”

Kirpikler sevgilinin semtini süpürüp temizleyen, (G. 833/3) onun yollarını göz yaşı suyuyla ıslatıp kirpik süpürgesiyle temizleyen süpürge; (G. 526/2) Kirpikler, uyku askerine gece baskını düzenleyen sevgili yüzünden kana bulanmış bir kılıç gibidir.

Ceyş-i h^vâb üzre şebihûn eyledi sultân-ı ‘ışk

Tîg-i hûn-âlûdlardur sanki müjgânım benüm G. 521/4

“Aşk sultanının uyku askerine bir gece baskınıyla saldırmasıyla kirpiklerim kana bulanmış birer kılıca döndü.”

Sevgilinin hayalinin ve yüzünün göze gelmesiyle kanlı yaşlar döken göz, bir gül bahçesi; kirpikler de bu bahçedeki çalı çırpı yahut dikendir. (G. 749/4)

Hâr u haslardur görinen bilmeyen müjgân sanur

‘Aks-i rûy-ı yâr ile çeşmüm olupdur gül-sitân G. 656/6

“Sevgilinin yüzünün yansıısıyla gözüm adeta gülistana döner. Bilmeyenlerin kirpik zannettikleri de aslında (o bahçedeki) çalı çırpıdır.”

Âşığın kirpikleri aynı zamanda sevgilinin beninin hayal kuşu için gözlerin çalı çırpıdan kurduğu bir yuvadır.

Görinen müjgân degül murg-ı hayâl-i hâl için

Gözlerüm düzdi has ü hâşâkden bir âşiyân G. 616/4

“(Gözlerimde) görünen aslında kirpiklerim değil, (sevgilinin) hâlinin hayal kuşu için gözlerimin çalı çırpıdan düzdüğü bir yuvadır.”

Sevgili, güzellik ülkesinin padişahı olduğunda âşığın kirpikleri göz yaşlarını engelleyen bir sınır boyu olarak hayal edilir.

Olmayınca ruhsat ol sultân-ı mülk-i hüsnden

Hayl-i eşküm idemez ser-hadd-i müjgândan güzâr G. 149/7

“Güzellik mülkünün sultanı ruhsat vermedikçe göz yaşı atım kirpik serhaddinden geçemez.”

Yüz, Çehre, Beniz, Yanak

Âşığın yüzü daha ziyade sarıdır. Yüzün sararması insanın fizyolojik olarak bir hastalık belirtisidir. Âşık da aşk hastası olduğundan yüzü sarı ve solgundur.⁴⁶² Âşık, sevgilinin ayağına yüz sürer çünkü sevgilinin ayağının derdine derman olacağını düşünür. (G. 546/1) Sevgili, evini şerefliendirmesi durumunda âşık sararan yüzünü onun ayaklarına sermeyi ister.(G. 342/1) Âşığın dert ve kederle sararan yüzü safran, (K. 38/35) kehribar, (G. 42/1) altın⁴⁶³ ve hazanda sararan yapraklara benzetilir. (G. 614/3) Aşağıdaki beyitte âşık, hastalıktan sararan tenine bakmayan sevgilinin bu tavrı karşısında çehresinin bozulduğunu “yüzü düşmek” deyiimiyle ifade eder.

⁴⁶² G. 332/1, G. 342/1, G. 546/1, Mt. 350.

⁴⁶³ G. 255/4, G. 331/2, G. 447/5, G. 480/3, G. 741/2

Yâr bakmaz ne kadar derd ile zerd olsa tenüm

Düşürür yire yüzüm berg-i hazân gibi benüm G. 539/1

“Sevgilinin, dert ile sararan tenime bakmaması yüzümü bir hazan yaprağı gibi düşürür.”

Gül-i ra'nâ, bir tarafı sarı bir tarafı kırmızı olan güzel ve nadir bir gül türüdür. Âşık, sararmış yanağını sevgilinin kırmızı yüzünün üzerine koymasıyla bu ikisinden gül-i ra'nâ ortaya çıktığını söyler.

Ruh-ı zerdin koyup ol rûy-ı al üzre dil-i şeydâ

Mahabbet gül-şeninde hâsıl oldu bir gül-i ra'nâ G. 27/1

“Çılgın gönül, ararmış yanağını o al yüzün üzerine koyduğunda (yüz yüze geldiğine) muhabbet gülşeninde (bu ikisinden) bir gül-i ra'nâ hasıl oldu.”

Âşığın yüzü bundan başka kırmızı ve siyah renklerle beraber anılır. Sevgili, mecliste âşığı anmayacağına ant içtiğinde âşığın yüzü def gibi kızarmıştır. (G. 257/2)⁴⁶⁴ Sevgilinin yanağı kırmızıdır. Âşığa göre gül yanaklı sevgiliyle aynı renge sahip olmak isteyenler ise hiç durmadan ağlayarak yüzünü kana bulamalıdır. (G. 793/1) Bazen de yüzünde patlayan dert sillesi sebebiyle yüzü kırmızıdır.

Zerd olup berg-i hazâna döndi ser-tâ-ser tenüm

Sîli-i gamdur yüzüm sürh eyliyen gâhî benüm G. 507/1

“Bazen benim hazan yaprakları gibi baştan başa sararır bazen de yüzüm dert sillesiyle kızarır.”

Âşığın yüzü hep toz toprak içindedir. Sevgiliye karşı hissettiği aşkın kuvvetini göstermek için eşiğine, ayağına, eteğine bazen de semtindeki köpeklerin ayaklarına yüz sürer.⁴⁶⁵ Âşığın yüzü sevgilinin yolunun toprağında debelenmekten hep toza bulanmış haldedir. Sevgilinin onu bu halde gördüğünde tanımaması şaşılacak bir durum değildir. (G. 874/3) Âşık, yüzündeki gam tozunun gitmesi için sevgilinin eteğine yüz sürmeyi dilemektedir.

⁴⁶⁴ Bkz. Def.

⁴⁶⁵ G. 92/3, G. 255/4, G. 401/3, G. 480/3, G. 502/2, G. 522/1, G. 546/1, G. 730/1

Yüzini sürmek olmaz Hâletî dâmânına yârün

Nice gitsün cihânda rûy-ı ‘âşıkdan gubâr-ı gam G. 531/5

“Hâletî, sevgilinin eteğine yüzünü sürmezse şu dünyada âşığın yüzündeki gam tozu nasıl gider.”

“Yüzüne bakmamak, yüz çevirmek, yüzü gülmemek, yüzü düşmek, yüzünü kara çıkarmak/etmek” gibi yüzle yapılmış diğer deyimlerle de âşığın içinde bulunduğu psikoloji açıklanmaya çalışılır.

Yüzüne bakmamak deyimini, sevgilinin âşığa olan kırgınlığını veya onunla ilgilenmediğini ifade eder.⁴⁶⁶

Yüzüne bakmaz o hûnî şimdi

Yoluna cânı fedâ eylersin G. 691/2

“O kana susamış zalim, yoluna can versen de yüzüne bakmaz.”

Yüz çevirmek/memek deyimini, sevgili ne kendisine ne kadar cevr etse de âşığın ona olan sevgisinden vazgeçmeyişi ifade eder.

‘Âşık olan yüz çevirmez gamze-i dil-dârdan

Olsa bin hançer kafasında eger agyârdan G. 619/1

“Âşık olan kafasında ağyârdan bin hançer olsa da sevgilinin gamzesinden yüz çevirmez.”

Yüzü gülmemek deyimini, âşığın daima kederli oluşunu ifade eder.

Yüzüm gülmez eger rûy-ı zemîn hep lâle-zâr olsa

Açılmaz gonca-i kalb-i hazînüm yüz bahâr olsa G. 759/1

“Hüzünlü kalbimin goncası yüz bahar olsa açılmaz. Yeryüzü tamamıyla bir lale bahçesi olsa yüzüm gülmez.”

Yüzünü kara çıkarma/etme deyimini, âşığın feleği utandırmasını ifade eder.

⁴⁶⁶ G. 191/4, G. 423/1, G. 446/7, G. 612/4, G. 810/3, Mt. 116.

Ben kimseyi yakmam dir ise Hâletiyâ çerh

Dûd-ı dil-i ‘uşşâk ider yüzünü kara G. 782/5

“Ey Hâletî! Felek, ben kimseyi yakmam diyecek olsa âşıkların gönül dumanı (onun) yüzünü kara çıkarır/eder.”

Ayrıca âşığın vücudu gibi yüzü de hep sevgilinin ayakları altındadır. Sevgili, âşığın üzerinde öylesine şiddetli tepinir ki ayakkabısının izi yüzüne çıkar. (G. 416/4) Âşığın bu halini görenler ise sevgilinin ne kadar vefasız olduğunu dillerine dolarlar.

Ol yâr çiğnedükde yüzüm her gören didi

Rûy-ı zemîne gelmedi bir böyle bî-vefâ G. 28/4

“Sevgilinin yüzümü çiğnediğini her gören yeryüzüne böyle bir vefasızın daha önce gelmediğini söylüyor.”

3.10.2. Sevgili

Sevgili tipinin divandaki görünümü göz önünde bulundurulduğunda, divan şiirindeki genel anlayışın pek dışına çıkmadığı görülür. Sevgili, şiirlerde pek çok isim ve sıfatlarla anılmıştır. “Âfet, âfet-i ra‘nâ, âhen-dil, cân,cânân, civân, dil-ber, dil-dâr, dil-ârâ, dil-i sengîn-i dil-ber, dil-rübâ, dost, efendi/m, fettân, gül-i bâg-ı hüsn, güzel, habîb, Hızır, hûn-hâr, hûr-likâ, hurşîd-i hâver, hurşîd-i melâhat, iki gözüm, kâfir, lâle-hadd, mahbûb, mâh/meh, mâh-ı ‘âlem-ârâ, meh-i burc-ı letâfet, meh-likâ, meh-pâre, melâhat bahri, Mesîhâ-yı zamân, mihr-i ‘âlem-ârâ, mürüvvet kâni, nâz-perverd, nigâr, sehâb-ı kudret, seng-dil, serv-i semen-sîmâ, serv-i gül-‘izâr, Serv-i gül-zâr-ı melâhat, sultân-ı hüsn, sultân-ı hubân, şâh, şâh-ı hüsn, şâh-ı mülk-i hüsn, şâh-ı nev-zuhûr, şehir-yâr-ı hüsn, şehir iklim-i ‘izz ü nâz, şehir-i Mısır-ı melâhat, şehir-i mülk-i melâhat, şûh, şûh-ı cihân, şem‘-i melâhat, tıfl, yâr, Yûsuf, zâlim vs. sevgiliyi tavsif için kullanılan pek çok isim ve sıfattan bazılarıdır. Bunların hepsini burada tek tek yazmak müşkil olduğundan bunlar gibi pek çok kavramın sevgilinin bedeni ile ilgili hususlarda ele alındığı görülecektir.

Sevgilinin zalim ve vefasız oluşu onun belirgin özellikleri arasındadır. Sadece âşığı değil her gördüğünü saçına bağlayıp zincire vuran bir zalimdir. Katı ve taş kalplidir. Âşığa cevr ve cefa etmek adeta şiarıdır. Cevriyle gönülleri yaralar. Rakibe yüzünü gösterir, onunla konuşur, yer, içer, hoş vakit geçirir âşığı üzer. Vuslatı âşığa çok görür. Diğer taraftan kurduğu türlü tuzak ve hilelerle âşığı ve gönül kuşunu avlar. Fitnessiyle âşığın gönlünü ve

canını birbirine düşürür. Bir nazı bile onu öldürmede kılıç veya hançerden daha tesirlidir. Âşığa reva gördüğü tüm acılar sebebiyle zalim ve kafirdir. Ayrıca zulmü kendine kanun edinmiş bir padişahdır.

Öldürür ‘âşıkları bir bî-emândur sevdüğüm

Zulmi kânûn eyliyen şâh-ı cihândur sevdüğüm G. 532/1

“Sevdiğim, zulm etmeyi kanun edinmiş, âşıkları öldüren amansız bir cihân padişahıdır.”

Sevgili, bütün dünyayı öldürse de kimse bunun hikmetini sorgulamaz. Ancak âşık kendinde bu cüreti bulur. Âşığın kendisine olan aşkını bile bile onu öldürdükten sonra “ölen mi öldüren mi suçlu?” diye soran sevgiliye âşık da “beni öldürmendeki hikmet nedir? Bizi cefa ile öldürmekle eline geçecek?” şeklindeki bir sorularla karşılık verir. Aşağıdaki beyitte ise bu cüretin ötesine geçerek adeta sevgiliyle alay eder.

Ne lâzım ‘âşık-ı bî-dilleri hep kendün öldürmek

O denlü hizmetün görmez mi cânâ derd-i hicrânun G. 420/4

“Ey cân! Neden gönülsüz âşıkları kendin öldürüyorsun? Ayrılık derdin bu kadarcık hizmetini de görmüyor mu?”

Sevgili güzelliğiyle de mükemmelliği ifade eder. O güzellik malının tek sahibidir. Güzellik güneşidir. Güzel olduğu kadar edeplidir. Güzellik mülkünün ve tahtının padişahı, güzellik göğünün İsa’sıdır. Onun güzellik nakşını vasfetmekten asla bıkmaz. İnsanlığın, varlığıyla şeref bulduğu, alemin övücüdür. Diğer tüm güzeller karşısında el bağlar. Sevgilinin uzun ömürlü güzelliğinin divanesi olmuşlardır. Âşık ise güzellik ülkesinin sultanı; gönlünün eğlencesi olan cânânı görmek istemektedir.

Mülk-i hüsne şâh olan sultânı görsem gâh gâh

Gönlümün eğlencesi cânânı görsem gâh gâh G. 809/1

“Zaman zaman güzellik ülkesinin (o) sultanını, gönlümün eğlencesi olan sevgiliyi görmek isterim.”

Hâletî, sevgilinin güzelliğini ve güzellik unsurlarını yani “esbâb-ı hüsn”ünü şerh ve vasfetmeye başladığında güzelliğin incelikleri ve hasret ateşinin ortaya çıkacağı

iddiasındadır. Bu münasebetle şiirlerinde durmadan sevgilinin güzellik unsurlarından bahsettiğini söylemiştir.

Hâletî şerh eyleyüp vâsıf itse hüsnün hâlini

Zâhir olur sûz-ı husr u nâzûkîhâ-yı hasen G. 663/5

“Hâletî, güzelliğın halini şerh edip vâsıfıte güzelliğın incelikleri ve hasret ateşini ortaya çıkar.”

N'ola dâ'im sözümde çıkmasa ey Hâletî dil-ber

Cemâli vâsıfını yâd eylerüm şî'rümde hemvâre G. 711/6

“Ey Hâletî! Dilber, hiç sözümde çıkmasa ne güzel olurdu? (Baksana) şiirimde durmadan (onun) güzelliğının vâsıfını yâd edip duruyorum.”

Ona göre sevgilinin badem gözü, fıstık dudağı ve elma çenesi güzellik unsurları arasındadır. Mansûr'un ardı sıra gidenlerden olmayı dileyen gönül esbâb-ı hüsnünden olan saçta meyillidir. Âşığın son arzusu ise bu esbâptan olan gamzenin yolunda ölmektir.

N'ola ol gamzeye meyl eylesem esbâb-ı hüsnünden

Yolunda ölmedür ey Hâletî aksâ-yı âmâlüm G. 504/5

“Ey Hâletî! Güzellik sebeplerinden gamzeye meyletsem ne olur? (Zaten) son arzum (onun) yolunda ölmektir.”

Şiirlerde bundan başka sevgilinin boy, göz, el, diş vs. fizikî özellikleri, tavırları, hareketleri pek çok tasvir, teşbih ve mecaza konu olmuştur. Bu tasvirlerde tabiat unsurlarının yanı sıra günlük hayatta karşılaşılan pek çok durum, uygulama ve anlayış da kendine yer bulmaktadır. Burada söylediklerimiz elbette sevgiliye dair söylenebileceklerin küçük bir nüvesi mesabesinde. Bu noktadan itibaren öncelikle divanda sevgili ve sevgilinin şiirlere konu olmuş fizikî ve rûhî özellikleri üzerinde durulmaya çalışılacaktır. Bu bağlamda divanda sevgili kavramı üzerine kurulan tasavvurlardan bazıları ise şunlardır:

3.10.2.1. Sevgili İle İlgili Tasavvurlar

Tıfl

Sevgilinin çocuğa benzetilmesi çocukça tavır ve davranışlarının yanında masum oluşuyla ilgilidir. Masumiyetiyle henüz dünyayı bilmeyen “nâ-resîde” yani henüz bülüğa ermemiş (G. 628/1) küçük bir çocuktur. (G. 758/3) Masumiyetinin yanında naz içinde büyümüş nazlı, yaramaz ve umursamaz bir çocuktur. (G. 90/7, G. 289/3, G. 420/2) Çocuklar doğaları gereği dünya gerçeklerini anlayamaz, yaptıkları işlerin sonucunun ne olacağını kestiremez yahut umursamaz. Sevgili de âşığa karşı tavırlarında umursamaz bir çocuk olarak düşünülür. Âşık, gözleri kanlanmış bir mecnûn olmasaydı yeni yetişen bir çocuk olan sevgilinin kendisini umursamayacağını, görmezden geleceğini söyler.

Mâ'il olmaz mest-i nâzum dîde-pür-hûn olmasam

Bana tıfl-ı nev-resüm bakmazdı mecnûn olmasam Mt. 329

(Kendi) nazıyla sarhoş olan (süzgün bakışım), o yeni yetişen çocuğum, mecnûn olmasaydım ve gözlerim kanla dolmasaydı bana gönül vermezdi.

Sevgili aynı zamanda halden anlamayan, kıymet bilmeyen birisi olarak çocuğa benzetilir. Zirâ çocuklar, dünyanın halini anlamaktan aciz; ellerine geçen kıymetini anlayacak kadar küçük masumlardır. Âşık, yıllardır kendisinin dert ve sıkıntılarını çektiğini bilmesine rağmen sevgilinin kendisine merhamet etmeyişi onun halden anlamayan bir çocuk olmasına bağlar. (G. 644/3) Gözyaşı incilerinin kıymetini bilmeyişiyle de sevgili bir çocuktur.

Ey Hâletî o yâr dahı tıfldur henûz

Lû'lû-yi eşkümün n'ola bilmezse kıymetin G. 622/5

“Ey Hâletî! Henüz küçük bir çocuk olan sevgilinin, gözlerimden akan gözyaşı incilerimin kıymetini bilmeyişine şaşmamak gerek.”

Şâir, çocukların delileri taşlamalarından hareketle âşığı deli, sevgiliyi de âşığı cefa taşlarıyla inciten bir çocuk olarak tasavvur eder. Âşık, aşk yolunda cünûnluktan incinmesi halinde o çocuğun (sevgilinin) cevr taşından nasipsiz olmayı diler. (G. 3/5) Aşağıdaki beyitte ise âşığın gönlü, cünûnluk semtinde gezinirken sevgili, onu cefa taşıyla kovalayan bir çocuk olarak düşünülmüştür.

Gezer ser-geşte-i kûy-ı cünûn olmuş dil-i zârûm

Eger seng-i cefâ atsa kayırmaz tıfıdur yârûm Mt. 357

“(Ben) çılgınlık semtinin sersemi olmuş gezerken yârim, (bana) cefa taşı atan umursamaz bir çocuktur.”

Mum

Beyitlerde “şem‘-i dil-ârâ şem‘-i bezm-ârâ şem‘-i meclis-i agyâr şem‘-i hüsn” gibi terkipler içinde kullanılan sevgili, ıslıl ıslıl parlaması, bulunduğu meclisi aydınlatması ve âşığın pervane olması dolayısıyla muma benzetilir.⁴⁶⁷

Yoluna cân virmeden kaçmazdı dil ey şem‘-i hüsn

Pâyuna düşseydi ölmekle eger pervâne-vâr G. 269/4

“Ey güzellik mumu! Gönül, eğer pervane gibi ölerek ayağının dibine düşseydi, senin yolunda can vermekten kaçınmazdı.”

Yusuf, İsâ, Süleymân Peygamberler

Sevgilinin Hz. Yûsuf benzetmesinde temel unsur güzelliştir. Hz. Yûsuf’un güzellik timsali olmasından dolayı beyitlerde sevgili “Yûsuf-ı devrân, Yûsuf-ı hüsn, Yûsuf-ı sâni, Yûsuf-ı gül-çihre, Yûsuf-ı hûbân, Yûsuf-ı gül-pîrehen, Yûsuf-ı Ken‘ân, Yûsuf-cemâl” gibi isimlerle zikredilir.⁴⁶⁸ Bu beyitlerde ayrıca Hz. Yûsuf kıssasının çeşitli unsurlarına atıfta bulunulur. Sevgili Yûsuf iken âşık da ağlamaktan gözleri kör olan Yâkup’tur.

Kuhl ile çeşmün siyâh itmekdesin ammâ benüm

Gözlerüm ey Yûsuf-ı sâni ağardı giryeden G. 645/4

“Ey ikinci Yûsuf! Sen gözlerini sürmeyle karartırken, benim gözlerim gözyaşından ağardı.”

⁴⁶⁷ G. 17/2, G. 20/1, G. 137/6, G. 478/1

⁴⁶⁸ G. 39/7, G. 151/1, G. 168/5, G. 200/3, G.566/3, G. 569/2, G. 601/1, G. 676/5, G. 698/5, G. 834/1, G. 836/4, G. 878/1, Mt. 100, Mt. 131, Mt. 414

Sevgili, gözü, ağzı, dudağı ve nefesiyle ölülere dirilttiği ve konuşturduğu yönündeki hayal dolayısıyla Hz. İsâ'ya benzetilir ve zamanın İsâ'sı olarak nitelendirilir. Bundan başka bir beyitte salıncakta sallanan sevgili, semaya yükselen Hz. İsâ olarak hayal edilir.⁴⁶⁹

Bilmiş ol ey dil ölürsem gam yimem şimden girü

Çünkü bana ol lebi 'İsâ nigârüm râmdur G. 265/4

"Ey gönül! O İsâ dudaklı bana bağlandı ya artık ölsem de gam yemem."

Kosan 'arz itse erbâb-ı mahabbet sana ahvâlün

Ne var ey lebleri 'İsâ biraz mevtâyı söyletsen G. 412/3

"Ey dudakları İsâ! Aşk erbâbı sana halini arz edecek ama bırakmıyorsun. Şu ölüyü biraz söyletsen ne olur?"

Dudağın ve ağzın hâtme benzetilmesi, âşığın aciz bir karınca olarak tasavvuru, sevgilinin Hz. Süleymân olarak düşünülmesine sebep olur.⁴⁷⁰

Egerçi pâymâl-i hayl-i gam bir mûrum ammâ kim

Dehânun hâteminsüz istemem mülk-i Süleymân'ı G. 833/4

"Her ne kadar dert atının ayakları altında ezilen bir karınca olsam da ağız hâtemin olmadan Süleymân'ın mülkünü istemem."

Söz konusu peygamberler ve sevgiliyle ilgili diğer bazı hususlar maddelerde ayrı ayrı ele alındığı için burada tekrarı lüzumunu görmüyoruz.

Peri (Perî-hân, Perî-zâd, Perî-peyker, Perî-sîmâ)

Sevgilinin peri olarak düşünüldüğü beyitlerde güzellik, sihir ve büyü, perinin bir görünüp bir gözden kaybolması, zihinleri etkilemesi, peri halkası, harap yerlerde olmaları gibi özellik ve inanışlara dayanır. Sevgili eşsiz güzelliğiyle âşığın dünyada benzerini göremediği yahut gören görmeyen herkesçe özlenecek derecede güzel olan bir peri olarak

⁴⁶⁹ G. 3/8, G. 37/3, G. 112/2, G. 142/4, G. 187/6, G. 279/4, G. 388/5, G. 595/1, G. 614/1, G. 620/6, G. 661/2.

⁴⁷⁰ G. 222/4, G. 530/2, G. 645/2, G. 766/4, G. 833/4.

düşünülür. Aşağıdaki iki beyitte peri her zaman görünmemesi, görüldüğü zaman ise görenin başına bir bela getireceği inancı etrafında ele alınır.⁴⁷¹

Ser-be-ser geşt eyledüm dünyâyı ammâ görmedüm

Ol perî-sîmâ gibi hergiz görünmez bir belâ G. 25/3

“Dünyayı baştan başa gezdim; ama o peri yüzlü gibi görünmez bir bela görmedim.”

Kanı senün gibi gün yüzlü bir perî sîmâ

Gören cemâlünü müştâk görmeyen müştâk G. 372/4

“Yüzünün güzelliğini gören de görmeyen de seni özlüyor. Çünkü senin gibi gün yüzlü bir peri daha yok.”

Şâir, âşığın harap olmuş gönlünden hareketle perilerin harabelerde ve buralarda olacağına inanılan hazilerin başında beklediği yönündeki bir inanıştan bahseder.

Harâb-âbâd kalbin yok yire yoklarsın agyârun

Mahabbet genci her yirde bulunmaz ey perî-peyker G. 224/3

“Ey peri yüzlü güzel! Ağyarın harabeye dönmüş olan kalplerini boşuna yokluyorsun. Çünkü muhabbet hazinesi her yerde bulunmaz.”

Sevgili bir peri olduğu için saçı ve ağzı da birer büyü unsurudur. (G.498/1, G. 530/2) O perinin elinden kurtulmak mümkün değildir. G. 867/1) Çünkü istediğini yapabilme kudretine sahiptir.

Ol perîden kıl hazer zîrâ ne isterse ider

Şîşe-i kalbünde timsâlin nümâyân eyliyen G. 605/2

“Kalp şişesinde suretini gösterebilen o periden kendini sakın. Zîrâ o her istediğini yapar.”

⁴⁷¹ Peri güzelliğın simgesi olmakla beraber ürperti veren bir anlamı da içinde barındırır. Nitekim eski Türkler’de aynı zamanda görünmeyen zararlı bir varlık şeklinde kabul edildiği anlaşılmaktadır. Kâşgarlı Mahmud, Türkler’de perilerin çocuklara zarar vermesine ve göz değmesine karşı tütsü yapıp çocuğun yüzüne üflendiği ve “ısrık ısrık” (ey peri, ısırlmış olasın) dendiğini nakletmektedir. Nebi Bozkurt, “Peri”, TDVİA, c.34, s. 232, 2007.

Bir beyitte ruhani varlıkların insanlara zarar verdiği inanişına atfen perilerin insanın şeklini bozması ile dilberlerin de âşıkları şekilden şekle sokması arasında ilgi kurulmuştur. (G. 634/7) Sevgili, âşıkların sadece bedenini değil zihnini de etkilemektedir. Bu özelliğiyle sevgili ile peri arasında ilgi kuran şâir, âşığın aklını başından alması sebebiyle sevgiliyi periye benzetir.

‘Aklum aldı bir perî dîvâne kıldı n'eyleyüm

Dôstlar ma‘zûrdur her ne disem şimden girü G. 700/4

“Dostlarım, bir peri aklımı alıp beni divane kıldığı için bundan sonra ağzımdan çıkacak olan sözlerden ötürü beni mazur görün.”

Âfet

Önüne geçilmesi pek mümkün olmayan felaket, musibet ve belalar için kullanılan âfet kelimesi, beiylerde sevgilinin güzelliğinin bir sıfatı olarak karşımıza çıkmaktadır.⁴⁷² Yalnız iki beyitte sevgiliyi ifade etmek için kullanılmasının yanında felaket manasına da işaret edecek şekilde kullanılır. Bu kullanımlarda sevgili, âşığa çektiği sıkıntılar sebebiyle âşığın başına gelen büyük bir felaket olarak düşünülür.

Şol hümûm-ı âh kim vâdî-i firkatden kopar

Kışt-zâr-ı ‘ömrine ‘ışk ehlinün âfet yeter G. 192/3

“Şu âhın kederi ayrılık vadisinde kopar. Ancak aşk ehlinin ömür tarlasını (yerle bir etmeye) bir felaket/sevgili yeter.”

Kışt-i emel hümûm-ı elemden olur tebâh

Zîrâ belâ-yı ‘ışkına düşdüm bir âfetün G. 407/3

“Emel tarlası, bir âfetin aşk belâsına tutuldum diye sıkıntı ve kederden yıkılıp mahvolur.”

⁴⁷² G. 1/2, G. 6/7, G. 17/4, G. 72/3, G. 96/1, G. 154/6, G. 196/3, G. 251/7, G. 266/4, G. 354/3, G. 367/3, G. 406/4, G. 466/4, G. 491/1, G. 553/1, G. 613/2, G. 614/6, G. 712/2, G. 753/5.

Sayyâd, Şahbaz, Tezerv, Âhû

Sevgili şahbaz olduğunda da âşîğın canı ve gönü bu şahbazın avı olan aciz kuştur. Kanaat zirvesinin şahbazı olan sevgili âşîğın gönül ve can kuşunu avlamak ister. (G. 21/3) Gönül kuşu yokluk tarlasına niyetlenmişken o şahbazın avı olmuştur. (Mt. 66)

Murg-ı dil saydına kasd eylese şeh-bâz gibi

Ol kul oğlu çıkarur üsküfünü başından G. 630/2

“(Sevgili), gönül kuşunu bir şahbaz gibi avlamak isterse o kuloğlu üsküfünü başından çıkarır.”

Üsküf, yeniçeri borkünün sırma işlemeli bir çeşididir. Ancak sözlüklerde farklı şekillerde tanımlanmıştır. (Koçu, 1969: 236-237) Üsküfün Osmanlı Devleti’inde yeniçerilerin oğullarından olan kuloğlunun giydiği bir başlık olarak kullanılmasının yanı sıra beyitten doğan, şahin gibi avcı kuşların sahipleri tarafından gözlerini kapatmak için kullanılan bir tür başlık olduğunu da anlıyoruz.

Sevgili, yürüyüşü ve nazlı olmasıyla sülüne benzetilir. Salına salına yürümesiyle bir sülünü andıran sevgili, bu haliyle âşîğın avı konumundadır.⁴⁷³

Dil-i dîvâne ister bir tezerv-i nâz-perver kim

Ana her bî-nevânun halka-i âgûşî dâm olmaz G. 317/4

“Çılgın gönül, nazlı bir sülün (avlamak) istiyor ancak her zavvallının kucak halkası ona tuzak olmuyor.”

Sevgili, güzellik vadisinin bir ceylandır. Âşık da bu ceylanı avlamak isteyen avcı. Bu sebeple onun âhı ve kucağı kementtir. Gam pususuna yatmış o ceylanı avlamaya çalışmaktadır. Ancak onu avlamak mümkün değildir.⁴⁷⁴

Müeyesser olmadı sayd eylemek sana ol âhûyı

Egerçi Hâletî cümle cihânı tutdı feryâdun G. 428/5

⁴⁷³ G. 298/1, G. 495/2, G. 532/5, G. 540/2, Mt. 306.

⁴⁷⁴ G. 236/4, G. 401/5, G. 585/4, G. 708/2.

“Hâletî, feryadın bütün dünyayı tutmuş olsa da o âhûyu avlamak için elinden gelen bir şey yok.”

3.10.2.2. Sevgilinin Bedeni ve Uzuvarıyla İlgili Tasavvurlar

Ağız (Dehen, Dehân, Fem)

Hâletî'nin pek çok kereler zikrettiği ağzın güzellik açısından üzerinde durulan en önemli özelliği dar oluşudur. Sevgilinin ağzının darlığı beyitlerde dolaylı olarak tevriye yoluyla belirtilir. Bu yüzden bazen yok hükmündedir. Küçüklüğü sebebiyle gonca, mühür, nokta, teng olarak tasavvur edilir. Görünmemesi yönüyle gayb, yokluk ve hiçlik olarak vasıflandırılır. Dudakla bir bütünlük göstermesi dolayısıyla çeşitli tasavvurlara konu olur. Dişlerin ve sözlerin inciye benzildiği durumlarda hokka veya mücevher kutusudur. Renk ve şekil münasebetiyle kadeh, şarap ve l'ale benzetilir. Bazen tatlı bazen acı sözlü olduğu zikredilir. Sevgilinin ağzı şirin ve tatlıdır. (G. 667/1, G. 701/3) Tatlı ve kırmızı dudaklarını görenler ağzında şeker var zanneder. (G. 214/3) Sevgilinin ağzından çıkan her şeyin tatlı olduğunu söyleyen şâir, bu edanın ona Allah'ın bir lütfu olduğunu dile getirir. (G. 470/7) Âşık, şirin ağızlı sevgili tarafından öpüldüğü andaki heyecanını dile getirmek için “canı/yüreği ağzına gelmek” deyimine başvurur. (Mt. 491) Sevgilinin acı tatlı her sözü de âşığa şirin gelir.

Şîrîn gelür kelâm-ı şekker-i ‘anberîn

Güftâr-ı telh kim dehen-i yârdan gelür

G. 283/2

“Acı sözler sevgilinin ağzından gelir; ama (onun) amber kokulu şeker sözleri (âşığa) daha şirin gelir.”

Âşık, sevgili tarafından isteksizce, yarı ister yarı istemez biçimde bile anılmayışını “yarım ağızla söylemek” deymiyle ifade eder. Sevgilinin yarım ağızlı olması aynı zamanda ağzının küçüklüğünü de ifade etmektedir.

Öpdürürken ikisin de la‘lünün lâyık midur

Yarım ağızla beni yâd itmez oldun dil-berâ

G. 22/2

“Ey dilber! (Bir zamanlar) iki dudağımı da öptürüyordun. Şimdi ise yarım ağızla bile beni anmıyorsun.”

Sevgili, tatlı dudaklarıyla ağız süt kokan bir çocuktur. (G. 243/1) Ağız hem öpülme hem de konuşma özelliği yönüyle tatlıdır. Âşık, sevgilinin ağzından dökülen tatlı sözlere muhatap olduğu sürece maddi zenginliğe ihtiyacı yoktur. Bu sebeple sevgilinin ağızı altın değerindedir.

Olmasa sîm ü zerüm gam çekmezin ey Hâletî

Var hele bir ağızı altın deger sîmîn-berüm G. 524/7

“Ey Hâletî! Altın ve gümüşüm olmasa da dert değil. Zîrâ ağızı altın değerinde olan gümüş göğüslüm var.”

Hız. İsa'nın nefesiyle ölümlere can vermesine işaretle sevgilinin ağzında nefeslerin en güzelinin olduğu ifade edilir. (G. 522//3)⁴⁷⁵ Ayrıca sevgilinin ağızı diriltici olmasının yanında can alıcıdır.

Ağızla İlgili Tasavvurlar

Gonca

Kapalı bir ağızı andıran görüntüsü ve rengi sebebiyle sevgilinin ağzının en çok benzetildiği unsurdur.⁴⁷⁶ Bu benzetmeler etrafında gül ve gül bahçesi ile ilgili tasavvurlara yer verilir. Gönül, gonca ağızlıyı sevdiğinde dünya bahçesini görmez olur. (K. 38/1) Çünkü cihan bahçesi onun sayesinde güzeldir.

Turdukça felek var olalar gonca-dehânlar

Anlarla durur revnakı gül-zâr-ı cihânun G. 455/5

“Gonca ağızlı (güzeller) felek durdukça var olsunlar. Çünkü cihanın gül bahçesi onlarla güzellik buluyor.”

Âşıkla konuşmayan sevgilinin ağızı kapalı bir goncadır. Sevgili, âşık ne kadar yalvarıp yakarsa da onunla kelam etmez. (G. 447/3) Âşık ise rakibin yanında sînesini paralarken kendisiyle beraberken açılmayışına anlam veremez.

⁴⁷⁵ Bkz. Hz. İsa.

⁴⁷⁶ Kt. 97/2-3, G. 14/2, G. 230/4, G. 253/2, G. 400/2, G. 455/1, G. 618/1, G. 626/4, Mt. 14, Mt. 469.

Yanumuzda bizüm ol gonce-dehen açılmaz

Varup agyâra yine sînesini çâk eyler

G. 285/3

“O gonca ağızlı bizim yanımızda açılmıyor. Gidip rakibin yanında sînesini parçalıyor.”

Ağzın kapalılığından söz edilen diğer bir beyitte gonca ağızlı sevgili kendisine sitemde bulunan âşığa “benim ağzımı açtırma” diyerek haddini bildirmiştir.

Didi ol gonce-dehân agzumı açdurma benüm

Bâd-ı âhum olıcak gül-şen-i kûyında vezân

G. 567/3

“O gonca ağızlıya, “âhumun rüzgarı semtinin gül bahçesinde esecek” dediğimde, (Sinirli bir şekilde) “benim ağzımı açtırma” dedi.”

Divan şiirinde yeni açmış olan gül, tebessüm etmek ya da bir kaç söz söylemek için açılmış olan ağza benzetilir. Bu yolla gonca, teşhis sanatı vasıtasıyla bir insan olarak tahayyül edilir. (Günyüz, 2001: 384) Bir beyitte sevgilinin konuşmaya başlamasıyla ağzının yeni açan bir goncayı andırdığı dile getirilir. (Mt. 471) Sevgilinin gülen gonca olarak nitelenen ağzının henüz açmış gülü ifade etmek için kullanıldığı başka bir beyitte de bu tarzda bir kullanım söz konusudur.

Agla ey dil ki senün agladuğın gördükçe

Turma ol gonce-dehen gül gibi handân oluyor

G. 226/2

“Ey gönül! O gonca ağızlı, senin ağladığımı gördükçe, gül gibi durmadan gülüyor.”

‘Adem, Gayb, Teng, Gümân

Ağzın küçüklük ilgisi sebebiyle yapılan benzetmelerde onun dar, gözle görülmeyecek kadar küçük hatta yok hükmünde olduğu yönünde söylemler mevcuttur. Bu sebeple “nâ-yâb, gayb, yok, hiç” kelimeleriyle anılır. Ağzın görünmeyecek kadar küçük olması aslında ezel bezminde ona düşen hissedir. (G. 98/5) Âşıkların gönül şenliği gibi bulunması mümkün olmayandır.

Yârün dehenin Hâletiyâ biz de görürdük

Kâm-ı dil-i ‘âşık gibi ger olmasa nâ-yâb

G. 84/5

“Ey Hâletî! Sevgilinin ağzı, âşığın gönül şenliği gibi bulunamayan bir şey olmasaydı (onu) elbet biz de görürdük.”

Gül bahçesindeki goncalar bile bir araya gelip ağız birliği eteseler de onun ağzının darlığının vasfından bahsedemezler. (Mt. 248) Bülbüller bahçede sevgilinin ağzının darlığından bahsettiğinde ise bahçenin goncaları bülbülü dinledikçe sıkılırlar.

Dehen-i tengüni vasf eylese gül-şende hezâr

Dinledükçe sıkılır gonceleri gül-zârun

G. 448/4

“Bülbül, gülşende daracık ağzının vasıflarından söz etmeye başladığında bahçenin goncaları (seni) dinledikçe sıkıntıya girer.”

Sadece goncaları sıkıntıya sokmakla kalmaz âşığa da sıkıntı verir. Sevgilinin ağzının dar oluşu dünyayı âşığa dar eder. Dünya, sevgilinin ağzını bir an olsun göremeyen âşığa dar gelir. (G. 538/1) Şâir bu söylemle sevgilinin ağzının darlığı ile “dünyayı birine dar etmek” deyimini arasında bir ilgi kurmaktadır.

Ehl-i ‘ışka eyliyen dünyâ serâyın teng ü târ

Hem dehân-ı yârdur hem zülf-i müşk-efşânıdur

G. 260/4

“Sevgilinin ağzı ve müşk saçan saçı, dünya sarayını aşk ehline dar ve karanlık eder.”

Sevgilinin ağzına bir bahane bulmadan yaklaşılamayacağını söyleyen âşığın bahanesi ise yok olmaktır.

Yaklaşılmaz çün dehân-ı yâra bir takrîbsüz

Hâletî şimdi vücûdumdan bana yegdür ‘adem

G. 493/5

“Ey Hâletî! Bir bahane bulamadan sevgilinin ağzına yaklaşmak mümkün değil. (Ben de kendime en iyi bahane olarak) hiçliği, yokluğu varlığa tercih etmek olarak buldum.”

Şâirin eskiden kurulan esir pazarlarına işaret ettiği aşağıdaki beyitte ise “hiç” kelimesiyle hem sevgilinin ağzının küçüklüğü ifade edilir. Âşık, sevgilinin yok hükmünde olan dudağı karşılığında satışa sunulmuş bir esirdir.

Derd-i gam-ı dehânun ile ben degül miyem

Bâzâr-ı ‘ışk içinde o kim hiçe satıla G. 788/3

“Ağzının derdiyle aşk pazarında yok pahasına, hiçe satılan ben değil miyim?”

Sevgilinin dar ağzının söze gelmesi ise şekerli değerli cevheri değersiz kıldığı (G. 182/4) gibi kaybolan bir şeyin yeniden bulunmasına benzer.

Mesrûr olur gönül söze geldükçe ol dehân

Şol kimse gibi kim bula güm-geşteden nişân G. 559/1

“Gönül, (sevgilinin) ağzı söze geldikçe kaybolan bir şeyin izini bulmuş kişi gibi mutlu olur.”

Yahut sevgilinin ancak konuştuğunda var olduğu anlaşılan ağzıyla, âşıklara gaibten haber verdiği zannedilir.

Kandadur agzun senün cânâ sözünden bildiler

Virdi güftârün bugün ‘uşşâka gâ’ibden haber G. 156/1

“Ey cân! Ağzın, bugün âşıklara gaibten haber verdi. Zîrâ ağzının nerede olduğunu sözünden bildiler.”

Sonunda sevgilinin ağzının olmadığı hükmüne varan ve bunu anlayan âşık, sevgilinin zaman zaman tebessüm etmesiyle şüpheye düşmüştür.

Tahkîk ki yokdur deheni dil-berün ammâ

Gâhî birağur halkı tebessümle gümâna G. 718/2

“Dilberin ağzının olmadığı tahkik ile anlaşılmasına rağmen zaman zaman tebessüm etmesi insanları şüpheye düşürüyor.”

Nokta

Ağız küçük ve yuvarlak olması sebebiyle nokta olarak vasfolunur. Ayrıca nokta kadar küçük olan ağız mahiyeti bilinmediğinden içinde sırlar barındırır şekilde telakki edilir.

Sevgilinin ağzının nokta ve remille ilişkilendirildiği aşağıdaki beyitte ağzın sırlı olması üzerinde durulur. Âşık, bu sırlara vakıf olduğundan kum falcısının kendisini kötölemesini istemez.

Remilde her satır ya da hâne tek sayıdan oluşuyorsa nokta, çift sayıdan oluşuyorsa çizgi (iki nokta yerine) işaretiyle gösterilip alt alta dizildiğinde anlamları önceden belli olan remil şekilleri meydana gelir.⁴⁷⁷ (Çelebi, 2007: 555) Bu şekiller remilci tarafından çeşitli meselelerin ortaya çıkarılması için yorumlanır. Sevgilinin nokta gibi olan ağzının barındırdığı sırlar da ancak âşık tarafından bilinir. Bu münasbetle falcıların gaybı bildikleri iddiasıyla insanları kandırmaları ve aslında bir şey bilmedikleri ifade edilir.

Dehânı noktasında niçe sırı vâkıfım dirsem

Bana yok yire ta'n itme sen ey remmâl bilmezsin G. 644/2

“Ey kum falcısı! Sakın beni kınama. (Sevgilinin) ağız noktasındaki pek çok sırı vakıf olduğunu iddia ediyorsun; fakat gerçekte hiç bir şey bilmiyorsun.”

Bir beyitte Kuran'daki durak noktalarına işaretle sevgilinin yüzü mushaf, ağzı durak noktası olarak düşünülmüştür. Ayrıca küçük çocukların hocaya verilerek kuran eğitimine başlatılmalarına da işaret edilmiştir.

Hiç dehânun noktasından geçmege yokdur mecâl

Tıfl-ı câna mushaf-ı rûyunda olmuşdur turak G.381/4

“Ağız noktası, yüz mushafında cân çocuğunun geçmesi mümkün olmayan bir durak olmuştur.”

⁴⁷⁷ Remilcilik, bilinmeyi bulma ve olup bitenleri anlama amacıyla yıldız falcılığından çıkarılıp oluşturulan bir falcılık sanatıdır. Kum falcıları ortaya çıkan bu şekilleri adlarına, uğurlu ve uğursuz çeşitlerine göre ayırırlar. Tıpkı yıldızların böyle uğurlu uğursuz diye ayrıldıkları gibi. Ne var ki yıldızların hükümleri doğal konumların kurallarına dayalıdır. Kum falcılarının ileri sürdükleri görüşlerse ölçüsü olmayan yargıların ve rastlantı dileklerin oluşturduğu kurallara dayanır. İbn Haldun, Mukaddime (Çev: Turan Dursun), cilt 1, Onur Yayınları, 1977, s. 276-277

Şâir, bir beyitte hattın yazı anlamından hareketle sevgilinin ayva tüyleri arasında kaybolan ağzını, hat üzerindeki bir noktaya benzetir. (Mt. 472) Aynı düşünceden hareketle aşağıdaki beyitte de sevgilinin ağzı, hattatların yuvarlak ve muntazam bir çizim elde etmek için kullandıkları pergelin sivri ucunun kağıt üzerinde bıraktığı noktaya benzetilir.⁴⁷⁸ Allah (c.c.) o hattı oluşturan ve pergelle daireyi çizendir.

Orta yirde noktadur gûyâ dehânun dôstum

Dest-i kudret çekdi devr-i hattını pergâr ile G. 750/2

“Sevgilim, güya kudret elinin pergel ile çektiği hat devrinin orta yerinde duran bir noktadır.”

Sevgilinin misk yağdıran ayva tüyleri arasında görünmeyen ağzı, gözle görülemeyek kadar küçük karakterlerle yazıyılan gubar hat⁴⁷⁹ üzerindeki bir noktaya benzetilir.

Agzun ‘ıyân degül o hat-ı müşk-bârda

Bir nokta gibi kim ola hatt-ı gubârda Mt. 472

“O misk yağdıran hat içinde görünmeyen ağzın gubar hattaki bir noktaya benzer.”

Hokka

Ağız hokka hayalinde sevgilinin ağzının dar olması ve içinde inci barındırması yönüyle benzerlik söz konusudur. (G. 410/2, G. 450/1) Bununla beraber hokkanın içinde ilaç ve merhem bulundurulması yönüyle sevgilinin ağzı hokka; lütfu, ağzından çıkan sözler yahut bir iltifat da bu hokka içindeki ilaçtır.

⁴⁷⁸ Kalın ve Celî yazıları iğneleyerek kalıplarını almak ve bunlardan başka yere silkerek doldurmak veya tekrâr yazmak bir kolaylıktır. Fakat, doğrudan doğruya yalnız iğne ile yazı kenarlarını muntazam bir sûrette iğnelemek mümkün olmadığından pergel iğnesi gibi mâdenî bir sapa takılmış veya kalem kalınlığında bir ağaca, bir santim kalana kadar ucu dışarıda kalmak sûreti ile saplanmış ince uçlu iğne kullanılır. Bazı tabelâcılar, ufak saat çarkı gibi ince ve müteaddid dişli tekerlek gibi mihveri üzerinde dönen, mâdenî veya ağaç bir sapa rabtedilmiş çark kullanırlarsa da, bununla yazının estetik husûsiyetlerini tamamiyle muhâfaza ederek iğnelemek mümkün olmayıp, hattatlar ve müzehhipler saplama iğneyi tercih ve tavsiye edegelmişlerdir Mahmud Bedreddin Yazır, Medeniyet Aleminde Yazı ve İslam Medeniyetinde Kalem Güzeli, c. 3, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1989, s. 31

⁴⁷⁹ Bkz. Aynek.

Merhem-i lutf ile leb-â-lebdür

Açsan olmaz mı hokka-i dehenün

G. 433/3

“Lütuf merhemiyle dolu olan ağız hokkanı açsan olmaz mı?”

Hâtem

Hâteme benzetilen sevgilinin ağız ile Hz. Süleyman’ın mührü arasında ilgi kurulur. Âşık, sevgilinin ağız hâtemi olmadıkça Hz. Süleymân’ın mülkünü istemediğini, (G. 833/4) sevgilinin ağız hâteminin Hz. Süleymân’ın mührü gibi dünyaya nam saldiğını söyler.⁴⁸⁰

Âşık, sevgilinin ağızının etrafında çıkan ayva tüylerinin arasında kaybolmasından korkar. Şâir bu durumu zamanın oyuncağı olarak gördüğü sevgilinin mührünü kaybetmesi olarak düşünür. Sevgilinin ağızına ulaşmadan ağızın ayva tüyleriyle kaplanmasından endişe eden âşık, ağız mührünü kaybetmekten korkar. (G. 599/1) Ancak bir gün gelip sevgilinin ağız ayva tüyleriyle kaplandığında o mühür kaybolacaktır.

Hatt tutar bir gün dehân-ı dil-beri ey Hâletî

Güm kılur bâzîçe-i eyyâm âhir hâtemin

G. 668/5

“Ey Hâletî! Bir gün elbet dilberin ağız ayva tüyleriyle sarılacak. (O gün geldiğinde) zamanın oyuncağı son hâtemini de kaybedecek.”

Çeşme, Tuzluk

Bu unsurlar birer beyitte sevgilinin ağız için kullanılır. Renk ve şekil itibariyle aralarında benzerlik kurulur. Sevgilinin yüzü cennet, ağız Kevser çeşmesidir. (G. 14/1)⁴⁸¹ Sevgilinin ağızından çıkan sözler can yakıcıdır. Sevgilinin ağız, âşığın canını yakması bakımından içi tuz dolu bir tuzluktur.

Çoklugın zahm-ı dilün gördi nemek-pâş-ı kazâ

Dehen-i dil-beri leb-rîz-i nemek-dân itdi

G. 849/3

“Çoğu zaman gönül yarasını gördükçe (yaraya) tuz basan kazâ (tuzcusu) dilberi ağızımı tıka basa dolu tuzluk etti.”

⁴⁸⁰ Bkz. Hz. Süleymân

⁴⁸¹ Bkz. Su Ölçüleri.

Alın, Cebîn, Pîşân

Sevgilinin alnından bahsedilen dört yerde, alında oluşan kırışıklıktan yola çıkarak dalga, tuzak, ayet benzetmesi yapılmış, bir yerde de alna kan sürme adetinden bahsedilmiştir. Âşığın görünce kaşlarını çatan sevgilinin alını dalgalı bir deniz olarak düşünülür.

Çîn itdi cebînin göricek bu dil-i zârı

Emvâcını gösterdi yine bahr-i melâhat G. 95/4

“Bu inleyen gönlü görünce alnını çatan güzellik denizi yine dalgalarını gösterdi.”

Sevgilinin alını bir mushaf sayfası olduğunda da alında oluşan kırışıklıklar bu sayfada yazılı olan rahmet ayetidir. Bununla beraber beyitte Kuran’ın fal aracı olarak kullanılması üzerinde durulur.

Âyet-i rahmet gibi göster cebînün ‘âşıka

Mushaf-ı hüsnünden eyle her birin ferhunde-fâl G. 461/5

“Alnını, âşığa bir rahmet ayeti gibi göster ve güzellik mushafındaki her bir (ayeti) kutlu bir fal eyle.”

Sevgilinin kaşlarını çattığında alında oluşan izler avını öldürmek için kurduğu tuzağın bir parçası olarak düşünülür.

Dil-i şeydâ senün bir dest ü pâ-beste şikârundur

Anı öldürmek istersen ne lâzım çîn-i pîşânî G. 832/5

“Eli ayağı bağlanmış avın olan divane gönlü öldürmek istiyorsan alnını kırıştırmana gerek yok.”

Bir beyitte de yeni doğan çocuk için kesilen kurban kanının alna sürülmesi adetine atıfta bulunulur. (G. 662/3)⁴⁸²

⁴⁸² Bkz. Kurban.

Ayak (Ayag, Kadem, Pâ, Pây)

Hâletî sevgilinin ayağıyla ilgili beyitlerde onu bir güzellik unsuru olarak anmaktan uzaktır. Daha çok sevgilinin ayağını kastederek çeşitli deyimler içinde kullanılmıştır.⁴⁸³ Sevgilinin ayağıyla ilgi söylenmiş bu deyimler ve kullanıldığı beyitler şunlardır:

(Birsinin) Ayağına Kapanmak

Bu deyim alçalırcasına yalvarmak anlamında kullanılmaktadır. (Aksoy, 1984: 490) Ancak aşağıdaki beyitte minnettarlık ifadesi olarak gösterilen bir hareket olarak ifade edilir. Beyitte âşığın, sevgili tarafından aşk sarhoşu olarak tanımlanmasının ardından kendini kaybedip sevgilinin ayaklarına kapandığı ifade edilir.

Mest-i 'ışkumdur diyü ben zârı ta'rîf itdi yâr

Pâyına düştüm hem-ân-dâm ihtiyârum kalmadı G. 854/4

“Sevgili, beni aşkının sarhoşu olarak tarif edince kendimi kaybedip ayaklarına kapandım.”

Ayağını (Yere) Sağlam Basmak

Sağduyulu olmayı ifade eder.

Virür nakd-i hayâtın pek basarsan ayagun cânâ

Şu pâ-mâl-i belâ kim ola cânıyla harîdârun G. 452/2

“Ey sevgili! Ayağını (yere) sağlam basarsan, şu belânın ayakları altında kalan (âşık) cânıyla müşterin olur ve hayat nakdini senin (yoluna) verir.”

Ayağına Yüz Sürmek

Âşığın sevgiliye duyduğu sevgiyi göstermek için yüzünü yere serercesine eğilmesini ifade eder. Aynı zamanda âşığın sevgiliye olan sevgisinin göstergesi olarak gerçek anlamda ayaklarına yüzünü sürmek suretiyle ona yaklaşmayı umut etmektedir. Âşık,

⁴⁸³ Burada “ayak” kelimesiyle kurulan deyimler sadece sevgilinin ayağını işaret eden şiirleri kapsamaktadır. Ayrıca zikredilen deyimler arasında Hâletî divanındaki deyimleri konu edinen makalede bulunmayan birkaç deyim ek olarak verilmiştir. Azmî-zâde Hâletî Dîvânî’nda kullanılan deyimler ve atasözleri için bkz. B. Ali Kaya, Azmî-zâde Hâletî Dîvânî’nda Atasözleri ve Deyimler, Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi, Sayı 118, 1999, s. 161-167.

can tabibi sevgiliyi her gördüğünde içindeki dert depreşir. Bu yüzden sararıp solan yüzünü sevgilinin ayağına sürmenin derdine derman olacağı düşüncesindedir.

‘Aceb mi pâyna sürmek dilersem çihre-i zerdüm

Kaçan ben ol tabîb-i cânı görsem depreşür derdüm G. 546/1

“O cân tabîbini her gördüğümde derdim depreşir. Bu yüzden sararıp solan yüzümü ayağına sürmek istememe şaşmamalı.”

Sevgilinin ayağına yüz sürmek aynı zamanda rakipten intikam almanın ve onu kederinden öldürmenin bir yolu olarak görülür.

Hasedden ölse düşmen pây-ı dil-dâra yüzüm sürsem

Ölürsem gam yimezdüm ben de anun öldüğün görsem Mt. 340

“Sevgilinin ayağına yüzümü sürdüğümü gören düşmanın kıskacıktan öldüğünü görürsem ölsem de gam yemem.”

Ayağına (Bir şey) Saçmak/Sermek

Sevilen kişi için herşeyi yapmayı ve onun her isteğine boyun eğmeyi tahhüt etmeyi ifade eder. Âşık, sevgilinin ayağına saçılmayacak canın ne işe yaradığını sorar. Bu yüzden canını sevgilinin ayaklarına saçmaya daima hazırdır.

Eger cân virmeyin dersen gam-ı cânânı n'eylersin

Nisâr-ı pây-ı cânân itmeyüp ya cânı n'eylersin G. 633/1

“Canını vermek istemiyorsan ne diye sevgilinin derdine talip oluyorsun? Sevgilinin ayaklarına saçmayacaksan (taşıdığın) o canı ne yapacaksın?”

Âşık, sevgilinin evini şereflelendirmesi durumunda sararan yüz atlasını onun ayakları altına sermeyi taahhüt eder. (G. 342/1) Ancak naz çemenini gözetken o taze gonca, saba rüzgarının gül yapraklarını ayağına serse bile onlara basmayacaktır.

Basmaz ol gonca-i nev-hîz-i çemen-perver-i nâz

Bâd-ı subh itse eger berg-i güli pây-endâz Mt. 183

“Naz çemenini gözeten taze gonca sabâ rüzgarı gül yaprağını ayağına serse de basmaz.”

Ayağı Altına Almak

Acımasızca tekmelemek, ayağının altında çiğnemek anlamında karıncaya benzetilen âşığın durumunu anlatmak için kullanılır.

Mûr-ı mahrûmların dâne-i hâl-i lebünün

Zîr-i pâyında helâk eyle idersen bârî G. 816/2

“Dudağındaki ben tanesinden mahrum karıncalarını helak edeceksen bari ayakların altında helak et.”

Ayağına Getirmek

Bir kimse ya da şeyi kendisinin yanına getirtmek anlamında kullanılmıştır.

Gamzesi şöyle dilâverdür anun kim her gün

Getürür ayagina ol şeh-i hüsnün niçe dil G. 479/4

“O güzellik padişahın gamzesi öyle bir yiğit ki her gün pek çok gönlü ayağına

Ayağına Düşmek

Âşığın sevgiliye yakarış ve yalvarışlarını ifade eder. Başta âşık olmak üzere, sevgilinin saçı, güneş ve yıldızlar sevgiliye yalvarır halde tasavvur edilir.⁴⁸⁴ Yalvara yakara sevgilinin ayağına düşen âşık sonunda kavuşma pâyesine erişme ümidine sarılır.

Bir gün olur irişür pâye-i vasl-ı yâre

Dem-be-dem ayagina yalvara yalvara düşen G. 689/3

“Yalvara yakara ayağına düşen elbet bir gün olur sevgilinin kavuşma pâyesine erişir.”

Sevgili, âşığın canına kastedip öldürmeyi ihmal ettiğinde ise saçı ayaklarına düşer. Deyim, beyitte hem gerçek hem mecaz anlamda kullanılır. Sevgilinin saçının ayağa

⁴⁸⁴ G. 67/1, G. 277/4, G. 399/3, G. 455/4, G. 569/5, G. 678/5, G. 711/3, G. 719/1, Mt. 354.

düşmesi, saçının uzunluğu yanında âşığı öldürmeyi ihmal etmemesi hususunda saçın yalvarışını ifade etmektedir.

Eger öldürmede ihmâl iderse ‘âşıkın bir dem

Ayagına düşer elbette zülf-i ‘anber-efşânı G. 835/2

“Sevgili, âşığı öldürmeyi bir an olsun ihmal etse amber saçan zülfü elbette ayağına düşer.”

Sevgiliyle ilgili bu durum, âşığın ayağa düşmeyi sevgiliden öğrendiğini gösterir.

Leb-i yâra tolaşmagı hat-ı hod-kâmdan gördük

Ayaga düşmegi ol zülf-i ‘anber-hâmdan gördük Mt. 245

“Sevgilinin dudağına dolaşmayı bencil hattından, ayağa düşmeyi amber saçından gördük.”

Ayak Dolamak

Âşığın, bela kemendini sevgilinin uzattığını durup dururken saçına iftira atmaması gerektiğini söylediği bir beyitte bu deyim kullanılır. Bela kemendinin âşığın boynuna dolayan aslında sevgilidir. Ancak kendisini temize çıkarmak istercesine suçu saçına atmaktadır. Âşık da bunu sevgiliye yakıştırmaz ve saçına iftira etmemesini tavsiye eder.

Hep kendüdür kemend-i belâyı iden dırâz

Gîsûsına ayak tolamasun o serv-i nâz Mt. 182

“O nazlı servi, bela kemendini hep kendi uzattıyor. Ne diye saçına ayak dolayıp (iftira) ediyor.”

El Ayak Öpmek

Âşık, aşk şarabıyla sarhoş olmuş bu sarhoşluğun verdiği hal ile düşe kalka gitmektedir. Aslında âşığın düşüp kalkmadaki muradı sevgilinin elini ayağını öpmek ve ona yalvarmaktır. (G. 625/3)

Geh ayagun geh elün öpmekdür ey şûh-ı cihân

Mest-i câm-ı ‘ışkunı üftân ü hîzân eyliyen G. 605/3

“Ey dünya güzeli! Aşk şarabının sarhoşu, kah elini kah ayağını öpmek maksadıyla düşe kalka gider.”

Ayağı Üzengide

Hemen yola çıkmak üzere olan kişi (Aksoy, 1984: 493) için kullanılır. Bir süvari olarak düşünülen sevgili sefere çıkmadan, ayağını üzengiye koymadan gönül ülkesini zapt ve yağma (G. 167/5) edecek güçtedir.

Rikâb-ı şîve vü nâza dahı kadem komadan

Musahhar itdi gönül milketin o şâh-süvâr G. 144/3

“O süvari, gönül ülkesini şive ve naz rikabına ayak koymadan zaptetti.”

Pâ-mâl Olmak

Ayaklar altın kalmak, çok gelinip geçilen yerde bulunmak, çevresince hor görülme, kendisine karşı kötü davranılmak (Aksoy, 1984: 493) anlamında kullanılır. Âşık, âşığın yüzü, gönlü ve canı daima sevgilinin ayakları altında çiğnenir şekilde tasavvur edilir.⁴⁸⁵ Sevgilinin aşk yolunda ayaklar altına alınıp çiğnenmemiş bir gönül, semtinde yuvarlanmamış bir baş yoktur. (G. 279/2)

Benüm gibi senün pâ-mâl-i gam bin hâk-sârün var

Senün gibi benüm bir nâz-perver şeh-süvârum yok G. 378/3

“Senin, benim gibi gam altında ezilen binlerce perişanın var. Benim ise senin gibi nazlı bir şahsuvarım bile yok.”

Aşağıdaki beyitte sevgilinin ayakları altında kalan âşık, bu haliyle sevgilinin gölgesi olarak düşünülür.

Şöyle olmuş Hâletî yârün yanınca pâymâl

Ger görülse sâye-i serv-i revânı sanıla G. 760/8

“Hâletî’yi sevgilinin ayakları altında görenler (onu) sevgilinin gölgesi zannederler.”

⁴⁸⁵ M. 2/3, G. 277/4, G. 585/2, G. 766/4, Mt. 143, Mt. 417.

Görüldüğü üzere sevgilinin ayağı aslında bir güzellik unsuru olmaktan çok âşîğın, altında ezildiği, dayak yediği, tepelendiği, eziyet çektiği bir unsur olarak kullanılır. Ancak âşîk bu durumu kendi lehine çevirmeye çalışmaktan geri kalmaz. Bazen âşîğın kendi arzusuyla altına girdiği, öpmek dileğinde olduğu hatta rakibe karşı kullanabileceği bir unsurdur. Ayrıca bu kadar sıkıntı vermesinin yanında sevgiliye yakınlaşmayı ifade ettiğinden âşîğa mutluluk vermektedir. Gam yolunda gölge gibi olan gönül sevgilinin ayakları altında mutlu olmayı hak etmiştir. (Mt. 470)

Her gâh leked-kûbun olur râh-ı gamunda

‘Âşîk irişür niçe safâya kademünde Mt. 489

“Âşîk, her zaman gam yolunda tekmeler yese de senin ayağında neşe ve huzur bulur.”

Ayak, sevgilinin “ayak toprağı” ilgisiyle de söz konusu edilmiştir. Sevgilinin ayağının toprağı âşîğın, rakibin ve sabâ rüzgarının gözüne çektiği sürmedir.⁴⁸⁶ Aşk hastası olan âşîğın gözleri sevgilinin ayağının toprağı sayesinde dünyayı göreceğinden (G. 240/2) âşîğın tek arzusu onu gözlerine sürme yapmaktır.

Kuhl idünsün gerd-i râhun çeşm-i hûn-âlûdumuz

Hâk-i pâyundan senün ancak budur maksûdumuz G. 304/1

“Kana bulanmış gözümüz yolunun toprağını sürme yapıp sürünsün. Senin ayağının toprağından kastımız aslında budur.”

Ancak rakibin de sevgilinin ayağının toprağını gözüne sürmesi âşîğın perişan eden bir durumdur.

Anun kâ’il midür kuhl olduğına çeşm-i agyâra

Gözünden sakınurken hâk-i pâyun bu dil-i şeydâ G. 35/3

“Bu divâne gönül, ayağının toprağını gözünden (bile) sakınurken, onun rakiplerin gözüne sürme olmasına nasıl rıza gösterebilir?”

⁴⁸⁶ G. 22/1, G. 193/3, G. 227/2, G. 246/3, G. 522/4, G. 839/2.

Ayva Tüyleri (Hatt)

Çizgi, satır, yol, yazı gibi anlamlara gelen hat, divan şiirinde sevgilinin yüzünde ve yanağında yeni çıkmaya başlayan ince tüyleri karşılar. Âşıklara göre hem güzelliği arttırıcı hem de güzelliği ortadan kaldıracı bir unsurdur. (Erdoğan, 2013: 241)

Hâletî, sevgilinin güzellik unsurlarından biri olarak ayva tüyelerini yanak, yüz, dudak, çene, saç ve ben gibi diğer güzellik unsurlarıyla beraber anmıştır. Yeni çıkmaya başlayan ayva tüyleri tazeliği ve açık renkli olması dolayısıyla “sebz, zümrüt, çemen, yaprak, bahar, nev, Hızır vs.” kelimelerle tavsif edilir. Rengi itibariyle siyah ve yeşildir. Kelimenin yazı anlamından da hareketle yüz ve yanak bir sayfa, ayva tüyleri de bu sayfaya yazılan ferman, mektup vs. gibi yazılar olarak düşünülür. Bununla beraber hat sanatında uygulanan bazı yazı çeşitleri ile aralarında ilgi kurulur. Hoş kokusuyla “müsk, anber, reyhân, benefşe”dir. Miktarı, rengi, küçük ve ince oluşu gibi özellikleriyle duman, fitne, karınca, peçe, gubar, daru, sır, sürü, at gibi unsurlarla aralarında ilgi kurulur. Pek çok yerde tevriye ve tenasüp sanatları maharetiyle kullanılır.

Genel olarak bakıldığında Hâletî, sevgilinin ayva tüyelerini açık ve koyu rengi, hoş kokusu, küçük şekli, yüzün çeşitli yerlerinde çıkması, âşığın üzerinde bıraktığı etkileri, tazeliği gibi yönleriyle ele almıştır.

Muradı ayva tüyleri çıkmadan sevgiliyi öpmek olan âşık, (G. 682) sevgilinin cefasıyla zulmetmesi karşısında şaşkındır.

O dil-rübâ ki hatı gelmeden cefâlar ide

Şu şâha benzedürin zulm ide zamânında G. 794/3

“Henüz ayva tüyleri çıkmadan cefa etmeye başlayan gönül kapalı sevgiliyi zamanında zulmeden bir padişaha benzetirim.”

Ağzının etrafını sardığı ağız görünmez kılıp adeta yok eder. (Mt. 416) Zamansız çıkmasıyla eziyet eder (Mt. 510) Ayva tüyelerinin âşığın gönlüne gün göstermemesi önceden takrir edilmiştir. (G. 449/4) Sevgili, kâkülüyle yaptığı zulmü yeni çıkan birkaç ayva tüyüyle yapmaya kalkar. (G. 565/1) Ayva tüyleri çıktığında tazeliğini gören âşığın feryatlarını duyanlar ise bülbüllerin feryat ettiğini zanneder.

Hatt-ı nev-hîzûn gamından nâle vü efgânımı

İşidenler didiler feryâd ider murg-ı çemen

G. 610/4

“Yeni çıkmış ayva tüyelerinin gamı sebebiyle ettiğim feryadı işitenler, “(galiba) çemenin bülbülü feryat ediyor” dediler.”

Saçı ve beniyle birlikte âşığı mest etmesi, (G. 191/2) sabrını tüketmesi (G. 718/5) ve sonunda da âşığın aklını başından alıp onu delirtmesi ayva tüyelerinin âşığın psikolojisi üzerindeki tesiri göstermektedir.

Aldı hatt-ı ruhiyla aklımı yâr

Beni dîvâne kıldı âhir-i kâr

G. 152/1

“Yanağındaki ayva tüyleriyle aklımı başımdan alan sevgili, en sonunda beni delirtti.”

Hat İle İlgili Tasavvurlar

Sebz, Yaprak, Zümrüt

Ayva tüyleri daha çok yeşillik ve tazeliği sebebiyle bu unsurlarla beraber anılır. Sevgilinin yüzündeki yeşil hattı güzelliğini ziyadeleştirir. (G. 297/2) Felek bostanında yetişen hiç bir bitki yemyeşil taze hattın verdiği neşeyi veremez. (G. 707/3) Sevgilinin yüzündeki ayva tüyleri, güzellik sofrasında bulunan taze yeşilliktir. (G. 457/1) Hâletî, aşağıdaki beyitte hattın bu unsurlara benzetilmesinin bir gelenek haline gelişini ise şu sözlerle belirtir.

Hemîşe hatt-ı ruh-ı yâra benzedür şâ‘ir

Revâdur olsa gül-istânda sebzeler hurrem

G. 491/3

“Şâir, gülistandaki taze yeşillikleri daima sevgilinin yanağındaki hatta benzetir.”

Yanaklar gül olduğunda ayva tüyleri o gülün üzerindeki yeşil yapraklardır. Ayva tüyleri yavaş yavaş karamaya yüz tuttuğunda ise zaten mükemmel olan güzelliğe halel getirmeyeceği ifade edilir. “Müşk” kelimesi “siyah, kapkara, misk renginde” anlamında kullanılır.

Cemâl-i bâ-kemâle hatt-ı müşkîni zarar virmez

Gül-i ruhsârî berg-i sebz ile ra'nâdur ol yârün G. 421/5

“O sevgilinin yeşil yaprak ile bezenen yanak gülü pek güzeldir. Bu yüzden Misk hattı (onun) mükemmel güzelliğine zarar vermez.”

Aşağıdaki beyitte ise kıymetli bir taş olan zümrütün yeşil rengiyle sevgilinin ayva tüyleri arasında ilgi kurulur. Sevgili, âşığı derde salan zümrüt renkli hattı ve lal dudağıyla gönlü bir maden ocağına döndürmüştür.

Fikr-i la'lünle gam-ı hatt-ı zümürüd-fâmün

Döndürürler bu dil-i hâk-nihâdı kâna G. 721/5

“Zümrüt renkli ayva tüyelerinin gamı, lal dudağının fikri (ile bir araya gelince) bu mütevazı gönlü bir maden ocağına döndürür.”

Hat (Yazı), Hücet, Nâme, Fermân, Mürekkep, Alın Yazısı, Matla

Şiirlerde sevgilinin ayva tüyleri ile hat (yazı) arasında kurulan ilgide yüzün şâirlerin hayalinde oluşan beyaz sayfa imajının rolü vardır. Ayva tüyelerinin bu unsurlarla olan ilgisi daha çok rengi, kazıdıkça daha gür çıkması, küçüklüğü ve çokluğu sebebiyledir.⁴⁸⁷ Ferman, kitap, sayfa, mektup, mürekkep, devât, lîka, nakkâş gibi yazıyla ilgili olan kelimelerle beraber tevriye ve tenasüp yoluyla kullanılır.

Yüz ve yanaklar, beyazlığı sebebiyle üzerine yazı yazılacak bir sayfa olarak düşünüldüğünde ayva tüyleri bu sayfalara yazılan yazıdır. Sevgilinin ayva tüyleri bu beyaz sayfaya çekilmiş hattır. (G. 396/4, G. 421/2) Bir beyitte sevgilinin güzelliğini tamamlayan bir unsur olarak düşünülen ayva tüyleri, kudret eli tarafından güzellik kitabının eksik kalan kısımlarını tamamlamak maksadıyla sayfa sonunda bir köşeye karalanmış yazıdır. (Mt. 38) Yanakta çıkan ayva tüyleri de güzellik kitabının haşiyesi durumundadır. (G. 853/1) Sevgilinin yüzü bir mektup olduğunda ise ayva tüyleri o mektup üzerinde yazılmış yazıdır. (G. 488/4) Sevgili yanağındaki ayva tüyleriyle güzellik ülkesinde dolanan fermanıdır.

⁴⁸⁷ G.65/2, G. 89/4, G. 399/5, G. 134/5, G. 358/1, G. 388/2, G. 494/6, G. 518/6, G. 556/1, G. 776/6, G. 394/4.

Milket-i hüsnüde fermân-ı hatundur yürüyen

Cümle ‘ışk ehli bakar şimdi hat-ı fermâna

G. 721/3

“Güzellik tülkesinde yürüyen ferman yazısını/ayva tüylerini (gören) bütün âşıklar şimdi fermânındaki yazıya/ayva tüyelerine bakıyorlar.”

Ayva tüyleri seyrekliği bakımından bir sayfaya parça parça yazılan şerhlerdir.

Hattun gamıyla fenn-i cünûn içre sînemüz

Bir nüshadur ki yazmış ana şerha-i şürûh

G. 112/3

“Sînemiz, ayva tüyelerinin gamıyla delilik fenni içinde şerha şerha şerh yazılmış bir nüshadır.”

Menfi manada âşığın başına bela olduğundan kara yazı olarak düşünülür. Ayrıca taklidi mümkün olmayan bir hattır.

Bana şöyle gelür kim hatt-ı ruhsârı o meh-rûnun

Ola bir sûreti başumda olan kara yazunun

G. 443/1

“Bana öyle geliyor ki o ay yüzlü güzelin yanağındaki ayva tüyleri başumda olan kara yazının bir suretidir.”

N'ola hûbânı şehrin olsalar dem-beste yanunda

Senün taklîd olunmaz hattdur el-hak hatt-ı ruhsârun

G. 393/2

“Doğrusu, yanağındaki ayva tüyelerin taklidi mümkün olmayan bir yazıdır. Şehrin güzellerinin senin yanunda sesi soluğu kesilse ne olur?”

Bir beyitte sevgilinin ayva tüyleri için kullanılan “şeb-dîz-i hatt” terkihiyle renk bakımından Hüsrev’in meşhur atı Şeb-dîz’e benzetilir. (G. 146/4) Aynı benzetme aşağıdaki beyitte ayva tüyelerinin çabuk çıkması bakımından söz konusu edilir.

Virür şeb-dîz-i hatt ü tîg-i gamze hüsnüne revnak

Atun yügrük kılıcun keskin olsun ey şeh-i hûbân

G. 568/2

“Ey güzellerin şâhı! Atın çevik, kılıcın keskin olsun. Çünkü ayva tüyelerinin Şeb-dîz’i ve gamze oku güzelliğine güzellik katıyor.”

Şâir, dünya mecmuasını baştan sona gezdikten sonra sevgilinin dudağını ve dudağındaki ayva tüyelerini matla olarak seçtiğini dile getirdiği beyitte, dudak ve hattı matla beyit olarak niteler. Bilindiği üzere matla beyit, bir kaside yahut gazelin mısraları kendi arasında kafiyeli olan ilk beyti için kullanılan tabirdir.

Hep cihân mecmû‘asın gözden geçürdüm ‘âkıbet

Hatt-ı la‘lün matla‘ın itdüm içinden intihâb G. 50/2

“Bütün dünya mecmuasını gözden geçirdim. Sonunda hatt-ı la‘lini seçip matla ettim.”

Ayva tüyleri iki yerde gubar kelimesiyle toz zerresi kadar ince ve küçük olmasından dolayı gubarî yazı olarak nitelendirilir. (G. 848/6, Mt. 289) Aşağıdaki beyitte ise sevgilinin hattı ile pek rağbet edilmeyen bir yazı türü arasında ilgi kurulur.

Zuhûr-ı hatt-ı rûyun ehl-i ‘ışkı dil-figâr itmez

Müzevvir hatta benzer kimse ana i‘tibâr itmez Mt. 196

“Yüzündeki hattın zuhuru âşk ehlinin yüreğini yaralamaz. Çünkü o kimsenin rağbet etmediği müzevvir hatta benzer.”

Müşk, Anber, Reyhân, Benefşe

Ayva tüyleri ile reyhan ve menekşe arasında çokluk bakımından ilgi kurulmuş, ayva tüyleri birer reyhan ve menekşe bukatine benzetilmiştir.⁴⁸⁸ Ayva tüyelerinin güzel koktuğu tasavvuru bunların müşk ve anbere benzetilmesine sebeptir.⁴⁸⁹ Bu sebeple “hatt-ı mükş-âsâ, hatt-ı müşk-bâr, hat-ı müşkîn, ‘anber-i hatt, hatt-ı ‘anber-sâ, şemâme-i ‘anber” olarak nitelenir. Sevgilinin yanağındaki ayva tüyleri al ve ela içinde gizli olan müşke benzer. (G. 682/3) Çenesindeki ayva tüyelerinin kokusu ellerine bulaşmıştır. (G. 160/1)⁴⁹⁰ Sevgilinin kadehe yansıyan beni ve ayva tüyleri, görenlerce buhurdan içinde

⁴⁸⁸ Bkz. Menekşe, Reyhan.

⁴⁸⁹ G. 7/4, G.46/1, G. 160/1, G. 208/1, G. 856/1, Mt. 472.

⁴⁹⁰ Bkz. Şemâme.

yakılan anbere benzetilmiştir. (G. 172/1)⁴⁹¹ Ayva tüylerinin âşık üzerindeki etkisi ise perişanlıktır.

Şiken-i zülfi hat üzre düşicek Hâletiyâ

Oldı âşüftesi dil ol hat-ı ‘anber-şikenün G. 430/5

“Ey Hâletî! Gönül, saçının kıvrımı ayva tüylerinin üzerine düşünce anber kokulu ayva tüyleriyle perişan oldu.”

Ayva tüylerinin amberle münasebetinde bu maddenin okyanusların çeşitli kesimlerinden toplanan güzel kokulu bir madde olmasından bahsedilir.⁴⁹² Sevgilinin yanağındaki ayva tüylerinden gönlünün gafil olmaması gerektiğini dile getiren âşık, güzellik denizinden çıkan amberin şaşılacak derecede güzel olduğunu söyler. (G. 162/3) Ayrıca dünya güzeli sevgilinin yüzündeki ayva tüylerinin misk gibi değil, melahat denizinin yüzünde görülen anber-i sârâ yani saf amber olduğu ifade edilir. (G. 8/1) âşığın ise amber kokulu ayva tüylerini hayal denizinden başka yerde bulması pek mümkün görülmez.

Bulmag isterse eger bahr-i hayâlinde bulur

‘Âşık-ı hâm-tamâ‘ ‘anber-i hatt-ı yâri G. 816/3

“Tamahkar âşık, sevgilinin anber hattını bulmak isterse onu (ancak) hayal denizinde bulabilir.”

Gubar (Toz), Esrâr, Dârû-yı Hûşber

Ayva tüylerinin gubar ile ilgisi âşığı kendinden geçiren bir unsur olması dolayısıyla daha çok uyuşturucu bir madde olan esrar sebebiyledir.⁴⁹³ Kelimenin esrar manasını

⁴⁹¹ Bkz. Micmer.

⁴⁹² Amber, denizde genellikle gri siyah, kirli sarı yahut bunların karışımından oluşan damarlı renklerde, bal mumu reçine kıvamında küçük topraklar veya nâdiren birkaç yüz kilograma varan birikmiş kütleler halinde bulunur. Denizde durdukça sertleşir, rengi açılır ve önceleri çok keskin oluşundan dolayı insanlara fena gelen kokusu hafifleyerek güzelleşir. Isıtıldığında ve alkole konulduğunda kolaylıkla erir. Ender maddelerden olduğu için ticarî değeri çok yüksek tutulan amber, eski devirlerden beri bazı önemli ihtiyarlık hastalıklarına iyi geldiği, kan yapıcı ve hararet verici olduğu, hâfızayı ve sinirleri güçlendirdiği, özellikle felç rahatsızlıklarını iyileştirdiği görülerek ilâç yapımında kullanılmış ve afrodisyak özelliğinden dolayı da kuvvet macunlarıyla aristokratların bazı yiyecek ve içeceklerine konulmuştur. En yaygın kullanım alanı kokuculuk olan amberden yine eski devirlerden beri daha çok parfüm, krem ve merhem yapımında faydalanılmıştır. Divan edebiyatında râğbet gören bir teşbih unsuru olmuş, dinî-tasavvufî ve lâdinî eserlerde sevilen şahsın nefesi, yüzündeki benleri, saçları, sakalları, kaşları ve ayağının tozu, bastığı yer hemen daima ambere benzetilerek bu kelimeyle yapılmış pek çok birleşik isim, sıfat ve tamlama kullanılmıştır. Sargon Erdem, “Amber”, TDVİA, c. 3, s. 7-8, 1991.

⁴⁹³ G. 134/1, G. 144/5, G. 444/5, G. 534/5, G. 782/3, G. 852/1

çağrıştırdığı beyitlerde “mest, mestâne, hayran, deng” kelimeleri sıkça dile getirilir. Ayrıca bu maddenin ferahlatıcı ve rahatlatıcı özelliklere sahip olması ayva tüylerine benzetilmesine sebeptir. Âşık, sevgilinin ayva tülerinin gubarı ile şaşkın ve hayran (deng ü hayrân) bir halde olmasına rağmen (G. 423/5) yanaktaki ayva tülerini öpemediği için hayıflanır. (Mt. 391)

Bir beyitte geçen “esrâr-ı hat” terkinde “esrâr” kelimesi, gubarın bu manasına işaret etmektedir. Ayrıca kelimenin “sırlar, gizli şeyler” manası da hatırlatılarak ayva tülerinin içinde barındırdığı sırlarla âşığı şaşkına çevirdiği ifade edilir.

Eyledi esrâr-ı hattun gerçi kim hayrân beni

Yine ammâ hicr ile güldürmüyor devrân beni G. 864/1

“Ayva tülerin beni (kendimden geçirip) hayran etmesine rağmen felek, (aramıza soktuğu) ayrılıkla beni gülmekten alıkoyuyor.”

Yine aynı sebeple “dârû-yı huş-ber” olarak anılır.⁴⁹⁴ Bu benzetmede dudak şarap, ayva tülerini şaraba konan hûşber olarak düşünülür. (G. 258/1) Aşağıdaki beyitte ise âşığı sarhoş edip aklını başından alması tasavvuruyla huşber ve ayva tülerini arasında ilgi kurulur.

Hatt degül dârû-yı huş-ber hâzır itmiş la‘l-i yâr

Tâ ala dil nakdini hergiz haber-dâr olmayam G. 517/3

“Sevgilinin dudağı, gönül nakdini alırken haberim olmasın diye ayva tüyü değıl de (adeta aklımı başımdan alan) bir huşber hazırlamış.”

Duman

Ayva tülerini ile duman arasındaki ilgi bir beyitte sevgilinin yanağının ateş olarak düşünülmesine dayanır. Sevgilinin yanağında yeni beliren ayva tülerini bu ateşten çıkan duman olarak tasavvur edilir. Şâir, bu ilgiyi “ateş olmayan yerden duman çıkmaz” atasözüyle dile getirir.

⁴⁹⁴ Bkz. Mükeyyif Maddeler.

Gelse hatt ruhsârına hergiz ta‘accüb eylemem

Âteş olan yerde elbette olur zîrâ duhân G. 677/2

“Ayva tüyelerinin yanağında belirmeye başlamasına asla şaşırımam. Zirâ ateş olan yerde elbette duman da olur.”

Aşağıdaki beyitte ise sevgilinin çenesindeki ayva tüyleri âşığın âhının dumanı olarak tasavvur edilmiştir.

Degül hat-ı zekanun dūd-ı âhıdur cânâ

Esîr-i câh-ı zenahtân olan dil-efgârün G. 397/4

“Ey sevgili! Çenendekiler ayva tüyü değil, çene çukurunun esiri olan yaralı gönlün âhının dumanıdır.”

Fitne

Fitne kargaşa ve huzursuzluk sebebidir. Ayva tüyleri, âşığın gönlünde ve âşıklar arasında kavgaya ve huzursuzluğa sebep olduğu için fitnedir. (Sefercioğlu, 2001: 196) Hâletî ise sevgilinin ayva tüyelerinin sadece âşıklar arasında fitne çıkarmakla yetinmediğini, bütün dünyayı karıştırdığını söyler.

Âşûb-cihânlık hat-ı müşkînüne kaldı

Gîsûların ol şûh-ı cihân boynına aldı G. 856/1

“O dünya güzeli saçını boynuna dolayınca cihânı karıştırmak misk kokulu ayva tüyelerine kaldı.”

Tûtî, Mûr

Bir beyitte yer alan kabir tasvirinde ayva tüyleri renk ve şekil bakımından karınca olarak düşünülür. (G. 654/1)⁴⁹⁵ Ayva tüyelerinin renk ve şekil bakımından karınca olarak düşünülmesinin yanında karıncaların tatlı maddelerin etrafında toplanmaları ile ayva tüyelerinin ağız etrafında çıkmaları arasında benzerlik kurulur. (G. 820/1)⁴⁹⁶ Bir beyitte papağanın şekerle beslenmesinden hareketle ayva tüyelerinin papağan olarak tasavvuru

⁴⁹⁵ Bkz. Kabir.

⁴⁹⁶ Bkz. Karınca.

söz konusudur. Beyitte ayrıca üstü kapalı olarak sevgilinin yüzü aynaya benzetilir. Buradan hareketle papağanın konuşmaya alıştırılırken ayna tutulması ve şekerle beslenmesi münasebetiyle ayva tüyleri papağan olarak tasavvur edilir.

İklîm-i cemâle şeh-i ferhunde-likâsın

Şekker-şiken-i tûti-i hattundur o güftâr G. 150/2

“Sen güzellik ülkesinin kutlu yüzlü padişahısın. (Ağzından çıkan) her söz ise şirin ve tatlı sözler söyleyen ayva tüyü papağanındır.”

Rû-pûş (Peçe), Hayl, Hırmen-i Mâh, Ecel, Köhne Bahar

Ayva tüyelerinin bu unsurlara bezetilmesi yüzde bulunması, şekli, miktarı ve rengi sebebiyledir. Ayva tüyelerinin siyah renkli olması ve sevgilinin yanağını örtmesi peçe olarak düşünülmesine sebep olur. Bir peçe gibi sevgilinin yanağını örterek âşığa sıkıntı vermesinden dolayı “hatt-ı siyeh-kâr” olarak vasıflandırılan ayva tüyleri, yanağı örten peçedir. (G. 604/4) Çokluğu sebebiyle de bir at sürüsüne benzetilen ayva tüyelerinin gönül mülkünü viran etmesinden çekinilir.

Komasun gelmege hayl-i hatın ol şûh-ı cihân

Gelicek cân u gönül mülkini vîrân eyler G. 222/5

“O cihan güzeli ayva tüyelerini bir at sürüsü gibi başı boş bırakmasın. Yoksa gelip cân ve gönül mülkünü harap eder.”

Ayva tüyleri yine miktarı bakımından bir harman yerindeki saman çöplerine benzetilir. Bu tasavvurda ayın ve etrafında oluşan halenin bir harman yerini andıran görüntüsünden faydalanılır. Buna göre sevgilinin ayva tüyleri ay harmanında savrulan saman çöpleri olarak düşünülür.

Hat-ı yâra felek teşbîh idince hırmen-i mâhı

Biraz esdi savurdu ehl-i ‘ışkun sarsar-ı âhı G. 839/1

“Felek, ay harmanını sevgilinin ayva tüyelerine teşbih edince aşk ehlinin birazcık esen âh rüzgarı (o harmanı) savurdu.”

Ayva tüylerinin ecel olarak tasavvurunda dudağın şerbet olması söz konusudur. Böylece üzerinde ayva tüyleri bulunan dudak ecel şerbeti olarak tasavvur edilir.

‘Âşık görünce kalmadı kalbinde hiç emel

Oldı leb-i hat-âveri san şerbet-i ecel Mt. 301

“Âşık, (sevgilinin) ayva tüylerinin yeni bitmeye başladığı dudağını görünce (onu) ecel şerbeti sandı ve kalbinde hiç (öpme) isteği kalmadı.”

Köhne bahar olarak tasavvuru ise âşığa sıkıntı vermesinden kaynaklanır.

Âlüfte olup ‘akl u dil ü cân hat-ı yâra

Dîvânelügüm düşdi bu yıl köhne bahâra Mt. 516

“Akıl, gönül ve cân sevgilinin hattına müptela olunca divâneliğim bu yıl köhne bahara düştü.”

Ben (Hâl)

Ben, siyah olup boyun dahil olmak üzere yüzün çeşitli kısımlarında yer alır ve ekseriya saç, yanak, hat ve dudak ile birlikte anılır. Şiirimizde genellikle şekil ve renk bakımından ele alınır. (Tolasa, 1973: 232)

Divanda sevgilinin yüzünde olmasıyla saç, yanak, dudak, kaş, göz ve ayva tüyleriyle birlikte anılmış olup şekli, rengi ve kokusu itibariyle teşbih ve mecazlara konu olmuştur. Ben ile saç ve hat unsurları söz konusunu olduğunda âşık, bunların verdiği sarhoşlukla yolunu şaşırılmış bir yolcu misali sağa sola koşturur şekilde tasavvur edilir. (G. 191/2) Sevgili, saçını bir örtü misali yüzünün üzerine getirdiğinde âşıklar sevgilinin saçının altında kalan benini görebilmek arzusuyla coşup kendinden geçer. (Mt. 213) Sevgilinin dudağındaki beni vasfetmenin zorluğuna değinen şâir, (G. 433/5) güzellik mülkünün sultanı olarak sevgilinin benini her zaman her yerde bulunmasının doğru olmadığını ifade eder. (G. 559/2) Âşık ise sevgilinin dudağını emdiğinde yer yer oluşan morlukların bene benzetilerek hata yapılmaması gerektiğini dile getirir.

Nümâyân oldı sanma câ-be-câ hâl-i leb-i dil-ber

Lebin mestâne emmişdüm kararmış emdügüm yirler G. 162/1

“Beni mest eden dudağını emmişim. Emdiğim yerlerde yer yer görünen morlukları sakın ola dilberin dudağındaki ben sanma.”

Benin göz, kaş ve yanak unsurlarıyla beraber anıldığı beyitlerde çokluğunu, kaşın kenarında bulunduğunu ve âşığın sabrını tükettiğini görürüz. Sevgilinin beni ve ben üzerindeki ayva tüyleri âşığın sabrını yitirmesinin müsebbibi olarak görülür. (G. 718/5) Ayrıca bir beyitte yanağındaki bir tek ben tanesi ile on sekiz bin âlemi kendine esir etmiş olarak düşünülür. (G. 817/2) Başka bir yerde kaşının üstündeki beni, dar geçitlerde yol kesen bir haramiye benzetilir. (G. 840/3)⁴⁹⁷ Sevgilinin kaşının ve gözünün etrafında pek çok ben olduğu belirtilen aşağıdaki beyitte ise padişahların av merasimlerine atıfta bulunulur.

O şühun hâli çokdur kûşe-i ebrû vü çeşminde

Komaz hâlî şikâra çıksa şehler her kemîn-gâhı G. 839/4

“Gözünün ve kaşının (birleştiği) köşede pek çok beni olan o güzel, ava çıktığında hiç bir pusu yerini boş bırakmayan padişahlara benzer.”

Hâletî, sevgilinin beninin iki yerde yılan zehirine karşı kullanılan tiryâka benzetir. Bir beyitte sevgilinin benleriyle bîhûş olan zahit, tiryâk ile zebun olan yılan benzetilir. (G. 714/3) Aşağıdaki beyitte de gam zehrini etkisiz kılan tiryâk olarak düşünülür.

Zehr-i gam def'ine tiryâk gibi hâl-i ruhun

Mâr-ı zül'f-i siyehi kesmesen olmazdı 'ıyân G. 566/4

“Adeta gam zehirini defeden tiryâk olan yanağındaki ben, siyah bir yılan olan saçını kesmeseydin görünmeyecekti.”

Ben İle İlgili Tasavvurlar

Dâne, Tohum, Buğday, Tuzak Yemi

Benin bu unsurlarla ilgisi renk ve şekil benzerliğine dayanır. Benin dâne oluşu, âşığın, sevgilinin ayakları altındaki karıncaya benzetilmesiyle ilgilidir. (G. 816/2)⁴⁹⁸ Sevgilinin

⁴⁹⁷ Bkz. Harami, Reh-zen.

⁴⁹⁸ Bkz. Ayak.

yüzünün değişik kısımlarında yer alması sebebiyle yüze saçılmış reyhan tohumları olarak düşünülür. (G. 572/7)⁴⁹⁹ Renk ve şekil itibariyle buğday tanesi olarak düşünülür.

Hâl-i gendüm-gûnı hicriyle anun ser-geşteyem

Oldı çeşmüm gûyiyâ bir iki gözlü âsyâb G. 72/4

“Buğday renkli beninin hicriyle perişan olduğumdan beri gözlerim sanki iki gözlü bir değirmen oldu.”

Bununla beraber benin bir harman yerinde savrulan ve toplanan tohum olarak tasavvurunda hüsn-i talilden yararlanır. Sevgili, yanağındaki ben ve ayva tüyleriyle bir harman yerini andıran yüzünde aşk semtinin dilencisi olan âşığa tek bir dâne bile vermez. (G. 606/3) Güneş, ayın yani sevgilinin yanağındaki ben tanelerini görmüş olsaydı şüphesiz güzellik harmanından savrulan başakları toplayan birisi (teşhis) olarak düşünülür. (G. 56/5) Rüzgar çiftçisinin güzellik harmanından özenle seçtiği dânedir.

Bir dânedür o hâl ki dihkân-ı rûzgâr

Bin hırmen-i cemâlden itmişdür intihâb G. 60/2

“O ben, rüzgar çiftçisinin binlerce güzellik harmanından seçip çıkardığı bir dânedir.”

Ben, dâne tasavvurunda toprağa ekilen tohum olarak düşünülür. Sevgilinin sinesi tarla, sinesindeki benler birer muhabbet tohumu olarak görülür.

Gam-ı hâlün ki andan hâsılum endûh-ı mihnetdür

Konulmuş kişt-zâr-ı sînene tohm-ı mahabbetdür G. 230/1

“Gögüs tarlana konulmuş muhabbet tohumu olan beninin gamından bana düşen dert ve sıkıntıdır.”

Belâ, yanak ve saçın tuzak, gönlün bir kuş olarak tasavvur edildiği beyitlerde ben dâneye, tuzağa konulan yeme benzetilir.⁵⁰⁰ Gönül kuşu, cennet bağının meyvesiyle beslense de hep gam tuzağına konacak olan dâneği gözler.

⁴⁹⁹ Bkz. Reyhan.

⁵⁰⁰ G. 75/3, G. 128/4, G. 338/1, G. 594/2, G. 717/2, Mt. 427.

Mîve-i bâg-ı bihişt olsa gıdâ-yı murg-ı dil

Dâne-i hâl-i ruhunçün dâm-ı gam gözler müdâm G. 547/3

“Cennet bağının meyvesi, gönül kuşunun gıdası olsa da yanağındaki ben dânesi için daima gam tuzağını gözler.”

Nâfe-i Tâtâr, Hindû

Ben, bir beyitte güzel koktuğu tasavvuruna dayanarak Tatar miskine benzetilirken diğer taraftan amber gibi maddelerde suni ben yapımına temas eder.

Çeşmi yanında hâl-i ‘anber-bû

Oldı gûyâ ki nâfe-i Tâtâr G. 206/5

“Gözünün yanındaki amber kokulu ben sanki Tatar ceylanının göbeğindeki misk oldu.”

Bir beyitte rengi ve kokusu sebebiyle amber ve Hindû olarak tasavvur edilir.

‘Ârız-ı dil-berde yâ Rab hâl-i ‘anber-bû mıdur

Yohsa kendin âteşe pertâb iden Hindû mıdur Mt. 115

“Ya rab! Dilberin yanağındaki amber kokulu ben midir? Yoksa kendini ateşe atan Hindû mudur?”

Gözbebeği

Benin gözbebeği olarak tasavvuru şekil ve renk benzerliğine dayanır. Bir beyitte âşık, gözlerinde görünen siyahlığın aslında sevgilinin beninin bir yansıması olduğunu söyler.

Sevâd-ı dîde çokdan mahv olundı âb-ı eşkümler

Görünen şimdi ‘aks-i hâlidür ol lâle-ruhsârun G. 396/3

“Gözümün karası, gözyaşımla çoktan mahvoldu. Şimdi (gözümde) görünen (karalık) ise o lâle yanaklının beninin aksidir.”

Yıldız

Benin yıldızla benzetilmesi muhtemelen eskiden altın varak yahut altın suyuyla yapılan suni benleri kastetmek içindir. (Şentürk, 2017:184) Hâletî bir yerde sevgilinin tüylü benini şekli sebebiyle kuyruklu yıldızla benzetmiş (G. 469/3)⁵⁰¹ başka bir yerde de sevgilinin yanağındaki benleri felekteki seyyareler olarak düşünmüştür. (G. 826/3)⁵⁰² Âşık, sevgiliye kavuşacağı ümidiyle sabaha kadar uykusuz kaldığını, sevgilinin beninin hasretiyle bütün gece gökyüzündeki yıldızları saydığını söylediği beyitte, yıldızlar bene benzetilmiştir. (Mt. 274) Sevgilinin yanağındaki bene âşık nazarıyla bakılması durumunda ise gök yüzündeki yıldızlar tek tek yere düşerdi.

Düşerdi pâ-y-ı yâra âsmânun encümi yir yir

Eger ‘âşık gözüyle baksalar ol hâl-i ruhsâra G. 711/3

“Gökyüzündeki yıldızlar, yanağındaki bene âşığın gözüyle baksalardı yer yer sevgilinin ayağına düşerlerdi.”

Pervane

Benlerin pervaneye benzetilmesi, yüzün bir mum gibi etrafa ışık saçması sebebiyledir. Bu durumda benler mumun ateşinde kanadı yanıp düşen pervanedir.

Pervânedür ki yakdı perin şem‘-i rûyuna

Ey şûh u şîve-kâr degüldür yüzünde hâl G.487/2

“Ey işveli güzel! Yüzündeki ben değil, yüz mumunda kanadını yakan pervânedir.”

Lâle, Nokta

Benin lâle ile münasebeti lâlenin ortasındaki siyahlık sebebiyledir.

Ol rûy-ı hâl-dâruna benzerdi lâleler

Hâlün gibi sevâdı eger olsa müşk-bû G. 697/4

⁵⁰¹ Bkz. Kuruklu Yıldız.

⁵⁰² Bkz. Seyyareler.

“Lâlelerin içindeki karalık, hâlin gibi misk kokulu olsaydı, o benli yüzüne benzerdi.”

Yanak sayfa olarak düşünüldüğünde benler bu sayfadaki noktalardır.

Rakam-ı derdümi arturmadadır Hâletiyâ

Safha-i hadd-i nigârumdaki her nokta-i hâl G. 490/5

“Ey Hâletî! Sevgilimin yanak sayfasındaki her ben noktası derdimin miktarını artırıyor.”

Boy (Kad, Bâlâ, Kâmet)

Sevgilinin üzerinde çokça durulan güzellik unsurlarından biridir. Beyitlerde sevgilinin boyu için “bülend, nihâl, nahl, bâlâ, rast, mevzûn, ra'nâ, hırâmân, revân, âzâde, sehî, serfirâz” gibi sıfatlar kullanılır. Sevgilinin boyu özellikle uzunluğu, düzgünlüğü ve inceliği sebebiyle çeşitli hayallere konu olur. Sevgilinin boyu uzunluğuyla çoğu yerde “şimşâd, Tûbâ, servi, çınar, sanavber, ar'ar”a benzetilmekle beraber bunlardan daha uzundur. Sevgili hareket halindeyken uzun boyuyla nazlı nazlı salınmasını ifade eden “salınmak, hırâm, hırâmân, çalak”⁵⁰³ tabirleri sık sık kullanılır.

Şitâb ile kaçan refâtara gelse kadd-i çâlâkûn

Sanurlar çeşme-i hurşîd ruhsâr-ı 'arak-nâkûn G. 408/1

“Çevik boyun ne zaman seğirte seğirte yürüse ter içinde kalan yanağını güneş çeşmesi zannederler.”

Sevgilinin tazeliği, gençliği ve narin yapısı sebebiyle boyu “nihâl, nahl” olarak vasıflandırılır. “Bâlâ, hevâ, âzâde” kelimeleri tevriye ve cinas sanatları yoluyla kullanılır.

Ta'n itme dil virenlere bâlâ-yı dil-bere

Ey Hâletî sakın başuna bir belâ gelür G. 254/7

“Ey Hâletî! Sakın dilberin boyunu kınama. Zîrâ (beklemediğin bir anda) başına bir bela gelir.”

⁵⁰³ K. 33/11, G. 6/5, G. 43/3, G. 232/3, G. 266/3, G. 372/3, G. 377/2, G. 403/4, G. 431/4, G. 468/4, G. 505/2, G. 521/5, G. 535/3, G. 569/1, G. 576/4, G. 670/4, Mt. 505, Mt. 527.

Dil-ber çıkarsa câme vü destârını diseş

Âzâdedür nihâl bugün berg ü bârdan

G. 587/5

“Dilber, elbisesini ve sarığını çıkarsa da (o taze) fidan bugün yaprak ve meyvelerinden kurtuldu desek.”

Çılgın âşığın bahtı zebun iken sevgilinin “hevâ-yı kadd-i bülend”ine yani uzun boyuna heveslenmesi uygun değildir. (G. 134/2) Sevgilinin boyunun hevâsı âşığın ruhuna tazelik verir. Hevâ hem istek, arzu anlamında kullanılmakla beraber sevgilinin boyunun yüceliğini ifade etmektedir.

Hevâsı rûh-fezâdur dil ehline nitekim

Hevâ-yı kâmet-i bâlâ-yı dil-ber-i ra‘nâ

K. 34/11

“Güzel dilberin uzun boyunun hevesi gönül ehlinin ruhuna tazelik verir.”

Sevgilinin boyu uzun olduğu kadar düzgün ve dosdoğrudur.

Salınsun sâye-veş yanumca dirse ol sehî-kâmet

Peşmân olmadan olmak gereksin anun ardınca

G. 777/3

“O fidan boylu gölge gibi yanımda salınsın derse pişman olmadan onun ardınca gitmek gerek.”

Sevgilinin boyu ile saç arasında da uzunluk ve düzgünlük bakımından ilgi kurulur. Bir beyitte geçen “toğru” kelimesi “yalan olmayan, gerçek” manasında kullanılmakla beraber sevgilinin boyunun dik ve düz oluşuna işaret eder.

‘Aklum alan benüm kadidür kâküli degül

Âdem odur ki toğrusını söyleye dilâ

G. 34/4

“Ey gönül! İnsan olan doğrusu neyse onu söyler. Aklımı alan kâküli değil, boyudur.”

Diğer bir beyitte de boy ve saç ilişkisi şu şekilde dile getirilir:

Lutf idüp ey serv-i bâlâ-kadd dil-i üftâdeyi

Zülfüne ber-dâr idersen kaldurursın hâkden G. 591/3

“Ey uzun boylu servi! Âşık gönlü lütfedip zülfüne asarsan (onu) yerden kaldırırsın.”

Âşığın gönlü, salına salına yürüyen serviyi gördüğünde bir nehir gibi akar gider. (G. 431/4) Sevgilinin boyunun yere düşen gölgesi gibi yanınca yürümek isteyen âşık, toza toprağa bulanmaktan çekinmez. (G. 527/3) Âşık bilir ki sevgili de topraktan yaratılmıştır.

Bak cism-i yâra kaddini seyr eyle Hâletî

Hâk-i siyâhı sîm kılan kîmiyâyı gör Mt. 167

“Ey Hâletî! Sevgilinin bedenine ve boyuna bir bak. Kara toprağı gümüşe döndüren kimyayı gör.”

Ar’ar, Çınar, Sanevber, Servi, Şimşâd⁵⁰⁴

Sevgilinin boyu en çok ismi mezkur bu bitkilere benzetilir. Bu benzetmede uzunluk, salınış, yürüyüşteki ahenk ön plandadır. Sevgilinin boyuna benzetilen bitkilerin başında servi gelmektedir. Onu takiben şimşâd, çınar, ar’ar ve sanevber sevgilinin boyu için kullanılan unsurlardır. Sevgili, şimşâd boyuludur. Rüzgarda sallanması ve boyu münasebetiyle şimşâd ile sevgili arasında ilgi kurulur. Bahçedeki sanevber sevgilinin boyuna meyleder. Sevgilinin boyu ile bu ağaçlar arasında “kad-i şimşâd, kaddi şimşâd, kaddi çenâr, kâmet-i ‘ar’ar-hırâm, sanevber-kadd” şeklinde ifade edilen ilgide boy, uzunluğuyla söz konusu edilir.

Kimi beyitlerde boy hiç zikredilmeden istiare yoluyla sevgili, “serv, serv-i revân, serv-i hırâmân, serv-i bâg, serv-i nâz, serv-i dil-ârâ, serv-i bâlâ, vs.” olarak isimlendirilir. Boy ile servi arasında kurulan ilgi daha çok sevgiliyi yüceltmeye yöneliktir. Bu sebeple şâir, servi ile sevgilinin boyunun bir tutulmaması görüşündedir. Çünkü birinin yeri toprak öbürünün yeri gönüldür.

⁵⁰⁴ İsmi mezkur maddelere ayrıca müracaat ediniz.

O yâra nisbet itmek kendüni ey serv müşkildür

Senün cây-ı karârün gildür ammâ kim anun dildür G. 248/1

“Ey servi! Boyunu sevgilinin boyuna nispet etmen biraz zor. Çünkü senin yerin toprak onun yeri gönüldür.”

Servinin hemen her özelliği (gölgesi, su kenarında olması, kuş yuvası vs.) sevgilinin boyuyla ilişkilendirilir. Genel olarak bir klişe halini alan boy-servi ilişkisi Hâletî’de umumi telakkiden ayrı düşmez.

Senün kadd-i bülendün servdür kûh-ı melâhatda

Akar sudur benüm vâdî-i gamda kalb-i meyyâlüm G. 504/2

“Senin uzun boyun güzellik dağındaki servi, benim meyyâl kalbim gam vadisindeki akarsudur.”

Tûbâ, Sidre, Bâlâ, Bülend

Tûbâ ve Sidre ile ilgisi yine sevgilinin boyu dolayısıyladır. Sevgilinin suya yansıyan uzun boyunu görenler onu Tûbâ’ya benzetirler. (G. 24/1) Sevgilinin boyuna âşık olan Tûbâ, (G. 9/5) sevgilinin boyu yanında ancak gölge misalidir. (G. 431/2) Vâizin, sevgilinin boyundan bahsetmek dururken Sidre ve Tûbâ’nın vafından bahsetmesi gariptir. (Mt. 117) Zîrâ ârif olan kimse Sidre’ye değil sevgilinin boyuna meyleder.(G. 191/5) Âşığın nazarında sevgilinin boyunun hayali bile Sidre ve Tûbâ’dan yeğdir.

Sidre vü Tûbâ’ya bakmakdan teselli gelmeye

Olmasa kaddün hayâli dâhil-i âgûş-ı cân G. 557/6

“Boyunun hayali cân kucağında olmasaydı Sidre ve Tûbâ’ya bakmak bile teselli vermezdi.”

Sevgilinin boyunun bâlâ ve bülend olarak tasavvuru yine boyun uzunluğundandır. Bu vesileyle sevgilinin boyu “ser-bülend, kadd-i bâlâ, kad-i bâlâ, kâmet-i bâlâ, nahl-i bâlâ, nihâl-i bülend, bâlâ-yı yâr” gibi terkiplerle vasfolunur. Sevgilinin bâlâ boyu göz alabildiğine uzundur. (G. 881/1) Yalnız sevgilinin uzun boylu olması onun aynı yücelikte bir gönünün olduğu anlamına gelmez. Sevgili bir hümadır ancak bayağı gönüllerle

konuştığı için boyu bâlâ, gönlü alçaktır. (Mt. 138) Âşığın gönlü ise içinde bulunduğu delilik haliyle yukarıdadır. Bu yüzden sevgilinin bâlâ boyuna meyletmez.

Hâletî gâyet yukardandır dil-i dîvânemüz

Dil-berün meyl eylemez illâ kad-i bâlâsına G. 804/7

“Ey Hâletî! Gayet yukarılarda olan çılgın gönlümüzle illa sevgilinin yüce boyuna meyl edeceğimizi (sanma).”

Kıyamet, Fitne

Sevgili kıyam halinde düşünüldüğünde kıyametle beraber kullanılır. İştikak sanatı maharetiyle kâmet, kıyam ve kıyamet kelimeleri bir arada kullanılır. (G. 872/1) Ayrıca kıyamet kelimesinin “uzun boy” anlamında kullanıldığı görülür.⁵⁰⁵ Sevgilinin uzun boyuna laf edenler kâfirlikle itham edilir. (G. 709/1) Ayrıca sevgilinin boyu kıyamet alameti (Mt. 121) ve âşığın kıyameti olarak düşünülür. (G. 562/2, G. 187/4) Aşağıdaki beyitte verilen bir bayram yeri tasvirinde kıyamet kelimesinin kullanımında kalabalık ve kargaşa söz konusudur. Sevgilinin boyu âşığın başında kıyametler koparırken kalabalık haliyle bayram yeri mahşer, eğlence için kurulan salıncak da mizan olarak düşünülür.

Başuma cânâ kıyâmetler koparur kâmetün

‘İyd-gâh ile salıncak mahşer ü mîzân olur G. 187/4

“Ey sevgili! Boyun başında kıyametler koparır, bayram yeri mahşer, salıncak mizan olur.”

Alem, Livâ, Râyet, Rast

Boy, uzunluğu ve inceliğiyle bu unsurlara benzetilir. Sevgilinin boyu için “livâ-yı kâmet, râyet-misâl” (G. 785/1, G. 483/4) tabirleri kullanılır.

Kaldurur kaddi ‘alem cân milketin teshîr için

Fitneler kalkar kaçan ol kâmeti bâlâ yürür G. 189/2

⁵⁰⁵ G. 230/3, G. 236/5, G. 363/3, G. 473/4, G. 804/3.

“O boyu bâlâ (güzel), can ülkesini zapetmek için alem boyunu kaldırıp yürüdüğünde (bütün) fiteler kalkar.”

Aşağıdaki beyitte rast ve uşşâk makamlarına işaretle sevgilinin boyu ile rast makamı arasında ilgi kurulur.

Kâmetün yâd eyleyüp ‘uşşâk giryân oldılar

Râstdan âgâz idince mutrib-i bezm-i safâ G. 38/3

“Sefâ meclisinin mutribi (icrasına) rasttan girince cümle âşıklar boyunu yad edip göz yaşına boğuldular.”

Burun (Bînî)

Sevgilinin burnu divanda yalnız bir yerde söz konusu edilir. Şekil bakımından parmağa benzetilen burun, yüzü ikiye ayırdığı düşüncesinden hareketle, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) “şakkü’l-kamer” mucizesi dolayısıyla zikredilir. Bu benzetme yüzün ay olarak tasavvuruna dayanır.

O bînî bir benândur kim iki şak eylemiş mâhı

Senün rûyun gören kâfir ‘aceb mi gelse îmâna G. 783/3

“O burun ayı ikiye bölmüş bir parmaktır. Senin yüzünü gören kâfir imana gelmesin de ne yapsın?”

Çene (Zenahdân, Zekan)

Sevgilinin çenesi Hâletî’de üzerindeki çukuru, ayva tüyleri ve yuvarlak şekliyle söz konusu olmuştur. Sevgilinin çenesi yuvarlaklığı ve üzerindeki hoş kokulu ayva tüyleriyle şemâmeye, (G. 160/1)⁵⁰⁶ çenesindeki ayva tüyleri ipek kadar ince olmasıyla kalem ucuna takılan lîka (G. 89/4)⁵⁰⁷ ve âşığın âhının dumanı (G. 397/4) olarak düşünülür. Bununla beraber çene üzerinde bulunan çukur zindan, kuyu ve kadehe; yuvarlak şekli sebebiyle de elma ve topa benzetilmiştir.

⁵⁰⁶ Bkz. Şemâme.

⁵⁰⁷ Bkz. Lîka.

Çene İle İlgili Tasavvurlar

Çâh, Çâh-ı Bâbil çâh-ı Nahşeb, Zindan

Bir yerde şâir, sevgilinin çene çukurunu vasfetmede iyi iş çıkardığını söyleyen (G. 612/5) Hâletî'nin şiirlerinde çene kuyu yahut zindana benzetilmiş, bu yönde teşbihlere konu olmuştur. Bu benzetmelerde Hz. Yûsuf'un kuyuya atılması ve Mısır'a sultan olması işlenir.⁵⁰⁸ Bununla beraber çene çukuru bir beyitte âşîğın, sırrını söylemek istediği bir kuyu olarak düşünülür. (G.716/3)⁵⁰⁹ Sevgilinin semtine giden âşîğın bir gün sevgilinin çene çukuruna düşme tehlikesi vardır. (G. 783/1)⁵¹⁰

Beyitlerde çeneyle beraber anılan diğer bir güzellik unsuru saçtır. Saçın çene çukuruyla anılması onun kuyuya sarkıtılan bir ip olması hayaline dayanır. Sevgilinin çene çukuruna sarkan saçî âşîğî suya götürüp susuz getirir. (Mt. 539) Âşîk, sevgilinin saçına bakarken aklını yitirmesiyle beraber kendini çene çukuruna bırakır.

Tagıtdum 'aklumu seyr idicek zülf-i perîşânun

Bırakdum kendümi cânâ görüp çâh-ı zenahdânun G. 420/1

“Ey sevgili! Dağınık saçını seyredeceğim derken aklımı dağıttım. Çene çukurunu görünce de kendimi (o kuyuya) bıraktım.”

Çene çukurunun zindan olarak tasavvurunda eskiden suçluları toprağa kazılan çukurlarda hapsedildiği uygulamaya işaret edilir. Çene çukuru kanlıların, yani azılı suçluların tutulduğu bir zindandır. (G. 409/1) Âşîk ise sevgilinin çene çukuruna kadar inen saçının zinciriyle bağlıdır. Burada da zindana atılan mahkumların zincire vurulmasından söz edilir.

Habse ilter var ise beste-i zencîrlerin

Zülf-i dil-dâr ki ol çâh-ı zenahdâna iner G. 231/2

“(Âşîğın gönlünü kendine bağlayan) sevgilinin saçî, çene çukuruna iner ve (saç) zincirine bağlı olanlar varsa hapse aT.”

⁵⁰⁸ G. 410/1, G. 477/2, G. 610/2, G. 832/1.

⁵⁰⁹ Bkz. Sır.

⁵¹⁰ Bkz. Câ'iz.

Ayrıca çene çukuru, âşîğın göz yaşıyla doldurduğu bir su kuyusunu andırır. (G. 832/2) Uzun seneler kavuşma suyuna susamış olan âşîğın sevgilinin çene çukurunu gördüğünde duyduğu sevinç kimseyi şaşırtmamalıdır.

Zülâl-i vuslata dil-teşneyem bir niçe yıllardur

‘Aceb mi cân atarsam göricek câh-ı zenahdânın G. 600/3

“Gönlüm yıllardır kavuşma suyuna susamışken çene çukurunu görmeye can atmama şaşılır mı?”

Beyitte geçen “can atmak” deyimini âşîğın hem sevgilinin çenesine bir an önce erişmek istemesini hem de canını vermeye hazır olduğunu ifade eder.

Bâbil ve Nahşeb kuyuları da sevgilinin çene çukuruna benzetilen unsurlar arasındadır. Bâbil kuyusundan bir nişan olan çene çukuruna düşen gönlün oradan urtulma ümidi yoktur. (Msd. 2/V/1-2) Ayrıca sevgilinin çene çukuru Bâbil ve Nahşeb kuyularından daha parlak ve berraktır.

Çâh-ı Bâbil çâh-ı Nahşeb'den be-dîdâr olmadı

Ol senün çâh-ı zenahdânunda olan âb u tâb G. 59/2

“Çene çukurundaki berraklık ve parlaklık ne Bâbil kuyusunda ne de Nahşeb kuyusunda görünür oldu.”

Elma, Top, Kadeh, Gûy-ı Sîmîn

Çene çukurunun bu unsurlara benzetilmesi şekil ilgisine dayanır. Sevgilinin dudağının şaraba benzetildiği bir beyitte, teninin beyaz oluşundan hareketle çene çukuru, gümüş bir kadehe benzetilir. (G. 663/2)⁵¹¹ Çene ile elma arasında da şekil yönünden benzerlik kurulur.⁵¹² Şekil ve renk yönüyle kurulan bir başka benzerlik çenenin top olarak tasavvuruna dayanır. Sevgilinin top gibi çenesi, gönül çocuğunu aldatmış, (Mt. 114) âşîğâşüfte kılıp meftun etmiştir. (G. 618/2) Diğer bir beyitte rengi sebebiyle “Gûy-ı sîmîn (Ay)” olarak tavsif edilir.

⁵¹¹ Bkz. Gümüş.

⁵¹² Bkz. Elma.

Saçları oldu ‘anberîn-çevgân

Gûy-ı sîmînidür anun zekanun G. 433/4

“Onun saçları anber kokulu çevgân, çenesi Ay’dır.”

Diş (Dendân)

Hâletî, sevgilinin dişleri üzerinde pek durmamıştır. Söz konusu edildiği beyitlerde ağzın içinde ve üst üste gelmiş olmaları, beyazlığı ve parlaklığıyla çiy tanesi ve inciye benzetilir.⁵¹³

Benzedürdüm lebüni la‘le dişün lû’lûye

Vâkı‘â öyle midür söyle benüm sultânun G. 533/3

“Sultanım, dudağını lal taşına dişini de inciye benzetirim ama; söyle (bunlar) gerçekten öyle mi?”

Sevgilinin dişleri bir beyitte, âşğın gam düğümü atılan can ipini çözer şekilde tasavvur edilir.

Açılır mıydı eger olmasa dendân-ı nigâr

Rişte-i cânda olan ‘ukde-i gam Hâletiyâ G. 41/5

“Ey Hâletî! Cân ipindeki gam düğümü sevgilinin dişi olmasa açılır mıydı?”

Dudak (Leb, La’l)

Hâletî’de dudak özellikle renginin kırmızı olması, şekli, hoş sözler söylemesi, tatlılığı, vuslata vesile olması, âşğın aklını alması, kendinden geçirmesi gibi vb. pek çok yönüyle teşbih ve mecazlara konu olmuş bir güzellik unsurudur. Şâir bunu sevgilinin dudağından bahsettiği bir beyitte yer alan “Hâletî, dudağını sözlerinde çokça yâd eder” (G. 559/7) ifadesiyle kendisi de dile getirir. Diğer güzellik unsurlarından ağız, ben ve ayva tüyleriyle sıkı bir ilişkisi vardır.⁵¹⁴ “Öpmek, buse almak, emmek, ısırma”⁵¹⁵ fiilleriyle kullanılır.

⁵¹³ M. 2/8, K. 6/10, G. 209/6, G. 410/2, G. 450/1, G. 525/4, G. 533/3, G. 658/3, Mt. 544.

⁵¹⁴ K. 28/21, K. 41/30, G. 47/4, G. 50/2, G. 134/1, G. 144/5, G. 162/1, G. 212/4, G. 229/1, G. 350/4, G. 433/5, G. 517/3, G. 534/2, G. 559/2, G. 747/4, G. 782/3, G. 792/2, G. 801/3, G. 816/2, Mt. 245, Mt. 301, Mt. 473.

⁵¹⁵ G. 45/4, G. 89/1, G. 110/1, G. 162/1, G. 393/1, G. 400/3, G. 441/2, G. 628/5, G. 645/2, G. 799/5, G. 833/2, Mt. 92, Mt. 544

Dudağın can ile olan ilgisinde can verip alması münasebetiyle sık sık dudakla birlikte anılırlar. Sevgilinin lal dudağıyla gurura kapılmamasını isteyen âşık, canını almaması için sevgiliden merhamet diler. (G. 213/1) Sevgilinin dudağını öptürmesini bir lütuftur. Ancak âşık, sevgili dudağını öptürmek istediğinde canından olur. (G. 635/3) Yahut can bahşeden kadeh dudağını sunduğunda âşık o kadehten içmeye kanmadan ağzından alması sebebiyle “cân-sitân” olarak vasfolunur. (G. 229/3) Zaten sevgilinin amacı dudağıyla âşıkların bir öldürüp bir diriltmektir.

La‘lini emdürür kimi kim öldürürse yâr

Tekrâr katle cân virür ol şûh-ı pür-cefâ G. 45/4

“Zalim sevgili, öldürdüklerini tekrar katletmek için dudağını emdirir.”

Eski inanca göre canın veya son nefesin, son çıkış yeri olması (Tolasa, 1973: 256) hususuyla söz konusu edilir. Dudağın hasretiyle canı ağzına gelen âşık, sevgilinin lütfedip kendisine bir buse vermesini ister. (G. 400/3) Böylece ağzına kadar gelen canını, sevgilinin dudaklarına teslim edebilecektir.

Öpüyorken dehenün la‘lüne teslim ideyin

Yetiş ey şûh-ı cihân agzuma geldi cânım G. 526/4

“Ey dünya güzeli, yetiş! Dehânını öperken ağzıma gelen canımı dudaklarına teslim edeyim.”

Dudağın ilgi sebeplerinden biri de lezzetidir. Bu özelliğiyle dudak şeker, bal, helvaya benzer. Renginin kırmızı olması sebebiyle şarap, kan gül yaprağı; kapalı haliyle ise goncaya benzetilir. Yine rengiyle ve kıymeti dolayısıyla “la’l ve yakut”a benzetilir. Özellikle la’l pek çok yerde istiare yoluyla dudak yerine kullanılır. Aşağıdaki beyit dudağın lezzeti ve rengiyle dudağın bu yönünü ifade eder niteliktedir.

La‘l-i leb-i nigâr ki şîrîn ü sürhdür

Seyr eyliyen sanur ki dehânında kandi var G. 214/3

“Sevgilinin şirin ve kırmızı la’l dudağını görenler dudağında şeker var zanneder.”

Sevgilinin dudakları âşığı bir yandan Mecnûn’a döndürürken (G. 614/7) diğer taraftan âşığın dert ve kederini yok eder. (G. 761/1) Aşağıdaki beyitte ise sevgilinin dudağı âşıkların ruhuna gıda olarak tasavvur edilir.

Senün derd-i belâ-yı ‘ışkunı çekmekden incinmez

Gam-ı la’lün gıdâ-yı rûhdur ‘uşşâk-ı nâlâna G. 799/3

“Senin aşkınla (gelen) dert ve belaları çekmek âşıkları incitmez. Çünkü dudağının gamı feryat ederek ağlayan âşıkların ruhunun gıdasıdır.”

Dudakla İlgili Tasavvurlar

Cân-bahş, Cân-perver, Hayât-efzâ, Rûh-efzâ, Revân-bahş, Gıdâ-yı rûh

Dudakların bu terkipler içerisinde yer alması can verme özelliğine dayandırılır.⁵¹⁶ Bu özelliğiyle sevgilinin dudağı ölüyü bile diriltir. (Mt. 544) Âşık, sevgilinin cân-perver dudağını öpebilmek için can nakdini sunmaktadır. (G. 598/1) Çeşitli hastalıklarla perişan olan âşık yine sevgiliden dudaklarıyla cana can katmasını bekler. (G. 616/3) Sevgilinin dudağından ayrı kalması sebebiyle ölüm döşeğinde yatan (G. 731/1) ve cansız bir surete dönen âşık, (G. 864/5) sonunda sevgilinin dudaklarında taze bir can bulmuştur.

Virüp cân nakdini la’l-i lebinden tâze cân buldun

Sen ey ‘âşık metâ’-ı ‘ışk-ı yâri râygân buldun G. 454/1

“Ey âşık! Can nakdini verip lal dudağından taze can bulduğun sevgilinin aşk malına bedelsiz sahip oldun.”

Âb-ı Hayât, Çeşme-i Hayvân, Âb-ı Hayvân, Çeşme-i cân, Hz. Îsâ, Hızır, Mesîh, Kevser, Şerbet

Dudağın Hz. Îsâ ile olan diğer ilgisi can verme özelliği sebebiyledir. Dudak, Hz. Îsâ’nın ölüleri diriltme özelliğine sahip olduğu düşünülür.⁵¹⁷ Âşık, bir ölüdür. Ona can bahşedip

⁵¹⁶ Kt. 71/2, G. 14/2, G. 89/1, G. 102/3, G. 156/5, G. 223/6, G. 233/3, G. 479/2, G. 760/5, G. 779/1, Mt. 164, Mt. 491.

⁵¹⁷ G. 265/4, G. 614/1, G. 661/2, G. 843/1.

konuşturacak olan da sevgilinin dudağıdır. (G. 412/3) Sevgilinin boyunun âlem-i bâlâ olduğu hayali ve sevgilinin dudağının burada bulunan Hz. Îsâ olması ile Hz. Îsâ'nın semaya urûcu arasında kurulan ilgide Dudak Hz. Îsâ olarak tasavvur edilir. (G. 881/1) Hz. Îsâ'nın hem semaya yükselişine hem de ölümlere can vermesine işaret eden aşağıdaki beyitte de sevgilinin yanağı güneş, dudağı can verme özelliğiyle Hz. Îsâ'ya benzetilir.

Ruhsârını gör la'î-i revân-bahşımı seyr it

Olmuş sanasın mihr ile hem-sâye Mesîhâ G. 37/3

“Yanağı ve can bağışlayan dudağına baktığında sanki Mesih, güneş ile komuşu olmuş sanırsın.”

Beyitlerde “âb-ı hayât, çeşme-i hayvân, çeşme-i cân” olarak tavsif edilen dudak, içene ölümsüzlük bahşetmesi yönüyle ele alınır. Âşık, sevgilinin çeşme-i hayvân gibi can bahşeden dudağı varken susuzluktan can vermenin kendisine reva olmadığını söyleyerek sevgiliye sitem eder. (G. 525/2) Sevgilinin dudakları tükrük dolayısıyla ıslaktır. Sevgilinin lal dudağının fikri bile âşığın hayal bahçesini sulayan can suyudur. Bu sebeple dudak âb-ı hayâta benzetilir.

Bâg-ı hayâl-i ‘âşık-ı şeydâyı dem-be-dem

Âb-ı hayât ile suvarur fikr-i la'î-i yâr G. 136/5

“Sevgilinin lal dudağının düşüncesi, çılgın âşığın hayal bahçesini daima âb-ı hayât ile sular.”

Dudağın Kevser olarak tasavvuru sevgilinin bir cennet varlığı olduğu düşüncesine dayanır. Dudak Kevser'e benzetilirken sevgilinin boyunun Tubâ olarak tasavvur edilir. Sevgilinin kevser dudaklı olarak tavsif edildiği bir yerde sevgilinin boyunu gören Tûbâ'nın sevgilinin ancak gölgesi olabileceği ifade edilir. (G. 431/2)

Dudağın şerbet olarak tasavvuru ise âşığa sıhhat ve ferahlık vereceği düşüncesine dayanır. Sevgilinin dudaklarının şerbete benzetilmesi onun bir tabip olduğu tasavvuruna dayanır. (G. 214/4, G. 230/2, G. 356/1) Sevgili, gönül hastası olan âşığa, canını verir dudak şerbetini vermez. (G. 329/1) Hatta dudak şerbetini verme ihtimali ortaya çıktığında âşığın yaralı gönlüne derdini sormaktan bile kaçınır.

Şerbet-i la‘lini virmek görüne diyü o yâr

Derdini sormadı gitdi bu dil-i bîmârun

G. 448/5

“Sevgili, dudak şerbetini vereceğini anlayınca bir türlü bu hasta gönlün derdini dormadı.”

Gonca, Gül Yaprağı, Kan

Dudağın goncaya teşbihi renk ve şekil itibariyledir. Bu tasavvurda “gül, gonca, çemen, diken” unsurlarıyla teşbihler yapılır. (G. 406/1, G. 430/1, G. 665/5) Genel olarak sevgilinin gonca dudağı, renk ve şekil itibariyle güllerden daha güzel tasavvur edilir. Sevgilinin gonca dudağı, âşığın gül bahçesine gitme sebebi olarak görülür. (G. 663/4) Bir beyitte sevgilinin, gonca dudaklarıyla gül bahçesindeki gülleri delirttiği dile getirilir. (G. 71/1) Sevgili, halis kırmızı dudağıyla çemende dururken gül goncasının kendisini ona benzetmesi hadsizlik olarak düşünülür.

O la‘l-i nâb tururken çemende gonca-i gül

Ne cân ile dehen-i yâra öykünür bilsen

G. 538/2

“Gül goncası, o saf dudaklı çemende dururken ne cüretle sevgilinin ağzına öykünür.”

Şâir, “Teni yasemin, dudağı gonca, yanağı gül-i rânâ. Bundan daha iyi bir uzuv uygunluğu hiç olur mu?” (G. 15/1) dediği bir beyitte, sevgilinin diğer güzellik unsurlarından olan ten ve yanak ile beraber dudakların bir uyum içinde oluşunu farklı çiçeklerin bir arada bulunması hayaliyle vermektedir.

Şâirin “âşık, yüzüne parlak ay (mâh-ı enver); dudağına gül yaprağı (gül-berg) der. Sana âşık (olanı) konuştuysan alçağı ve yüceyi (a‘lâ vü ednâ) geçer” (G. 412/2) dediği beyitte sevgilinin yüzü ile ay; dudağı ile gül yaprağı arasında ilgi kurulur. Aşağıdaki beyitte ise dudak, gül yaprağı tasavvurunda sevgilinin dudaklarını ısırması, sebebiyle dişlerle beraber anılır.

Dişledi la‘l-i lebin dün gice ol şûh-ı cihân

Oldı gül-berg üzerinde sanasın jâle ‘ıyân

G. 647/1

“O dünya güzeli, dün gece lal dudağını dişleyince sanırsın gül yaprağı üzerinde bir çiğ tanesi peyda oldu.”

Dudağın rengi sebebiyle aralarında münasebet kurulan başka bir unsur da kandır. Lal dudağı söze geldiğinde cân-feşân olurken, ağzını açmadığında dudakları iki kan damlası olur. (Mt. 89) Bir beyitte de sevgilinin kırmızı dudakları renginin koyuluğuyla kandan daha koyudu olarak düşünülmüş, kanın renginin sevgilinin dudaklarının koyu kırmızı rengi yanında sönük kaldığı ifade edilmiştir. (G. 771/3) Aşağıdaki beyitte ise dudakların kırmızı rengi, âşığın kanını içen sevgilinin ağzında kalan iki damla kan olarak tasavvur edilir.

Sanma ey dil görinen lebleridür cânânun

Kaldı agzında iki katre içerken kanun

G. 400/1

“Ey gönül! (Âşığın) kanını içerken ağzında kalan iki damla kanı sevgilinin dudağı sanma.”

Sevgilinin dudağının âşığın ciğerini parçalayıp kana bulaması sebebiyle kanla aralarında ilgi kurulur. (Mt. 126) Sevgilinin dudağının bûsesini anan âşığın kanı her güzele lezzetli gelir. (G. 129/7) Bununla beraber sevgilinin dudağını her andığında âşığın kanı kaynar.

Pürdür gamunla sîne-i sûzânımız bizüm

Kaynar anılsa la‘l-i lebün kanumuz bizüm

G. 510/1

“Bizim ateşli gönlümüz her daim (senin) derdinle dolu olduğundan lal dudağın ne zaman anılsa kanımız kaynar.”

Lal, Yakut, Murassa, Dür-efşân

Dudak, değeri ve rengi bakımından kıymetli madenlere benzetilir. Bir yerde ağzın içindeki dişlerin inci oduğu hayaline dayanarak dudaklar inci saçır şekilde hayal edilir. (G. 637/1) Dudak-inci ilgisinde sevgilinin dudağı, üzerinde çıkan uçuklar dolayısıyla murassa kadehe benzetilir.

Lebinde sanma kim tebhâledür yir yir olan peydâ

Murassa‘dur o şâhun câm-ı la‘li ey dil-i şeydâ

G. 6/1

“Ey çılgın gönül! O padişahın dudağında yer yer peyda olanı uçuk sanma. Zîrâ onun dudağı kıymetli taşlarla süslü bir kadehtir.”

Âşık için değerli olması ve rengi münasebetiyle lal ve yakuta benzetilir. Bir yerde kırmızı rengiyle sevgilinin dudağına benzetilmiştir. (G. 555/3) Diğer bir beyitte de sevgilinin, rakip tarafından dişlenen dudağında oluşan morluk ve yara sebebiyle dudağın gök yakuta döndüğü ifade edilir.

Zahm-ı dendânıyla hayfâ düşmen-i bed-gevherün

Döndi gök yâkûta şimdi la‘l-i nâbı dil-berün G. 405/1

“(O) soysuz düşmana yazıklar olsun! Dişlediğinde yaraladığı sevgilinin saf dudağını gök yakuta döndürdü.”

Dudak, divanda özellikle rengi ve âşık nazarındaki kıymeti bakımından en çok la‘l taşına benzetilmiştir.⁵¹⁸ Kullanıldığı hemen her beyitte istiare yoluyla dudak yerine kullanılır. Sevgilinin la‘l dudağının kıymetini ancak sarraf olanlar anlayabilir. Sevgili mürüvvet madeni, dudağı bu madenden çıkan la‘ldir. Kah gönülde kah gözdedir. Âşıklar her zaman onu anar, uğruna canlarını vermekten çekinmezler. Sevgilinin dudağını vasfetmekten başka işi olmadığını söyleyen şâir, sevgilinin dişlerini inciye dudağını la‘l taşına benzettiğini dile getirir. Başka bir yerde sevgilinin dudağını vasfetmek için söylenen sözlerin onu tam anlamıyla anlatamadığı ifade edilir. Söylenen bütün bu sözler, la‘l taşının daha az itibar gören boz renkli çeşidine benzetilir.

Kelâm-ı serd sezâ-vâr-ı la‘l-i yâr olmaz

Şu la‘le kim bozı var çokluk i‘tibâr olmaz Mt. 195

⁵¹⁸ M. 2/5, Kt. 118/3, G. 19/4, G.22/2, G. 40/2, G. 64/6, G. 107/4, G. 110/1, G. 122/4, G. 129/1, G. 156/5, G. 161/5, G. 170/2, G. 190/3, G. 194/4, G. 195/1, G. 207/4, G. 213/1, G. 214/3, G. 223/6, G. 224/2, G. 229/1, G. 244/2, G. 258/1, G. 260/5, G. 270/2, G. 276/4, G. 281/4, G. 304/3, G. 350/4, G. 369/3, G. 384/4, G. 389/5, G. 400/3, G. 405/1, G. 406/1, G. 433/5, G. 441/2, G. 460/4, G. 465/1, G. 486/2, G. 503/4, G. 524/4, G. 526/4, G. 529/5, G. 533/3, G. 600/2, G. 607/5, G. 616/5, G. 628/5, G. 635/3, G. 637/1, G. 640/2, G. 641/1, G. 645/2, G. 647/1, G. 648/3, G. 663/2, G. 676/3, G. 685/3, G. 686/4, G. 690/2, G. 717/3, G. 721/5, G. 724/2, G. 762/3, G. 771/1-3, G. 779/1, G. 782/3, G. 789/1, G. 799/2, G. 799/3, G. 833/2, G. 851/1, G. 864/2, G. 864/5, G. 865/2, G. 875/5, G. 881/3, G. 888/2, Mt. 88, Mt. 89, Mt. 146, Mt. 164, Mt. 172, Mt. 195, Mt. 287, Mt. 302, Mt. 322, Mt. 324, Mt. 399, Mt. 491, Mt. 544.

“Sevgilinin dudağını vasfetmek için ardı sıra söylenen sözler sevgilinin la’line uygun düşmez. (Bu durum) la’l taşının pek itibar görmeyen boz renkli olanını (vasfetmeye) benzer.”

Şarap, kadeh

Dudağın şarap ve kadehe teşbihinde şekil, renk, lezzet ve şaraba mahsus hususiyetlerin (bî-hûş etmesi, uyutması, sarhoşluk, dertleri unutturması vs.) yanı sıra devrin uygulama ve inanışlarına dayanan münasebetler öne çıkar.⁵¹⁹ Dudağının derdiyle sersemleyen âşığın halini gören sevgili onun tatlı bir uyku çektiğini düşünür. (G. 846/2) Âşık, dudak şarabının şevkiyle külahını göğe fırlatır. (G. 840/5) Geceleri sabaha kadar ağlayan âşık sevgilinin dudak şarabının hasretiyle gözyaşı döker. (Mt. 146) Dudak şarabının peyda ettiği bir hal ile gömleğini paralar. (G. 40/2) Âşık, sefasını başkalarının çektiği şarap renkli dudağın gam tortusunu içer. (G. 683/6) La’l dudakların aksi gözüne gelen âşık, gözüne şarap geldiğini zanneder. (G. 64/6) Sevgili ise dudak şarabıyla âşığı mest eder. (G. 663/2) Ağzı ne kadar tatlı olsa da dudağı ölümcül bir şarap (G. 701/3) olan sevgili can almakta mahirdir. (G. 384/4) Sevgilinin şarap olarak düşünülen dudağı âşık üzerinde bu şekilde olumsuz sonuçlara sebep olmasının yanında dertlerinin de tek devası olarak düşünülür. Zîrâ sevgilinin dudak şarabı aşk hastasının şifasıdır. (G. 194/2) Bu sebeple her kim ki sevgilinin dudağını bırakıp şaraba yönelirse bu yaptığından utanç duyacaktır.

La’l-i dil-dârı koyup her kim olursa bâde-nûş

Çihresinde olur âsâr-ı hacâlet âşikâr G. 270/2

“Her kim sevgilinin dudağını bırakıp şarap içerse çehresinde utanç izleri belirir.”

Dudak ile kadeh arasında renk ve şekil bakımından ilgi kurulmakla beraber âşığı sarhoş etmesi, divane ve havayı yapması, aklını alması, sefa vermesi gibi hususiyetlerle ele alınır.⁵²⁰ Sevgiliye meftun olan gönül, sevgilinin vuslat hazinesindeki dudak kadehiyle mest ve harap olmaktadır. (G. 66/3) Akli yerinde, ayık olan birisi ömründe en az bir kez dudak kadehinin keyfiyetiyle sarhoş olmalıdır. (G. 97/3) Çünkü sevgilinin dudak kadehi akli divane, gönlü havayı yapar.

⁵¹⁹ Kt. 118/3-4, G. 19/4, G. 49/3, G. 52/4, G. 65/1, G. 97/2, G. 258/1, G. 389/3, G. 486/2, G. 636/3, G. 659/4, G. 767/4, G. 787/3, G. 866/5.

⁵²⁰ G. 103/4, G. 110/1-2, G. 118/4, G. 308/1, G. 616/5, G. 685/3, Mt. 146, Mt. 302.

‘Aklum hemîşe şifte gönlüm hevâyîdür

Hep çekdüğüm o câm-ı lebünden tolayıdur Mt. 136

“Aklımın divane, gönlümün havayi olması hep o dudak kadehinden çekmemden/içmemden dolaydır.”

Bir beyitte dudak kadehini tadanların mahşer yerinde sarhoş ve yaralı bir halde toplanacakları söylenir.

Kim ki nûş ide bugün câm-ı lebün dünyâda

‘Arsa-i mahşere yârin vara mest ü efgâr G. 198/2

“(Sevgilinin) dudak kadehini bugün dünyada nûş eden (kişi) yarın mahşer yerine mest ve yaralı bir halde varır.”

Bir yerde de âşığa dudak kadehini sunan sevgilinin bu lütfuyla keramet sahibi olduğu dile getirilir.

Bu gice teşne iken câm-ı la‘lünü sundun

Geh olur ey şeh-i hüsnüm kerâmet eylersin G. 685/3

“Ey güzellik padişahım! Bu gece susuzluk çekerken dudak kadehini (bana) sunarak bir keramet göstermiş oldun.”

Hokka, Hâtem

Dudağın mühre benzetilmesi şekil yönüyledir. Güzellik tahtının Süleyman’ı olan sevgilinin dudak hatemini öpmek isteyenlere karşı dikkatli olması istenir. (G. 645/2) Bir beyitte dudağın “hâtem” tasavvurunda, dudak üzerindeki ayva tüyleri mürekkep, dudak da mühür olarak düşünülür. Sevgilinin dudakları üzerindeki ayva tüyleriyle mürekkebe bulanmış mühürdür. (G. 161/5)

Dudağın hokkaya benzetilmesinde de şekil benzerliği asıldır. Bunun yanında zehir, merhem gibi maddelerin muhafazasında kullanılması; mücevherle yakından ılgısı olmasından yani bunlarla süslenmesi yahut inci yakut gibi mücevherin saklanması için

kullanılması münasebetiyle kullanılır.⁵²¹ Bu benzerlik renk unsurunun yanı sıra dudakların kapalı olma hayaline dayanır.

Zahm-ı dile bir merhem yok hokka-i la‘linden

Vâfir aradum agzın ol yâr-i cefâ-kârun G. 440/2

“O cefakar sevgilinin ağzını çok aradım ama bir türlü dudak hokkasında yaralı gönle derman olacak bir merhem bulamadım.”

Helva, Bal, Leziz

Dudakların leziz olması tatlılığındandır. Sevgilinin canını kendi canı sayan âşığa dudakların leziz gelmesi gayet normaldir.

‘Âşıka gelse revâdur leb-i cânânı lezîz

Çün olur her kişiye kendüsünün cânı lezîz G. 129/1

“Sevgilinin dudağının âşığa leziz gelmesi revadır. Zirâ herkesin canı kendine tatlıdır.”

Dudağın helva ve bal olarak tasavvurunda lezzet unsuru ön plandadır. Dudağın helva ile münasebeti ayva tüyleri (Mt. 17) ve sevgilinin tütün içmesi (Kt. 17) dolayısıyladır.⁵²² Bal tasavvurunda ise sevgilinin dudağı lezzeti bakımından saf bal olarak düşünülür. (G. 28/1) Sevgilinin dudağı bal olduğunda âşğın güm güm atan gönlü kovandır. (G. 261/4) Ayrıca sevgili bal dudaklarını arz ettiği kişilere itibar kazandırır. ()

‘Arz idüp şehd-i lebin her kime kim şân vire yâr

Mûr-ı nâçiz ise mahsûd-ı Süleymân eyler G. 222/4

“Sevgili, bal dudağını arzettiği kimseye itibar kazandırır. Değersiz karınca ise Hz. Süleymân’a haset eder.”

Piste, Tuzluk

Dudağın piste ve tuzluk hayali şekil ve lezzet bakımındandır. Sevgili tebessüm ettiğinde görülen dişleri tuz, dudağı da tuzluk olur. (G. 762/3) Bu tuzluktan âşğın kebab olan

⁵²¹ K. 38/9, G. 129/1, G. 210/3, G. 329/1, G. 440/2, G. 450/1

⁵²² Bkz. Helva.

ciğerine tuz serpilir. Piste iki beyitte sevgilinin dudağıyla olan benzerliği münasebetiyle anılır. Dudaklar küçüklüğü sebebiyle fıstıktır. (G. 297/1) Dudağın küçük olarak hayali ile fıstığın bir meze olarak kullanılışı sebebiyle bu ikisi arasında ilgi kurulur.

Gözün bâdâm ü la‘lün piste elmadur zenahdânun

Yeter esbâb-ı hüsnün nukl-ı meclis ehl-i irfâna G. 799/2

“Gözün badem, dudağın fıstık, çenen elmadır. Güzelliğinin (delili olan) bu esbâb irfan ehlinin meclisine meze olarak yeter.”

Sır, Nâ-peydâ, Hayâl

Bu unsurlar dudakla ilgili iki şeyi akla getirir. Dudak varolmakla birlikte gizlidir, sırdır, varlığı yokluğu belirsizdir ya da sadece bir hayalden ibarettir.

Dudaklar kapalı olarak hayal edildiğinden bir sır olarak düşünülür. Bu sırrı anlamanın yolu yoktur. Ancak sevgilinin hattı bulunduğu yere yazmasaydı/çıkmasaydı bu sırrı anlamak mümkün olmazdı. (G. 208/1) Dudakların sır olması âşıkla ilintilidir. Sevgilinin dudaklarının gizlediği sırra vakıf olan çok az kişi vardır. Kendini bildiği andan itibaren sevgilinin dudağının sırrına sahip (G. 195/1) olduğunu söyleyen âşık, bu sırrı bilmeyenler tarafından daima ayıplanır. (G. 648/3) Âşık bu sırra vakıf olan çok az kişiden birisidir.

Lebün esrârına dâna begâyet az olur cânâ

Çoğu ‘uşşâk-ı mihnet-dîdenün vuslatda hayrândur G. 242/2

“Ey sevgili! Çok az kişi dudağındaki (gizli) sırrın bilgisine sahiptir. Sıkıntı ve zahmetten uzak olmayan âşıkların çoğu (bu yüzden) kavuşma anında şaşkın bir halde olurlar.”

Dudak o kadar küçüktür ki hokka içindeki mühre misali “nâ-peydâ” yani gizlidir. (G. 7/3) Dudağın bir hayal olarak tasavvurunda onun küçük ve dar oluşuyla (G. 241/7) can bahşetme, canlandırma, iyileştirme özelliği vurgulanır. Sevgilinin gözünün hasretiyle hasta olan âşık, dudağın hayaliyle iyileşir.

Hasret-i çeşmi kaçan ‘âşıkı bîmâr itse

Yetişür ana hayâl-i lebi tîmâr eyler G. 233/3

“Âşık, gözünün hasretiyle hasta olsa hemen dudağının hayali yetişip tedavi eder.”

El, Avuç (Keff), Parmak (Engüş, Benân), Tırnak (Nâhun), Bâzû, Sâ'id

Divanda sevgilinin eli ile ilgili olarak yer alan tasavvurlarda naziklik, elin yüzü kapatması, yüze düşen saçı kaldırması ile yelpaze, ayna, tarak⁵²³ gibi eşyaları tutması söz konusu edilir. Sevgilinin eli kah yüzünde kah göğsündedir. Sevgilinin yüzüne baktığında ellerini dudakları üzerinde gören âşığın nazarında bu hal sevgilinin elinde şarap tuttuğu şeklinde tasavvur edilir. (G. 52/4) sevgilinin yüzünü kapatan iki şey vardır. Bunlar saç ve elleridir. Bir yerde sevgili, şâiri feryat ederek ağlarken gördükçe eliyle yüzünü örtüp ağlayan şâiri görmezden geldiği dile getirilir. (Mt. 432) Saçın fitne olarak düşünüldüğü bir beyitte de yüze düşen saçı kaldıran ellerin dünyadaki fitneyi kaldırdığı kabul edilir. (G. 556/4) Başka bir beyitte ellerin yüze düşen saçı kaldırması, güneş ışınlarının karanlığı yok etmesi olarak tasavvur edilir.

Kaldurdu eliyle saçı târını yüzünden

San pençe-i hurşîd götürdi şeb-i târı G. 879/2

“Yüzüne düşen saçının telini eliyle kaldırdığında sanki güneşin pençesi karanlığı yok etti.”

Sevgili, ayva tüyelerinin çıktığını görünce bol bol ellerini öptürtürmüştür. (Mt. 142) Âşık ile dillere destan olan âşık, başkalarına gösterilem bu ihsanın bir gün kendisine de gösterileceği ümidiyle yaşar.

Öpdürürdi ellerin ey Hâletî bir gün bana

Bilse dil-ber ‘ışk ile dünyâya destân olduğum G. 537/5

“Ey Hâletî! Sevgili, dünyada aşk ile dillere destan olduğumu bilseydi bir gün (mutlaka) bana ellerini öptürürdü.”

Eskiden köleler, eller çırpılmak suretiyle huzura çağrılırdı. Şâir, “ Sevgili, ben kölesi gelsin diye her zaman el vurur” (Mt. 134) dediği bir mısradaki bu uygulamaya işaret eder.

⁵²³ G. 100/3, G. 150/5, G. 280/2, G. 459/2, G. 549/1, G. 843/5.

Aşağıdaki beyitte ise boyuyla bir çınarı andıran sevgilinin, âşığı elinin gölgesinden bile esirgemek suretiyle cefa ettiği dile getirilir.

Bu ben fütâdeyi hiç nâmesiyle yâd itmez

Dirîg ider bir eli gölgesin o kaddi çenâr G. 212/3

“O çınar boylu, bu düşkünün ne adını anarak yad eder ne de elinin gölgesi altına alır.”

Parmaklar tek başına ele alındığı gibi tırnaklarla beraber de teşbih ve mecazlara konu olur. Parmak ince, uzun yapısıyla kalem ve kamış; beyaz rengiyle gümüş tarak, zambak olarak tasavvur edilir.

Eger kim görmesem bir gün kalem barmakların yârün

Dil-i mahzûnı yıllarla yazılmaz ben dil-efgârun Mt. 257

“Sevgilinin kalem parmaklarını bir gün görmesem bu bu âşığın gönlündeki hüznün yıllarca yazılır.”

Olup ‘uşşâka hayrân kor benânın agzına dâ’im

Civânum tıfl-ı nev-resdür ki eyler ney-şekerden haz G. 360/2

“Âşıklara hayran olup parmağını ağzına götüren civânım şeker kamışından hoşlanan yeni yetme bir çocuktur.”

Gonce-i güldür deheni gûyiyâ

Gonce-i zambak gibidür her benân Kt. 97/1-2

“Ağzı güya bir gül goncası; parmakları zambak goncası gibidir.”

Turamaz şûhlugından ider engüştlerin

Hat-ı ruhsâr u zenahdânına sîmîn şâne G. 720/3

“Parmaklarının güzelliğinden yanağındaki ayva tüyelerine ve çenesine gümüş tarak yapmadan duramaz.”

Parmaklar gümüş bir külçe, tırnaklar da bu külçenin ucundaki mühür olarak tasavvur edilir.

Benân u nâhunı biribirinden a'lâdur

Gümüş sebîkedür ol bu ucında tamgadur G. 167/1

“Birbirinden güzel olan parmağı gümüş külçe; tırnağı (külçenin) ucundaki damgadır.”

Sâ'id, kolun dirsekle bilek arasındaki kısımdır. Beyaz rengi dolayısıyla “gümüşi, sîmîn” şeklinde anılır. Sevgili gümüşi sâ'idini mecliste açarak âşığın gönlünü eline almıştır. (G. 613/6) Bu sebeple âşığın gönlü, daima sevgilinin gümüşi sâ'idindedir. (G. 27/2) Ayrıca âşığın gönlünü helak etmeye kasteden sevgili, öncelikle kolunu ve sâ'idini çıkarıp gösterir. (G. 182/1) Kuşların ele alıştırılması adetine işaret eden aşağıdaki beyitte ise âşığın gönlü sevgilinin sâ'idinden uzak kalan bir kuşa benzetilir.

Muttasıl özler senün ol sâ'id-i sîmînüni

Murg-ı dest-âmûzduz gûyâ dil-i zârüm benüm G. 529/2

“Feryat eden gönlüm, küçükten beslenip alıştırılan bir kuş gibi gümüşi sâ'idine özlem duymakta.”

Bâzû, kolun omuz ile dirsek arasındaki kısımdır. Bu uzuv rengi ve şekli sebebiyle kâfur merhemi, (G. 157/3) Gümüş tasma, (G. 585/3) kâfur nehri (G. 296/8) ve dal olarak düşünülür.

Revnak-ı bâg-ı cemâl olmuş o nahl-i ser-firâz

Şâhdur bâzûları barmaklar işlenmiş kalem G. 493/2

“O başına buyruk fidan, dala (benzer) bâzûları ve işlenmiş kalem gibi parmaklarıyla güzellik bağının süsü olmuş.”

Gerdan

İki beyitte söz konusu edilir. Bir beyitte uzun ve düzgün görünümüyle mum ile gerdan arasında ilgi kurulur. Şâir, sevgilinin gerdanını, aşk pervanesine ebedi hayatı verdiği için muma benzetmekten vazgeçtiğini söyler.

Virmese pervâne-i ‘ışka hayât-ı câvidân

Benedürdüm Şem‘a ol ruhsârelerle gerdenün G. 422/3

“Aşk pervanesine sonsuz hayatı vermeseydi o yanaklarla boynunu muma benzetirdim.”

İkinci beyitte ise güzellik mumu olan sevgilinin gerdanı kâfur merhemine benzetilir.

Merhem-i kâfûr olur ol Şem‘-i hüsnün gerdani

Tavk-ı zencîr-i belâ âzürde kılsa gerdenüm G. 540/5

“Belâ zincirinin tasması, gerdanımı incitse de o güzellik mumunun gerdanı bana kâfûr merhemi olur.”

Gabgab

Beyitlerde yuvarlak, parlak ve beyaz oluşuyla benzetmelere konu olur. Yuvarlak şekli, alt ve üst kısımlarındaki çukur dolayısıyla elmaya benzetilir. (G. 135/7, G. 146/2, G. 514/4)

Aldı sîb-i gabgabından behre âhir tıfl-ı dil

Himmet-i pîr-i mahabbet kıldı ber-hurdâr-ı ‘ışk G. 374/4

“Gabgab elmasından payına düşeni alan gönül çocuğu, sonunda muhabbet pîrinin himmetiyle aşk mesutu oldu.”

Yine şekli sebebiyle çukur olarak düşünülür. (G. 768/3) Bu benzetme doğrultusunda aşağıdaki beyitte gabgab, Hz. Yûsuf’un içine atıldığı kuyu olarak tasavvur edilmiştir.

Görenler gabgabı üstünde hâlin ol letâfetle

Sanurlar çâh içinden Şimdi çıkdı mâh-ı Ken‘ân‘ı G. 835/4

“O güzelin gabgabı üzerindeki beni görenler Kenân ülkesinin ayının çukurdan çıktığını zannederler.”

Şekil yönünden yapılan benzetmelerden bir diğeri de gabgabın kadeh olarak düşünülmesidir. Âşık, sevgilinin dudak kadehi aklını almaya kafi iken gabgab kadehini tekrar getirmesine akıl erdiremez.

Aklumuz almaga câm-ı lebi yârün besdür

Getürüp n'eyler ola gabgabı tekrâr kadeh G. 110/2

“Sevgilinin dudak kadehi aklımızı almaya yeterken gabgabı tekrar kadeh getirerek ne yapıyor ola?”

Gabgab, şekli ve rengiyle “gûy u çevgân” oyunundaki gümüş bir top olarak tasavvur edilir. Bu münasebetle sevgilinin saç da çevgandır. (G. 737/1)

Gabgabun girmiş ham-ı gîsû-yı müşk-efşânuna

Hoş yaraşmış gûy-ı sîmîn ‘anberîn-çevgânuna Mt. 493

“Gabgabın, misk saçan saçının kıvrımına gelmiş. Gümüş top amberîn çevgâna ne güzel de yakışmış.”

Gamze

Gamze, âşığa türlü eziyetler çektiren, onun canına kastetmek suretiyle yaralayan, kanını akıtan; âşığın aklını, gönlünü, canını almakla vazifeli ölümcül bir silah olarak tasavvur edilir. Bununla beraber kılık, ok, cellat, fettan, harami, kan dökücü, gammaz, sehâr, câdû, mest, rinddir.

Gamze, âşığın aklını alan, bağırını kanla dolduran, kanını akıtan, canını alan ve onu helak edendir.⁵²⁴ Âşığın canına kastedip gönlü aciz bırakır. (G. 188/1) Gönlün katline uğraşır durur.

Çalışur katlünde ey dil gamzeler cân hakkına

Yohsa söz mi söyledün sen la‘l-i cânân hakkına G. 789/1

“Ey gönül! Gamzeler, sevgilinin dudağı hakkında bir şeyler söylediğin için mi can hakkı için senin katline uğraşıyor.”

⁵²⁴ G. 111/4, G. 607/1, G. 685/2-4, G. 718/4, G. 856/5, G. 857/1, Mt. 161

Sevgilinin gamzesi çok keskindir. Gamzenin ne kadar keskin olduğunu gören güneş bile kılıcını tutup yere çarpar. (G. 856/2) Sevgili, keskin gamzesiyle âşığın aklını parçalar, (Mt. 114) can nakdini alır. (G. 760/1) Âşık, bir an için bu durumdan şikayet etmeye kalksa sevgilinin azarıyla karşılaşır.

Cümle ‘uşşâkı helâk eyledi gamzen diyicek

Sen mi kaldun bana söz söyleyecek didi o yâr G. 272/4

“Sevgiliye, “gamzen bütün aşıkları helak etti” deyince, “ bana söz söyleyecek sen mi kaldın?” diyerek beni payladı.”

Âşığın bilmediği şey ise içine düştüğü aşk derdinden çıkmanın tek çaresinin helak olmak olduğudur. Sevgilinin gamzesi bu derdi bertaraf debilecek yegane güzellik unsurudur.

Çün helâk olmakdur ey dil derd-i ‘ışkun çâresi

Gamze-i dil-ber gibi olmaz sana bir çâre-sâz G. 325/4

“Ey gönül! Mademki aşk derdinin çaresi helak olmaktır, dilberin gamzesinden başka şey derdine çare olmaz.”

Sevgilinin gamzesi bir güzellik unsuru olarak onun güzelliğine güzellik katmaktadır. (G. 568/2) Âşığın tek bir ideali vardır. O da sevgilinin güzellik sebeplerinden biri olan gamzeye meyledip onun yolunda can vermektir. (G. 504/5) Bu yüzden asla sevgilinin gamzesinden yüz çevirmez. (G. 619/1) Çünkü biliyor ki gamzesinin katline uğrasa da can bahşeden dudağıyla hemen dirilecektir. Gamzenin bu şekildeki şiddetli saldırılarına katlanmasının sebebi de budur.

Gamzesi katlüne kasd eylese gam çekme dilâ

Sen hemân ol leb-i cân-bahş ile bir hoşça diril G.479/2

“Ey gönül! Gamzesi seni katle kastederse üzülme. Sen hemen o canbahş dudağı ile diril.”

Sevgilinin gamzesini rüyasında gören âşık için bu bir şehadet müjdesidir. Çünkü sevgilinin gamzesiyle an veren âşık, şehitlik mertebesine ulaşacağı düşüncesindedir. Beyitten şehitliğin rüyada bildirilmesi inancına da atıfta bulunulduğu görülür. Zîrâ bütün

silahlarıyla adeta bir savaş meydanında cenk eden sevgilinin karşısında âşık kendini aşk yolunda şehit olmuş sayar.

Gamze görsek düşde tebşîr-i şehâdetdür dirüz

Mürşid-i ‘ışkuz ‘aceb mi eylesek ta‘bîr-i h^vâb G. 50/5

“Sevgilinin gamzesini rüyada görsek bu bizim içi bir) şehadet müjdesi deriz. Aşk müridiyiz biz, rüya tabir etmemize neden şaşırıyorsunuz?”

Ayrıca sevgilinin gamzesi, gönül ülkesinde ferman yürüten yani gönül ülkesini fermanına tabi kılan bir padişahıdır.

Düşmüşüz Hâletiyâ ‘ışkına bir şûhun kim

Mülk-i dilde yürüdür gamzesinün fermânın G. 601/5

“Ey Hâletî! Öyle bir güzelin aşkına düşmüşüz ki gönül ülkesinde gamzesinin fermanını yürütüyor.”

Gamze İle İlgili Tasavvurlar

Ok (Tîr, Hadeng, Nâvek), Nâvek-endâz

Gamzenin ok olarak tasvir edildiği beyitlerde ok, yay ve okçulukla ilgili “sadak, (G. 13/5) yelek, (G. 389/7) siper, (G. 153/6) hedef, (G. 456/2) nişan, (G. 456/2) göz (Mt. 553)”⁵²⁵ gibi kavramlarla tanasüp içinde kullanıldığı görülmektedir. Bu hususlara bağlı olarak gamze bizzat okçu olarak da tasavvur edilir. Ayrıca gamzenin ok olarak tasavvuru kaşların yay olarak düşünülmesine dayanır. (M. 2/11)

Nâvek-endâz imiş ol gamze dil-i ‘uşşâka

Anlamışduk biz anun n'idüğünü kaşından G. 630/3

“Âşıkların gönlüne bir okçu olan o gamzenin ne olduğunu kaşlarından anlamıştık.”

Sevgilinin kement saçı ve gamze oku onun güzellik sermayesi olduğundan korkusuzca halkı kırıp geçirir. (G. 408/2) Ok atmada mahir olan gamzenin attığı okların her biri eziyet

⁵²⁵ Mezkur mefhumlar için ok maddesine müracaat ediniz.

ve sıkıntı çeken binleri helak eder. Bu sebeple tek bir oku bin ok yerine geçer. (G. 562/5) Bu okların hedefi ise âşığın canı, (G. 153/6, G. 858/6, Mt. 460) gönlü, (G. 227/3, Mt. 147,) göğsü, (G. 456/2) ciğeri, (G. 284/2) ve cismidir. (G. 627/3) Son derece şiddetli saldırılara maruz kalan âşık, sonunda sevgilinin gam kılıcının helak edeceği bir gönül yahut gamze okuyla vuracağı bir can kalmadığını ifade eder.

Bir dil mi kaldı tîg-i gamun kılmaya helâk

Bir cân mı var ki gamzelerün urmaya hadeng G. 426/3

“Gam kılıcının helak edeceği bir gönül yahut gamzelerinin okuyla vurulacak bir cân mı kaldı sanıyorsun?”

Gamze ve tîr-i kazâ münasebeti, feleğin insan talihine tesiri ile ilgili bir telakkiye dayanır. Yuvarlak ve kavisli görünüşüyle yaya benzetilir ve bu yay ile insanlara kaza okları attığı düşünülür. (Kurnaz, 2012: 158) Gamze oklarının gelmesinde kaza okunun etkisi vardır. (G. 15/2) Âşığın, gamze oklarından kendini koruması gerektiğini söyleyen şâir, aksi halde başına bir kaza gelebileceğini söyler. (G. 254/5) Ancak bir yandan feleğin cevri okuna diğer taraftan gamze okuna maruz kalan âşıkların gönlüne ancak gamze okları tesir edebilir.

Dil-i ‘uşşâka tîr-i cevri gerdûnun güzâr itmez

Hadeng-i gamzeden gayrı ana bir nesne kâr itmez G. 319/1

“Âşıkların gönlüne gamze okundan başka şey tesir etmediğinden feleğin cevri oku ona zarar veremez.”

Kılıç (Şemşîr, Tîğ), Hançer

Sevgilinin gamzesi ile kılıç ve hançer arasındaki münasebet öldürme, yaralama başta olmak üzere kılıçla ilgili kavram ve uygulamalar (Kın, kan dökme, kılıca su verme, tılsımlı kılıç, kılıç veya haçere zehir sürme)⁵²⁶ münasebetiyle söz konusu edilir. Gamze, bir padişah olan güzelin kılıcı yahut hançeri olarak düşünülür. Âşığın gönlü, sevgilinin kirpiği ve gamzesinden kendini sakınmalıdır. Zîrâ kılıç ve okun karşısında durulmaz. (G. 769/2) Gamze gibi kan dökmek isteyen herkes eline hançer ve kılıç almıştır. (G. 439/1) Bunlar arasında sitem kılıcı, güneş ve ay da vardır. Sitem kılıcı sevgilinin gözünün

⁵²⁶ G. 54/2, G. 58/2, G. 150/6, G. 165/3, G. 504/1, G. 688/3, G. 707/2.

gamzesine özendiği için kınından çıkmıştır. (G. 852/3) Ancak hiç biri gamze kılıcı kadar tesirli değildir.

Ol gamzelerle itdüğünü idemez senün

Ne hançer-i hilâl ne şemşîr-i âftâb G. 77/3

“Ne hilâlin hançeri ne de güneşin kılıcı senin gamzelerinle verdiği zarar verebilir.”

Âşık, sevgilinin gamzesine bile dayanamazken hançerini ve kılıcını daima yanında gezdirmesine anlam veremez.

Senün bir gamzene tâkat getirmez ‘âşık-ı bî-dil

Yanunca gezdürüp ol hançer-i berrânı n'eylersin G. 633/2

“Gönülsüz âşık, senin bir gamzene bile güç yetiremezken, sen nasıl olur da o keskin hançeri yanında gezdirirsin?”

İçki meclisinde sevgilinin içkiden kızaran, kanlanan gözünü görenler gamze kılıcından kan damladığını söyler. (G. 157/5) Dolayısıyla sevgilinin gözlerinin kızarmasını şaraba bağlamak yanlıştır. Aslında sevgilinin öldürücü göz kılıcı âşığın kanına bulanmıştır. (G. 444/2) Sevgili, gamze kılıcını her zaman âşıkların gönlüne saplamakta, (G. 536/5) hiç çekinmeden gamze hançeriyle âşıkları helak etmektedir. (G. 885/4)

Kaçmazsa ehl-i ‘ışka eger katl-i 'âmmdan

Şemşîr-i gamzesini çıkarsun niyâmdan G. 594/1

“Aşk ehlini kılıçtan geçirip kırmaktan çekinmiyorsa gamze kılıcını kınından çıkarsın.”

Sevgili, gamze kılıcını âşıkların gönlüne saplamak suretiyle helak ettiği için “zalim” ve “kafir” olarak nitelenir.

Kılıç korsın dil-i erbâb-ı ‘ışka gamzeden her dem

Ne îmânun ne rahmun var be hey kâfir be hey zâlim G. 536/5

“Be hey kafir! Beh hey zalim! Ne imanin ne de acıman var. Gamze kılıcını her zaman âşk erbabının gönlüne saplıyorsun.”

Âşığın, “sevgili, gamze kılıcıyla bizi helâk ettiğini bilmiyor mu?” (G. 714/2) şeklindeki sorusuna karşılık olarak sevgili, bile bile kan dökücü hançerinin ucunu keskinleştirdiğini söylemektedir.

Didiler hançer-i hûn-rîzini tîz itdi o yâr

Gamze gibi yine dil ana da urulsa gerek G. 425/4

“Dediler ki “sevgili, kan dökücü hançerini keskinletirdi.” Galiba (bunu duyan) gönül, gamzeye vurulduğu gibi ona da vurulacak.”

Âşığın bu endişesi aslında boşuna değildir. Çünkü âşığın hasta gönlü, sevgilinin dudaklarından sonra kan dökücü gamzesine meyledince canından usanıp hançerin üzerine atlamak suretiyle canına kıyar.

La‘linden olup gamze-i hûn-rîzine mâ’îl

Cândan usanup haste gönül hançere düşdi G. 865/2

“Hasta gönül, dudaklarının (ardından) kan dökücü gamzene meyledince cândan usanıp hançerin üzerine düştü.”

Sevgili, gamzesiyle pek çok güzelin arasından sıyrılmış, gönül ülkesini alarak nice canı esir etmiş, cihânı zapteden kılıcıyla güzellik ülkesinin padişahı olmuştur. (G. 859/3)

Gönüller milketin aldun niçe cânı esîr itdün

Bugün şemşîr-i gamzenle şeh-i kişver-güşâsın sen G. 683/3

“Gönül ülkesini alıp nice cânı esir ettin. Gamze kılıcınla bugün sen cihangir bir padişahsın.”

Bâz, Şah-bâz, Şâhîn

Âşığın canının ve gönlü bir kuş olarak hayal edildiğinde gamze de can ve gönül kuşunu avlayan bir şahin veya şahbaz olarak tasavvur edilir. (G. 713/1, G.467/5, G. 846/4) Ayrıca bu beyitlerde şahin ve şahbazın av kuşu olarak kullanılmasına atıfta bulunur.

Salmadı bana gamzesi şeh-bâzını hergiz

Dil murgını gördükde gözi tutmadı yârün G. 424/3

“Sevgili, gönül kuşunu gördüğünde gözü onu tutmadığından gamze şahbazını asla bırakmadı.”

Gammaz, Sehâr, Câdû, Mest, Rind, Fitne, Fettân

Bir beyitte “gamze-i gammaz” tamlaması içinde gammaz, gamzenin bir vasfı olarak kullanılmış, fitnenin ötesinde görülmüştür. (Mt. 67) Öte yandan sevgilinin gamzeleri fettan olup âşığı baştan çıkarır. (G. 673/2) Âşığın gönlü ve canı arasına fitne sokarak birbirine düşman eder. (Mt. 319) Bu sebeple sevgilinin gamzeleri fitne kaynağı olarak görülür.

Tahrîb-i mülk-i hâtır ider bir nigâhda

Ammâ bakılsa gamzesidür menba‘-ı fesâd G. 127/2

“Bir bakışıyla gönül ülkesini tahrip eder ama bakılsa fesatlık ve fenalığın asıl kaynağının gamzesi olduğu anlaşılır.”

Aynı şekilde sevgilinin gamzesi, kirpik iğnesini mızrak gibi gösteren bir cadıdır. (G. 751/2) Âşığın bahtını uyutup, gözünü uykusuz bırakan bir büyücüdür. (G. 863/1) Gamzelerin ne tür bir sihir yaptığına anlam veremeyen âşık, gamze oklarının vücudunda açtığı yaraların izinin bile kalmamasına şaşırılmış haldedir.

Ne sihr eyler ‘aceb ol gamzeler kim ursalar nâvek

Geçer câna velî olmaz bedende hiç eser peydâ G. 35/2

“O gamzeler nasıl bir sihir yapıyor da attığı her ok cana geçmesine rağmen bedende hiç bir iz bırakmıyor.”

Gamze ile rind arasında şarap dolayısıyla bir ilgi kurulur. Âşığa göre sevgilinin iki gamzesi, iki rind gibi kanını içmek için beraber hareket etmektedir. (G. 862/2) Bir beyitte âşığın kanıyla kendinden geçmesiyle “gamze-i mest” olarak anılır. Sevgilinin sarhoş gamzesi, humârı (baş ağrısı) kalmadığını söyleyince âşık hiç düşünmeden gönül kanını sâkinin şarap sunduğu gibi sevgiliye sunar. (G. 854/2)

Bâde-i hûn-ı dilüm sâkî-sıfat ‘arz eylerüm

Tâ diyince gamze-i mesti humârum kalmadı

G. 854/2

“Mest gamzesi, “humarım kalmadı” deyince sâki gibi hemen gönlümün kan şarabını (ona) arz ederim.”

Aşağıdaki beyitte ise gamze, âşığın yolunu kesip hançer çeken bir sarhoş olarak tasavvur edilir.

Mest-i hançer-keş ü ‘âşık-küş imiş Hâletiyâ

Gamze-i yâr ki râh-ı dil-i nâlâna gelür

G. 238/5

“Ey Hâletî! Sevgilinin gamzesi, inleyen gönlün yolunu kesip çektiği hançerle âşığı öldüren bir sarhoş imiş.”

Cellâd, Hûn-rîz, Hûn-hâr, Harâmî, Fedâyî

Gamzenin bu unsurla ilgisi kan dökücü olmasındandır. Âşık, eteği altında ecel kılıcını saklayan kan dökücü gamzeye itimat etmemesi hususunda gönlüne ihtarda bulunur. (G. 486/1) Çünkü sevgilinin gamzesi, âşığı öldürmenin sırlarını öğretmek suretiyle cellatlık eğitimi veren bir üstad, (G. 204/3) hançeriyle helak etmede korkusuz bir fedavidir.⁵²⁷ (G. 845/1) Öte yandan sevgilinin kendisini öldürmede tereddüt etmesi durumunda hiç çekinmeden gamzesine teslim etmesini isteyen (G. 371/2) âşık, kanını şarap yerine içsin diye hunhar gamzeye bağışlamak ister.

Eylesün nûş dem-â-dem mey-i hamrâ yirine

Benüm ol gamze-i hûn-hâra bağışla kanum

G. 526/3

“Benim kanımı o kan içici gamzeye bağışla da ara sıra kırmızı şarap yerine onu içsin.”

⁵²⁷ Osmanlı döneminde savaşlarda en önde çarpışan birlikler için kullanılan bir tabirdir. Bunlar serdengeçti, serdengeçen, fedai gibi adlarla anılmışlardır. Bu fedailer önceleri akıncılar, sonraları yeniçeriler arasından gönüllü olarak çıkan ve düşman içine dalan fedailerdi. En ön safta çarpıştıklarından “ölüm eri” sıfatıyla da anılıyorlardı. Abdulkadir Özcan, “Serdengeçti”, TDVİA, C. 36, s. 554, 2009.

Gamzenin harami olarak tasavvuru âşıkların yolunu keserek katletmesi sebebiyledir. Sevgilinin gamzesi, üzerine düşen saçla beraber kemendiyle yol kesen (G. 2141) ve kimseye aman vermeyen bir haramidir.

Öldürür virmez emân kimseye hiç Hâletiyâ

Gamze-i yâr ki râh-ı dil-i nâlâna iner G. 231/5

“Ey Hâletî! Sevgilinin gamzesi inleyen gönlün yoluna inerek aman vermeden herkesi öldürür.”

Yemiş, Tuzak

Âşığın gönlünün kuş olarak hayali, gamzenin yemiş ve pusu, tuzak olarak tasavvur edilmesinin sebebidir. (G. 88/4)

Dôstum gamze kemîn-gâhına muhtâc mıdur

Hâletî'nün dil-i şeydâsı gibi sayd-ı zebûn G. 576/5

“Hâletî'nin çılgın gönlü gibi aciz bir avı (yakalamak için) gamze pususu kurmana ihtiyacın mı var?”

Rüstem, Behrâm, Mihr-bân, Dilâver,

Gamzenin Behram ve Rüstem'e teşbihi kan dökücü olmasındandır. Gamze, Behram'ı kendi kılıcıyla helak etmesiyle Rüstem, (G. 831/5) kan dökücülüğüyle Behram'dan daha zalim tasavvur edilir. (G. 442/3) Gamzenin şefkati, âşıkların canını anında alarak onları dünya belasından kurtarmasındandır. (G. 332/2) Dilâverliği ise her gün binlerce gönlü ayağına kadar getirebilmesi sebebiyledir.

Gamzesi şöyle dilâverdür anun kim her gün

Getürür ayagina ol şeh-i hüsnün niçe dil G. 479/4

“O güzellik padişahının gamzesi, her gün ayağına nice gönüller getiren bir yiğittir.”

Göz (Ayn, Çeşm)

Sevgiliye ait önemli bir güzellik unsuru olan göz beyitlerde saç, ben, yanak, kaş ve gamze gibi diğer güzelliği tamamlayıcı unsurlarla beraber anılır.⁵²⁸ Daima naz ve eda ile meşguldür. (G. 829/5) Sevgilinin gözü ve kaşları etrafında pek çok ben vardır. (G. 839/4) Binlerce can ve gönül, gamze ve kirpikleriyle kalem ve kılıç sahibi birine benzeyen sevgilinin gözlerine boyun eğmiştir. (G. 791/1) Buna rağmen âşığın gönlüne cefa etmekten geri kalmaz.

Çeşm ü ebrûsıdur iden yârün

Bu dil-i hâk-sârı zîr ü zeber G. 241/3

“Bu toprak içinde belenen perişan gönlü altüst eden sevgilinin gözü ve kaşlarıdır.”

Mecliste naz uykusuna dalan sevgili, gözlerini bir açıp bir kapamasıyla dünyayı perişan eder.

Meclisde h^vâb-ı nâza varur gâh olur o yâr

Bir göz yumup açınca ider ‘âlemi harâb G. 74/2

“Mecliste naz uykusuna dalan sevgili, gözünü açıp kapamasıyla dünyayı harap eder.”

Zâhid sevgilinin gözünün hasretiyle mihrapta uykuya yatarken (G. 75/4) âşık da aynı hasretle hasta olur. (G. 233/3) Bu hastalığın sonu ise helak olmaktır.

Cânâ hemîşe çeşmün ider ‘âşıkı helâk

Kim gördi bunu kim ola bîmâr-ı cân-sitân G. 655/2

“Ey cân! Devamlı âşığı helak eden gözünü kim görse can alıcı bir hastalığa yakalanıyor.”

Sevgilinin gözünü yad etmediği tek bir gün bile olmadığını söyleyen âşık, sevgili tarafından bir kere bile halinin sorulmamasından (G. 185/5) ve gözlerinin gidip ellerin kanını içmesinden şikayetçidir.

⁵²⁸ K. 38/6, G. 33/3, G. 75/2, G. 155/2, G. 157/5, G. 165/2.

Revâ mı illerün kanını içmek gözlerün cânâ

Senünçün niçe kanlar yutmuş iken ‘âşık-ı rüsvâ G. 35/1

“Ey cân! Rezil âşık senin için nice kan yutmuşken gözlerinin (gidip) ellerin kanını içmesi reva mı?”

Gözün diğer bir özelliği de herkesi kendine meftun etmesidir. (G. 713/4) Sevgilinin gözüne meftun olan âşık ise kaşların derdiyle yay gibi bükülen boyuna hiç olmazsa göz ucuyla bakılmasını bekler. (G. 624/1) Zîrâ sevgili, âşığı ancak o zaman tanıyacaktır. Bu yüzden âşığın kendini göstermek için şirin görünmesine gerek yoktur.

Gördükçe seni kûşe-i çeşmiyle bilür yâr

Ey Hâletî lâzım degül izhâr-ı mahabbet G. 101/5

“Ey Hâletî! Sevgilinin (sana nazar etmesi için) sevgi gösterisinde bulunmana gerek yok. Zîrâ şöyle bir göz ucuyla baktığında seni tanıyacaktır.”

Aşağıdaki beyitte ise gözler bir sanat eseri olarak düşünülür.

Eger müjgân-ı çeşmin nâ-gehân kaldursa ol âfet

Gören bî-hûş olur hakkâ ki çüb altındadır san‘at G. 96/1

“Doğrusu, o âfetin gözlerindeki kirpiği ansızın kaldırdığında sopa altındaki sanatu görenler kendinden geçer, aklını yitirir.”

Bir beyitte sevgilinin gözünü vafederken sihr-i helâl yaptığını söyleyen şâir, bunu yapmasaydı kimsenin sözlerine bakmayacağını dile getirir. Bu noktada beyitte geçen “sözlerüme” kelimesinin aynı zamanda ikinci mısranın başında kullanıldığında anlamlı bir cümle oluşturduğu görülmektedir.

Çeşmi vafında olan sözlerüme Hâletiyâ

Kimse bakmazdı eger sihr-i halâl eylemesem G. 516/7

“Ey Hâletî! Sihr-i helâl yapmasaydım (sevgilinin) gözünü vafetmek için söylediğim sözlere kimse bakmazdı.”

Bundan başka göz, âşıkları sevgiliye bağlayan bir güzellik unsuru olarak beyitlerde câdû, sâhir, hileci olarak ele alınır. Şekil bakımından badem ve nergis olarak düşünülmesi güzellik ve cazibesinin bir yansımasıdır. Nergise benzetilmesinde renk, şekil ve şaşılık özelliği üzerinde durulur. Bununla beraber göz ile birlikte güzellik unsurlarından kaş, yanak, gamze ve saç güzelliği tamamlayan yahut âşığa cefa eden unsurlardır. İriliği ve güzelliğiyle âhû, göz yaşı akıtmasıyla âb-ı hayât kaynağı, gönül kuş olarak düşünüldüğünde şahbaz ve avcı, baygın ve süzgün bakışlarıyla hasta, âşığı helak etmesiyle harami, hırsız, ayyar olarak tasavvur edilir.

Göz İle İlgili Tasavvurlar

Âhû

Sevgilinin gözleri âhûdur.⁵²⁹ Gözün bir âhû olarak nitelendirilmesi, âhûnun iri ve siyah gözlerinin güzelliği sebebiyledir. Âşık, sevgilinin âhû gözünün fikriyle Mecnûn gibi dağlara düşmüştür. Âşığın, sevgilinin gözünün düşüncesiyle aklını yitirip Mecnûn misali dağlarda âhûlara arkadaşlık eder şekilde tasavvuru gözün âhû olarak düşünülmesindedir.

Dâga düşdüm Kays-veş âhû gözün fikriyle ben

Ârzû-yı la‘l-i Şîrîn’ünle oldum Kûh-ken Mt. 406

“Âhû gözünün fikriyle Kays gibi dağlara düştüm. Şirin dudağına duyduğum arzu ile Kûh-ken oldum.”

“Âhû-yı Hoten” tamlaması, Hoten’in âhûlarıyla meşhur oluşuna dayanır ve sevgilinin gözlerindeki bakışı Hoten âhûsunun gözlerinden daha tesirlidir.

Zannum budur âhû-yı Hoten düşde de görmez

Ol çeşm-i siyeh-kârdaki tarz-ı nigâhı G. 841/4

“Hoten âhûsu, o fasık gözdeki bakışı rüyasında bile göremez.”

‘Ayn (Kaynak, Memba)

Sevgilinin gözü bir yerde âb-ı hayât kaynağı olarak tasavvur edilir. Bu tasavvurda göz yaşları ön plandadır.

⁵²⁹ K. 22/7, G. 430/4, G. 436/1, Mt. 281.

Gören girye-i şevküni bezm-i meyde

Gözün benzedür ‘ayn-ı âb-ı hayâta Kt. 118/1-2

“Şarap meclisinde keyifle şevinç göz yaşını görenler, gözünü âb-ı hayât kaynağına benzetir.”

Şâh-bâz

Gözlerin şahbaz olarak tasavvuru, gönlün bir kuşa benzetilmesi sebebiyledir. gönül, sürekli bu şahbaz tarafından avlanır. Şahbazın kuvvetli bir görüş gücüne sahip olması ve avını havada yakalaması bu tasavvurların sebebidir. Kanaat zirvesinin doğanı olarak tavsif edilen sevgilinin can ve gönül kuşunu avlamak için sadece gözlerini dikip bakması yeterlidir.

Dil ü cân murgını yohsa şikâr itmek mi istersin

Dikersün gözlerün ey şâh-bâz-ı evc-i istignâ G. 21/3

“Ey kanaat zirvesinin doğanı! Gönül ve can kuşunu avlamak mı istiyorsun? Gözlerini dikerek bakman yeterli.”

Sevgilinin aşkıyla feleklerde uçan gönül kuşunu gözleri şahbaz sevgili havada kapar. (G. 333/1) Şahbazın avını hem yüksek hem de alçak irtifalarda yakalayabilmesine atfen sevgilinin şahbaz gözünün, gönül kuşunu alçakta ve yüksekte avladığı ifade edilir.

Gözün şeh-bâzdur cânâ saçun dâm-ı belâ olmuş

Şikâr itmekdesin murg-ı dil-i a‘lâ vü ednâyı G. 842/2

“Ey can! Gözün şahbaz, saçın bela tuzağı olmuş, gönül kuşunu yüksekte ve alçakta avlamaktasın.”

Bir beyitte de sevgilinin iki gözü, âşığın gönül kuşunu avlayan iki şahbaz olur.

Murg-ı cândan gözleri yârün ırılmaz Hâletî

Kurtulur mı hiç iki şeh-bâz elinden bir şikâr G. 147/9

“Hâletî, sevgilinin gözleri can kuşundan ayrılmazken (gönül kuşu) bir av olarkak bu iki şahbazın elinden kurtulabilir mi?”

Aşağıdaki beyitte şahbaza av olan kuşların havada taklalar atıp dönmek suretiyle kurtulmaya çalışmaları üzerinde durulur. Ancak bu durum beyitte aksi yönde ele alınır. Sevgilinin şahbaz gözünü gören gönül kuşunun dönüp durması korkup kaçmasından değil, onun elinden can vereceği için duyduğu sevinç sebebiyledir.

Murg-ı dil cân viririn diyü döner şevkinden

Her kaçan kim diyeler ol gözi şeh-bâz geçer G. 225/3

“Gönül kuşu, ne zaman “o gözü şahbaz geçiyor” deseler can vereceğim diye sevincinden döner durur.”

Bir yerde de sevgilinin gözüne sürdüğü sürme, şahbaz gözün kuyruğu olarak düşünülür.

Kuyruklu sürmelerle eger cilve kılsa yâr

Başlar şikâra gözleri mânend-i şâh-bâz G. 298/5

“Sevgili, kuyruklu sürmelerle cilvelense gözleri şahbaz gibi ava başlar.”

Badem, Nergis

Göz ile badem arasındaki ilgi şekil benzerliğine dayanır. Sevgilinin bir güzellik unsuru olarak kabul edilen gözü bademdir. (G. 799/2, G. 84/2) Göz ile badem arasındaki münasebette “gözleri badem, gözün badem, gözü badem” ifadeleriyle kastedilen sevgilidir.

Mîve-i vuslatımı sana yidürmem dirsın

Olmaz o bilmiş ol ey gözleri bâdâm olmaz G. 338/4

“Ey gözleri badem! Kavuşma meyvemi sana yedirmem, olmaz o iş der durursun.”

Nergis, lale (G. 211/3) ve gül (G. 642/1) ile beraber tenasüp içinde kullanılır. Uykulu (G. 190/1) ve şaşı göz nergise benzetilir. Ancak şâir, gözün nergise benzetilmesine anlam veremediğini şu ifadelerle dile getirir.

Çeşm-i yâra nice teşbîh oluna nergis-i bâg

Cânı yokdur ki ide ol güle egri nazarı G. 891/3

“Bağın nergisi, güle eğri, şaşı bakacak canı (bile) yokken nasıl olur da sevgilinin gözüne teşbih edilir anlamıyorum.”

Bir beyitte nergisin, sevgilinin gözüne benzemeye çalıştığı (G. 236/3) ifade edilir. Ayrıca gül bahçesinde dolanan sevgilinin gözünü gören bahçıvanların bahçedeki tüm nergisleri kestiği (G. 251/4) dile getirilir. Bu benzetmelerde nergisin edebiyatımızda devamlı içki içmesi sebebiyle uykulu gözlerle bakan birisi olarak düşünülmesi ön plandadır.

Tabîb, Hasta (Bîmâr)

Sevgilinin gözünün hasta oluşu şuh ve baygın bakışı sebebiyledir. Aşk hastalığına yakalanan âşık, sevgilinin gözünü hastalığının çaresi olarak düşünmektedir. Ancak tabibinin de hasta olduğunu gördüğünde şaşkınlığını gizleyemez. Tabibi hasta bir hastaya dönen âşık, (G. 150/9) ondan şifa bulacağından şüphe duyar.

Dermânı gözünden umarın hâsıl olur mı

Bir haste ki her gâh tabîbi ola bîmâr G. 200/2

“Bir hasta düşün ki doktoru her zaman hasta olsun. Gözünden şifa bulmayı umduğum tabibin de hasta olması bana yarar mı? Acaba ondan şifa bulabilir miyim?”

Bir beyitte yer alan göz-kaş münasebitinde teşhis sanatına başvuran şâir, hasta gözü gönül aldatan kaşın kucağında tasavvur eder.

Bîmâr gözlerin yine almış kucagina

Ebrû-yı dil-firîbi ne hoş mihr-bân olur G. 253/4

“Hasta gözlerini yine kucağına alan o gönül aldatan kaşı ne kadar merhametli”

Hasta gözün hasretiyle geceleri uyuyamadığını söyleyen âşık, ölmeden gölerinin kapanmayacağı inancındadır.

Giceyle uyku görmem ol gözi bîmâr derdinden

Yumulmaz gözlerüm tâ ölmeyince yâr derdinden G. 640/1

“O hasta gözlünün derdinden geceleri uyuyamaz oldum. Sevgilinin derdinden ölmedikçe de gözlerimin kapanacağını sanmıyorum.”

Mest, Mestâne, Bed-mest, Mey-perest

Gözün bu unsurlarla olan ilgisi de yine baygın bakışlar sebebiyledir. göz, baygın bakışları sebebiyle “mest, mestâne, bed-mest” gibi sıfatlarla anılır.⁵³⁰ Gözün mest olmasından dolayı kimi zaman âşığa kimi zaman da rakibe bakmasının hoş karşılanması gerektiği ifade edilir.

Gehî sana gehî agyâra baksa çeşmi incinme

İgen dikkat götürmez Hâletî evzâ‘-ı mestâne G. 715/8

“Ey Hâletî! Gözü kah sana kah rakibe bakarsa incinme. Çünkü sarhoşluk halinde kolaylıkla dikkat dağılabilir.”

Gözün kanlanmasıyla gözde peyda olan kırmızılık ile şarap arasında renk bakımından ilgi kurulur. Sevgilinin gözü şaraba doymayan bir mey-peresttir.

‘Âşıkun kanını içmekden usanmaz çeşm-i yâr

Bâdeye itmez kanâ‘at gûyiyâ bir mey-perest G. 94/4

“Sevgilinin gözü, şarâba kanaat etmeyen bir ayyaş gibi âşığın kanını içmekten usanmaz.”

Bir beyitte sarhoşların şahitliğinin kabul edilmeyişinden yola çıkan şâir, sevgilinin gözlerinin mestâneliği sebebiyle aşk davasında kendisine şahitlik edemeyeceğini dile getirir.

Mestâne degülmişse eger gözleri yârün

Da‘vâ-yı mahabbetde olurlardı güvâhum G. 528/4

“Sevgilinin gözleri sarhoş olmasaydı aşk davasında şahidim olurdu.”

Başka bir yerde de sürmesiz gözün mestâneliği ile şarapsız sarhoş olan birisi arasında ilgi kurulur.

⁵³⁰ G. 238/3, G. 496/1, G. 678/4, G. 690/3, G. 797/2, Mt. 269

Nice hayretde komaz ‘âşıkı ol gözler kim

Sürmesüz ola siyeh meysüz ola mestâne G. 719/5

“Sürmesiz siyah olan, şarapsız mestâne olan o gözler âşığı nasıl hayretde bırakmasın?”

Harâmî, Reh-zen, Ayyâr, Düzd

Bu kavramlarla sevgilinin gözü arasında kurulan ilgide göz, insanların yolunu kesip mallarını talan etmesi yönüyle harâmî ve hırsız (G. 540/6, G. 866/4) âşığın canını alması yönüyle geceleri düşman kampına sızan, (G. 114/3) âşığın gönlünde gizli gizli yol giden (G. 206/1) ve düşmanlarını sersemleten ayyâr (G. 476/5) ve âşığın canını ve gönlünü çalan bir hırsız (G. 173/7) olarak düşünülür.⁵³¹ Bu benzetmelerde sevgilinin gözünün âşığa olan nazarı ve renk unsuru ön plandadır.

Sahir, sihr-sâz, Câdû, Hab-nâk

Göz, âşığı cezbetmesi, kendine bağlaması ve hayran bırakması sebebiyle bu kavramlarla beraber kullanılır. Şairin, “cümle halkın gönlünü tutmaya senden başkasının gücünün yetmediğini bildiğin halde gözün için büyücü demelerine inciniyorsun.” (Mt. 77) dediği beyitte sevgilinin gözünü âşıkları kendine bağlaması sebebiyle büyücü olarak tasavvur eder. Gözün büyücüye benzetildiği aşağıdaki beyitte de aynı yönde bir kullanım söz konudur.

Etrâfa kim nigâh ide ol çeşm-i sihr-sâz

Her bir nigâhı bin dil-i zâra olur füsûn K. 22/6

“O büyücü gözüyle etrafa her baktığında bir bakışı ile binlerce inleyen gönlü büyüler.”

Sevgilinin gözü uyukulu haliyle, âşığı içine çeken ve helak eden bir girdaptır.

Gird-âb-ı bahr-i hüsdür ol çeşm-i h^vâb-nâk

Eyler hemîşe gönli düşen ‘âşıkı helâk Mt. 253

⁵³¹ İsmi mezkur maddelere ayrıca müracaat ediniz.

“Uykulu göz, daima (içine) düşen gönlü helak eden, güzellik denizinin girdabıdır.”

Göz, yanak ve saçın bir arada kullanıldığı bir beyitte, yanak gül, saç yılan göz ise câdû olarak nitelendirilmiştir. Âşığın gönlü bu üçlü tarafından sonunda ele geçirilir.

Geldi yetişdi ey dil sana o çeşm-i câdû

Altında hadd-i gül-gûn yanında mâr-ı gîsû G. 701/1

“Ey gönül! O cadı gözlü, altında gül renkli yanağı, yanında yılan gibi saçıyla sonunda sana yetişti.”

Avcı, Tîr-endâz

Âşığın canının kuş olarak tasavvuru gözün avcı olmasının sebebidir. Sevgilinin gözü bir gönül avcısıdır. (Mt. 67) Gamze okuna karşı tedbir alınsa bile gönlü avlar. (G. 583/4) Sevgilinin iki gözü de avcıdır. Can kuşunun bu avcılardan kurtulması ise mümkün değildir. (G. 269/5) Zîrâ can kuşunu avlamak için kurnazlık eder. (G. 873/4) Sonunda can avcısı tarafından vurulan gönül kuşunun artık kurtuluş çaresi de kalmamıştır.

Gönül nahcîri ol sayyâd-ı çeşm-i cân-şikârundan

Halâs olmaga hergiz çâre yok zîrâ urulmuşdur G. 263/2

“Gönül avı, o can avlayan göz avcısı tarafından vurulduğu için artık ondan kurtulmaya bir çare bulamaz.”

Gözün ok atıcısı olarak tasavvuru gamzenin ok olarak düşünülmesi sebebiyledir.

Nâvek-i gamzen ‘acebdür taşlara te’sîr ider

Çeşm-i tîr-endâzun olmuşken bu denlü nâ-tüvân G. 617/3

“Ok atan gözün bu denli kuvvetsizken bile gamze okuyla taşlara bile tesir edebiliyor.”

Behram, Kahramân

Göz bir beyitte kan dökücülüğü sebebiyle Şehnâme kahramanlarından Behram’a (G. 442/3) ve bir beyitte de Kahramân’a benzetilir.

Çeşm-i nigâr kahr ilinün Kahramân'ıdır

Yayın anun çeker mi benüm gibi nâ-tüvân G. 559/3

“Güzel yüzlü sevgilinin gözü, kahr şehrinin Kahramân'ıdır. Hiç benim gibi güçsüz ve zayıf biri onun yayını çekebilir mi?”

Ebrû, Kaş

Bir güzellik unsuru olarak özellikle kavisli şekli, rengi ve çift oluşuyla söz konusu edilir. Diğer güzellik unsurlarından gamze, ben, kirpik, yüz, yanak, saç ile beraber çeşitli mecaz ve teşbihlere konu olur. Kaşlar yay olduğunda gamze ve kirpikler oka benzetilir. Kavisli şekliyle yay, yâ, mihrap, hilal, gemi, orak, balık, nal ve tâk ile aralarında ilgi kurulur. Yüzün mushaf olarak tasavvurunda kaşlar mushaf üzerinde yazılı olan râ harfine benzetilir. Gönül, mihrapta asılı duran bir kandil veya mum olarak düşünülür. Bu benzetmede kandilin isinden kararan mihrap ile kaş arasında ilgi kurulmakla beraber kandilde güzel kokular yakma adetine işaret edilir. Kaşın hilal tasavvurunda şekil benzerliği yanında hilalle ilgili inanışlara (bayram, oruç) yer verilir. yine kıvrımlı oluşu ve siyah rengiyle tuğra ve buluta benzetilir. Gamzeye yakınlığı sebebiyle daima fitneye meyillidir.

Kaşlar ile dudak üzerinde beliren ayva tüyleri arasında kurulan ilgide sevgili dört kaşlı “çâr-ebrû” bir güzel olarak nitelenir. O dört kaşlının hoş bir güzelliği vardır. (G. 491/2) Âşık, bu dört kaşlı güzeller kendilerini belli ettikleri anda gözlerini dört açıp onlara nazar eder. (M. 2/13) Sevgilinin yüzünün aya benzetildiği aşağıdaki beyitte sevgili dört kaşlı ay olarak düşünülür ve âşığa merhamet etmeyişinden dem vurulur.

Belâ-yı ‘ışk ile bilmişken olduğum nâ-çâr

Terahhum itmedi bana o mâh-ı çâr-ebrû G. 703/3

“O dört kaşlı ay, aşk belası yüzünden çaresiz kaldığımı bildiği halde bana merhamet etmedi.”

Kaşlar, gözün üzerinde olması, üzerinde benlerin bulunması, Gözlerin üzerinde bulunan kaşlar, âşığı gamze okuna karşı korumaktadır. (G. 596/3) Kaş üzerindeki ben âşığın gönlünü alan bir rehzen, (G. 840/3) pusuya yatmış bir avcı padişahtır. (G. 839/4) Kaşların

sır olarak düşünöldüğü bir beyitte, kaş üzerine düşen misk kokulu saçın, o sırrı kimseye açmadığı, göstermediğı ifade edilir.

Ebrûlarına düşdüğünün sırrı vardır

Açmaz orayı kimseye ol zülf-i müşk-bâr G. 287/4

“O misk yağdıran saçın ebrûlarının üzerine düşmesinin bir sırrı vardır. Bu sırrı göstermemek için de orayı kimseye açmaz.”

Kaş İle İlgili Tasavvurlar

Yâ, Râ

Kaşın bu harflerle olan ilgisi kavisli şekline dayanır. “Yây” kelimesinin ilk harfi olması ve söylenişte sonuna sesli bir harf getirildiğinde “ya-y-ı” şeklinde söylenmesi sebebiyle “yâ” harfile “yay” arasında ilgi kurulur. Bu sebeple ok ve kemân ile birlikte kullanılır. (G. 413/1, G. 419/2) Sevgilinin kaşı yâ, gamzesi oktur. (M. 2/11) Âşığın gönlündeki derdi ancak ona defalarca gamze okunu gönderen kaşı yâ olan sevgili anlar. (G. 227/3) Yâ kaşlı sevgilinin, sitem oklarını daima kendisine göndermesini isteyen âşık, (G. 753/1) yâ kaşlı sevgilinin cevri okuyla canını almasına karışan rakibi azarlar.

Bilsem ki ey rakîb sana ne girer çıkar

Alsun ko tîr-i cevri ile cânım o kaşı yâ G. 47/2

“Ey rakip! Sana ne! Bırak o kaşı yâ cevri okuyla canımı alsın.”

Kaşları yâ olan sevgili, kemân gibi büktüğü âşığın boyunu (G. 623/5) gayrıya cevri oku atmak için kullanmıştır.

Nâvek-i cevri atup gayrıya ol kaşları yâ

‘Âşıkun kaddini yok yire kemân itse gerek G. 458/2

“O kaşları yâ harfi gibi olan güzel sitem okunu başkalarına atarak âşığın boyunu yok yere yay gibi kullandı.”

Sevgilinin yâ kaşı aynı zamanda âşıkların başındaki beladır. (G. 639/3) Âşık, o kaşı yânın elem yükünü ve gam zehrini çekecek çare de bulamaz. (G. 623/2)

Bâr-ı gamıyla kâmetüm oldı dü-tâ dirîg

Bilmez ne çekdüğüm benüm ol kaşı yâ dirîg G. 369/1

“Eyvahlar olsun! Gam yüküyle boyumun iki büklüm olmasına sebep olan o kaşı yâ, benim neler çektiğimi bilmiyor.”

Kaş ile râ harfi arasındaki münasebet her ikisinin de kavisli şekli sebebiyledir. Sevgilinin râ kaşları gönül çocuğunun havayı, umursamaz, etrafına karşı kayıtsız davranışlar sergileyerek keyfine göre hareket etmesine sebep olur. (G. 765/2) Sevgilinin yüzü mushaf sayfası olduğunda kaşlar bu mushafta yazılı olan râ harfidir. (G. 536/6) “Mushaf-râ-fal” kelimelerinin bir arada kullanıldığı beyitte kur’ân falına işaret edilir. Aşağıdaki beyitte benzer bir kullanım söz konusudur. Bu falda Kur’ân açıldığında çıkan ilk ayetin ilk harfinin işaret ettiği manalara değinilir. Sevgilinin mushaf yüzünü hayal eliyle açan âşğın ilk karşısına çıkan sevgilinin râ kaşdır.

Cemâli mushafın feth eyledüm dest-i hayâlümle

Göründi râ-yı ebrû gâyet a’lâdur bugün fâlum G. 504/4

“Bugün falımda fevkalade şeyler çıktı. Güzel yüzünün mushafını hayal elimle açtığımda kaşının râsı göründü.”

Mihrâb

Sevgilinin kaşlarıyla benzerlik gösterdiği için mihrapta namaza duran âşık, mihrabı gördüğünde sevgilinin kaşı aklına düşer ve ne kıldığını bilmez olur. (G. 538/3) Çünkü mihraba her baktığında sevgilinin kıvrımlı kaşı gözünün önüne gelir.

Olsa mihrâba gözlerüm nigerân

Ham-ı ebrû gelür hayâle hemân M. 2/22

“Gözlerim ne vakit mihrâba baksa hemen kıvrımlı kaşları hayal eder.”

Kaşlar, mihrap olduğunda âşğın gönlü orada asılı olan bir kandil yahut mumdur. Âşğın gönlünün kaşa olan sevdası, onun köşesine asılmak şeklinde ifade edilir. Mescitte mihrabın köşesinde kıvrılıp uyuyan zahit sevgilinin kaşlarına hasret duyar. Gönül, mihraba asılan kandil veya mum olduğunda onda çıkan âh dumanı mihrabı isiyile karartır.

Sevgilinin yüzü mihrapta asılı duran mum, kaşlar da mumdan çıkan isle kararan mihraptır. Bu benzetmede sevgilinin kaşlarının siyah oluşuna değinilir.⁵³²

Mahabbet ehlinün mihrâbıdur ebrûsı cânânun

Kararmış dûd-ı âhından dil-i ‘uşşâk-ı nâlânun G. 441/1

“Sevgilinin kaş, inleyen âşıklarının gönül âhının dumanıyla kararmış mihrabıdır.”

Yay, Kemân

Kaşın yayla ilgisi şekli sebebiyledir. Yay bir savaş aleti olması dolayısıyla beyitlerde ok atmada kullanılması ve öldürücü olmasıyla kaşlar için teşbih unsuru olmuş, kirpikler ve gamze oka benzetilmiştir. Âşığın av olarak tasavvuru yine kaş, gamze ve kirpiklerin yay ve ok olarak düşünülmesine sebeptir. Sevgili keman kaşlıdır.⁵³³ Kaşlar, kemân olduğu için sürekli ok atT. Oklar ise sevgilinin keman kaşına tutkundur. (G. 74/1) Keman kaşlarla atılan okların biri bin yerine geçer.

Bir demde bin belâ-keşi gamzen kılur helâk

Biri bine geçer okunun ey kaş kemân G. 562/5

“Ey kaş kemân! Okunun biri bin (ok) yerine geçer; gamzen bir anda binlerce belâkeşi helâk eder.”

Aşağıdaki beyitte âşığın gönlü, kaş yay kirpiği ok olan sevgilinin avı olarak tasavvur edilir.

Kaşunla kirpigün göster şikâr eyle gönül murgın

Turursın yohsa yanunda senün tîr ü kemân yok mı G. 867/2

“Ne diye öyle duruyorsun, yoksa okun ve yayın yanında değil mi? Hemen kaşını ve kirpiğini göster ve gönül kuşunu avla.”

Bir beyitte meridyen dairesi yaya, bu yay da sevgilinin kaşına benzetilir. (G. 472/4) Kaşların yaya benzetilmesinde yay atış usullerinden kulağa çekme ve sineye çekme

⁵³² G. 54/5, G. 55/4, G. 75/4, G. 549/2, G. 563/1.

⁵³³ G. 630/3, G. 537/4, G. 636/2, G. 800/2.

tekniklerinden söz edilir. (G. 414/3, G. 419/2) “Keman kurmak” tabirinin geçtiği iki beyitte sevgilinin kaşı kurulmuş yaya benzetilir. (G. 323/5, G. 875/3) Bu tasavvur sevgilinin çatık kaşlarının, bir av olarak düşünülen âşığı avlamak için kurduğu yay şeklinde düşünülmesine dayanır.⁵³⁴ Kaşın çatılması ile “yay çekmek” arasındaki münasebet de yine kaşın yay olarak tasavvuruna dayanır.

Hâletî'nün kudreti yok kim senün yayun çeke

Kaşların hicriyle pîr-i nâ-tüvândur sevdüğüm G532/6

“Ey sevdiğim! Kaşlarının hicriyle güçsüzlerin pîri olan Hâletî'nin senin yayını çekecek tâkatı yok.”

Tuğra

Sevgilinin güzellik padişahı oluşu ve güzellik ve canın menşûra benzetilişi sebebiyle kaş şekil itibariyle tuğra olarak tasavvur edilir.⁵³⁵ Sevgilinin la'l dudağı üzerindeki ayva tüyleri can menşuru olduğunda kaşlar, güzellik fermanına çekilen bir tuğradır. Sevgili, güzellik sultanı olduğunda ise kaşlar güzellik menşurunun tuğrası olur.

Gördüm olmuş kaşları tigrâ-yı menşûr-ı cemâl

Tuydum ol şûhun hemân sultân-ı hûbân oldugın G. 607/2

“O şûhun güzellere sultan olduğunu duyduğum. Kaşlarının güzellik menşurunun tuğrası olduğunu gördüm.”

Kaşın tuğra olarak düşünülmesinde güzellik ve can menşur kabul edilir. Menşur, hükümdar tarafından yapılan bir tayini, bir görev veya muafiyeti yahut iktâ tevcihini bildiren belgedir. Herkese duyurulmak, açıklanmak ve yayılmak amacıyla yazıldığı için bu belgelere menşûr denilmiştir. (Özaydın, 2004: 148) Osmanlı bürokrasisinde ise sadrazam, vezir, beylerbeyi gibi devletin en yüksek mevkilerindeki şahıslara göreve tayin veya bir hizmetle görevlendirme dolayısıyla verilen bir berat cinsinin adı olarak geçer. Menşurlar şekil bakımından en kaliteli kâğıt olan âbâdî cinsleri kullanılmış ve gönderilenin mevkiiyle mütenasip olarak “battal” denilen çok büyük boy tercih edilmiştir. Kullanılan yazı ise divanî veya girift bir yazı olan celî-divanîdir. Menşurlar ya tamamen

⁵³⁴ Bu kavramlar için atıcı silahlar maddesine müracaat ediniz.

⁵³⁵ G. 102/4, G. 229/1, G. 428/2

altın varak yahut münâvebeli olarak bir satır siyah is mürekkebi, bir satır altın varakla yazılmıştır. (DİA, 2004: 150)

Can ve güzelliği, sevgilinin güzellerin sultanı olduğunu ilan eden, yayan belgeye benzeten şâir, ayva tüylerini bu belgedeki yazıya, kaşı da belgeye basılan tuğraya benzetir. Ayrıca dudakların la'l oluşu belge üzerindeki yazıların kırmızı mürekkeple yazıldığına da delalet etmektedir.

Gemi, Orak, Balık⁵³⁶

Kaşın bu unsurlarla ilgisi kavisli şekli sebebiyledir. Âşığın pek çok dert çekmesine sebep olan kaşlar, engin denizdeki dalgalara dayanamayıp alabora olup ters dönmüş bir gemiye benzer. (G. 351/5) Kaşı bedeninde hayal eden âşık onu tarlada ekin biçen orak olarak düşünür. (G. 806/7) Kaşın balıkla olan münasebeti de yine şekli sebebiyledir. Sevgili, kaşı ve yanağıyla mâhtan mâhîye kadar bütün mahlûkâta hükmeder şekilde tasavvur edilir. (G. 819/5) Aşağıdaki beyitte öfkelenen sevgilinin kaşlarının hareketleri ile suyun içinde bir o yana bu yana hareket eden balıklar arasında ilgi kurulmuştur.

Gazab vaktinde ol ebrûların cünbişlerin seyr it

Eger kim görmedünse ey gönül mâhîler ugraşın G. 596/4

“Ey gönül! Balıkların uğraşlarını görmediysen (sevgili) öfkelendiğinde ebrularının hareketlerini seyret.”

Tâk

Tâk, anıt olarak yapılan veya şenliklerde yer yer caddelere kurulan kemer; (Hasol, 1979 :483) bina kemerlerine; yarım daire şeklindeki kapı üstlerine verilen bir isim (Sami, 2004: 865) olmasının yanında kümbet ve kubbeler de (H. Remzi, 1305: 785) bu isimle anılır. Kavisli şekli sebebiyle sevgilinin kaşının benzetilene konumundadır. (Mt. 58) Kelime sevgilinin sevgilinin kaşlarına benzetilmesinin yanında istiare yoluyla kaşların yerine kullanılır. Kaşlar, gönül sarayında yapılan iki kıvrımlı kemerdir. (G. 372/2) Ayrılık, türlü dert ve belâlarla boyları iki büküm olan âşıklar ise içinde buldukları bu durum sebebiyle doğrulup sevgilinin kaşlarına bakamazlar. (G. 382/4)

⁵³⁶ İsmi mezkur maddelere ayrıca müracaat ediniz.

Ebrûları tâkına o şûhun bakamazlar

‘Âşıklarınun mihnet ile kaddi dü-tâdur G. 169/7

“O şûhun, dert ve belalardan ötürü boyları iki büklüm olan âşıkları, kaşlarının kavisine/kemerine bakamazlar.”

Kaşların kıvrımına/kemerine gönlünü kaptıranların ise gönül kırgınlığı yaşamaktan başka çareleri yoktur.

Dil-şikest olmamaga çâre mi var Hâletiyâ

Ola şol kimse ki üftâde-i tâk-ı ebrû G. 699/5

“Ey Hâletî! Kaşının kıvrımına/kemerine âşık olan kimse için gönül kırgınlığı yaşamamanın bir yolu var mı?”

Kaşların saçla beraber anıldığı bir beyitte, kaşlar “tâk-ı kübrâ”, saç ise buraya asılan adalet zinciri olarak düşünülür. Beyitte geçen bu ifadelerle adaletiyle nam salmış ve sarayının tâkına zincire bağlanmış bir çan asan Nûşinrevân’ın bu hikayesine telmih yoluyla işaret edilir.

Görenler kaşların yanında gîsû-yı girih-gîrûn

Asılmış sandı zencîr-i ‘adâlet tâk-ı kübrâda G. 779/3

“Kaşlarının yanına (düşen) kıvrıcık saçı görenler, saçını tâk-ı kübrâya/gökyüzüne asılmış adalet zinciri sandı.”

Tırnakçı Hasan Paşa’nın yeniçeri ağası iken deniz kenarında yaptırdığı köşkünün kemerlerinden bahsedilen bir beyitte, kasrın kemerleri ile sevgilinin kaşları arasında ilgi kurulur.

Ebrû-yı dil-rübâ gibi her tâkı dil-firîb

Her turesi çü turre-i dil-dâr-ı dil-şikâr K. 26/9

“Her bir kemeri gönül alan kaş gibi cazibeli, saçakları gönül avlayan sevgilinin saçı gibi.”

Hilâl, Mâh-ı Nev

Kaşların hilal ve yani ay olarak tasavvurunda yanağın güneş ve ay olarak hayali söz konusudur. Kaşın hilâle ve yeni aya benzerliği şekli ve inceliği yanında ayın şafak vaktinde güneşin doğduğu noktadan sarı kırmızı tonlarla yaydığı ışık ve günün aydınlanmaya başlamasıyla yavaş yavaş yok olması, Ramazanın bitişini ve bayramın başlangıcına işaret etmesi, (G.338/3, G. 463/1, G. 771/4)⁵³⁷ iki tane olması sebebiyledir. Sevgilinin kaşları âşığın gözünde “meh-i nev”dir. (G. 217/1) Şafak vaktinde güneşin yaydığı ışıklar sebebiyle sevgilinin kaşları altın sarısı renkte hayal edilir.

Zerd-fâm olsa ne var ebrûların ey reşk-i hûr

Mâh-ı nevlerdür alur mihr-i ruhundan turma nûr G. 163/1

“Ey (güzelliğiyle) hûrîleri kışkırtıran! Yeni aylar durmadan yanak güneşinden ışık alırken kaşların da altın sarısı olsa ne vardı?”

Şâir, sevgilinin ay gibi parlayan yüzünde hilalin olamayacağını düşünenlere, onu görmek için sevgilinin yüzündeki kaşlara bakmalarını tavsiye etmiştir.

Rûy-ı dil-berde nigâh eylesün ebrûların

Görmeyenler nic'olur peyker-i bedr içre hilâl G. 490/3

“Ay (gibi parlayan) yüzde hilal nasıl olur?” (Diye soranlar) sevgilinin yüzündeki kaşlara baksın.”

Felekte, ayı bedr ve hilal şekline sokan Allah, sevgilinin kaşı ve gözünün bir başka örneğini daha yazmamıştır.

Yazmadı ebrûlarınla rûyuna hergiz misâl

Eyliyen mâhı felekde gâh bedr ü geh hilâl Mt. 298

“Ayı, felekte kah bedr kah hilal eden (Allah), kaşlarıyla yüzünün bir benzerini daha yazmadı.”

⁵³⁷ Bkz. Şafak, Oruç, Hilal.

Aşağıdaki beyitte sevgilinin gözleri yıldıza, kaşları hilale benzetilmekle beraber o devirde ay ve yıldızların hareketlerinin incelenmesi maksadıyla yapılan astronomi bilimine dair gözlemlere de işaret edilir.

Ol hilâl-ebrûyî gözlerdi gözi ‘âşıklarun

Dîde-i encüm dahı ‘âlemde bîdâr olmadan G. 665/4

“Âşıkların gözü, yıldız gözler uykuya dalmadan önce o hilal kaşı izlerdi.”

Nal

Sevgilinin kaşlarının şarap kadehine yansıyan görüntüsünü görenlerin ateşe nal düştüğünü zannetmeleri hayalinde büyü uygulamalarından biri olarak ateşe nal koymaktan bahsedilir. (G. 816/4) Bundan başka iki beyitte de sevgilinin atının nal izini gören âşıkların sevgilinin kaşını görmüş kadar sevindikleri ifade edilir. (G. 615/1)

Çâr-ebrû hûblar görmüş kadar hazz eyledüm

Yolda ol şûhun bulunca na‘l-i esbinden nişân G. 555/2

“O güzelin atının nal izlerini yolda görünce dört kaşlı güzelleri görmüş kadar sevindim.”

Bulut

Sevgilinin kaşı bir yerde renk ve çift olması itibariyle iki kara bulut olarak tasavvur edilir. Bu tasavvurda kaş, âşıkların gözyaşı dökmesinin sebebi olarak görülür.

Mahabbet ehlini giryân ider ebrûlarun her gün

İki ebr-i siyehdür yagdurur elbette bârânı G. 855/2

“Yağmur yağdıran iki kara bulut olan kaşların, aşk ehlini her gün ağlatır.”

Belâ, Fitne

Birer beyitte bu unsurlarla kaş arasında ilgi kurulur. Sevgilinin gamzesi fitnenin kendisi iken kaşları daima fitneye meyillidir. (Mt. 259) Kaşın fitneye meyli, fitne merkezi olan gamzeye dolayısıyla göze yakınlığı sebebiyledir. Kaşlar aynı zamanda bir beladır; ama divane gönül ona meyletmek kendini alamaz.

Gâh hatt-ı yâra meyl eyler gehî ebrûsına

Bir belâyâ ugradur âhir dil-i şeydâ beni

G. 874/4

“Kah sevgilinin ayva tüyelerine kah kaşına meyleden divâne gönül en sonunda beni bir belaya uğratur.”

Kirpik, Müje, Müjgân

Diğer güzellik unsurlarına göre daha az üzerinde durulmuştur. Özellikle şekli ve sayısının çokluğu itibariyle teşbihlere konu olur. Genel olarak göz, kaş ve bakışlarla beraber kan akıtıcı, öldürücü bir silah olarak görülür. Bu özelliğiyle genel anlayıştan ayrı düşmez. Sevgilinin kirpiklerinin hayali bile âşığın canını ve gönlünü gam süvarisine kurban etmiştir. (G. 567/4) Ucu keskin olduğu için âşığın bağırını delip kanamasına sebep olur. (G. 450/2) İşte bu umumi durumu itibariyle kan dökücülük kirpiklere mahsus bir özelliktir.

Felek kana şerîk olmaz anun eyyâm-ı ‘adlinde

Olupdur münhasır hûn-rîzlik müjgân-ı hûbâna

K. 13/10

“Felek, onun adaletinde kana ortak olmaz. Zîrâ kan dökücülük güzellerin kirpiğine mahsustur.”

Kirpik İle İlgili Tasavvurlar

Tîr, Nâvek, Tîg, Nîze

Kirpik, şekil benzerliği sebebiyle en fazla oka benzetilmiştir. Kirpiklerin ok hayalinde kaşların yay olarak tasavvuru söz konusudur. Sevgilinin kaşı ve kirpiği yanında taşıdığı ok ve yaydır. (G. 867/2) Tek başına tesirli olmayacağı düşüncesiyle gamzeyle beraber kullanılır. Âşık, kılıca ve oka karşı korunulamayacağından kendisini sevgilinin kirpik ve gamzelerine dikkat etmelidir. (G. 769/2)

Her bir müje hod ‘âşık bir tîr-i cefâdur

Ya nâvek-i dil-dûz-ı tegâfûl ne belâdur

G. 169/1

“Her bir kirpiğin (âşığın gönlünü delen) bir cefa oku olduğunu biliyoruz. Peki gönlü delip geçen oku görmezden gelmek nasıl bir belâdır?”

Kirpikler ok olduğunda fettan gözlerinden akan yaşlar, o okların ucuna peykan olur. Fettan gözler aldatıcılığı ile âşığı cezbedip kirpik okuyla onun canını alma niyetindedir.

Eger kim bezm-i meyde girye kılsa çeşm-i fettânı

İder peykânlu her bir katresi bir tîr-i müjgâni G. 835/1

“Fettan gözü içki meclisinde ağlayıp göz yaşı dökse her bir yaş damlasını bir kirpik okuna peykan eder.”

Kirpik okları âşığın kanını dökmeye ve onu öldürmeye mahirdir. Kirpiklerin hayali âşığa bir yandan kan ağılatırken (G. 399/2) diğer taraftan gözlerinden kan saçtırır. (G. 370/2) Ne takva zırhı ne de zühd siperi kirpik okuna karşı koyabilir. (G. 16/3) Âşık, kirpik oklarıyla öleceğini bildiği halde kendisini sevgilinin gönül alan bakışlarına bakmaya mecbur hisseder. (M. 2/16) Çünkü sevgilinin her türlü eziyeti âşığın nazarında kendisine gösterilen bir lütuftur ve bundan uzak kalmak istemez.

Kılma şâhum ‘âşıkundan lutf u ihsânun dirîg

Gâh seng-i cevre gâhî nâvek-i müjgâna tut G. 100/5

“Şâhum, (istersen) kah cevri taşına kah kirpik okuna tut; ama lütuftu ve ihsânını âşığından uzak tutma.”

Kirpikler ok olarak düşünüldüğünde âşık, sevgilinin kirpik okları karşısına dikilen bir hedef (G. 314/6) yahut bir avdır. Padişahların av merasimlerine değinilen aşağıdaki beyitte, sevgili, kirpik oklarıyla ava çıkan padişaha; âşık ise bu okları sabırsızlıkla bekleyen ava benzetilir.

Eylesün ‘azm-i şikâr ol şâh-ı hüsn eğlenmesün

Muntazırdur nâvek-i müjgânına nahcîrler G. 178/2

“O güzellikler padişahı eğlenip durmasın, çıkıp biraz avlansın. Zîrâ dışardaki bütün avlar onun kirpik oklarını bekliyor.”

Kirpiğin mızrağa benzetilmesi uzunluk (G. 342/3), simâk yıldızı (G. 386/4)⁵³⁸ ve yaralama sebebiyledir. Mızrak âşığın bağrını delip (Mt. 368) gönlünü yaralar şekilde

⁵³⁸ Bkz. Simâk.

düşünülür. (Mt. 147) Bir beyitte sevgilinin göz yaşıyla ıslanan kirpikleri su verilmiş bir kılıca benzetilir. Âşık ise bir an bile canını kirpik kılıcından hiç esirgemez. (G. 33/3)

İdersin mest olup meclisde cânâ giryeler gâhî

Bu hâletle kılursın âb-dâde tîg-i müjgânun G. 441/4

“Ey can! Mecliste mest olup ağladığın zamanlardaki halinle adeta kirpik kılıcına su veriyorsun.”

İğne, Hâs u Hâşâk, Perde-dâr, Kıl kalem

Kirpiklerin iğneye benzetilmesi şekil münasebetine dayanır. İğne benzetmesi sebebiyle, yara dikme, (G. 731/3, G. 547/2) elbise dikme, (G. 353/3) kumaş üzerine iğneyle işleme (G. 822/4) gibi iğneyle yapılan işlere işaret edilir. Bu işlerde muhatap âşıktır. Âşığı sessizliğe bürüyen gözleri, kirpikleriyle adeta âşığın ağzını dikmiştir. (G. 732/5)⁵³⁹ Bundan başka daha önce üzerinde durulduğu üzere Hz. İsa'nın iğne sebebiyle dördüncü kat semâdan öteye gidemeyişine (G. 885/2) ve nefesiyle can vermesine (G. 635/2) işaret eden kıssasına telmihen⁵⁴⁰ âşıkların, kirpiklerin çokluğu sebebiyle çaresiz kalışlarına değinilir.

Kirpiklerin perde-dâr tasavvuru gözün, gönül nakdini almaya çalışan hırsız oluşuna bağlanır. (G. 173/7)⁵⁴¹ Kirpiklerin kaleme benzetilmesinde ele alınan hûrî kirpiğidir ve memduhun himmetini ifadede mübalağa unsuru olarak kullanılır. (K. 11/14)⁵⁴²

Kirpikler bununla beraber hayal mefhumu ile beraber kullanılır. Kirpiklerin hayali bile âşığın canını yakar. Ciğeri gam kılıcıyla paramparça olmuşken hayaline düşen kirpik iğneleri âşığı öncesinden daha beter bir hale sokar. (G. 9/1) Ancak yine de sevgilinin kirpik iğnelerini sabaha kadar hayal etmeden geçirdiği bir gece yoktur. (G. 475/6)

Bir şeb geçer mi kim dil-i sad-çâk-i ehl-i ‘ışk

Tâ subh sûzen-i müjeni itmeye hayâl G. 489/5

“Âşıkların yüz parça olan gönlünün, kirpik iğneni sabah kadar hayal etmeden geçirdiği bir gece var mıdır?”

⁵³⁹ Bkz. İğne.

⁵⁴⁰ Bkz. Hz. İsa.

⁵⁴¹ Bkz. Perde-dâr.

⁵⁴² Bkz. Nakkâş.

Miyân (Bel)

Belin belirgin özelliği ince olmasıdır. İnceliği sebebiyle onu görmek neredeyse imkansızdır.

Miyân-ı dil-beri görsem diyü uzanma dilâ

İder mi ‘âkil olan kimse hiç muhâli taleb G. 85/3

“Ey gönül! Akli olan kimse imkansızı talep eder mi? (Sen) dilberin belini göreyim diye uzanmakla (imkansızı istiyorsun).”

Bu kadar ince olması sebebiyle kıl ve ipe benzetilir. Bir kimse sevgilinin belinin vasfını söylemek istese ipin ucunu kaybetmesi çok kolaydır.

Ser-rişteyi güm kılmamaga çâre mi vardur

Kasd eylese bir kimse eger vaf-ı miyânun G. 455/2

“Bir kimse belinin vasfını söylemek istese (bunu) ipin ucunu kaçırmadan yapmasının çaresi var mıdır?”

Bel, inceliğiyle ve kıl olarak düşünülmesiyle sevgilinin vücudunda görünen tek kıl tanesidir.

Mûdan ten-i pâkünde eser yok dinilürdi

Ol şûh-ı cihânun eger olmasa miyânı G. 836/6

“O dünya güzelinin beli olmasaydı tertemiz teninde kıldan eser yok denilebilirdi.”

Gönül, sevgilinin belini arzular ancak bunu arzulayan bir kıldan da umduğuna erişebilir. (Kt. 68/3-4) Ancak bu durum âşık için pek mümkün değildir. Zîrâ belin hasretiyle hasta olan âşık, halini “mû-be-mû” yani inceden inceye, çok dikkatli bir şekilde anlatmak ister. “Mû-be-mû” belin kıl kıl olmasını da işaret eder yönde tevriyeli olarak kullanılır.

‘Aceb fırsat düşer mi mû-be-mû ‘arz itmege yâra

Miyânı hasretiyle za‘finı bu cân-ı bîmârun G. 421/4

“Acaba sevgiliye, belinin hasretiyle hasta (olan) canın zaafını inceden inceye arz etmeye fırsat düşer mi?”

Âşık, sevgilinin kıl misali beline bağlanmış/sarılmış ardı sıra gitmektedir. “Bağlanmak” fiili hem “ip ile bağlanmak” hem de “bir kimse ile bağ kurmak, bağlanmak, sarılmak” anlamlarına gelecek şekilde tevriyeli olarak kullanılır.

Beste-i mûy-miyân pey-rev-i cânânuz biz

Bir kıl ile yedilür ‘âşık-ı nâlânuz biz G. 314/1

“Sevgilinin kıl beline bağlanmış ardınca gidiyoruz. Bir kılın kılavuzluğuyla giden inleyen âşığımız biz.”

Âşık, sevgiliye ve onun beline olan muhabbetinin derecesini ise şu sözlerle ifade eder.

Dünyâyı vü ‘ukbâyı değişmem o miyâna

Virmem güzelüm bir kılunı iki cihâna G. 718/1

“Ne dünyayı ne de ahireti o bele değişirim. Güzelim, sen hiç tasalanma bir tek kılını iki cihana değişmem.”

Âşığın gözü hastadır. Çünkü sevgilinin kıl gibi incecik belinin aksi âşığın gözüne gelmiştir. Beyitte bir göz hastalığı olan “remed”ten⁵⁴³ bahsedilmiş, bu hastalığın göz ağrısı olduğuna işaret edilmiştir.

Ben çeşm-i remed-dîdede mû bitdi sanurdum

Yırleşmiş imiş anda meger ‘aksi miyânun G. 399/4

“Bu remed hastası gözde kıl bitti sanıyordum. Meğerki ona belinin yansıması yerleşmiş.”

⁵⁴³ Remed, göz ağrısıdır. Halk arasında gözün renginin değişip kızılığa meylederek hararet ve rutubeti oluşturan maddelerin gözü kendi sağlığından uzaklaştırmasıdır. Tıp ıstılahında (terimlerinde) ise remed, mültehime tabakasındaki sıcak veya soğuk şişliğe denir.” Buradan da anlaşılacağı üzere remed, bugünkü bilgilerimizle “kırmızı göz” denilen klinik tablodur. Özkan Sever vd., “Göz Nurunun Anahtarı ve Neşe Hazineleri” Kitabındaki Konjunktiva Hastalıkları Bilgilerinin Günümüzle Karşılaştırılması”, Türkiye Klinikleri 18 J Med Ethics 2013;21(1), s. 19.

Âşığın gönlü ve canı da daima sevgilinin belini düşünmektedir. Ancak asla birbirilerine bu sırlarını açmazlar. (G. 297/3) Hâletî, sevgilinin ağzıyla belini vasfettiği sözlerinin birer remiz olduğu iddiasındadır.

Vasf itdi Hâletî dehenünle miyânını

Dîvânedür olursa ne var sözleri rumûz G. 299/5

“Divanenin teki olan Hâletî’nin, ağzınla belini vasfettiği sözleri birer remiz olsa ne olur?”

Öte yandan sevgili, belindeki kemerle de anılır. Âşık, sararıp solmuş teniyle sevgilinin beline sarılıp kollarını kemer yapmak ister. (G. 676/4) Diğer taraftan sabır ve sakanlık askeri gönül arsasında çözümlüp dağılırken sevgilinin kıl belindeki kemerin çözülmesi pek mümkün değildir.

‘Arsa-i dilden çözüldi leşker-i sabr u sükûn

Gördiler kim mû miyânundan çözülmek yok kemer G. 251/6

“Sabır ve sakinlik askeri gönül arsasında çözümlüp dağıldı; ama gördüler ki kıl belindeki kemer bir türlü çözülmedi.”

Nâf (göbek)

Zikredildiği tek beyitte kuyuya teşbih edilmiştir

Zenahdânından el çekdüm görünce nâf-ı cânânı

Meded kim çâhdan çâha düşürdüm Yûsuf-ı cânı G. 832/1

“Sevgilinin göbeğini görür görmez çenesinden elimi çektim. Eyvahlar olsun ki cân Yûsuf’unu bir çukurdan başka bir çukura düşürdüm.”

Saç, Zülf, Perçem, Gîsû, Turre

Divan şiirinde sevgilinin saçı her yönüyle müstesna bir güzellik unsurudur. Şiirlerde hemen her yönüyle tasvir edilen güzelin saçı, genel anlamda uzunluk, renk, şekil, koku bakımından çeşitli tasavvurlara konu olur.

Hâletî'nin şiirlerinde de sevgilinin saçı diğer güzellik unsurlarına göre daha fazla üzerinde durulan bir güzellik unsuru olduğu söylenebilir. Hâletî divanında sevgilinin saçı uzunluğu, rengi, karışık, dağınık, örülü oluşu, düz, kıvrım kıvrım, dalgalı şekli, kokusu gibi vasıflarının yanında kaş, yanak, yüz, ağız, ben, hatt gibi diğer güzellik unsurlarıyla münasebeti bakımından anılır. Saçın bir parçası olarak târ ve mûy kelimeleriyle beraber kullanılır. Yüz ve yanak, saçın rengi bakımından ele alındığı beyitlerde gece ve gündüz kavramlarıyla karşıtlık oluşturulur. Kokusu itibariyle misk ve çiçeklerle aralarında ilgi kurulur. Şekil hususiyetleri bakımından dağınık, uzun, kısa, dalgalı, düz, örgülü oluşuyla çeşitli tasavvurların oluşmasına vesile olur. Mecazdaki hayali kuvvetlendirmek maksadıyla saçın renk, koku ve şekil hususiyetlerinin beraber kullanıldığı beyitler de mevcuttur.

Sevgilinin saçı uzundur. Beyitlerde saçın uzun olması ile ömür arasında ilgi kurulur. Sevgilinin saçı kimi zaman beline (G. 120/3) kimi zaman da ayaklarına kadar uzanır. Âşıklar ayağa düşmeyi sevgilinin saçından görmüştür. (Mt. 245) Sevgili, saçını biraz olsun açıp dağıtsa ayaklarına kadar düşmesine aldırmaz.

Pâyına düşer 'âkıbetü'l-emr kayırmaz

Olursa eger zülfi biraz bî-ser ü sâ mân G. 596/5

“Saçı biraz olsun perişan olup dağılsa sonunda ayağına kadar düşmesini umursamaz.”

Rüzgar, saçın kokusunu taşıması yönüyle saçla beraber anılır. Çoğu zaman zülfün kokusunu getirmekle beraber (Mt. 236) bazen geç kalıp önceden can burnuna gelen kokunun haberini verir. (G. 8912) Sabâ rüzgarından sadece gönül tandırının ateşini harlamaktan başka arasına sevgilinin saçının kokusunu getirmesi istenir. (G. 552/8) Çünkü nesîm, sevgilinin saçının kokusuyla geldiğinde âşığın kabaran gönlünde dalgalanmalar başlar. (G. 578/4) Eğer rüzgarla beraber bir bahçeye gelse bahçede bir bayram havası eser.

Gelse bir bâga eger bâd ile bûy-ı zülfün

Gülleri hande ider sebzeleri hurrem olur G. 186/1

“Rüzgar, saçının kokusunu bir bahçeye taşıyıp getirse gülleri güldürür yeşillikleri sevindirir.”

Bazen sadece saçın hayalini kurmak bile kokusunu almaya yetmektedir. Âşık, saçın kokusunu getirmesi için rüzgarı beklemek zorunda değildir.

Bûy-1 zülfin Hâletî aldum hayâlinden tamâm

Makdem-i bâd-1 sabâya intizârum kalmadı G. 854/5

“Hâletî, (sadece) hayal ederek zülfin kokusunu alınca sabâ rüzgarının gelmesini beklemedim.”

Hoten âhûsunun dağlara düşmesinin sebebi de sevgilinin saçının kokusunun haberini rüzgardan almasındandır. (G. 618/5) Hoten ceylanının aldığı bu haber nâfesini yabana atmasına sebep olur. (G. 608/4)

Bâddan almış peyâm-1 bûy-1 zülf-i dil-beri

Nâfesin atsa n'ola yabâna âhû-yı Hoten G. 676/2

“Dilberin zülfünün kokusunun haberini rüzgardan alan Hoten ceylanı nâfesini yabana atsa ne olur?”

Saç dolayısıyla sevgilinin önemli eşyalarından biri olan tarak da beyitlerde kendine yer bulur. Âşığın bedeni, çektiği tüm sıkıntıların kaynağı olarak görülen saç sebebiyle tarak gibi yüz parça olmuştur. (G. 85/4) Yine bir klişe olarak sevgilinin saçına bağlı yahut asılı şekilde duran gönül, sevgili parmaklarını tarak gibi saçına götürüp taradığında, tarağın dişleri/parmaklar âşığın gönlüne takılarak onu incitir şekilde hayal edilir. Hatta sevgili saçını tararken koparak tarakta kalan saçının, âşıkların ölümüne sebep olduğu düşünülür. (G. 785/5)

Korkarın kim ana ey şûh-1 cihân dil tokunur

İtme engüştlerün zülfüne hergiz şâne G. 721/4

“Ey dünya güzeli! Parmaklarını tarak olarak kullanıp saçının arasında gezdirirken (parmaklarına) gönül dokunur diye korkarım.”

Bir yerde sevgilinin, âşığın kanına giren saçını yıkayıp taramasının âşığı üzüntüye sevkettiği görülür.

Ey şeh-i mülk-i melâhat niye yudun taradun

Kanuma girmiş iken bir niçe kez ol gîsû G. 698/3

“Ey güzellik mülkünün padişahı! Omuzlarına kadar uzanan saç pek çok defa kanıma girmişken ne diye (onu) yıkayıp taradın?”

Saçın özellikle âşığın psikolojisi üzerinde büyük etkisi vardır. Âşık, daima sevgilinin saçının üftadesidir. (G. 414/4) Zülfün fikriyle meftundur. (Mt. 300) Elinde olmadan sevgilinin saçına ve yanağına meylettiğini (G. 209/5) dile getiren âşık, ölmeden önce bir gün turrelerine dokunup dokunamayacağını, turreleri eline alıp alamayacağını merak eder. (G. 514/2) Zîrâ sevgilinin saçını ve ağzını görmediğinde dünya âşık için çekilmez bir hal alacaktır. Sevgilinin ağzının dar, saçının siyah oluşuna işaret edilen aşağıdaki beyitte bu durum şöyle dile getirilir.

Dehânun ile saçun görmesem eger bir dem

Dil-i belâ-zedeye teng ü târ olur ‘âlem G. 538/1

“Ağzını ve saçını bir an olsun görmesem âlem belaya uğrayan gönle dar ve karanlık bir yer olur.”

Âşığı olumsuz yönde etkileyen hususlardan birisi saçın yüz üzerine düşmesidir. Âşığın gönlü, bir yandan yüz üzerindeki hata düşen saçın âşüftesiyken (G. 430/5) diğer taraftan sevgilinin yüzünü seyretmesini engellediği (G. 842/5) için üzüntülüdür.

Oldı mâni‘ yüzini görmege gîsû-yı nigâr

Bâd-ı âhumdan olur bana olursa dermân G. 626/3

“Sevgilinin omuzlarına dökülen saçı yüzünü görmeye mani oldu. Bu durumda bana derman olacak tek şey âhımın rüzgarı olacaktır.”

Âşık, parıltısıyla insanın aklını başından alan sevgilinin saçının (G. 75/1) esiri olmuştur. (G. 518/2) Sevgilinin saçının âşık üzerindeki tesirleri arasında hâli ve hattıyla beraber âşığı sarhoş etmesi, (G. 191/2) âşığın aklını yitirip şuurunu yitirmesine sebep olması (G. 418/4) vardır.

Gördüğü günden ser-i zülfünle la‘l-i tâbunı

Baş u câna kalmaz olmuşdur dil-i gam-perverüm G. 524/4

“Şu gamlı yüreğim saçının ucunu ve parlak dudağını gördüğü günden beri hem aklını hem de cânını yitirdi.

Yerinden yurdundan uzak kalan âşığın gönlü, sevgilinin saçından ayrı düştüğü yetmiyormuş gibi bir de semtinden uzak kalmaktan dert yanar. (G. 261/2) Zîrâ sevgilinin zülfünün hicriyle sefil ve perişan bir halde olan âşık, geceleri sabahlara kadar feryat ederek ağlamakta (Mt. 146) ve sevgilinin merhametini ummaktadır.

Rahm eyle dil-i Hâleti-i zârûna her gâh

Hicr-i ser-i zülfünle olur bî-ser ü sâ mân G. 652/6

“Zülfünün hicriyle her zaman sefil ve perişan halde olan inleyen Hâletî'nin gönlüne merhamet et.”

Sevgilinin yüzünün güneşe benzetildiği bir beyitte saçın yüz üzerine düşmesiyle güneş tutulmasını hatırlatır yönde sözler sarfedilir.

Bahs-i hüsn eyler idi belki yüzünle hurşîd

Cânîb-i rûyun eger tutmasa zülfün her bâr G. 142/3

“Eğer her defasında saçın, yüzünün bir tarafını örtmeseydi belki güneş, yüzünle beraber güzellik üzerine sohbet ederdi.”

Sevgilinin kâkülünün sarık veya külah kenarından görünmesini de işleyen şâir, onun mestaneler gibi külahını eğri takmasıyla saçının görüldüğünü, (G. 212/5) sarkan saçın gerek âşığın gerekse rakibin canını almada kimseyi ayırt etmediği, (G. 789/2) âşığın kaybolan gönlünün sevgilinin sarığından sarkan kâkülünde araması gerektiği ifade edilir.

Cüst ü cû kılsan dil-i güm-geşteni ey Hâletî

Yokla evvel zîr-i destârında zülf-i perçemin G. 696/6

“Ey Hâletî! Kaybettiğin gönlünü arıyorsan önce (sevgilinin) sarığı altındaki kâkülünü yokla.”

Divan şiirinin hayal dünyasında âşıkların gönlü çoğu zaman sevgilinin saçına asılmış, tutulmuş yahut bağlanmış bir halde tasavvur edilir. Aynı hayalin Hâletî de yer bulduğu görülmektedir. Yüzün âşığı olmayan gönül, saça giriftâr olmayan can yoktur. (Msd. 8/VI/1-2) Sabâ rüzgarı, gönlün asılı olduğu zülfü baştan çıkararak âşıkların inleyişini uzatmak niyetindedir. (G. 47/3) Pek çok azadeyi kendine bağlar. (G. 233/1) Mutlaka saçının her telinde bağlı duran zayıf ve kuvvetsiz birileri bulunur. (G. 658/1) Aşk yoluna girip saçın esiri olanların boynuna ise daima bir ip bağlanır. (G. 684/1) Bundan sonra sevgilinin saçından ayrılmanın bir çaresi de yoktur.

Baglandı gönül zülf-i dil-âvîz-i nigâra

Bir vech ile kim kalmadı ayrılmaga çâre G. 782/1

“Gönül, bir sebeple sevgilinin cazibeli saçına bağlanınca ondan ayrılmasının çaresi kalmadı.”

Âşığın veya gönlünün, sevgilinin zülfünde bağlı olması bir iftihar vesilesidir. Bu vesileyle âşık, âşıklar zümresi içinde müstesna bir yere sahip olacak ve bu hali sebebiyle böbürlenecektir. (G. 325/1) Sevgilinin bu lütfuna layık olması durumunda âşık, yerde belenip durmaktan kurtularak sevgiliyle aynı seviyeye gelecektir. (G. 591/3) Çünkü sevgilinin saçına asılmak âşıkların ve gönüllerinin ulaşabileceği en yüksek rütbe olarak görülür.

Oldı dil ber-dâr yârün zülf-i ‘anber-sâsına

Vâsıl oldı ehl-i ‘ışkun rütbe-i ‘ulyâsına G. 804/1

“Gönül, aşk ehlinin (sahip olabileceği) en yüksek rütbeye, sevgilinin amber kokulu saçına asılınca ulaştı.”

Bu bilgiler ışığında saçla ilgili teşbih, mecaz ve hayalleri şöyle inceleyebiliriz.

Saç İle İlgili Tasavvurlar

Leylâ, Gece, Şeb-dîz, Şâm, Leyle-i Berât, Şeb-i Kadr

Renk unsuru saçla ilgili hususiyetlerin önde gelenlerindedir. Hâletî’nin bu ifadeleri sevgilinin saçının siyah renkli oluşuyla ilgili olduğundan saçla aralarında renk yönünden ilgi kurulur.

Sevgilinin saçının geceye benzetilmesinde renk unsuru öne çıkar. Bu tasavvur yüz ve yanağın güneş ve sabah olarak hayaline dayanır. Âşık için sevgilinin yüzü sabah, saçı gecedir. (G. 113/4) Yanağın ve saçın derdi, her gece kederli cân ile yüz yüzedir. (G. 123/1) Sevgilinin, yüzüne düşen saçını kaldırması, güneşin pençesiyle havanın aydınlanıp karanlığın kaybolmasına; (G. 879/2) yüz ve yanağın bir arada bulunması gece ile gündüzün eşit oluşuna (G. 331/3) teşbih edilir. Mübarek gecelerden Berat ve Kadir geceleri sevgilinin saçıyla ilgili teşbihlere konu olur. Beyitlerde sevgilinin saç, gece ve siyah ilgisiyle Berat ve Kadir gecesi olarak düşünülür.⁵⁴⁴ Bir beyitte Hz. Hüseyin ve beraberindekilerin katledildiği gece için kullanılan “şâm-ı garîbân” ile sevgilinin saç ve âşığın canı arasında ilgi kurulur.

Şu dil kim ola cânı zülf-i cânân

Bilür kim nic'olur şâm-ı garîbân G. 572/1

“Sevgilinin saç, şu gönlün cânı olsa gariplerin akşamının nasıl olduğunu bilir.”

Saçın Leylâ'ya benzetilmesi hem kelimenin karanlık gece anlamına gelmesi hem de Leylâ ve Mecnûn mesnevisinin kahramanı olması yönüyle tevriyeli şekilde kullanılmakla beraber hikayenin çeşitli noktalarına işaret edilir. Ayrıca beyitlerde “Şîrîn, Kays, Mecnûn, Arab” kelimeleriyle tenasüp yoluyla bir arada kullanılır.⁵⁴⁵ Aşağıdaki beyitte Leylâ saç olarak nitelenen sevgilinin, güzelliği ve cazibesiyle tesir etmediği kişi kalmadığı dile getirilir. Beyitte geçen “zencîr-i cünûn” ifadesi eskiden delilerin zincire vurulmasına; cazibesiyle insanlara tesir etmesiyle Mecnûn'un Leylâ'ya delicesine sevdalanmasına ve de “te'sîr” kelimesinin “bir nesne veya kimse üzerinde hissettirdiği gücü” ifade etmesi bakımından birini kendine âşık etmek için yapılan bir büyü çeşidine işaret edilir.⁵⁴⁶

Şol kimseye kim cezbe-i hüsnün ide te'sîr

Zencîr-i cünûna çekilür ey saç Leylâ G. 37/4

⁵⁴⁴ Bkz. Mübarek gün ve geceler.

⁵⁴⁵ G. 85/2, G. 239/4, G. 298/6, G. 473/2, G. 623/3, G. 740/2, G. 780/1

⁵⁴⁶ Mehmet Hayri Bayrı, İstanbul Fokloru adlı eserinin “aşka ait büyüler” başlığı altında “Sevdiğin kişinin saçından yedi kıl alâsın, bu duayı yedi kere okuyasın. Mutlak deli olur...” şeklinde verdiği bilgiye göre eskiden bir kişinin sevip de karşılık bulamadığı birini kendine bağlamak maksadıyla bu ve bunun gibi büyülere müracaat ettiğini görüyoruz. Mehmet Hayri Bayrı, İstanbul Fokloru, A. Eser Yayınları, Baha Matbaası, İstanbul, 1972, s. 182

“Ey saçı Leylâ! Güzelliğinin cezbesi şu kimseye (öyle) tesir eder ki (onu) delilik zincirine bağlar.”

Siyâh, Sevdâ, Zalâm

Sevgilinin saçının rengi tanımlanırken kullanılan tabirler arasında “siyah, sevdâ, zalâm” kelimeleri de vardır. Zalâm kelimesi hem amberin hem de saçın siyah ve hoş kokusu dolayısıyla söz konusu edilir. (G. 161/4) “Siyah” doğrudan sevgilinin saç renginin siyah oluşunu ifade etmek maksadıyla “zülf-i siyâh” terkibi içinde kullanılır.⁵⁴⁷ “Sevdâ” kelimesi ise siyah manasında kullanılmasının yanında âşığın sevgilinin saçına olan kara sevdasını ifade etmek için kullanılır. Abanoz ağacının siyah rengiyle sevgilinin saçına benzetildiği bir beyitte âşığın kemikleri, sevgilinin siyah saçını tarayan/ saçının sevdasına alışan bir taraktır. (G. 344/4)⁵⁴⁸ Kelime başka bir yerde “sevdâ zenciri” ifadesiyle sevgilinin yüzüne düşen halka halka olan siyah saç ifade eder.

İdersin halka halka saçların taraf ‘izârunda

Komazsın halkasuz bir dem ser-i zencîr-i sevdâyı G. 842/4

“Sevda zincirinin ucunu bir an olsun halkasız bırakmayacak şekilde, saçını yanağının bir tarafına halka halka döküyorsun.”

Mekkâr, Ayyâr, Tarrâr, Hindû, Pâsbân

Sevgilinin saçının bu unsurlarla olan ilgisi rengi, âşığın canına kastetmesi ve âşık tarafından tutulamaması dolayısıyladır. Geceleri gizlice iş tutması ve yakalanmamasıyla ayyâr, (Mt. 275) âşığın canını almak istemesiyle tarrâr, (G. 877/6) sevgilinin hazine olduğu durumlarda bu hazinenin kapısında bekçilik eden (G. 562/4) merhametsiz, ateşperest bir Hindû (Mt. 32) olarak tasavvur edilir. Âşığı aldatması sebebiyle mekkâr yani düzenbaz, hilekardır. (Mt. 539)⁵⁴⁹

Gelmedi zannum budur gelmez de ey şûh-ı cihân

Kâr-gâh-ı sihre hiç gîsû-yı mekkârun gibi G. 850/3

⁵⁴⁷ G. 677, G. 21/6, G. 193/2, G. 417/2, G. 573/1.

⁵⁴⁸ Bkz. Abanoz.

⁵⁴⁹ İsmi mezkur maddelere müracaat ediniz.

“Ey dünya güzeli! Sihir dükkanına şimdiye dek senin hilekar saçın gibisi gelmedi, geleceğini de sanmıyorum.”

Câdû, Siyeh-kâr, Belâ, Fitne, Hârût, Kâfir-kîş

Sevgilinin saçı, sadece âşığı değil bütün dünyayı etkisi altına alarak kendine esir ettiği için kafir dinlidir. (G. 243/1) İki beyitte uyku bağlamak için büyü yapılmasına değilinilir.⁵⁵⁰ Sevgilinin saçı, âşıkları bağlamasından dolayı zamanın Hârût’u olarak düşünülmüş ve âşık tarafından bir kere de bahtının uykusunu bağlaması istenmiştir. (G. 136/3) Âşığın sabahlara kadar uykusuz kalması da sevgilinin cadı saçının uykusunu bağlamasındandır.

Giceler subha degin çeşmüme gelmez uyhu

H^Vâbumı bağladı var ise o zülf-i câdû G. 699/1

“O cadı saçlı (gerçekten) var ise uykumu bağladığı için geceleri sabaha kadar gözüme uyku girmiyor.”

Sevgilinin saçı aynı zamanda bir beladır. Sevgilinin saçı, yanağına düştüğü günden beri âşığın başına gelmedik belâ kalmamıştır. (G. 661/5) Sevgilinin siyah saçı âşıkların başının belası olmakla beraber ondan büyük bela yotur.

Belâdur ser-be-ser zülf-i siyâhun gerçi ‘uşşâka

Belânun başıdır ammâ ser-i zülf-i perîşânun G. 417/2

“Gerçi senin siyah saçın âşıkların başının belâsıdır; ama aynı zamanda senin perişan saçın belânın da başıdır, ondan daha büyük bir belâ daha yoktur.”

Sevgilinin saçı, âşığa karşı yaptığı kötü işler sebebiyle “siyeh-kâr” olarak nitelendirilir. (G. 410/3, G. 623/1, G. 850/1) Âşığı hayrete düşüren şey kendisinin aşk çılgını olmasına rağmen akıl sahiplerinin de siyah-kâr saça bağlanmasıdır. (G. 784/3) Saç, aynı zamanda bütün dünyayı karıştıran (G. 856/1) bir fitne unsurudur. Sevgilinin, yüzüne düşen saçını kaldırması dünyayı saran fitneyi kaldırmaktan farksızdır. (G. 614/5) Sevgilinin saçının karası durmadan fitne çıkarmaktadır. (G. 493/1) Bu yüzden âşık, fettan saçın bu huyundan çekinir.

⁵⁵⁰ Bayrı, a.g.e., s. 192. Bayrı, eserde uyku bağlamak için yapılan uygulamalarla ilgili örnekler verir.

Ey bâd-ı âh gafleti ko belki gûşına

Ol zülf-i fitne-cûy varup bir fesâd ide G. 747/2

“Ey âh rüzgarı! Gafleti bırak (kendine gel). Belki o fettan saç gelip kulağına bir fena şeyler söyleyip bozgunculuk eder.”

Tuzak

Sevgilinin saçının tuzak olarak düşünülmesi âşığın kendisinin, canının ve gönlünün av olarak tasavvuruna dayanır. Saç, yerlerde gezen gönül kuşunu avlayan bir bela tuzağıdır. (G. 842/2) Sevgili, amber kokulu saçını âşığın can kuşunu avlamak için tuzak yapmıştır. (M. 2/7) Sevgilinin bir an bile âşığın gönlünden çıkmayan saçının halkası, âşığın yanında taşıdığı bir tuzaktır. (G. 498/1) Âşık bilerek ve isteyerek bu tuzağa düşmektedir. (G. 778/1) Çünkü âşığın gönül kuşu hangi tuzağa düşeceğini bilmektedir.

Gayrı hûbân beni gîsû ile râm eyliyemez

Düşecek dâmı bilür murg-ı dil-i nâlânım G. 503/2

“Güzeller bundan sonra omuzlarına kadar inen saçlarıyla bana boyun eğdiremezler. Çünkü benim inleyen gönül kuşum düşeceği tuzağı iyi biliyor.”

Âşık, sevgilinin şahbaz gözünü ve saç tuzağını artık göremediği için o tuzağa yakalanmadığını dile getirmekte.

Görmeyelden dâm-ı zülf ü şâh-bâz-ı gamzenü

Tutulup kapılmaz oldu murg-ı cân-ı nâ-tüvân G. 660/5

“Gamze şahbazını ve saç tuzağını göremediğimden beri cansız ve zayıf bir halde olan gönül kuşu tutulup kapılmaz oldu.”

Saçın halka halka olması tuzakların yuvarlak şekilde yapılmasına dayanır. Salına salına yürüyen bir sülünü avlamak için güzellerin halka halka saçını tuzak yapmak gerekmektedir. (Mt. 306) Sevgilinin saçı aynı zamanda âşığın canına kastetmektedir. Âşığın gönül kuşu sevgilinin halka şeklindeki saçının tuzağına yakalanarak can vermiştir. (G. 869/3) Zîrâ bir kere saçın tuzağına düşen can ve dil kuşunun o tuzaktan kurtulma imkanı yoktur.

Şol murg-ı cân u dil ki saçun dâmına düşe

Ölür gider anı idemez kimseler halâs G. 355/2

“Şu can ve gönül kuşu, saçının tuzağına düşse kimseler onu kurtaramaz, (orada) ölür gider.”

Sevgilinin saçı, gönül kuşunu avlayan bir tuzak olduğunda yüzdeki benler de bu tuzak içindeki yemdir. Gönül kuşunun, ben danesini görmesiyle saç tuzağına yakalanması kaçınılmazdır. Bu yüzden âşığın gönül kuşunu yakalamada saç kadar etkili bir tuzak daha yoktur. (G. 338/1)

Peyveste ider hâline zülfi hamın ol mâh

Murg-ı dilümün dâmdadır dânesi her gâh Mt. 448

“O ay, saçının kıvrımını beni üzerine düşürüp onları bir araya getirdiğinde gönül kuşumun yemi her zaman tuzakta demektir.”

Çevgân

Bir meydanın iki tarafında iki mermer sütundan oluşan kalelerle ortaya konan ahşap bir topu ucu kıvrık değneklerle kaleden geçirenin puan kazanması suretiyle oynanan bir oyundur. (Şentürk, 2017: 534)

Saç çevgan olarak düşünüldüğünde çene ve gabgab top olarak tasavvur edilir.

Hem gabgab ü hem zülf-i perîşân elümüzde

Sultân-ı gamuz gûy ile çevgân elümüzde G. 737/1

“Bizler gûy ile çevgânı elimizde tutan gam sultanıyız. Zîrâ hem gabgab hem de perîşan saç elimizde.”

Oyun, rakip takımın oyuncuları tarafından çevgan ile topu kaleye atması suretiyle oynan bir oyundur. Saçın çevgan, âşığın bedeninin top, çenenin de topun sokulduğu çukur yahut delik olarak düşünüldüğü bir beyitte, bu oyunun oynanma şekline işaret edilir.

Çevgân-ı ser-i zülfi idüp cismümi galtân

Âhir beni ol çâh-ı zenahdâna düşürdi G. 886/2

“Saçının çevganı, bedenimi top yapıp sonunda beni o çene çukuruna düşürdü.”

Aşağıdaki beyitte saçın kıvrımı ile çevgan sopasının kıvrık ucu arasında benzerlik kurulmuş, bu benzetmede âşığın gönlü çevganla vurulan top olarak düşünülmüştür.

Ham-1 çevgân-ı zülfün gûy-ı dilde

Koma hâlî senündür şimdi meydân G. 572/5

“Saç çevganının kıvrımı gönül topundayken şimdi senin olan bu meydanı sakın boş bırakma.”

Saçlar misk kokulu olması yönüyle “anberîn-çevgân”a benzetilir. Saçların “anberîn-çevgân”a benzetilmesi muhtemelen ele iyi oturması için deriyle kaplanan çevgan kabzalarına yerleştirilen misk ve amber gibi güzel kokulu maddeler (Şentürk, 2017: 534) sebebiyle olabileceği söylenebilir. Bu benzetmede ayrıca saça güzel koku sürme adetine bir atıf yapıldığı da söylenebilir. Bir beyitte misk kokulu saçın kıvrımının gabgaba değmesi, gümüş topa degen anberîn-çevgân şeklinde hayal edilir. (Mt. 493) Aşağıdaki beyitte de sevgilinin çenesi gümüş bir topa, saçı anberîn-çevgâna benzetilir.

Saçları oldı ‘anberîn-çevgân

Gûy-ı sîmînidür anun zekanun G. 433/4

“Onun çenesi gümüş bir top, saçları amber kokulu çevgandır.”

Saçın ucunun kıvrım kıvrım olması onun çevgan olarak düşünülmesinin asıl sebebidir. Çevganın bu oyunda topa vurmak için kullanılan bir sopa oluşunu söylemiştik. Bu hayalda sevgilinin saçı çevgan; çenesi ve gabgabı ile âşığın cismi ve gönlü toptur.

Yılan, Ejderhâ

Saçın yılanla benzetilmesi kıvrım kıvrım olması, insanda uyandırdığı korku hissi, düz ve siyah olması sebebiyledir. Bu bağlamda göz, yanak, ben gibi diğer güzellik unsurlarıyla beraber anılır. Gözü cadı, yanağı gül, saçı yilandır. Yılan saçı âşığın hasta gönlüne korku salar. Âşıkların aklını almasıyla Dahhâk’ın hikayesini hatırlatır. Âşık, sevgilinin saçının derdinden dür olmak istemez. Sevgili siyah bir yılan olan saçını kestiğinde ise tiryak olan beni ortaya çıkar. Âşığın gönlünde aşk hazinesi, başında sevgilinin saçının sevdası/karası vardır. Bu hayal, hazine üzerine yapılan yılan tılsımını hatırlatır ki saçın yılanla

benzetildiği beyitlerde büyü ve tılsım unsuru olarak kullanılması göze çarpan bir unsurdur.⁵⁵¹ Sevgilinin zülfü âşığın canına kastetmiş bir yılanıdır. Bu nedenle âşığın ateş yağdıran âhi ejderhalarla konuşur.

Zülfünün her târı cân-ı ‘âşık bir mâr ise

Ejderhâlarla ider bu âh-ı âteş-bâr bahs G. 103/2

“Zülfünün her teli âşığın canına kasteden bir yılan ise bu ateş yağdıran âh ejderhalarla sohbet ediyor demektir.”

Saç ile ejderha arasındaki şekil benzerliği sebebiyle sevgilinin uzun ve kıvrım kıvrım saçları, ejderhaya benzetilmiştir. (G. 236/4, G. 816/6) Sevgilinin, kaldırıp sarığının altına çektiği zülfü göğe çıkan bir ejderhayı andırır. Bu düşünce göğe yükselen ejderhaların melekler tarafından zincire bağlanarak çekilmesi inanışına dayanır. (G. 193/2)⁵⁵² Kâkülün zülüfle bir olması kâkülün yılan; zülûfün ejderha olarak düşünülmesine sebep olur. (G. 236/4) Saç, uzunluk kısalık yönüyle ele alındığında yine kâkül yılan; gîsû (omza dökülen uzun saç) ejderhaya benzetilir.

Oldı gîsûsı kadar kâkül-i müşkîni tamâm

Hüsn vâdîlerinün ejder olurmuş mârı G. 816/6

“Misk kokulu kâkülü gîsûsu kadar olunca güzellik vadilerinin yılanı ejderha olmuş demektir.”

Zincir, Silsile

Saçın uzun, halka halka ve örgülü olması zincir benzetmesinin temelini teşkil eder. Sevgilinin rüzgarda sallanan örgülü saçı, âşıklara aşk zincirini salladığını düşündürür. (G. 98/3) Düğüm düğüm olan örgülü saçı her gördüğünü bağladığı için sevgili zalimdir. (G. 416/1) Sevgili yanaklarına dökülen halka halka saçlarıyla sevda zincirini halkasız bırakmaz. “Sevdâ” kelimesinin siyah anlamını hâvi olmasından, saçın siyah oluşuna işaretle iham-ı tenasüp yapılmıştır.

⁵⁵¹ G. 16/6, G. 566/4, G. 574/3, G.629/5, G. 634/6, G. 647/4, G.654/1, G. 701/1, G. 868/1.

⁵⁵² Bkz. Ejder.

İdersin halka halka saçların taraf ‘izârunda

Komazsın halkasuz bir dem ser-i zencîr-i sevdâyı G. 842/4

“Halka halka saçlarını yanağına dökerek sevda zincirini bir an olsun halkasız bırakmazsın.”

Saçın kaşlarla beraber anıldığı bir beyitte, kaşların yanına düşen kıvrıkcık saçı görenlerin hayalinde bu görüntü Nûşinrevân’ın adalet zincirini hatırlatmaktadır. (G. 779/3)⁵⁵³ Bir beyitte de âşığın gönlünün asılı olduğu zülûf zinciri ile dar ağacına çekilen Mansûr arasında ilgi kurulur. Şâir, gönlün Mansûr’un dar ağacına çekildiği gibi zülûf zincirine çekilmesi gerektiğini söyler. (G. 623/1) Ayrıca âşığın canının ve gönlünün zülûf zincirine bağlı olmasıyla eskiden mahkumların zincire vurulması arasında ilgi kurulur. (G. 231/2) Aşağıdaki beyitte zülûf zincirine bağlı olan can ve gönül, zindana kapatılmış iki suçlu olarak düşünülür.

Zülfi zencîrine bend itdi dil ile cânı

Oldılar san iki deryûze-ger-i zindânî Mt. 558

“Zülûf zincirine bağladığı can ve gönül adeta zindana kapatılmış iki suçlu oldular.”

Saç-zincir ilişkisinde öne çıkan uygulamalardan biri de eskiden delilerin zincirle bağlanmasıdır. (G. 8/4, G. 100/2, Mt. 239) Âşığın divane gönlü, sevgilinin eşiğinde zülûf zincirine bağlı halde beklemektedir. (G. 477/1) Âşık, aşk delisi olduğundan onu bağlamak için bir zincire ihtiyaç vardır. Bu zincir de sevgilinin saçıdır. (G. 784/3) Ayrıca sevgilinin saçını anmakla bile aklını yitiren âşık, boynuna bağlanmış zincirle raks eden bir deliye benzer.

Yâd-ı zülfün itdürüp ben zâr u ser-gerdâna raks

Sandılar kim itdi zencîriyle bir dîvâne raks G. 354/1

“Bu ağlayıp inleyen sefil serserinin, saçını yad etmekle bile raks ettiğini görenler bir delinin zinciriyle dans ettiğini sandılar.”

⁵⁵³ Bkz. Nûşin-revân

Lenger, Kullâb

Saç ile çengel ve çapa arasındaki benzerlik saçın ucunun kıvrık olmasına dayanır. Özellikle âşığı ve âşığın gönlünü ucuna takması ve çekmesi yönüyle işlenir. Sevgili saç kancasını etrafa saldıktan sonra insanların kaçışmalarının bir anlamı yoktur. (G. 139/6) Çengele benzeyen saçını sallamaya başladığında aydan balığa kadar her şeye hükmedebilecek kudrete sahiptir. (G. 473/3) Âşıklar her nerede olursa olsun bir defa saçın çengeline takıldıklarında sevgilinin kapısına kadar çekilirler. (G. 623/4) Aşağıdaki beyitte saçın kıvrımlarının hayali bile bir gemi olarak düşünülen gönlü keder denizinin dibine doğru çeken çapayı andırır. Beyitte saçın kıvrımı şekli itibariyle gemi çapasına benzetilir. Aşığın hayalinde bambaşka bir şekle bürünen saçın kıvrımı gemiyi karaya tutturan bir çapaya benzetilir.

Çeker dil fülkini ka‘r-ı yem-i endûha elbette

Ham-ı gîsû-yı dil-dârun hayâli özge lengerdür G. 172/5

“Sevgilinin saçının kıvrımının bir çapaya (benzetilmesi) bilindik bir hayal değildir. Elbette gönül gemisini keder denizinin dibine doğru çeker.”

Semen, Sümbül, Cennet Gülü, Pür-çiçek

Saçın gül, yasemin ve sümbülle olan ilgisi hem koku hem şekil yönüyledir. Âşık nazarında sevgilinin saçının kokusu cennet gülünün kokusundan yeğdir. (G. 822/3) Güzel kokması ve şekli saçın yasemine teşbih edilmesinin sebebidir. Sevgilinin kulağına düşen (Mt. 441) ve sarığından sarkan saçı yasemine benzetilir.

Çıkarıp taraf-ı destârundan ol zülf-i semen-sâyı

Irakdan bakdurursın gönlüne ‘uşşâk-ı şeydâyı G. 844/1

“Yasemin gibi saçını destârının kenarından çıkarıp (seni) delicesine seven âşıklara, gönüllerini uzaktan seyrettiriyorsun.”

Sümbül ise koku ve şekil yönüyle saçın benzetilenidir. Sevgilinin ayva tüyleri menekşe, zülfü sümbüldür. (K. 5/9) Sümbüller, kendilerini sevgilinin saçıyla bir tutma gafletine düştükleri için kendilerine kinlenen ceylan tarafından yenilirler. (Mt. 407) İki beyitte şekil itibariyle şişe içine koyulan sümbül demetine benzetilir. (G. 179/2, G. 476/3) Saç,

bununla beraber şekil itibariyle karışık ve dağınık oluşuyla da pek çok çiçeği bünyesinde barındırır şekilde hayal edilir.

Zülf-i pür-çiçek gibi olma perîşân ihtilât

Leblerün gibi bizümle câna cân ol her zamân G. 551/5

“Çiçeklerle bezenmiş zülüf gibi perişan ve karmakarışık olma. Her zaman cana can katan dudakların gibi bizimle ol.”

Nâfe, Nâfe-i Hoten, Nâfe-i Tâtâr, Abîr-efşân, Anber-âsâ, Müşk, Müşk-bâr, Müşk-bû, Müşk-efşân, Anber-bâr

Saç, bu unsurlarla koku ve renk⁵⁵⁴ yanında saça koku sürme adeti (K. 23/25) ve micmerde misk yakma uygulaması (K. 26/21) dolayısıyla anılır. Güzellerin miske bulanmış saçı memduhun eşiğindeki süpürgeye nispet edilir. (K. 2/22) Miskin elde edildiği yerlerden olan Hoten’le birlikte anılır. Hoten miski, saçın hevesiyle Rum illerine varmaya niyetlenmiş ancak yollarda perişan olmuştur. (G. 684/3) Misk yağdıran saçın kaşlar üzerine düşmesinin bir sırrı vardır. (G. 287/4) Sevgilinin misk saçan saçı siyah rengiyle dünyayı âşıklara karanlık bir yer yapar. (G. 2604) Sevgilinin saçı amber gibi hoş kokuludur ve amber kokusu yayar. Amber ise sevgilinin saçına özenir. (G. 338/6) Rüzgar sevgilinin saçının bir düğümünü çözdüğünde Tatar nefesi dembeste olur, sesi soluğu kesilir. (G. 286/5) Bütün dünya hoş kokularla dolar.

Gel ey nesîm-i subh tagıt zülf-i dil-beri

Dehri mu‘attar it yine her yana müşk saç G. 108/4

“Ey sabah rüzgarı! Gel de şu dilberin zülfünü dağıt ve her yana misk kokuları saçarak şu dünyayı hoş kokularla doldur.”

Abîr, beyaz sandal, sümbül kökü, kırmızı gül, Hint sümbülü, turunç ve iğde çekirdekleri, narenç gibi güzel kokulu bazı otlarla bir miktar miskin dövülüp toz haline getirilmesiyle elde edilen hoş kokulu bir karışımdır. (Şentürk, 2016: 65) Bir yerde güzel koku için kullanılan “abîr”, sevgilinin saçından yayılan güzel kokuyu ifade eder.

⁵⁵⁴ G. 503/5, G. 608/4, G. 766/1, G. 804/1

Eger kim boynı baglu kul idinmezsen dil-i zârı

Bu halka halka gîsû-yı ‘abîr-efşânı n'eylersin G. 633/4

“İnleyen gönlü, boynu bağlı bir köle yapmayacaksan hoş kokular saçan bu halka halka saçı ne yapacaksın?”

Bir beyitte şâir, sevgilinin gül yanağının ve misk saçan saçının vasfını anlattığı için şiirinin güzel koktuğunu söyler.

Nefha-i nazmum tutar dünyâyı zîrâ andugum

Ya ruh-ı gül-reng-i dil-berdür ya zülf-i müşk-bû Kt. 111/1-2

“Şiirimin kokusunun dünyayı kaplaması dilberin gül renkli yanağını ve misk saçan zülfünü andığımdandır.”

Serkeş, Perîşân, Târ u mâr

Saçın serkeş ve perişan olarak nitelenmesinin sebebi dağınık halindedir. Yüze düşen saç, âşığın gönlünü perişan ettiği için “serkeş”tir. (Mt. 389) Zülûf, rüzgarla değil gönül sohbetiyle tarumar olmuştur. (G. 849/4) Daima perişan bir halde olan âşık ise sevgilinin saçını perişanlıkta kendine üstat sayar. (G. 502/1) Sevgilinin Âşığın gönlü adeta tuzağa düşmüş bir kuş gibi dönüp durdukça bağları daha da sıkılaştır ve perişan saça sarılır. (G. 232/6) Perişan saçı seyrederken aklı dağılır. (G. 420/1) Sevgiliye gönlünü kaptırdığı andan itibaren dert ve sıkıntılardan kurtulamayan âşık, bir de perişan saç sebebiyle dağılmış haldedir.

Sana gönül vireli hemmden olmadum hâlî

Beni o zülf-i perîşânun eyledi derhem G. 491/4

“Sana gönül vereli kederden kurtulamadığım gibi o perişan saçın yüzünden darmadağın oldum.”

Âşık olan, sevgilinin perişan saçından bile kendini alamazken onun yanında ayrılmasını beklemek boşunadır.

Alamaz kendüsini zülf-i perîşânından

‘Âşık olan nice ayrılsun anun yanından G. 635/1

“Âşık olan, perişan zülfünden kendisini alamazken onun yanından nasıl ayrılınsın.”

Kâkülün siyah renkli, zülfün dağınık olması yönüyle ele alındığı aşağıdaki beyitte gönül, sevgilinin kâkülüne ve zülfüne müptela olduktan sonra bahtı daha da kararmış, perişan olmuş bir halde hayal edilir.

O yârün kâküliyle zülfine dil mübtelâ oldı

Görün baht-ı siyâhum seyr idün hâl-i perîşânun G. 535/4

“Gönül, o yârin kâkülüyle zülfüne müptela olunca kara bahtımı ve perişan halimi seyredip görün.”

Dağınık saç çok başlı olarak nitelendirilir. Sevgilinin perişan saçı çok başlıdır dediklerinden beri âşık sonunun ne olacağını bilmez durumdadır.

Neye varur anunla dâstüm ahvâlümüz bilmem

Katı çok başlıdur dirler senün zülf-i perîşânun G. 441/3

“Senin perişan zülfünün çok başlı olduğunu söylediklerinden beri onunla halimiz nice olur bilmiyorum.”

Kemend, Rişte

Kement, uzakta bulunan herhangi bir şeyi tutup çekmek üzere atılan ucu ilmekli uzun ip; eskiden îdam için kullanılan yağlı kayış; geyik ve benzerleri gibi hayvanlara bağlanan yulardır. (Devellioğlu, 1962: 606) Saçın kement olarak tasavvurunda temel unsur saçın kıvrımkarıyla halkayı andırmasıdır.

Bir beyitte saç, âşıkların gerdanına geçirilen idam kemendi olarak düşünülür. (G. 124/2) Ayva tüyü reyhan olduğunda, hat üzerine düşen saçın her teli bir reyhan destesine sarılan iptir. (G. 232/1) Sevgilinin saçı, aynı zamanda bir bela kemendir. (Mt. 182) Bu kementle âşığın gönlünü bağladığında elinden kurtulmak mümkün değildir. (G. 688/5) Bir beyitte bu yakalama özelliği ve avcılıkta kullanılmasıyla söz konusu edilir. Sevgilinin destarı altında gizlediği saçı, bir avcının kullandığı kemende benzetilir.

Zîr-i destârında eyler zülf-i pür-tâbın nihân

Sayda göstermez kemendin ehl olan nahcîr-vân

G. 550/1

“Kıvır kıvır zülfünü destârının altında gizleyen sevgili, kemedini avına göstermeyen ehil bir avcıdır.”

Zülûf kemendi âşıkları helak edecek kadar sağlam ve kuvvetli bir kementtir. (G. 84/4) Sevgili, gamze oku ve zülûf kemendi gibi güzellik sermayelerine sahip olduğundan, insanları helak etmekten çekinmez.

Kemend-i zülf ü tîg-i gamzedür ser-mâye-i hüsnün

Eger kırsan geçürsen halkı yokdur kimseden bâkûn

G. 408/2

“Zülûf kemendi ve gamze kılıcı (gibi iki) güzellik sermayenle halkı kırıp geçirmekten çekinmeszin.”

Nal

Saç bir beyitte kıvrım kıvrım olması sebebiyle nala benzetilir. Sevgilinin yanağına düşen saçın kıvrımı ateşe konulan nal olarak düşünülür. Ateşe nal koyma ise sihir uygulamalarından biridir.⁵⁵⁵ Buna göre âşığın, içinde bulunduğu aşk derdinin müsebbibi olan sevgilinin kendisine büyü yaptığı iddiasında bulunduğu söylenebilir.

Perîşân-hâtıram rûyında olan zülf-i ser-keşden

Sabâ lutf eyle kaldur na‘lini bir pâre âteşden

Mt. 389

“Ey Sabâ! Nalını bir parça olsun ateşten kaldırıp kerem et. Zîrâ yüzündeki serkeş zülûf sebebiyle aklım karmakarışık.”

⁵⁵⁵ Onay, bu uygulamayla ilgili olarak şu bilgiyi vermektedir: “Aksâm-ı sihirdendir ki, bir kimseyi birine aşık edip gönlüne aşk ateşi düşürmek isteseler Süryanice talip ve matlubun ismini kullanılmamış bir nala yazıp ateşe birağurlar ve bazı hocalar okurlar. Alel-fevr aşık olup gönlü menvî olan kimseye meyl eder. Garâib-i sihirden biridir.” “Na’l der-âteş: Izdırap ve kararsızlıktan kinayedir. Murad olunan şahsın ismini bazı efsun ve nirencâtle at nalına yazıp ateşe ilkâ ederler. Nal kızdıkça ol şahıs muztarip ve bî-karar olur.” Ahmet Talat Onay, Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı, (Haz: Cemal Kurnaz), MEB Yayınları, İstanbul, 2004, s. 374.

Bulut

Saçın buluta benzetilmesi yağmur yağdırması hayaline dayanır. Terle ıslanan saç nisan yağmuru döken bir buluttur. Bu benzetmede ağız, nisan yağmuruyla açılan sadefe benzetilmiş, incinin sadef içine düşen nisan yağmuru damlasıyla olduğu yönündeki inanca işaret edilmiştir.

Dôstum zülf-i ‘arak-rîzün ile bahsi kosun

Sadefün agzını açdurmasun ebr-i nîsân G. 647/3

“Dostum terleyen saçınla sohbeti bıraksın ki nisan bulutu sedefin ağzını açtırmasin.”

Mühür

Sevgilinin perçemi, adeta bir hazinenin kapısına vurulmuş mühür gibi yüzünü kapatmış ve âşığın görüşünü engellemiştir.

Mühr-i genc-i vuslat itmiş şâh-ı hüsnüm perçemin

Tâ ki mahrûm eyliye ben derd-mend-i pür-gamın G. 668/1

“Güzel padişahım, bu dertli âşığı (vuslattan) mahrum etmek için perçemini vuslat hazinesinin mührü yapmış.”

Sâye

Sevgilinin saçı renginden dolayı gölgeye benzetilir. Saçın gölge tasavvuru ise yüzün güneşe benzetilmesine dayanır. Şâir, yüzün üzerinde dağın halde görünen saç ile gölge ve güneşin birbirine karıştığı hayalini, “Saçını, yüzünde dağınık ve perişan bir halde görünce, cihânı bezeyen güneşin ışığıyla gölge birbirine karıştı sandım. (G. 35/4)” sözleriyle dile getirir. Aşağıdaki beyitte ise saçın, toprağa düşen gölgesinin kara toprağı bir anda miske döndürecek özellikte olduğu düşünülür. Saç güzel kokusu dolayısıyla Çin ile birlikte anılır. “Çin” kıvrım, büklüm anlamları itibariyle de saçın kıvrım kıvrım oluşunu ifade etmektedir.

Reşk-i Çîn itdi derûnum milketin bir şûh kim

Sâye-i gîsûsı degse müşk olur hâk-i siyâh G. 705/3

“Saçının gölgesi kara toprağa değse misk olan o güzel Çin ülkesinin, gönül ülkemi kıskanmasına sebep oldu.”

Dâmen

Zülfün eteği düşüncesi, saçın rüzgarda savrulmasıyla ilgilidir.

Hatt degül müşk-i gubârı dökülüpdür cânâ

Silkicek dâmen-i zülf-i siyehün bâd-ı sabâ G. 46/1

“Ey cân! Sabâ rüzgarı siyah zülfünün eteğini silktiğinde hatt değil misk kokulu toz dökülür.”

Siper, Zirih, Rûy-pûş

Zırh, metalden yapılmış küçük halkaların birbirine geçirilmesiyle yapılan bir savunma silahıdır. Zülfün halka halka olması ile zırhın bu görüntüsü arasında ilgi kurulur. Sevgili, halka halka saçını yüzünü örten bir zırh yaparak âşğın âh okuna karşı kendini korumaktadır. (Mt. 545) Bir yerde sevgilinin gamzesi, gönül ve can ile cenk etmek için halka halka zülfü bir zırh olarak kullandığı ifade edilir. (G. 426/2) Aşağıdaki beyitte yine gamze, halka halka olan saçı kendine siper edip âşğın canını vuran ok olarak tasavvur edilir.

Cânuma nâvek uran gamzesidür Hâletiyâ

Halka-der-halka-i zülfin ider ammâ ki siper G. 153/6

“Ey Hâletî! Halka halka saçını (kendine) siper edip canıma ok vuran (onun) gamzesidir.”

Saçın, peçe tasavvuru yanağın üzerine düşmek suretiyle onu örtmesi sebebiyledir.

Hâl-i ruhiçün itmez idi ehl-i ‘ışk cûş

Zülf-i siyâhın itmese ol yâr rûy-pûş Mt. 213

“Sevgili, siyah zülfünü (yanağını örten) bir peçe yapmasaydı aşk ehli, yanağındaki hal için coşkunluk göstermezdi.”

Âşiyân, Âyet-i Duhân

Sevgilinin saçının Duhân suresinden iktibas olunan bir ayet olarak düşünülmesinde siyah rengi esas alınmıştır. (G. 345/5)⁵⁵⁶ Dağınık haliyle de bir kuşun bozulan yuvasıdır.

Şu murgam kim kenâr-ı bâm-ı gam dâ'im mekânumdur

Çözülmüş zülfi dil-dârun bozulmuş âşiyânumdur G. 177/1

“Sevgilinin çözölmüş saçı benim bozulmuş yuvamdır. Bu yüzden gam kubbesinin kenarını (kendine) mekan edinmiş bir kuşum.”

Sûdâ-ger

Sevgilinin saçı, uzunluğuyla bu tasavvura konu olur. Gönül malını ayaklar altına almada mahir olan tüccar saç, acımasızlıkla itham edilir.

Kimseye rahm eylemez sôdâ-ger zülfün senün

Dil metâ'ın ayaga urmakda mâhirdür hemân G. 551/4

“Gönül malını ayaklar altına almakta çok maharetli olan senin tüccar saçın kimseye acımıyor.”

Ömür, Ab-ı revan, tûl-i emel

Sevgilinin saçı ile ömür arasında kurulan ilgi saçın uzun olmasına dayanır. Beyitlerde saçın uzunluğu sebebiyle devamlı sevgilinin ömrünün uzun olması yönünde temenniler yer alır. Âşıklar, gönüllerini okşayan, tarifi imkansız bir kerem ile kendilerine saçını gösteren sevgilinin ömrünün, saçı gibi uzun olması için daima Allah'a (c.c.) dua ederler. (G. 326/1, G. 747/5) çözölmüş saçının beline kadar ulaştığını gördüklerinde ise hep bir ağızdan “ömrün uzun olsun” diye bağırmaktan da kendilerini alamazlar.

Gîsûların çözüp irişince miyânına

‘Uşşâk çağırşup didiler ‘ömr ber-mezîd G. 120/3

“Çözdüğü gîsûların beline kadar ulaştığını gören âşıklar bağırıp çağırarak “ömrün uzun olsun” dediler.”

⁵⁵⁶ Bkz. Sureler ve Ayetler.

Aşağıdaki beyitte, Hızır'ın (a.s.) uzun ömre ve ölümsüzlüğe kavuşması ile saçın uzunluğu arasında benzerlik kurulduğu görülür.

Düşse 'aceb mi hatt-ı ruhı üzre zülf-i yâr

Hızra müyesser olmadı mı 'ömr-i câvidân G. 641/6

“Sevgilinin saçının, yanağındaki ayva tüyü üzerine düşmesine şaşmak niye? Zîrâ Hızır'a (a.s.) ebedi ömür nasip olmadı mı?”

Sevgilinin saçı bir akarsu misali kıvrır kıvrır ve uzun olduğu için akarsuya benzetilir. Bu benzetmede Şâm şehrinin kıvrım kıvrım akarsularıyla sevgilinin saçı arasında ilgi kurulur.⁵⁵⁷ Yine bir beyitte uzunluğuyla “tûl-i emel (tükenmez arzu, hırs)” arasında ilgi kurulur.

Ey kalem zülf-i nigârün vâsfına kâsd itme gel

İki ayagun çukurda ya ne bu tûl-i emel Mt. 304

“Ey kalem! Sendeki bu hırs da nedir? İki ayağın çukurda olmasına rağmen sevgilinin saçının vâsfını söylemeye çalışıyorsun.”

Sîne

Sine, nazik, beyaz ve güzel görünümüyle çeşitli tasavvurlara konu olur. Bununla beraber sevgili, rakiple beraberken sinesini açıp âşığı bundan mahrum bırakması sebebiyle tenkit edilir. (G. 285/3) Sevgilinin sinesi, diğer tüm güzellerin sinesinden daha nazik, narin ve zariftir.

Sînen gibi nâzûk mi sanur sînesin ey cân

Komaz mı elin göğsine hiç zümre-i hûbân G. 649/1

“Ey sevgili! Güzeller zümresi, elini hiç göğsüne götürmez mi ki kendi sînelerini senin sînen gibi nazik sanıyorlar?”

⁵⁵⁷ Bkz. Ülkeler ve Şehirler.

Sîne İle İlgili Tasavvurlar

Cennet

Sevgilinin latif sinesi adeta cenneti andırır. Sinesini her açtığında ya cennetin kapıları ya da penceresi aralanmış şekilde hayal edilir. (G. 169/3, G. 385/1) Bu vesileyle aşağıdaki beyitte sinenin “huld-ı berîn (en yüce cennet)” olarak tavsif edildiği görülür.

Meclisde her kaçan ki açar sînesin o şûh

Hûr itdi sanurum der-i huld-ı berîni bâz G. 298/3

“O şûh mecliste ne zaman sinesini açsa bir hûrînin en yüce cennetin kapısını açtığını sanırım.”

Gümüş, Hazine

Sine, beyaz ve parlak görüntüsüyle gümüşü andırır.⁵⁵⁸ Sevgilinin sinesi, bir saadet sadırır. (G. 244/4) Sevgilinin padişah olarak düşünüldüğü beyitlerde gümüş sinesi hazine olarak tasavvur edilir. Âşık, sevgiliden gümüş sinesini göstermek suretiyle açacağı hazineden kendisine bahşiş vermesini ister. Ayrıca beyitte padişahın, şahsi hazinesinin kapısını açarak değişik vesilelerle insanlara bahşiş ile ihsanda bulunması geleneği hatırlatılır.

Kullaruna o sîne-i sîmîni gösterüp

Ey şâh-ı hüsn bahşiş için bir hazîne aç G. 108/2

“Ey güzellik padişahı! Kullarına gümüş sineni gösterip bahşiş için bir hazine aç.”

Sinesini açıp seyrana çıkan sevgili, hazinesinin kapısını kullarına açıp ihsanda bulunan padişaha benzer.

Yâr kim sînesini çâk ide seyrâna çıka

Şâhdur gencin açâ kullara ihsâna çıka G. 763/1

⁵⁵⁸ G. 251/1, G. 264/3, G. 322/6, G. 324/4, G. 447/2, G. 571/2, G. 624/3.

“Sinesini çâk edip seyrana çıkan sevgili, hazinesini açıp kullara ihsana çıkan padişahdır.”

Yine hazine düşüncesinden hareketle gümüş sinesini âşıklara göstermekten imtina eden sevgilinin, âşıkları kavuşma hazinesinin yanına bile yaklaştırmayacağı ifade edilir.

Genc-i vaslun yanına hiç ugradur mı Hâletî

Sîne-i sîmînine bakdurmayan ‘âşıkları G. 818/6

“Ey Hâletî! Gümüş sinesine bile baktırmayan hiç âşıkları kavuşma hazinesinin yanına yaklaştırır mı?”

Zekat

Sinenin gümüş olarak tasavvuru onun para/akçe ile ilişkilendirilmesine dolayısıyla sevgilinin zekatı olarak düşünülmesine sebep olmuştur. Âşıklar, sevgilinin sinesi ve kolunu göstermek suretiyle zekatını vermesini isterler (G. 728/5); ancak gümüş sineli sevgilinin bu isteğe karşılık vereceğinden emin değillerdir. (G. 571/2)⁵⁵⁹

Güneş

Sevgilinin, âsumânî elbisesinden gösterdiği sinesi, bulutlar arasında zuhur eden bir güneştir.

Âsmânî câmeden gösterse ol meh sînesin

Ebr içinde zâhir oldu sanurum mihr-i münîr G. 243/1

“O ay, âsumânî elbisesinden sinesini gösterse bulutlar içindeki güneşin kendini gösterdiğini sanırım.”

Merhem

Sevgilinin sinesi beyaz rengiyle, âşığın vücudunda açılan yaraları kapatacak ve ağrısını dindirecek olan beyaz bir merhem olarak düşünülür. Âşık, bir geceliğine de olsa gümüş sineli sevgiliyle sine-ber-sine vakit geçirmenin gönül yarasına kâfur merhemi⁵⁶⁰

⁵⁵⁹ Bkz. Zekat.

⁵⁶⁰ Bkz. Kâfur.

sürülmüşçesine faydası olacağını söyler. (G. 264/3) Ayrıca ayrılık hançerinin yarasını taşıyan âşık için sevgilinin sinesi o yarayı rahatlatacak merhemdir.

Var ise cânunda zahm-ı hançer-i hicrân eger

Sîne-i dil-berdür ana merhem-i râhat-fezâ G. 42/6

“Dilberin sinesi, canında ayrılık hançerinin yarası varsa, (o yarayı) rahatlatacak olan merhemdir.”

Ancak sevgili, âşığa sadece acı çektirmedeki kararlılığından geri durmaz ve ona merhemini göstermez.

Rütbe-i ‘ışkum bilelden örter oldı sînesin

Gördi zahmum özgedür göstermez oldı merhemin G. 599/2

“(Sevgili), ona ne derece âşık olduğumu öğrendiğinden beri sinesini; yaramı gördüğünde ise merhemini bir daha göstermez oldu.”

Pamuk

Âşık, sevgiliyle sine-ber-sine olmayı ister ancak âşığın sinesi ateş; sevgilinin sinesi pamuk olduğundan birbirine değmez.

Sînesin sîneme degürmez o şûh

Od ile penbenün ne oyunu var G. 152/5

“Ateş ve pamukla nasıl bir oyun oynanıyor ki sevgili sinesini sineme değdirmiyor.”

Gül

Sevgilinin, mecliste içtiği şarabın verdiği keyifle sinesini açması, güneşi görmesiyle açılan beyaz güldür.

Yâr itdi şevk-i bâde ile sînesin bedîd

Açıldı tâb-ı mihr ile gûyâ gül-i sefid Mt. 53

“Sevgili, şarabın şevkiyle sinesini gösterince güya güneş ışığıyla beyaz gül açıldı.”

Ten, Beden

Sevgilinin teni parlak ve beyaz olması, nazikliği, temizliği, yumuşaklığı ile çeşitli tasavvurlara konu olur. Beyaz görüntüsüyle en fazla gümüş olarak tasavvur edilir ve “sîm, sîm-ten, sîm-beden, sîmîn-beden” olarak anılır.⁵⁶¹

Ruhunı âteş iden sînemi pür-tâb itmiş

Bedenün sîm kılan kalbümü sîm-âb itmiş Mt. 207

“Yanağını ateş yapan, sinemi ısıtmış; bedenini gümüş yapan kalbimi civa yapmıştır.”

Ten ve Bedenle İlgili Tasavvurlar

Temiz

Sevgilinin bedeni saf ve temizdir, tüyden ârîdir. Beli olmasa bedeninde hiç kıl olmadığı söylenebilirdi. (G. 836/6) Ayrıca temiz, saf haliyle gümüş bile sevgilinin pâk bedenine öykünmektedir. (G. 338/6) Sadece bedeni değil ruhu da tertemiz, latif bir güzeldir.

Dahı ma’sûm idi ol dil-ber-i pâkîze-beden

Kıydı zâlimler ana hîç günâhı yog iken Mt. 437

“Zalimler, o temiz bedenli/namuslu dilber masum olmasına rağmen, hiç günahı yokken ona kıydılar.”

Yasemin, Yasemin Yaprağı

Sevgilinin teni beyaz ve yumuşak bir yasemin yahut yasemin çiçeğidir. Bu sebeple sevgili, diğer güzellik unsurlarından gamze ve yanakla beraber anılmış; yasemin tenli, gonca dudaklı, gül yanaklı bir güzel olarak tavsif edilmiştir. (G. 15/1) Yasemin yaprağı gibi teniyle güzelliğin, kendisinde kat kat arttığı kişidir.

⁵⁶¹ G. 40/5, G. 154/2, G. 187/9, G. 237/4, G. 389/6, G. 419/3, G. 436/5, G. 447/5, G. 618/3, G. 667/5, G. 676/4, Mt. 380, Mt. 429, Mt. 436.

Teni berg-i semen bir gonce-i gül-pîrehensin sen

Olupdur sende ey şûh-ı cihânum hûbluk kat kat

G. 96/3

“Ey dünyanın nazlı ve işveli (güzeli)! Sen, kendisinde güzelliğin katlanarak görüldüğü teni yasemin yaprağı (gibi olan) gül gömleklî bir goncasın.”

Deniz, Pâlûde

Tenin denize ve pâlûdeye benzetilmesi hassaslığı ve narinliği sebebiyledir. Sevgilinin narin ve titrek teni, pâlûde misali dokunmadan titremektedir. (Mt. 178) Teni öylesine narindir ki adeta rüzgarda dalgalanan deniz gibidir.

Bahr-i hüsn olmuş teni âhum yelinden mevc urur

Ak hâra câme geydi sanma ol serv-i revân

G. 666/6

“Teni, âhımın rüzgarıyla dalgalanan bir güzellik denizi olan o serv-i revânı beyaz elbiseler giyinmiş sanma.”

Pamuk

Sevgili, teninin beyazlığı ve yumuşaklığıyla pamuktur.

Ol güzel kim tenine penbe dinilse hakdur

Kovamaz düşmeni zîrâ ki yüzi yumşakdur

Mt. 122

“O güzel tenine pamuk dense yalan olmaz. Zirâ yüzü de yumuşak olduğu için düşmanı (huzurundan) kovamaz.”

Yanak (Ârız, Hadd, İzâr, Ruh, Ruhsâr)

Beyitlerde ârız, hadd, ruh, ruhsâr isimleriyle anılan yanak, yüzün bir parçası olarak diğer güzellik unsurlarından saç, ben, ayva tüyleri ile beraber kullanılır. Yanağın bu unsurlarla birlikte kullanımında yanak ikinci derecede bir konuma sahiptir ve daha çok üzerinde bu unsurları bulundurması dolayısıyla söz konusu edilirler.⁵⁶² Yanaklar, üzerindeki ayva tüyüyle beraber allar ve elalar içindeki bir misktir. (G. 682/3) Sevgilinin yanağındaki ayva

⁵⁶² G. 5/2, G. 152/1, G. 221/3, G. 394/4, G. 399/5, G. 410/3, G. 443/1G. 547/3, G. 565/1, G. 566/4, G. 604/4, G. 661/5, G. 707/3, G. 711/3, G. 714/3, G. 717/2, G. 720/3, G. 849/6, G. 641/6, G. 842/4, Mt. 75, Mt. 115, Mt. 213, Mt. 391, Mt. 427.

tüyü taklit olunmaz bir eşsizliktedir. (G. 393/2) Sevgili, yanağı ve ayva tüyüyle sonu olmayan bir güzellik malının sahibidir. (Mt. 571) Yanağındaki ben tanesi de âşığın gönül kuşuna daima acı çektirmektedir. (G. 75/3) Gönül bir kuş olduğundan sevgilinin yanağı, adeta içinde ben tanelerinden yemlerin bulunduğu bir tuzaktır.

Hâl-i ruhı ne dânedür anun ki her gören

Vâ-reste kıldı murg-ı dilin bîm-i dâmdan G. 594/2

“Yanağındaki ben öyle bir dâne ki onu her gören tuzağa düşme korkusuyla gönül kuşunu saltıverdi.”

Bununla beraber çoğu yerde koku, renk (beyaz, kırmızı) ve parlaklık gibi özellikleriyle beyitlere konu olan bir güzellik unsurudur. Âşık, sevgilinin yanağını güneşten bile kıskanır ve onu görmesini engellemek için âhının dumanını bir bulut yapıp önünü kapatır. (G. 53/1) Sevgilinin yanağı Nûr suresinden bir ayettir. (G. 345/5) Yanakların parlaltısını gören gözler bu güzellik karşısında beğenisini gizleyemezken, (G. 585/1) âşık daima ışıksaçan yanağın özlemi içindedir.

Özler ruh-ı tâbende-i yâri dil-i pür-gam

Dîvânelerün âteşedür meyli dem-â-dem Mt. 365

“Gamlı gönül, yârin parlak yanağına özlem duymaktadır. Divanelerin meyli hep ateşedir (bilmez misin?)”

Şâir, dünyanın renginin yahut kokusunun meftunu olmadığını; ancak sevgilinin yanağı ve saçına istemeden meylettğini ifade eder. (G. 209/5) Sevgilinin yanaklarının renkli olmasının sebebi olarak da âşığın yüreğinde yanan ateşi öne sürer.

Dôstum az görme nâr-ı sîne-i gam-hVârını

Ol degül mi böyle rengîn eyliyen ruhsârını Mt. 564

“Dostum, gamlı sinende (yanan) ateşi küçük görme. (Sevgilinin) yanağını böylesine renkli yapan o değil mi?”

Yanağın vasfındaki edaların kıymetini ancak hoş ve güzel bir üsluba (rengîn-edâ) sahip olan şâirin bilebileceğini (G. 227/7) ifade eden Hâletî, yanağın şevkiyle her gece bir iki beyit yazdığını (G. 330/5) söyler. Sevgili, insanı kendinden alan yanaklarıyla dünyayı

kendine esir etmektedir. (G. 154/3) Yanağın şevki, âşığın bedenine her vakit bir yara bırakır, (G. 702/5) gönlünü ve ciğerini kurutur.

Şevk-i ruhiyla aklamadan Hâletî gözüm

Ne dilde hûn-ı nâb kodı ne cigerde âb G. 61/5

“Ey Hâletî! Gözüm, yanağının şevkiyle ağlamaktan ne gönlümde temiz kan ne de ciğerimde su bıraktı.”

Gönlünün halini kendisine arz etmesi durumunda sevgilinin yanaklarının terleyeceğini söyleyen âşık, sözlerinin ya ona tesir edeceğini yahut utandıracağını ifade eder. (G. 81/4) Âşığın sözleri sevgiliyi utandırmış olacak ki utanma allığı onun yanağına pek yakışmıştır.

Buldu gül-i sefid gibi rûyun âb u tâb

Zîbâ yaraşdı haddüne gül-gûne-i hicâb G. 61/1

“Bu utanma allığı yanağına çok yakıştı. (Baksana) yüzün, beyaz gül gibi parlaklık ve letafet buldu.”

Sevgili güldüğünde yanaklarında oluşan çukur ise âşığın gözlerinden uçsuz bucaksız bir deniz peyda eder.

Gözlerümden iki bahr-i bî-kerân peydâ olur

Handeden oldukça zâhir ruhlarında iki çâh G. 810/4

“Sevgili güldüğünde yanaklarında ortaya çıkan iki çukur gözlerimden (yaşlar akıtıp) iki tane uçsuz bucaksız deniz ortaya çıkarır.”

Arsa, Harman Yeri, Dâm-gâh

Sevgilinin yanağı düz ve geniş olması yönüyle bir meydan, av alanı ve harman yerine benzetilir. Yanak, üzerindeki ben ve ayva tüyleriyle, aşk semtinin gedası olan âşiğa bir dânenin bile verilmediği harman yeridir. (G. 606/3) Saç, bu yanak meydanının yiğididir. (G. 134/5) Halka halka saçı yanağı kapladığında, o güzellik meydanı avcılarının tuzaklarıyla donatılmış bir yer olur.

Ser-be-ser halka-i zülf eylese ruhsârelerin

‘Arsa-i hüsnî döner dâm-geh-i sayyâda G. 710/4

“Yanaklarını, halka halka saçıyla baştan başa kaplasa (o) güzellik meydanı avcılarının tuzak kurduğu bir yer olur.”

Ateş, Su

Bu benzetmede renk, yakıcılık ve hararet unsurları ön plandadır. Sevgilinin yanağını ateş yapan aynı zamanda âşığın sinisini de ona karşı ısıtmıştır. (Mt. 207) Ancak ateşten yanaktan ayrı düşenler havadaki bir kıvılcım gibi yok olma tehlikesi vardır. (G. 133/2) Sevgilinin yanağının düşüncesi âşığın sinisinde yer etmesiyle (Mt. 482) onun can evini ateşe salmıştır. (G. 718/5) Âşık, bu yakıcı ateşin tesiriyle âh ettikçe dünyada onun halini anlamayıp kınayanlar vardır. Âşık, anlamalarını da beklemez. Zîrâ yanak ateşinin şiddetli hararetini ehl-i semâ bile bilemez. (G. 324/5)

N'ola âh itdüğümce ta'n iderlerse bu dünyâda

Ruh-ı yârün ne âteş salduğun ehl-i semâ bilmez G. 324/5

“Sevgilinin yanağının ne kadar şedit bir ateş yaydığını gökyüzü ehli bile bilemezken bu dünyadakiler âh ettiğim için (beni) ayıplasalar ne olur?”

Eski yeni bütün âşıklar sevgilinin yanağının ateşiyle yanarken (G. 717/7) elbette âşık, yanağın bu ateşine maruz kalmayı kendi arzusuyla istemektedir. Yeter ki sevgili kendisine sitem etmesin.

Mûya dönmiş cismüme nâr-ı sitem lâyıık degül

Âteş-i ruhsârdan olsa olursa pîç ü tâb G. 51/3

“Kıla dönen bedenime sitem ateşiyle değil, yanak ateşiyle ızdırıp çekmek yaraşır.”

Sevgili, âteşin yanağıyla güzeller içinde de güzide bir yere sahiptir. Hatta diğer tüm güzeller, sevgilinin yanağını görse o anda kan ter içinde kalırlar.

Yanuna kim gelse hûbândan olur gark-ı ‘arak

‘Arz-ı hüsn itsek eger ol âteşin ruhsâr ile G. 749/2

“O ateşli yanağının güzelliğini gösterecek olsak yanına güzellere kim gelirse gelsin tere gark olurlar.”

Sevgilinin yanağının ateşi ve suyu bir araya getiren bir unsur olması (G. 73/5) beyaz ve kırmızı renkli olarak düşünülmesinden kaynaklanmaktadır. Aşağıdaki beyitte şâir, sevgilinin yanağının özelliklerinden bahsetmeye başladığında bir büyücü gibi ateş ve suyu bir araya getirdiğini ifade eder. Bu ifade aynı zamanda ateş ve suyun beraber olması yani su üstünde ateş yakılmasının bir büyü olarak düşünüldüğünü gösterir. Su üzerinde yanan ateşin o dönemde, büyü gibi görünmekle beraber bilimin sihrini kullanan bazı büyücülerin uyguladığı bir gösteri çeşidi yahut büyü adı altında yaptıkları bir uygulama olması da muhtemeldir.

Başlasam vâsf-ı ruh-ı dil-bere sehâr gibi

Cem' ider âteş ile âbı dem-â-dem sühanum G. 539/2

“Bir büyücü gibi sevgilinin yanağının vâsfını söylemeye başlasam, sühanım her vakit ateş ile suyu cem eder.”

Ay

Yanak, parlak, beyaz görünümü ve güzelliği bakımından ay olarak tasavvur edilir. (G. 819/5) Âşığın âhı, dokuz felekte bile sevgilinin yanağının güzelliğiyle boy ölçüşebilecek, gönülleri süsleyecek bir ay bulamayacaktır. (G. 240/3) Âşığın gecesi gündüzü sevgilinin güneş yüzünü ve ay yanağını düşünmekle geçer.

Hurşîd rûy mâh ruhın fikr idüp müdâm

Geçdi anunla Hâletiyâ subh u şâmumuz G. 339/5

“Ey Hâletî! Gecemiz ve gündüzümüz onun güneş yüzü ile ay yanağını düşünmekle geçti.”

Ayna

Yanak, doğrudan aynaya benzetilmesinin yanında dolaylı olarak başka unsurlar üzerinden ayna ile arasında ilgi kurularak anılır. Sevgilinin yanağı, âşığın rûy-ı hâcetini ona geri yansıtan bir aynadır. (G. 264/5) Sevgili, bir yerde yanağını gösterecek olsa sefa yayan ayna orada kendine yer bulamaz. (G. 30/1) Zîra sevgilinin yanağını bilenlere

İskender'den sual etseler onun da yanak aynasından başka dünyayı gösteren ayna bilmediğini o aynaya baktığının farkında olmadığını söyleyeceklerdir.

Hired-mendân-ı gamdan sorsalar İskender oldur kim

Ruh-ı yâra bakar âyîne-i 'âlem-nümâ bilmez G. 324/3

“Gam akıllılarına sorsalar, “sevgilinin yanağına bakan İskender bile dünyayı gösteren aynaya baktığını bilmez” diyeceklerdir.”

Sevgili, yanak aynasını rakibe gösterirken âşığı bundan mahrum etmek suretiyle ona zulmeder. Âşık da sevgilinin gül yanağına el uzatan ağyarın ellerinin kurummasını diler. (G. 201/1) Zîrâ sevgilinin sefasını hep başkaları sürerken, âşık yanak aynasından bile mahrumdur. (G. 418/2) Âşık, talihsizliğine yordduğu bu durumu “dünyanın işi hep tersine” sözleriyle dile getirir. (G. 29/7)

N'ola mir'ât-ı ruhın düşmene 'arz eylese yâr

Rûzgârın işi hep 'aksinedür Hâletiyâ G. 29/7

“Ey Hâletî! Ne oluyor da sevgili, yanak aynasını hep düşmana gösteriyor. Bu dünyanın işi tersine.”

Sevgili, âşığın âhını gördükçe yanak aynasını korumak için ondan yüz çevirir. (Mt. 547) Fakat yanak aynasını düşmanlara arz etmekten de geri durmaz. (G. 758/1) Sevgiliden yüz bulan düşmanlar da yanak aynasına bakma cüretini gösterirler. (G. 627/5) Bu durum ise rakiplerin, âşık karşısında kibir göstermesine sebep olur.

'Arz idersin düşmene âyîne-i ruhsârımı

Sensin anı döstüm hep böyle hod-bîn eyliyen G. 632/3

“Ey dostum! Yanak aynanı düşmana göstererek onun bu kadar bencil ve kibirli olmasına sebep olan sensin.”

Yanak-ayna tasavvurunda papağanların konuşma öğrenmesi için aynadan faydalanılmasına (G. 440/1) ve aynayla son nefesini veren kişinin nefesinin kontrol edilmesi uygulamalarına işaretlerle kullanılır. Yanak ayna olarak düşünüldüğünde âşık da bu aynaya bakarak söze gelen bir papağandır. (G. 874/5) Hastasının öleceği

kesinleşmeden onu görmeyen sevgili, yanak aynasını ancak son nefeste gösterir. (G. 550/3)

Göster âhir nefesümdür ruhun âyînesini

Yüz çevirmen niçe bir ‘âşık-ı bîmârundan G. 588/2

“Son nefesini vermek üzere olan şu hasta âşığından nasıl yüz çevirme de yanak aynanı bir gösteriver.”

Bahar

Âşığın nezdinde sevgilinin yüzü güneş, yanağı bahardır. Yanağın bahara benzetilmesi tazelik, letafet, hoşluk dolayısıyladır.

Ebrûlarunla ruhlarun ey şûh u şîve-kâr

Mecnûnuna biri meh-i nevdür biri bahâr G. 217/1

“Ey işveli güzel! Kaşlarının ve yanaklarının her biri Mecnûn’una bir yeni ay ve bahardır.”

Deniz

Yanak, üzerindeki ayva tüyü ve benleriyle birlikte bir deniz olarak düşünülür. Benler, insanı bu denizin içine çekerken, ayva tüyleri bu denizden çıkan amberdir. (G. 162/3)⁵⁶³

Bahr-i hüsn oldı ruhun her biri ol hallerün

Bir deniz mâlikidür âdemi deryâyâ çeker G. 193/4

“Yanağın bir güzellik denizi; benlerinin her biri de insanı deryaya çeken bir denizin sahibidir.”

Gül, Gül-gûn, Gül-i ra‘nâ, Gül-i bağ, Gül-reng, Gonca, Gül-i şeftâlû

Yanak, rengi ve gülümsemesiyle gül ve goncaya bezelir. Rengi itibariyle “gül-gûn, sefid” gülümsemesi yönüyle “handan” olarak nitelendirilir. Bazı beyitlerde gülden daha güzel olduğu ifade edilir. Handân gonca bir yandan kendini daima sevgilinin yanağına nispet ederken (Mt. 486) diğer taraftan sevgilinin renkli yanağından gücenmiş, etrafa

⁵⁶³ Bkz. Ben

sahte gülücükler saçmaktadır. (G. 631/2) Bilmediği ise kendisinin sevgilinin yanağıyla bir olmadığıdır.

Olmaz ruh-ı dil-dâra ber-â-ber gül-i ra' nâ

Hengâme-i tezvîri kosun bülbül-i şeydâ Mt. 2

“Gül-i rânâ hiç sevgilinin yanağıyla bir olur mu? (Söyleyin şu) çılgın bülbüle laf taşıyıp ortalığı karıştırmayı bıraksın.”

Sevgili, gül yanaklıdır.⁵⁶⁴ Yanağı, güzelliği ve rengiyle gülleri utandırır. (G. 190/1) Sabâ rüzgarı dilberin yanağından haber getirdiğinde gülşenin gülleri hep perişan olur. (G. 182/2) Sevgilinin yanağı gül olduğunda âşık da bülbüllerle söyleşir (G. 411/1) yahut onu uzaktan seyreden bülbülün kendisidir.

Verd-i ruhsârın ırakdan seyr ider bir bülbülem

Kasdum oldur kim o nahl-i tâzeeye bâr olmayam G. 517/2

“Ben, yanak gülünü uzaktan seyreden bir bülbülüm. Zîrâ (ona konarak) yük olmak istemem.”

Bir başka beyitte de âşık, gül yanaklardan uzak oluşu sebebiyle ona ulaşamadığından ve dokunamadığından yakınıır.

İrmedi hergiz elüm yârün ruh-ı zîbâsına

Degmedük gül-zâr-ı dehrün bir gül-i ra'nâsına G. 741/1

“Elim bir tülû sevgilinin güzel yanağına ermedi. Dünyanın gül bahçesinin bir gül-i ra'nâsına erişemedim.”

Yanak-gül birlikteliğinde renk ön plandadır ve yanak gül renkli olarak nitelendirilir. (G. 402/1) Genelde kırmızı olmakla beraber beyaz olduğu da görülür. Yüz bir bağ olduğunda yanaklar, bu bağdaki kırmızı ve beyaz güllerdir.

Ruhsârelerde dem-be-dem âsâr-ı şerm olsun bedîd

Bâg-ı cemâlün güllerin geh sürh göster geh sefid Mt. 52

⁵⁶⁴ G. 7/5, G. 345/3, G. 401/4, G. 674/1, G. 704/2, G. 745/1, Mt. 81, Mt. 163, Mt. 536.

*“Yüz bağının güllerini kah kırmızı kah beyaz göster ki yanaklarında utanma
eaeri görünsün.”*

O gül renkli yanakla aynı renkte olmak isteyen âşıklar daima ağlayarak yüzlerini kana bularlar. (G. 793/1, Mt. 481) Âşık, sevgilinin yanağının rengini gördüğünden beri keder içindedir. (G. 214/5) Ancak yine de onun sefası bir başkadır.

Dilâ bir bûse almak ol şehün ruhsâr-ı alından

Hemân bir gül koparmak gibidür bâg-ı cemâlinden G. 631/1

*“Ey gönül! O şâhun al yanağından bir bûse almak, güzellik bağından bir gül
koparmak gibidir.”*

Sevgilinin gül yanağı diğer güzellik unsurlarıyla da (ten, dudak, saç, ben, hatt) tam bir uyum içindedir.⁵⁶⁵

Bâg-ı ruh, Bâg-ı ruhsâr, Gül-zâr, Gül-zâr-ı cennet, Gül-şen, Gül-istân

Yanak, kırmızı rengiyle bir gül bahçesi; güzellik unsurlarından hatt ve çene de bu bahçede yetişen elma ve çimendir.⁵⁶⁶ Sevgilinin yanağı cennetteki gül bahçelerini kışkandıracak derecede kırmızıdır. (G. 444/1) Yanak ve hatt birlikteliğinde yanak gülistan, hatt buradaki taze yeşilliklerdir. (G. 491/3) Ancak sevgili, âşığın yanak bağının yanına bile yaklaşmasına izin vermeyerek onu bu güzelliklerden mahrum eder.

Eser-i pây-ı seg-i kûyını öpdürmez o şûh

‘Âşıkı bâg-ı ruhından hiç ider mi gül-çîn G. 584/5

*“O güzel, âşığa semtinin köpeğinin ayağının izini bile öptürmezken hiç yanak
bağından gül toplatır mı?”*

Güneş, Gündüz

Yanağın bu unsurlarla ilgisi beyaz ve parlak oluşundandır. Yanak ile güneş arasındaki benzerlik güneşin; yakıcılığı, parlaklığı, ışıltısı ve Hz. İsâ ile olan ilgisine dayanır.⁵⁶⁷

⁵⁶⁵ G. 15/1, G. 224/2, G. 421/5, G. 452/6, G. 701/1.

⁵⁶⁶ G. 698/2, G. 850/4, G. 880/3, Mt. 597.

⁵⁶⁷ G. 37/3, G. 65/2, G. 163/1, G. 363/4, G. 408/1, Mt. 121, Mt. 223

Reng alur gül-şende güller her zamân ey Hâletî

Pertev-i mihr-i ruhın ‘arz itse ol şüh-ı cihân G. 662/7

“Ey Hâletî! O dünya güzeli, yanak güneşinin pertevini arz etse gül bahçesindeki bütün güller renklenirler.”

Beyitte kadınların yüzlerini bir nikap ile örtmeleri ile güneşin görünmemesi ve gece arasında bir bağlantı kurulduğu söylenebilir. Sevgilinin yanağı güneş olduğunda yüzündeki nikap güneşi örten gecedir. Sevgilinin yüzünü gece karanlığı gibi örten nikabı kaldırması güneşin doğuşunu andırmaktadır. Bu güneşin görünmesiyle tüm dünya varlıkları, bitkiler taze can bulmakta. Güller üzerinde biriken çiğ taneleri de yansıttıkları güneş ışığıyla bahçede adeta bir renk cümbüşü oluşturur. Sabahları güneş ışıklarıyla parlayan gül yaprakları üzerindeki çiğ damlalarının oluşturduğu bu renk cümbüşünün şâiri böyle bir hayale sevkettiği söylenebilir.

Yanağın aydınlık ve parıltılı olması, gündüzle de aralarında ilgi kurulmasının sebebidir. Yanağın gündüz olması hayalinde, üzerine düşen saç gecedir. Âşık ise yanak ve saçın derdiyle gece gündüz durmadan ağlayıp inleyen bir zavallıdır. (G. 123/1) Bunların sıkıntısını gizleyemediği için de yine aynı durumdan muzdariptir.

Gam-ı zülf ü ruhunı dil nice pinhân eyler

Gice gündüz dimeyüp nâle vü efgân eyler G. 222/1

“Gece gündüz demeden ağlayıp inleyen gönül, yanak ve saçının gamını nasıl gizlesin?”

Lâle

Yanağın lale olarak düşünülmesi de yine renk ilgisine dayanmaktadır. Yanak, “lâle-ruh, lâle-ruhsâr, lâle-hadd” sıfatlarıyla nitelenir ve âşığın sînesindeki yaralarla lâle arasındaki ilgi dolayısıyla anılır. Şarap kadehi, lâle yanaklıdan ayrı yaşamaya yahut ondan ayrı şarap içmeye kalkan âşığın gözüne daima kana bulanmış bir yara gibi görünür. (G. 2/5, G. 36/6) Lâle yanakları bir kere bile görenlerin gönlünde dağ lâlesine benzeyen yaralar olduğundan dönüp ona bir daha bakmaları mümkün değildir. (G. 452/1) Lâle yanaklı sevgili âşığı terkettiğinde ise gönülde bela dikenini ve hasret yarasından başka bir şey kalmaz. (G. 230/4)

Beni terk itdi ol gonca-dehânum lâle-ruhsârum

Kalan gönlümde ancak hâr-ı mihnet dâg-ı hasretdür G. 230/4

“O gonca dudaklım, lâle yanaklım beni terk ettikten sonra gönlümde ancak mihnet dikenini ve hasret yarası kaldı.”

Gülden ötürü daima gül bahçesinde bulunan bülbüller, gül için nağmeler ederken, âşığın da lâle yanaklı sevgili için nağmeler söylemesi istenir.

Bülbül gül için Hâletiyâ nağmeler itdi

Ol lâle-ruhun şevki ile söyleye sen de G. 803/5

“Ey Hâleti! Bülbülün gül için (türlü türlü) şarkılar söylediği gibi sen de o lâle yanağın şevki ile terennüm et.”

Mum, Meşale, Çerâğ

Yanak ile mum arasındaki benzerlik mumun; erimesi, ışık yayması, karanlığı yok etmesi, geceyi aydınlatması ve pervanenin kendini mum ateşine atması dolayısıyla. Sevgilinin kaşlarının kara olmasının sebebi yanak mumundan çıkan isli dumandır. (G. 549/2, G. 563/1)⁵⁶⁸ Yanak muma benzediğinde gönül pervanedir. (G. 715/3, G. 797/1) Âşık ise bu mumun etrafında dolaşan, bu dünyaya yanak mumu için gelen pervanedir. Bu sebeple sevgiliden merhamet diler. (G. 567/1) Zîrâ yanak mumu olmasaydı gönül pervanesi dünya meclisine dönüp bakmazdı.

Eger şem‘-i ruhun olmasa ey mâh-ı felek-pâye

Dönüp bakmazdı bu pervâne-i dil bezm-i dünyâyâ G. 724/1

“Ey yülseklerde olan ay! Eğer yanağının mumu olmasaydı bu gönül pervanesi dünya meclisine dönüp bakmazdı.”

Aşk ateşini âşığın sînesinde yakan sevgili, yanak mumunu bu ateşle parlatmış, (G. 847/1) yanak mumuyla âşığın sabır evini ateşe vermiştir.

⁵⁶⁸ Bkz. Mihrap.

Ol ki şem‘-i ruh-ı dil-dârı fûrûzân itdi

Hâne-i sabrumı ol şem‘ ile sûzân itdi G. 849/1

“Sevgilinin yanak mumunu parlatan o mum ile sabır evimi yaktı.”

Yanaklar, âşğın bahtına doğru yolu göstermesi istenen hidayet meşalesi; (G. 711/5) âşğın bağındaki yağı eriterek yakmasına (G. 869/1) rağmen ağyarın meclisini aydınlatan çerağdır.

Yakup hicr odına pervâne gibi ‘âşık-ı zârün

Çerâğ-ı bezm-i agyâr eylemek lâzım mı ruhsârün G. 421/1

“İnleyen aşğın ayrılık ateşine pervane olan Yakup gibiyken yanağını ağyarın meclisine çerağ yapmak sana yakışır mı?”

Sayfa, Yûsuf

Yanağın sayfa tasavvuru, yanak üzerinde bulunan benlerin noktaya, ayva tüylerinin yazıya benzetilmesine dayanır.⁵⁶⁹ Yanaklar, tertemiz görünümüyle adeta güzellik kitabının temize çekilmiş birer sayfasıdır. (G. 113/3)⁵⁷⁰

Rûy-ı dil-ber kitâb-ı behcetdür

İki haddi iki beyâz-ı sahîh G. 113/3

“Sevgilinin iki yanağı sayfaları temize çekilmiş bir güzellik kitabıdır.”

Güzellik sembolü olarak görülen Hz. Yûsuf da zindana düşmesi sebebiyle sevgilinin yanağı olarak bir beyitte yer alır.

‘İşk ehli derûnında hayâl-i ruh-ı dil-ber

Yûsuf gibidür kim ola zindâna giriftâr G. 150/3

“Aşk ehlinin gönlünde olan sevgilinin yanağının hayali, zindana giriftâr olan Yûsuf gibidir.”

⁵⁶⁹ G. 358/1, G. 388/2, G. 490/1, G. 853/1, Mt. 38.

⁵⁷⁰ Bkz. El Sanatları ve Yazı İle İlgili Araç, Gereç ve Uygulamalar.

3.10.3. Rakip, Ağyâr

Divanda âşık ve sevgiliden sonra çokça zikredilen ve çeşitli tasavvurlara konu olan önemli tiplerden birisidir. Rakiple ilgili olarak kurulan hayaller genellikle âşığın gözlem ve değerlendirmelerine dayanmaktadır. Bu yönüyle genel anlayıştan kopmayan rakip tipi divanda daima âşığın kötülüğünü isteyen menfî, aşağılık, acımasız, çirkin vs. bir tip olarak karşımıza çıkar. Âşık, sürekli olarak rakiple bir çekişme içerisindedir. Bu çekişme neticesinde rakip ile sevgili arasındaki ilişkinin âşıkta bir kıskakançlık duygusu ortaya çıkardığını söyleyebiliriz. Zîrâ âşığın rakibe olan adavetinin kaynağı sevgilinin ilgisine mazhar olması, sevgilinin daima rakiple ilgilenmesi, kendisinden çok rakiple vakit geçirmesi, onun yakınında bulunmasıdır.

Rakibin göze çarpan ve âşığı sıkıntıya sokan özelliklerinden birisi sevgilinin yanından ayrılmaması ve onu takip etmesidir. Sevgilinin güle, rakibin ise gülün dalındaki dikene benzetildiği mısralarda rakibin, sevgilinin birkaç adım arkasından yürüdüğü anlaşılmaktadır.

Yâri gördüm yine ardınca idi agyârı

Gül-i gül-zâr gibi yanına almış hârı

Msd. 4/I/1-2

“Sevgilinin ardınca (yürürken) gördüğüm ağyâr, adeta gül bahçesindeki gülün yanına aldığı diken gibiydi.”

Çiğ düşmüş yeşillikleri sevgiliyle beraber izler. (G. 22/4) Bir bayram yeri tasvirinde ise rakip, sevgiliyle bayram yerinde gezinmektedir. (G. 187/1)⁵⁷¹ Rakibin, sevgiliyle beraber olması hazinelerin başında bir yılanın beklediği yönündeki inanış çerçevesinde ele alınır. Ağyârın kalbinin harabeye benzetildiği bir beyitte aşk hazinesini arayan sevgilinin yanlış yere baktığı dile getirilir. (G. 224/3) Diğer taraftan sevgilinin semtinde bekleyen âşık, buradan çıkan düşmanları gördükçe talihine yakınır ve bu durumu hazineyi her bulduğunda karşısına bir ejderha çıkar şekilde hayal eder. (G. 196/5) Buna göre sevgili hazine, rakip ise bu hazinenin başında duran yılan veya ejderha olarak düşünülür.

Gencîne mârdan gül ola hârdan cüdâ

Ol yâr hergiz olmaya agyârdan cüdâ

G. 18/1

⁵⁷¹ Bkz. Bayram.

“Yılan hazineden, gül dikenden ayrı olur; ama sevgili bir türlü rakipden ayrılmıyor.”

Kötü niyetli rakip her ne kadar sevgilinin yanında bulunup onunla hasbihal etse de asıl maksadı sevgiliyi kullanmaktır. Bu sebeple âşığın dert yandığı başka bir husus da sevgilinin rakibe güvenerek onun yanına gitmesidir.

Varur hemîşe gayra o kaddi kıyâmetüm

Bir kez bana da gelse yıkılmazdı ya cihân G. 562/2

“O kıyamet boylum daima gayrın yanına gidiyor. Bir kez olsun bana da uğrasa dünya yıkılmazdı ya!”

Sevgilinin yanından ayrılmayan rakip onunla rahat bir şekilde başbaşa görüşüp konuşabilir, ona arkadaşlık eder,⁵⁷² hatta daha da ileri giderek ona sarılır, onu öper, evine gidip orada geceler.⁵⁷³ Bazen de evde eğlenmek için sevgiliden rakibe davet gelir.

Dimiş agyâra gelün hâneye mey nûş idelüm

Anlara didüğünü ‘âşık-ı nâlâna dimez G. 337/4

“Ağyâra, “evime gelin de beraber şarap içelim” diyen sevgili, onlara söylediğini bir kez olsun inleyen âşığa demez.”

Haliyle rakibe gösterilen bu teveccüh âşıkların gücüne gider ve sevgiliye sitem etmelerine yol açar. Hâletî bu durumu şu beyitiyle dile getirir.

Ol kaşı yâyı sîneye çekmiş gice rakîb

‘Uşşâk-ı nâ-tüvâna o güç geldi katı pek G. 419/2

“Rakibin, o yâ kaşlıyı geceleyin sînesine yaslaması zayıf ve güçsüz âşıkların zoruna gidiyor.”

Beyitte geçen “sineye çekmek” deyiminin “ister istemez katlanmak” anlamına işaretle aslında rakibin sevgiliye muhabbet duymadığı, aksine onunla gönül eğlendirdiği ifade edilir. Bu ifade aslında rakibin sevgiliye karşı takındığı iki yüzlü tutumu gösterir. Rakibin

⁵⁷² G. 246/1, G. 251/8, G. 338/5, G. 715/1, G. 739/2, G. 750/1, G. 818/1, G. 819/1, G. 872/2, G. 855/1, Mt. 144.

⁵⁷³ G. 212/6, G. 258/4, G. 286/4, G. 332/4, G. 579/4, G. 695/7, G. 799/5, G. 827/3, G. 837/1, G. 865/4

bunu sevgiliye reva görmesi ve onu aldatması âşığın zoruna gider. Ayrıca aynı tabirle yay çekme tekniklerinden biri olan yayın sineye çekilmesine işaret edilir. Başka bir beyitte de yine yay çekme usüllerinden biri olan “kulağa çekme” tekniğine işaretle sevgilinin kulağına kadar uzanan kaşı, kulağa kadar çekilen yaya benzetilir. (G. 414/3)

Rakip, sevgilinin sefasını sürereken (G. 418/2) felek de onun suç ortağı olarak görülür.

İsterüm derd-i dilüm gibi perîşân olduğın

Olduğün dem-be-dem agyâra cânib-dâr çerh G. 116/2

“Felek, bazen rakibin tarafını tuttuğu için dertli gönlüm gibi perişan olmasını istiyorum.”

Bütün gayretine rağmen sevgilinin yanına bile yaklaşamayan âşık, ızdırap içindedir ve rakibin de kendisi gibi acı çekmesini ister, ona lanet eder. Ayrılık köşesinde beklemeyenler, sevgilinin ağyâr ile görünmesinin sebep olduğu eziyeti anlayamazlar. (G. 319/2) Âşıklar, ağyârında kendileri gibi türlü sıkıntılarla sevgilinin kapısına varmasını diler. (G. 38/4) Bir başka beyitte de âşık, kendisi dışında sevgilinin yanağına dokunan ağyâra olan kızgınlığını “elleri kurusun” sözleriyle ifade eder.

Gül-i ruhsârına yârün tokunurmuş agyâr

Kurusun elleri mânend-i hazân-dîde çenâr G. 201/1

“Ağyâr, sevgilinin gül yanağına dokunuyormuş. (Sevgiliye dokunan) o elleri hazan zamanı yaprakları sararıp solan çınar gibi kurusun.”

Rakipten duyulan korkunun sebebi XII. ve XIII. asır İran edebiyatında “rakib” kelimesinin daha çok sevgilinin kapıcısı ve gece bekçisi anlamında yer almasından kaynaklanmış olmalı, Hakanî, Sa’dî’ v.b. şairler rakibden duydukları korkuyu sık sık ifade etmişlerdir. Özellikle Osmanlı edebiyatında çizilen rakib tipi sevgilinin fedai ve belalısı, kanlı bıçaklı serseri bir tip olarak tasavvur edilecek olursa (Şentürk, 1995: 66) bu korkunun yersiz olmadığı anlaşılır. Bu bilgiyi destekler nitelikteki bir beyitte âşık, rakibin korkusundan yolda yürürken gölgesinden bile korkar halde görünür.

Ol rakîb-i rû-siyehden şöyledür kim vahşetüm

Olurum gördükçe gâhî yolda sâyemden remân G. 557/7

“O kara yüzlü rakibin korkusuyla yolda yürürken gölgemden korkar hale geldim.”

Zavallı âşık, rakipten korkusuna sevgiliden göz çevirmenin ötesinde adeta gözlerine duvar örer.

Hâletî yâra bakarken çıka gelse agyâr

Merdüm-i çeşm hemân kapuyı dîvâr eyler G. 233/6

“Ey Hâletî! Sevgiliye bakarken ağyar çıkagelse (korkudan) gözbebeklerim kapıyı (göz kapaklarını) kapatıp adeta (geçilmez) bir duvar yapar.”

Rakibin, âşığı korkutamayacağı bir şey varsa o da sevgilinin cevridir. Zîrâ sevgilinin cevri âşığın korku sebebi değil sevgilinin âşığa gösterdiği vefanın işaretidir.

Korkutma cevr-i dil-ber ile ey ‘adû beni

Ben cevri vefâ bilürin bilmezsin seni G. 876/1

“Ey düşman! Sakın beni sevgilinin cevriyle korkutmaya kalkma. Seni bilmem ama ben (onun) cefasını vefâ bilirim.”

Rakibin diğer bir özelliği de daima sevgilinin kapısı eşiğinde beklemesidir. Sevgilinin semti kadar bulunduğu hanenin kapısı ve özellikle kapısının eşiği âşık için mukaddes bir mevkidir. (Şentürk, 1995: 46) Ancak oraya daima ağyârı toplayan sevgili, âşığın kapısına yaklaşmasına bile izin vermez.

Kapısında buluşdurmaz o dil-ber ‘âşık-ı zârı

Bulur buluşdurur ammâ ki her kandaysa agyârı G. 815/1

“O dilber, inleyen âşığın kapısında durmasına bile izin vermezken her nerede bir yabancı varsa onları bulur buluşturur kapısına getirir.”

Rakip karşılığı olarak “gayr, ağyâr ve a’dâ” kelimelerinin de kullanıldığı görülür. Bu kavramlarla genellikle doğrudan rakip işaret edilmekle beraber bazı beyitlerde de rakibin dışında, âşığın sevgiliye yaklaşmasına engel olan, etrafında dolaşan yahut çevreleyen diğer kişiler kastedilir.

Aslında sembolize edilmiş bir tipi temsil etmekle beraber günlük hayatın türlü safhalarında yerine göre bazı şahıslara da alem olabilen “rakib” en kısa ifade ile “engel” teşkil eden herkeştir. Bir semtte aşık ile maşuğun rahatça görüşüp konuşmalarını engelleyen dedikoducu bir komşu, sevgiliye gerçek aşığını yanaştırmayan bir fedai, kabadayı yahut şahsın mevkiye yükselmesini çekemeyerek hamileriyle görüşmesini engelleyen kötü niyetli bir diğer şahsı da bu konuda değerlendirmek mümkündür. (Şentürk, 1995 : 41)

Hâletî'nin aşağıdaki beyitlerinde söz konusu ettiği rakibin, âşık ve sevgili arasına nifak sokan bir tip olması haricindeki kişileri nitelemek için kullanıldığı da görülür. Sevgilinin semtinin kalabalık oluşu ve rakiplerin çokluğu âşığın gözünü korkutmuş ve oradan uzaklaşmasına sebep olmuştur. Sevgilinin semtindeki kalabalık âşığı sürekli orada gören semt halkı olmalıdır. Yahut rakip sevgilinin bulduğu başka bir âşıktır.

Eşk-i deryâ-bârdan hem kesret-i agyârdan

Kalmadı kûy-ı nigârumda benüm aslâ yirüm G. 524/2

“Hem deniz gibi coşan gözyaşından hem de rakiplerin çokluğundan sevgilinin semtinde bana yer kalmadı.”

Dil-i şeydâya hergiz bakmaz oldı Hâletî dil-ber

Yine benzer ki gayrı ‘âşık-ı güm-geşte bulmuşdur G. 263/5

“Ey Hâletî! Dilber hiç bir surette divane âşığa bakmaz oldu. (Korkarım ki kendini kaybetmiş başka bir (âşık) buldu.”

Bundan başka rakip, şâirin ilerlemesini engelleyen kişileri ve talihi nitelemek için kullanılır. Hâletî, ümit hazinesinin hep başkalarına çıkmasından ve feleğin işret kadehini gayra vermesinden şikayet etmektedir. Diğer taraftan da kendisini bu imkan âlemine düşüren Allah'ın (c.c.) gayra muhtaç etmeyeceğini düşünmektedir.

Genc-i ümmîd çıkar gayrılara Hâletiyâ

Bilmezüz biz niye geldük bu harâb-âbâda G. 710/5

“Ey Hâletî! Bu harap olmuş (dünyaya) niye geldik bilmiyorum? (Baksana) ümit hazinesi hep başkalarına çıkıyor.”

N'olaydı görmeyeydüm câm-ı 'ıyşın bezm-i devrânun

O câmı n'eyleyin kim gayr için itmişler âmâde

G. 764/2

“Devrân bezminin zevk ve sefa kadehini görmesem ne olurdu? Gayr için hazırlanan o kadehi (ben) ne yapayım.”

Mümkün mi durur kim vara muhtâc ide gayra

Ol kim bizi bu 'âlem-i imkâna düşürdi

G. 886/6

“Bizi bu imkan âlemine düşürenin (Allah) başkalarına muhtaç etmesi mümkün müdür?”

Hâletî, kendisini ve şiirini çekemeyen ve hakkında kötü sözler söyleyen rakiplerinden “bed-zebân (ağzı bozuk, kötü dilli, sözlü)” olarak bahseder.

Al tûtîdür lisânun lezzet-i güftâr ile

Kendüsin benzetmesün bana 'adû-yı bed-zebân

G. 556/7

“Sakin ola o ağzı bozuk düşmanlar kendilerini bana benzetmesinler. Zîrâ benim dilim, tatlı sözlü beyaz bir papağandır.”

Eski edebiyatın yaşandığı devirlere bakılacak olursa zengin ailelerde çocuk doğunca bir dadıya emanet edilir, dadı çocuğun beslenme, bakım ve terbiyesiyle ilgilendiği gibi sokağa çıkılacağına da kendisine refakat ederdi. Çocuk kızsaa büyüdüğünde de yanından ayrılmaz hatta evlendiğinde dahi onunla birlikte giderdi. Erkek çocukları da özellikle her cins insanın bulunduğu büyük şehirlerde sokağa yalnız salınmazlar, yanlarında çoğu zaman siyah kölelerden seçilmiş dadı veya lala, yahut aileden bir şahsın gözetiminde gezerlerdi. Bu refakatçiler sokakta rastgelebilecek serseri gürhunun sataşmalarını yahut aşıkların laubali hareketlerini hatta dikkatlice bakmalarını dahi engelleyerek haliyle onları zor durumda bırakırlardı. Bir an olsun yalnız bırakmaması, aşıkların bakışlarını engellemesi, onları güç durumda bırakıp korkutması v.b. hususiyetleri onun gerçek hayatta çoğu zaman zenci bir dadı yahut haremağası olabileceği ihtimalini kuvvetlendirmektedir. (Şentürk, 1995: 27-28)

Hâletî'nin rakibe yönelik söylediği bir beyitte bu tür uygulamalara işaret ettiği görülmektedir. Aşağıdaki beyitte rakibin, sevgiliyi göz hapsine alarak âşğın

bakışlarından koruması, sevgilinin rakibe emanet edilmiş olabileceğini düşündürmektedir.

Hursend-i hayâl olsa ‘aceb mi dil-i gam-h^Vâr

Ol Yûsuf-ı hüsnî kodı göz habsine agyâr G. 151/1

“Gamlı gönlün (sevgilinin) hayaliyle kanaat etmesinde şaşılacak bir şey yok. Zîrâ rakip, o güzellik Yûsuf’unu göz hapsine koydu.”

Aşağıdaki beyitte de âşğın dövünerek tenini karartması, sevgilinin yanındaki rakibin kara yüzlü olması, onun zenci bir dadı olabileceğini gösterir niteliktedir.

Rakîb-i rû-siyehî meyl ider hemîşe o mâh

Dögünmeden tenümi eyledüm siyâh siyâh Mt. 501

“O ay (sevgili) daima kara yüzlü rakibe ilgi göstermekte. (Sevgilinin rakibe layık gördüğü ilgiyi bana göstermeyişi yüzünden) tenimi dövmekten her yanım simsiyah oldu.”

Bazen de sevgilinin âşğâ iltifatta bulunduğunu görmeyip sevgiliye sarkıntılık edip, laf atmak suretiyle onu rahatsız eden bir edepsizdir.

Atduğun seng-i cefâ cânuma minnetler idi

Göricek anı söz atmasa eger kim agyâr G. 207/3

“Ağyâr, sana laf atmaktan (senin bana) attığın cefa taşlarını canıma minnet saydığımı göremiyor.”

Sarkarsa ‘adû çâh-ı zenahdânuna cânâ

Başın aşğa ide anun Hazret-i Mevlâ G. 37/1

“Ey sevgili! Düşman, çene çukuruna sarkarsa Allah onu baş aşğa etsin.”

Şiirde meyhane ve işret meclisi sözkonusu edildiğinde bahsi geçen “rakib” kavramının bir hayli değişik bir şahsiyete büründüğü tespit edilmektedir. Bilindiği üzere Osmanlı idaresinde, hem insanlara zarar veren hem de dinen haram sayılan içkiye hatta kahve ve tütüne dahi zaman zaman yasak konmuş, uymayanlar en sert şekilde cezalandırılmışlar

ise de çoğu zaman devlet, insanların başa çıkamadığı bu tutkusuna göz yummak zorunda kalmıştır. Mesela İstanbul'da Yenikapı ve özellikle Galata'da yüzlerce meyhane sabahtan akşama kadar yahut gün batımından sonra işret erbabının uğrağı olur, kepenkleri devletin otoritesine hürmeten kapalı tutulan bu mekanlarda daha çok Çingene ve Rum güzelleri köçeklik, hanendelik, rakkaselik, sâzendelik ederlerdi. (Şentürk, 1995: 33)

Bu bilgi doğrultusunda Hâleti'nin aşağıdaki iki beyitinden de anlaşılacağı üzere rakip, mecliste raks edip oynayan bir rakkas olarak düşünülmüştür.

Rakîbe şevk-i bezm-i vasl ile raks itdürüp her dem

Dil-i erbâb-ı 'ışkı ney gibi nâlân iden sensin Mrs. 2/VI-3

“Rakibe kavuşma meclisinin şevki ile raks ettirip aşıkların gönlünü ney gibi ağlatan sensin.”

Şâirin bu konuda şikayetçi olduğu durumlardan biri de rakibin işret meclisine sevgiliyle beraber gelmesi, eğlenmesi ve yiyip içmesi, bazen de sevgilinin bilerek ve isteyerek rakibin meclisine bulunması ve meclisi aydınlatmasıdır.⁵⁷⁴ Gündüzleri ışık saçan bir güneş iken geceleri ağyârın meclisini aydınlatan bir mum (G. 137/6) olan sevgili, rakibin meclisinde ona iltifatta bulunup (Mt. 149) rakiple beraber kadeh kadeh şarap içmektedir. (G. 703/2) Âşığın rakipleri bu durumdan faydalanmaktan kaçınmazlar. Rakipler, şarapla aklını bulandırdıkları sevgiliye âşığın namussuz ve utanmaz birisi olduğunu söyleyerek onu âşığa karşı dolduruşa getirirler.

Meclisinde anılup ben 'âşık-ı bî-neng ü nâm

Gayra mâ'ildür diyü a'dâ içürmişler tamâm G. 495/1

“Düşmanlar, bir başkasına meylettğini düşünerek meclisinde içirip sarhoş ettikleri (sevgiliye) benim namussuz, izzetsiz ve utanmaz birisi olduğumu söylemişler.”

Bir noktadan sonra rakiplerin çoğalmasından yakınan âşık, kavuşma ümidinin azalacağı endişeni taşımaktadır. (G. 889/3) Bu durumun ortaya çıkardığı olumsuz sonuçlardan biri de âşığın kendi cânının ve gönlünün bile birbirlerine rakip olmasıdır.

⁵⁷⁴ G. 42/4, G. 236/1, G. 442/1, G. 541/1, G. 825/3, Mt. 149.

Meded ki fitne-i gamzeyle çeşm-i cânânım

Biribirine rakîb eyledi dil ü cânım

Mt. 319

“Eyvah, sevgilinin gözü fitneci gamzesiyle gönlümü ve cânımı birbirine rakip etti.”

Bütün bu olumsuzluklar neticesinde rakibin üstesinden gelemeyeceğini anlayan âşık, rakiple atışıp durmaktansa sevgilinin elinden yakasını kurtarıp aşkıdan vazgeçmeyi düşünür. Çareyi rakiple iyi geçinmekte gören âşık, rakibin gönlünü almak istercesine ona hoş sözler söyleyerek kendisine gücenmemesini ister.

Dem-â-dem gayr ile dest ü girîbân olmadan yegdür

O yârün dest-i ‘ışkundan halâs itmek girîbânı

G. 834/4

“Yakayı sevgilinin aşk elinden kurtarmak her vakit rakip ile yaka paça didişip çekişmekten yeğdir.”

‘Uşşâkun âh-ı serdine incinmesün rakîb

Olmaz cefâ-yı bâd-ı hazândan seher halâs

G. 355/4

“Rakip, âşıkların şiddetli âhından incinmesin. Zirâ seher, hazan rüzgarının cefasından kurtulamaz.”

3.10.3.1. Rakip İle İlgili Tasavvurlar

Hayvan, Baykuş, Eşek, Köpek, Yılan, Ejderha

Yılan ve ejderhanın rakiple olan ilgisi yukarıda da söylendiği gibi hazine-harabe ilişkisi dolayısıyladır. Bir beyitte ağyâr eşeklerle bir tutulur. (G. 751/4) Diğer bir beyitte de eşekle rakip arasında rüyada eşeğin/rakibin yüzünü görmenin hayra yorulmadığı yönünde bir inanış doğrultusunda ilgi kurulur. (G. 323/4) Diğer ifadeler de yine rakibe hakaret kastıyla kullanılmıştır.

Rakîbe Hâletî la‘l-i lebin yâr emdürür dirler

Yazık ol âb-ı hayvânı virürse şöyle hayvâna

G. 799/5

“Ey Hâletî! Sevgilinin, lal dudağını rakibe öptürdüğünü söylüyorlar. Eğer (sevgili) o hayat veren suyu böyle bir hayvana veriyorsa yazıklar olsun!”

Rakibin köpeğe benzetilmesinde sevgili, âşığın avı olan bir ceylan, rakip de âşığın bu avda kullandığı köpektir. Aynı zamanda rakip çirkin yüzü sebebiyle köpek suratlı olarak anılır. (G. 25/4) Bundan başka sevgilinin evinde bekçilik yapmasına rağmen korkaklık göstermesi, (G. 260/1) sevgilinin peşinden yürüyüp eteğine sürünmesi gibi özellikleriyle uyusuk, miskin ve uyuz bir köpek ile rakip arasında ilgi kurulur.

Hiç kor mı ‘adû Hâletiyâ dâmen-i yâri

Kim bilmez ise ben bilürin ol ne köpekdür G. 255/5

“Ey Hâletî! Düşman sevgilinin eteğini hiç bırakır mı? Onun ne köpek olduğunu kimse bilmeseyse de sen çok iyi bilirsin.”

Bilindiği üzere elektriğin ve gece aydınlatmasının olmadığı devirlerde gece geç saatlerde bir şahsın şehrin uzak bir köşesinden evine gidebilmesi yahut yabancı bir mahallede dolaşabilmesi, sokakları istila eden ve yabancıları derhal tanıyıp ortalığı ayağa kaldıran köpekler yüzünden çok zordu. (Şentürk, 1995: 80) Hâletî, aşağıdaki beyitte sevgilinin evinde bekçilik yapan köpeğin gece havlamaya başlamasını rakibin semte gelmesine bağlamakla beraber gerçek anlamda köpeklerin yabancı bir köpek görmesiyle havlamaya başlamaları şeklinde ele aldığı da değerlendirilebilir.

Geldi mi agyâr yohsa ey seg-i dil-ber gice

Neydi ol bî-gâne seg görmüş gibi gavgâlarun G. 411/4

“Ey dilberin köpeği! Neden gece vakti yabancı bir köpek görmüş gibi havlayıp duruyorsun? Yoksa rakip mi geldi?”

Bir yerde de baykuşun avının ayağına gelmesiyle sevgilinin rakibin eline düşmesi arasında ilgi kurulmuş, rakip uğursuz bir baykuşa benzetilmiştir.

‘Aceb mi hânesine varsa yâr agyâr-ı meşûmun

Ayagına gelür dirler şikârı her zamân bûmun Mt. 243

“Sevgilinin o hayırsız düşmanın evine gitmesi şaşılacak bir şey değil. Zîrâ baykuşun avı her zaman ayağına gelir.”

Bed-fi'âl, Bed-likâ, Bed-zebân, Bed-h^vâh, Dûn, Kîne-h^vâh, Nâ-be-kâr

Rakibin “bed-fi'âl” oluşu hoş gitmeyen kötü işler yapmasındandır. Ancak bu sıfatın ne sebeple rakibe reva görüldüğü açıkça belirtilmez. (G. 439/9) Şâir, âşığa haksızlık edip inciten kindar rakibin cevri kılıcını sallamaya başladığında âşğın geri çekilip onu Allah'a havale etmesini tavsiye eder.

Tîg-i cevri turmadan salsa 'adû-yı kîne-h^vâh

Bahsi ko ey Hâletî anunla sen Mevlâ'ya sal G. 473/7

“Ey Hâletî! Kindar düşman cevri kılıcını durmadan sallamaya başlarsa onunla tartışmayı bırak ve onu Mevlâ'ya havale et.”

Rakibin bedhah olması yani âşğın kötülüğünü istemesi âşığa duyduğu kıskançlık sebebiyledir. Âşğın cevri okuna hedef olması gerekirken, bedhâh rakibin hedef olması âşğın kalbini kırmıştır. (G. 20/3) Bedhâh rakibin “derdinden boyum kapının halkası gibi iki büklüm oldu” şikayet etmesi durumunda sevgilinin onu kapısından kovması istenir. Çünkü bedhah rakibin bu şikayetiyle sevgiliye olan aşkında samimi olmadığı anlaşılacaktır.

Dü-tâdur halka-i der gibi gamdan kâmetüm dirse

Kapudan taşra eyle dôtum agyâr-ı bed-h^vâhun G. 406/2

“Ey sevgili! Bedhah ağyârın “boyum, sıkıntılarım yüzünden kapının halkası gibi iki büklüm oldu” derse onu kapı dışarı et.”

Rakip, sevgiliye yakınlık kurarak haddini aştığı ve felek tarafından kayırıldığı için aşâğılık olarak nitelenir.

Haddini kendüye bildürse 'adû-yı dúnun

'Afv iderdük niçe yıllık günehin gerdûnun Mt. 265

“Felek, aşâğılık düşmanın haddini bildirirse (onun) bunca yıldır (bize karşı) işlediği günahları bağışlardık.”

Bed-likâ ifadesi de yine rakibi tahkir için kullanılmıştır. Sevgiliyi âşığa göstermeyen çirkin yüzlü rakibin bu sebeple kafirlerden daha zalim olduğu düşünülür. (G. 48/1) Şâir,

bed-likâ rakibin, sevgilinin semtine uğramayacağı sözüne inanılmaması gerektiğini söyler. (G. 26/1) Aşağıdaki beyitte çirkin suratıyla sevgilinin semtinde ağlayıp âh eden rakibin semtin havasını suyunu bozup âşığı hasta ettiği dile getirilir.

Ağlayup âh itdi kûyunda ‘adû-yı bed-likâ

‘Âşıkun hayli mizâcın bozdı ol âb u hevâ

G. 39/1

“Çirkin yüzlü düşmanın (sevgilinin) semtinde âh edip ağlamaya başlamasıyla (semtin değişen) havası ve suyu, âşığın mizacının bozulmasına sebep oldu.”

Hâletî bu ifadelerle insan bedeni ve mizacını etkilediği ve bozduğu kabul edilen ahlat hastalığına işaret eder. Sevgilinin semtinde ağlayıp âh etmek esas itibariyle âşığın vazifesidir. Âşığın kendini acındırmak için yaptığı bu fiili rakip yaptığında sevgilinin semtinin havasını ve suyunu bozmuş, bu durum da âşığın mizacının bozulmasına sebep olmuştur.

Yalancı, Dedikoducu, Kem Gözlü

Sevgiliyi âşıktan uzak tutmayı kendine vazife edinen rakip, sevgili ve âşık arasında fitne çıkarmak için yalan söyler, âşığın arkasından onun dedikodusunu yapar. Rakip, söylediği yalan sözlerle sevgiliyi âşığa karşı dolduruşa getirip ondan ayrılması için çalışır. Âşık, sevgiliye seslendiği aşağıdaki beyitte rakibin sözlerine inanmaması hususunda ona telkinde bulunmuş, aşkının yalnız sevgiliye mahsus olduğunu söylemiştir.

Sana mahsûsdur ‘ışkum inanma kavlı-agyâra

Gamıyla teng olan dil olamaz cây iki dil-dâra

G. 787/1

“(Aşk) derdiyle daralan gönülde iki sevgili yer tutamaz. O yüzden sen ağyârın sözüne, kavline inanma. Benim aşkım yalnız sana mahsustur.”

Hâletî, sevgiliye seslendiği bir beyitte rakibin âşık aleyhine söylediği asılsız sözleri dinlemesi durumunda çok söz işiteceğini söylerken rakibin bu kötü huyunu vurgular.

‘Âşıkun hakkına agyâr ne dirse dinler

Böyle kalursa eger çok söz işidür dil-ber

G. 275/1

“Dilber, ağıârın âşık hakkında söylediklerini dinlemeye devam ederse daha çok söz işitir.”

Rakibin diğér bir özelliği de âşığın dedikodusunu yapmasıdır. Rakip, sevgiliyi öpüp kucaklama hevesinden bile vazgeçen âşığın arkasından konuşup dedikodusunu yaptığı için tenkit edilir.

Öpüp agzın belin kuçmak hevâsından güzâr itdüm

Yine kurtulmadum ammâ rakîbün kıyl ü kâlinden G. 631/3

“(Sevgilinin) ağzını öpüp ve beline sarılma hevesinden vazgeçmeme rağmen yine de rakibin dedikodusundan kurtulamadım.”

Kem Gözlü

Rakip, kem gözlüdür. Âşığın, ağıârın kem gözünden korunmak için âhının kıvılcımlarını sipend yapacağını söylediği bir beyitte, yapılan büyüden etkilenmemek veya büyüü etkisizleştirmek için ateşte üzerlik tohumu yakılmasından bahsedilir. (G. 398/2)⁵⁷⁵ Aşağıdaki beyitte ise sevgilinin, kem gözlü rakiple yakınlık kurarak hata ettiği ifade edilir.

Ol merdümek-i dîdeye bir kimse dimez mi

Çeşm-i bed-i agyâra karîb olma hatâdur G. 169/2

“O gözbebeğine kem gözlü ağıâr ile yakınlaşmanın hata olduğunu kimse demez mi?”

Yüzü Kara

Rakibe atfedilen bu sıfat âşığın ona olan kıskançlığından kaynaklanmaktadır. Sevgilinin, kara yüzlü rakibe meyletmesi (Mt. 501) bu kıskançlığın sebeplerinden birisidir. Bununla beraber sevgilinin vefasına mazhar olması bu kıskançlığı arttıran bir husustur. Sevgilinin vefa kadehinin neşesiyle şekilden şekile giren rakip (G. 706/6) yüzü kara olarak nitelenir.

⁵⁷⁵ Bkz. Kaya, Hasan (2010), “Azmizâde Hâletî Divanı’nda Âdet ve Gelenekler”, Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi, sayı 5, İstanbul , s. 145

Neş'e-i câm-ı vefâsından o şûhun Hâletî

Şimdi gayrı şekle girmişdür rakîb-i rû-siyâh G. 706/6

“Hâletî, kara yüzlü rakip o güzelin vefâ kadehinin neşesinden şimdi türlü şekillere girmiştir.”

O devirde harem ağaları ve dadıların daha çok siyahilerden seçilmesi geleneğini de hatırlayacak olursak, rakib için kullanılan bu vasfın hem objektif hem de subjektif bir gerçeği aksettirdiği görülür. Rakip ne kadar beyaz tenli olursa olsun onu sevmeyen ve ondan nefret eden âşığın nazarında daima siyah yüzlü olacağı aşıkardır. (Şentürk, 1995: 44) Hâletî'nin şu beyitlerinde sevgiliyle beraber dolaşan ve yabancı bakışları ondan uzak tutan bu şahısları “yüzü kara” olarak vasıflandırdığını söyleyebiliriz.

Beni kıl sâye-veş hâke ber-â-ber râh-ı ‘ışkunda

Rakîb-i rû-siyeh tek senden ey meh-rû irag olsun G. 620/3

“Ey ay yüzlü! Beni aşk yolunda gölge gibi yerle beraber et. Yeter ki kara yüzlü rakip senden uzak olsun.”

Bezme gelse bir gice ol şem‘-i tâbânum benüm

Sâye-veş alur rakîb-i rû-siyeh yanum benüm G. 541/1

“O parlak ay bir gece meclise (çıkıp) gelse kara yüzlü rakip gölge gibi yanımda biter.”

Ekşi Yüzlü, Buruşuk Yüzlü, Soğuk

Bir beyitte rakip, ekşi suratından hareketle “turşu suratlı” olarak tavsif edilir. (Mt. 443)⁵⁷⁶ Aşağıdaki beyitte ise rakibin asık suratlı, buruşuk yüzlü birisi olduğundan bahsedilir.

Bin belâ ile eger kim h^Vâba varsam Hâletî

Görmezüm h^Vâbumda illâ rûy-ı pür-çîn-i rakîb G. 87/5

“Ey Hâletî! Bin belâ ile uykuya daldığımda ne olursa olsun o buruşuk yüzlü/yüzünü buruşturan rakibi düşümde görmem.”

⁵⁷⁶ Bkz. Turşu.

Bir beyitte rakibin soğuk karakteri biraz mübalağa ile kış soğuğuna benzetilir.

Gitse kûyından ‘adû ol husrev-i hûbân çıkar

Geçse hengâm-ı şitâ turmaz gül-i handân çıkar G. 267/1

“Düşmanın semtinden çıkmasından sonra dışarı çıkan güzeller sultanı, kış hengamesinin ardından çıkan güle benzer.”

Hâs u Hâşâk, Diken

Rakibin çer çöp olarak düşünülmesi onun değersizliğini göstermek için yapılan bir hakarettir. Padişahın mekanında yakılan çer çöp olan rakibin bela ateşinden hissesini almasına şaşılmanması gerektiği ifade edilir. (G. 142/1) Hâletî, aşağıdaki beyitinde ise sevgilinin yastığına yaslanan rakibi, bahçedeki gülle arkadaşlık eden bir süprüntü olarak tasavvur eder.

Yatur bâliş-i dil-bere gâhî agyâr

Gül-i bâğa hâşâk olur sanki hem-ser G. 258/4

“Zaman zaman dilberin yastığına yatan ağyâr sanki bahçedeki güle arkadaşlık eden süprüntüye benzer.”

Âşık, sürekli sevgilinin semtinde dolaşan rakibi orada bulunan çöplere benzettir. Uzun uğraşlar sonucunda sevgilinin semtinde oradan oraya dolaşan çer çöpü yani rakibi göz yaşu seliyle oradan uzaklaştırmayı başarmıştır.

Ser-i kûyından agyârı bi-hamdi'llâh ki dûr itdüm

Has u hâşâki sürdüm seyl-i çeşm-i eşk-bârumla G. 778/3

“Allah’a şükürler olsun! Sonunda semtinde (savrulup duran) bir süprüntü olan ağyârı göz yaşu selimle oradan uzaklaştırdım.”

Bilindiği üzere edebiyatta sevgili gül, ayrılık acısıyla feryad eden aşık ise bülbül olarak sembolize edilmiştir. Bu durumda rakib, sevgilinin yanında durduğu, aşığın yaklaşmasını engellediği, ona ıztırap verdiği için “diken” şeklinde kabul edilegelmiştir. (Şentürk, 1995: 88)

Hâletî'nin rakibi diken olarak tasavvuru genel anlayıştan farklı değildir. Sevgili gül, rakip ise âşığın sevgiliye yaklaşmasını, semtine girmesini engelleyen dikendir. Ayrıca âşıkların yolunu tutan ağyârın, sevgili tarafından âşığa acı çektirmek için yoluna saçılan diken olduğu düşünülebilir.

Tutar hâr-ı belâ-veş yolların agyâr 'uşşâkun

Ser-i kûy-ı nigâra varmaga bir reh-güzer kalmaz G. 322/5

“Ağyâr, diken belâsı gibi âşıkların yollarını tutarsa sevgilinin semtine gidecek başka bir yol kalmaz.”

Aşağıdaki beyitte ise ağyârın meclisinden çıkan sevgili, dikenin ortasında peyda olan gül olarak tasavvur edilir.

Meclis-i agyârdan kim ol kadi bâlâ kopar

San miyân-ı hârdan bir gonce-i ra'nâ kopar G. 236/1

“Uzun boylu (sevgili) ağyârın meclisinden çıktığını görenler dikenin ortasından güzel bir goncanın koptuğunu zanneder.”

Hançer

Bir beyitte ağyâr, âşığın başında bulunan bin hançer olarak tasavvur edilir.

‘Âşık olan yüz çevirmez gamze-i dil-dârdan

Olsa bin hançer kafasında eger agyârdan G. 619/1

“Âşık olan kafasında ağyârdan bin hançer olsa da sevgilinin gamzesinden yüz çevirmez.”

Kör

Sevgilinin güzelliğini kendisinden başka hiç kimsenin görmesini istemeyen âşık, sevgilinin yolunun toprağını ağyârın sürme olarak kullanmasına müsaade etmez. Bu yüzden rakibin gözleri görmez olur. Beyitten anlaşıldığı üzere eskiden gözlerin görüş gücünü arttırabilmek için kullanılan yöntemlerden biri olan göze sürme çekmeye işaret edilir.

Sürme-i hâk-i rehin virmedüğümçün yârün

Beni şimdi görecek gözleri yok agyârun

G. 448/1

“Sevgilinin yolunun toprağını sürme olarak vermediğim için ağyârın şimdi beni görecek gözleri yok.”

3.10.4. Zâhid

Tasavvufî bir terim olmakla birlikte divan şiirinde sıkça sözü edilen ve kullanımı itibariyle olumsuz eleştirilere hedef olan bir tiptir. Bu tip, genellikle zahirde dindar geçinip insanları her fırsatta tenkit eden, ardı arkası gelmez vaaz ve nasihatlarla bunaltan, ancak fırsatını bulunca kendi de nefesine uymayı ihmâl etmeyen sözde dindarları temsil etmektedir. (Şentürk, 1996: 1) Zahid tipi klasik şiirde yukarıda işaret edilen olumsuz davranışları sebebiyle çoğu zaman sufi, vaiz, fakih, hoca, şeyh, molla gibi dini hüviyet taşıyan kişiler olarak da karşımıza çıkar. Bu kişiler katı bir taassuba ve soğuk bir zühde sahip olmaları dolayısıyla tenkit edilirler.

Zahidin bu denli eleştirilmesindeki asıl maksadın bir edebî geleneği yaşatmak ve aynı zamanda edebî sembolleri kullanarak bir sosyal tenkit oluşturmak olduğu tahmin edilebilir. Aksi takdirde şuara tezkirelerini dolduran yüzlerce şairi dinsizlikle itham etmek yahut en azından şeyhülislamlık, v.b. meslekleri gereği mütedeyyin kimseler olmaları gereken şairleri yok saymak gerekecektir. (Şentürk, 1996: 15)

Zahid tipinin divandaki yansımalarının genel anlayış çerçevesinde işlendiği görülür. Hâletî, genellikle riyakar ve hoşgörüsüz bir tip olarak ele aldığı zahit tipinin karşısına itidalli, anlayışlı ve olgun bir kişilik olarak âşığı çıkarır.

Kaddüne mâ’il olur ‘ârif-i bâlâ-himmet

Sidre'ye tâlib olur zâhid-i kûtâh-nazar

G. 191/5

“Himmeti yükseklerde olan ârif kimse senin boyuna meyl ederken basiretsiz zahid Sidre'ye talip olur.”

Zahidin beyitlerde zikredilen kıyafetleri ve aksesuarları arasında elindeki tespih, asâ, seccâde, belindeki kuşak ve devamlı surette taşıdığı misvak dikkati çeker. Zahid, misvakı

kullanmayıp boşuna taşıdığı için tentik edilir. (G. 714/4)⁵⁷⁷ Hâletî, zahidin riyakarlığına işaret ettiği bir beyitinde de kırmızı seccadesinin aslında tam da ona yaraşır şekilde şaraba bulaştığını söyler. (G. 114/1) Zahidin kıyafet itibariyle beline kemer kuşanmasına (K. 31/32) ve sürekli yanında taşıdığı tespihine de değinilir. Âşıkları sürekli ayıplayan zahidin elindeki yüz taneli tespih aslında bir riya tuzağıdır. (G. 620/4) Ayrıca zahidin evrad ile meşgul olmadığı zamanlarda belindeki kuşağa tutturduğu tespihin ipi de zünnâra benzetilir. Zahid bu sebeple dolaylı olarak kafir vasfını kazanır.

Sübhanun târın gehî zünnâr iderler zâhidâ

Eylemez hergiz tahallüf hükm-i dîvân-ı elest G. 93/3

“Ey zâhid! (Bazıları) bazen tespihin ipini zünnâr ederler. Ancak (bilmekdikleri şey) elest meclisinin hükmünün asla değişmeyeceğidir.”

Zahid tipi elindeki tespihin yanı sıra asâsıyla da söz konusu edilir. Şâir, zahidin elinde bulundurduğu asâyâ işaret ettiği aşağıdaki beyitte “asâ” kelimesinin kadeh manasına da atıfta bulunmuştur.

Hâletî-veş olmasam bir dem ‘aceb mi bâdesüz

Pîr-i ‘ışkam zâhidâ olmaz ‘asâsuz pîrlers G. 178/6

“Ey zahid! Hâletî gibi durmadan şarap içmem şaşılacak şey mi? Ben âşıkların piriyim! Elbette pîrlers asâsız/kadehsiz olmaz.”

Bilindiği üzere eski edebiyatın klişeleşmiş motiflerinden birisi de “kûy-i yâr”ın ve sevgilinin yüzünün cennet, “vuslat”ın da cennet zevkinin ta kendisi oluşudur. Âşığın her an oraya varmanın hayalini kurması gibi zâhid de çektiği çile ve ettiği ibadetlerin karşılığı olarak devamlı cenneti hayâl eder. (Şentürk, 1996: 41) Bir beyitte zahide seslenen âşık, bir gün olur da sevgilinin semtine uğrarsa cenneti aramayacağını, (G. 218/4) güzel yüzlü sevgilinin semti dururken cennete meyl eden zahidin de derbeder bir serseri olduğunu söyler (G. 198/5)

Zâhid-i şehri gibi der-beder olsun dâ’im

Meyl iden heşt ü bihişte var iken kûy-ı nigâr G. 272/3

⁵⁷⁷ Bkz. Misvak Ağacı.

“Güzel yüzlü sevgilinin semti dururken sekiz cennete meyl eden şehrin zâhidi gibi derbeder olsun.”

Zahid, sadece şarabın haram oluşundan ve zararlarından (G. 895/4) bahsetmez. Şarabı ve şarap içeni de daima ayıplar ve kötüler. Aslında ne yaptığının farkında da değildir. Çünkü zahid, şarabın ne denli keyif verdiğini bilmeden kötüler. Burada ise zahid doğrudan küfürle itham edilir.

Meye ta‘n itdi zâhid bilmedi keyfiyyet-i hâlin

Gel ey pîr-i mugân ol münkiri yık bir du‘â eyle G. 796/4

“Ey pîr-i mugân! Zahid, şarabın nasıl keyif verdiğini bilmediğinden onu kınamaktan geri durmuyor. Gel, bir dua ile şu minkiri yık.”

Şairlere göre rakîb ile sûfî tipinin müşterek sıfatlarından biri de her ikisinin de kör olmalarıdır. Aslında rakîb, sevgiliye devamlı olarak baktığı hâlde onun gerçek güzelliğini farkedemediği için; sûfî ise inat edip bakmadığı için bu şekilde vasıflandırılmışlardır. (Şentürk, 1996: 59) Hâletîye göre ise zahidin kör olması yahut gözlerinin incinmesi kadehin yaydığı parıltı sebebiyledir.

Zâhidde ‘alîl olmasa ger dîde-i idrâk

İncinmez idi câmdaki nûr u ziyâdan G. 586/6

“Eğer zahidin idrak gözü kör/hasta olmasaydı kadehteki ışıktan incinmezdi.”

Zahid, aslında insanların neden şarap içtiğini bilmemektedir. Bu yüzden içki içtiği için âşığı (G. 658/4) ve rindi hep kınamaktadır. (G. 767/6) Bu yüzden âşıktan elindeki kadehi kırıp atmasını istemektedir. (G. 883/1)

Zâhidâ dirsın şikest it sâgar u peymâneyi

Yohsa sen dîvâne mi sandun dil-i mestâneyi G. 883/1

“Ey zâhid! Yoksa sen kadehi kırmasını istediğin sarhoş gönlü divâne mi sanıyorsun?”

Zahidin bu isteklerine bir anlam veremeyen âşığın akli karışır. Zahidin nasıl olur da aşk ve aşk şarabının verdiği gönül şenliğinden haberdar olduğunu merak eder. (G. 281/1)

Diğer taraftan da insanların şarap içerek rahatlamasından rahatsız olan zahidi tamahkarlık, riyakarlık ve bencillikle itham eder.

İstemez mey nûş idüp kimse ferah-nâk olduğın

Görmedüm zâhid gibi dünyâ yüzünde bir bahîl G. 469/2

“Şu dünyada, insanların şarap içerek ferahlayıp rahatlamasından (rahatsız olan) zahid gibi tamahkar birini daha görmedim.”

Zahid bu tavrıyla aslında ne şarabı kötülemekte ne de şarap küpünü taşlamaktadır. Zahirde şarap küpünü taşıyan zahid aslında gönül ehlinin kalbini kırmak niyetindedir.

Zâhirâ zâhid hum-ı sahbâyâ seng-endâz olur

Remzi ammâ olmadur ehl-i derûna dil-şiken G. 610/3

“Zâhid, şarap küpüne taş atar gibi görünür; fakat asıl maksadı gönül ehlinin kalbini kırmaktır.”

Âşığı her an gözleyen, onun adım adım takipçisi konumunda olan zâhid, her fırsatta âşığı yakalayıp nasihat ve irşad ile onu kendi yoluna çekmeye çalışır. Aynı zamanda kalemi elinde bir şair konumunda bulunan âşık ise zekice söz oyunları ile ona çeşitli cevaplar verir, bulunduğu yoldan dönmeyeceği hakkında türlü bahaneler ileri sürer. (Şentürk, 1996: 53) Sürekli olarak şarabı kötüleyen ve şarabı bırakması için kendisine öğütler veren zahidin bu tavrından bunalan âşık, zahidin kedisine durmadan öğüt vermekten vazgeçmesini ister.(G. 611/3) Çünkü sevgiliden ayrı düşen âşığa verilen öğütlerin bir anlamı yoktur.

Civânından cüdâ düşmişlere pend itme ey zâhid

Müfid olmaz o söz kim sûret-i bî-câna söylersin G. 629/4

“Ey zahid! Sevdiğinden ayrı düşenlere durmadan nasihat etmeyi bırak. Zîrâ (söyleyeceğin) hiç bir sözün faydası olmayacak ve kuru bir bedene konuşmuş olacaksın.”

Şâir, bir beyitte gerçek hayatta karşılaşılan durumlardan biri olarak meyhanede bazen yanlış anlamalar neticesinde çıkan sürtüşmelerde veya baskınlarda oluşabilecek karmaşa sırasında zahidin kendisine dikkat etmesini tavsiye eder. Meyhaneye gelip içki içenlere

vaaz vermeye kalkarsa sonunun iyi olmayacağı ve sonunda kabağın başında patlayacağı tehdidini savurur.

Hayli mestânı düşürme birbirine zâhidâ

Gâfil olma kim senün başunda ufanur kabak G. 381/2

“Ey zâhid! Bunca sarhoşu birbirine düşürme. Gafil olma, biraz uyanık ol yoksa kabak senin başına patlar.”

Zahid bazen de şarabı gördüğü yerden hemen uzaklaşmaya bakar.

Eger bir yirde zâhid câm-ı mey görse gider kalmaz

Şarâb-ı nâb olan meclis ‘acebdür hiç keder kalmaz G. 322/1

“Zahid, bir yerde şarap kadehini görürse hemen oradan ayrılır. Fakat gariptir ki saf şarabın olduğu mecliste hiç keder kalmaz.”

Zahidin özellikleri, hal, hareket ve tavırları hakkında sözler sarfeden şâir, zahidi muhatap olarak ona hitap etmekten ve ona çeşitli tavsiyeler vermekten geri kalmaz. Bu tavsiyeleri verirken zahidi alaycı ve küçümseyici bir üslup ortaya koyar. “Aşkım gerçektir” diyen zahide gaflete düşmemesini salık veren Hâletî, şâirlerin belâgat ehli olduğunu dolayısıyla aşk ilminde mecazın kıymetli olduğunu dile getirir. (G. 296/4) Tâcî terketmekten hazzeden zahidin karşısında, sevgilinin uğruna başından geçen âşıklar vardır. (G. 360/4) Bununla beraber zahidin önderliğine ihtiyaçları yoktur.

Hazzumuz yokdur bu yolda pîşvâdan zâhidâ

Zevki hayretten bulur zîrâ dil-i güm-râhumuz G. 310/4

“Ey zâhid! Bu yolda bize önderlik eden kişiden pek hoşlanmıyoruz. Zira, yolunu şaşırın gönlümüz hayretten (mükeyyif maddelerin verdiği sarhoşluktan) zevk alıyor.”

Şair yahut âşık sürekli meyhanede bulunduğu gibi zâhid de ya tekkesinde yahut da mescitte bulunur. (Şentürk, 1996: 37) Âşığın/şâirin devamlı kendisini camiye ve mescite davet eden zahide verdiği cevap biraz da alaycı bir nitelik taşır. Âşık, camiye gelmesi için kendisine baskı yapan zahide sevgilinin kaşının mihrap; kendi gönlünün de burada asılı olan kandil olduğunu ve buna şaşılmaması gerektiğini söyler. Böylece alaycı bir üslupla

aslında sevgiliyle birlikte camide bulunduğunu ima eder. (G. 55/4) Sevgilinin kaşlarının mihraba benzetildiği aşağıdaki beyitte de zahidin, sevgilinin gözlerinin hasretiyle mihrabın köşesine kıvrılarak uyuduğu ifade edilir.

Kaşların altında çeşmün hasretiyle dem-be-dem

Kûşe-i mihrâbda zâhid yaturmuş mest ü h^vâb G. 75/4

“Zahid, kaşların altındaki gözlerin hasretiyle mihrabın köşesinde devamlı olarak mestane bir halde yatarmış.”

Şairler rakîb’e olduğu gibi sûfî yahut zahide olan öfkelerini de nihayet küfürle teskine çalışırlar. Bunun için de İnsanî zevklerden mahrum gördükleri bu tipi en yaygın olarak hayvan olarak nitelerler. (Şentürk, 1996: 73) Bir beyitte eşeğe benzetilen zahidin, Mansur'un hikayesini duyduğunda korkmaması gerektiğini, aşk yurdunun onun gibi bir eşeğin yükünü çekmekten imtina edeceği dile getirilir.⁵⁷⁸ Bir başka beyitte ise zehirli bir yılanı benzetilmiştir.

Ruhunun hâlleri zâhidi bî-hûş itdi

Nazar it mârı zebûn eyleyici tiryâke G. 714/3

“Yanağındaki benleri zahidin aklını alıp sersemletti. Yılanı güçsüz ve karşı koyamayacak hale getiren ilaca bak.”

3.10.5 Şeyh

Memduhun bahtının söz konusu olduğu bir beyitte “şeyh” kelimesinin “yaşlı, ihtiyar kimse” manası kastedilmiştir. Genç ve ihtiyar herkesin kendisine kul olmayı bahtiyarlık bildiği memduhtan bahsedilen beyitte ihtiyar kelimesi, şeyh ile karşılık bulmuştur.

Bahtuna zâl-i felek reşk itmeden hâlî degül

Bende olmağı sana devlet bilür hep şeyh ü şâb K. 35/19

“Genç ve ihtiyar herkes sana köle olmayı bahtiyarlık biliyor. Fakat felek ihtiyarı bahtına haset etmeden duramıyor.”

⁵⁷⁸ Bkz. Eşek (Har).

Bir başka beyitte gönlüne seslenen âşık, aşk tekkesinin şeyhinin yani sevgilinin ayrılık gecesinin karanlığından habersiz olmasına şaşılmaması gerektiğini, zîrâ o şeyhin kendisinin bir ışık kaynağı olduğunu dile getirir.

Şâm-ı firâkun zulmetin bilmem dise olmaz ‘aceb

Zîrâ ki şeyh-i hân-kâh ey dil bilürsin nûrdur

G. 261/3

“Ey gönül! (Aşk) tekkesinin şeyhi ayrılık gecesinin karanlığını bilmiyorum dese şaşılır mı? Biliyorsun ki o (şeyhin kendisi) nûrdur.”

Bu iki beyit dışında zikredildiği diğer beyitlerde riyakar, kendini beğenmiş, şarap ve gubar içen, yoldan çıkmış bir tip olarak karşımıza çıkar.⁵⁷⁹ Buralarda zahid tipini temsilen kullanılan şeyh, riyakarlığı sebebiyle kimsenin yüzünü bile görmek istemediği (G. 324/6) doğru yoldan sapmış birisidir.

Meger kim şu‘le-i mey pertev-i şem‘-i hidâyetdür

Getürdi ‘âkıbet kûy-ı mugâna şeyh-i güm-râhı

G. 839/3

“Şarabın alevi hidayet mumunun ziyası olmakla yolunu şaşıran şeyhi sonunda kûy-ı mugâna (meyhaneye) getirdi.”

3.10.6. Sûfî

Bu tip “şarap, meyhane, pîr-i mugân” kavramlarıyla birlikte anılır. Samimi bir dindar görüntüsü veren sûfî, aslında dinin özünden habersiz, şekilci; şekilci olduğu kadar riyakar bir tip olarak tenkit edilir. Meyhaneden ve şaraptan uzak duramayan sûfnin dini meselelerde coşup heyecanlanmasına bakmamak gerekir. Zîrâ onun görüldüğü kadar saf ve temiz olmadığı bellidir. (G. 275/3) Meyhane ve şaraba o kadar düşkündür ki elinde avucunda ne varsa bunlara harcamaya meyillidir. Bu yüzden şâir, meyhanede şaraba verecek parası kalmayam sûfîye, cübbe ve sarığını rehin bırakması tavsiyesinde bulunmakla sûfnin zahirde nasıl birisi olduğunu açığa çıkarmıştır. (G. 646/3) Aşağıdaki beyitte şarap içerken burnunu kadehe batırıp çıkararak sûfî, gül koklar şekilde hayal edilir. Kendisine sorulduğunda ise kimsenin gülünü koklamadığını söyleyecektir.

⁵⁷⁹ G. 352/1, G. 432/6, G. 586/4, G. 782/3, G. 796/2.

Sâgar-ı rindâna burun batırup sûfi içer

Gerçi sorsan kimsenün hergiz gülün kokmaz geçer

Mt. 135

“Rindlerin kadehine burnunu batıra çıkara (şarap) içen sûfiye sorsan kimsenin gülünü koklamadan geçip gittiğini söyler.”

3.10.7. Rind

Rind tipi divanda genel olarak gelenek çerçevesinde tasavvur edilen hususiyetleriyle birlikte ele alınmıştır. Karakteri itibariyle olgun insanı temsil eden, dünya meşgalesinden uzak duran, zahire değil batına önem veren rind, zahidin aksine temiz ahlaklıdır. Riya nedir bilmez. Zahidi de riyakarlığı sebebiyle tenkit eder. Şâir, bu sebeple rindlerle zevk ve sefa etmeyi, riyakarların nasihatlerine kulak asmamayı tembihler. (G. 100/6) Zahid, rinlerin meclisinde adı bile anılmaması gerektir. Zîrâ mecliste çirkin huylu zahidi anmak keyif veren şaraba tuz serpmeye benzer ki şarabın ve meclisin tadını kaçıtır. (G. 895/4) Laubali ve aldırışsız bir rind olarak nitelenen gönül de zahidin aksine iki yüzlülüğünden uzaktır. (G. 324/6) Yine rindlerin temiz kalpli olduklarının dile getirildiği aşağıdaki beyitte, eski bir Hıristiyan geleneği olan, koruyucu ve kutsal bir niteliği olduğuna inanılan “kapıya nal asma” adetine işaret edilmiştir.

Biz o rindân-ı derûn-pâkiz ki itmez Hâletî

Bâz-gûn na‘liyle âmîziş der-i mey-hânemüz

G. 312/5

“Hâletî, bizler o temiz kalpli rindleriz. Meyhanemizin kapısı ters dönmüş nal ile imtizaç etmez.”

Rind, zahidin ayıplama ve aşağılamasına maruz kalmıştır. Kendisini de özü sözü bir, riyasız birisi tanımlayan Hâletî, kadeh kadeh şarap içen ayyaş rinde benzediği için kınanmamasını ister.

Kısmet-i bezm-i ezeldür zâhidâ ta‘n eyleme

Hâletî-i bî-riyâ rind-i kadeh-peymâ-y ise

G. 767/6

“Ey zâhid! Riyasız Hâletî’yi ayyaş bir rind ise de onu kınama. Zîrâ, (bu hal ona) ezel bezminin nasibidir.”

Meyhane ve eğlence meclislerini kendine mekan edinen rindler için kuşkusuz meyhanede şarap ve eğlence ile geçen anlar paha biçilmezdir. Memduhun devr-i adaletinde herkes

gülerken rindi ağlatan meyhanedeki şarap kadehidir. (K. 24/21) Memduhun savaş meydanında akıttığı düşman kanı da rindlerin bezminde yere dökülen şaraba benzetilir. (K. 37/7) Rindlerin meclisini meyhanede aydınlatan, parlaklık veren de şaraptır. (G. 53/6) Sarhoş olmadan da meyhaneyi terketmezler.

N'ola mest olmayınca gitmese mey-hânedan rindân

Başında 'aklı olan kor mı öyle cây-ı zîbâyı G. 842/3

“Rindler, sarhoş olmadan meyhaneden ayrılmasın da ne yapsın? Akli başında olan kimse öyle güzel bir mekanı hiç bırakıp gider mi?”

Sadece meyhanede içmezler. Bir beyitte ayyaş rindlerin kayak sefasına değinilir. Bunlar birbiriyle sözleşerek sahilde buluşur, kayıkla denize açılır ve şarap içerler.

Leb-i deryâya indi ittifâkî 'ıyş u nûş ehli

Koyuldu rind olanlar zevrak-ı zerrîn-i sahbâya K. 10/2

“Sözleşerek sahile inen içki ve eğlence ehlinden rind olanlar (beklemeden) zerrîn şarap kayığına/kadehine koyuldu.”

Rind ehlinin eğlence mekanı meyhaneyle kısıtlı değildir. Dünya onlar için bir eğlence olmakla beraber eğlence mekanıdır. Dünyayı ateşe veren rindler, zevk avını eğlence tuzağına çekerek avlamaya çalışan avcılardır. Aşağıdaki beyitte rindlerin bu haline değinen şâir, av hayvanlarını tuzağa çekmek için ateş yakılmasına da işaret etmektedir.

Rind-i 'âlem-sûzlar her yirde meclis kurdılar

Sayd-ı murg-ı zevk için gûyâ kurulmuş dâmdur G. 265/3

“Cihanı yakan rindlerin kurduğu meclisler sanki zevk ve sefa kuşunu avlamak için kurulan tuzaktır.”

Şaraptan asla vazgeçmezler. Şaraba karşı şiddetli bir arzuları olan (G. 110/5) rindlerin tek istedikleri şarabın ve verdiği zevkin tadına varabilmektir. (G. 656/1) Şarabı kadeh kadeh içen rindler kadehin üzerine titrer, ellerinden bırakmazlar. (G. 27/4) Ellerinden şarabı düşürmeyen rindler için en muteber içecek şaraptır. (G. 82/1) Hatta “rindân-ı mey-perest” olarak anılan rindler şaraba tapar derecesinde tutkundurular.

Bir dâm kurdı halka rindân-ı mey-perest

Ayakdan itdi zevk ü safâ murgını şikâr

K. 5/3

“Devamlı şarap içen rindler çember biçiminde kurdukları tuzakla zevk ve sefâ kuşunu ayağından yakaladı.”

Hanesi daima kadeh güneşiyle aydınlanır. (G. 712/5) Bir kadeh şarap ömrüne ömür kaT. (G.765/5) Rindlerin şarabı yudumladıkları kadeh, İster kırık bir testi olsun ister eski, topraktan bir çanak olsun Cem’in kadehine değışmezler. (G. 583/3) Zîrâ onlar için önemli olan görünüş değildir. Rinler için kırık bir testiden içilen şarabın verdiği zevk, çok büyüktür. Bu yüzden kırık testiden içilen şaraptan aldıkları hazzı Cem’e duyurmak istemezler.

Her n'eylediyse itdi sifâl-i şikestenün

Zevkin Cem'e tuyurmadı rindân-ı bâde-keş

G. 349/2

“Şarap içen rindler, ne yapıp edip kırık testinin verdiği zevki Cem’e duyurmadılar.”

Rind, şaraba olan bu düşkünlüğü sebebiyle ellinde para tutamaz, varını yoğunu şaraba yatırır. Fânîlik meyhanesinin ayyaşı olan rind, bir kadeh şarap için dünya sarayını satmaktan çekinmez. (G. 596/5) Âşık da bu yönüyle rinde benzer. Sevgilinin dudağını bir kez olsun görmek için canını vermeye hazır olan âşık, varını yoğunu şaraba harcayan rinde benzer.

‘Âşık ki cân virür göricek la‘l-i yârini

Benzer şu rinde kim kadehe koydı varını

G. 851/1

“Sevgilinin dudağını bir kez olsun gördüğünde can vermeye hazır olan âşık, varını yoğunu kadehe koyan rinde benzer.”

Bir beyitte içki yoksunluğu çekilmesi durumunda ellerin titremeye başlamasından bahseden şâir, rindin bir an bile içkiden uzak kalması halinde ellerinin titremeye başladığını söyler. Rindin ellerinin titremesi ve elinde akçe durmayışı iki şekilde anlaşılmaktadır. Bunlardan ilki rindin içki yoksunluğu çekmesinden dolayı derhal gidip elindeki parayı içkiye vermesi; ikinci olarak da titreyen bir el içine konulan paraların avuçta durmayarak düşmesidir.

Eger kim içmese destinde olur ra‘şeler peydâ

Anunçün akçe hiç turmaz elinde rind-i mey-hVârun

G. 413/4

“Sarhoş rind, bir an içmese elleri titremeye başlar. Onun için (bir türlü) elinde akçe durmaz/tutamaz.”

Rinde benzetilen unsurlar arasında güle olan tutkusu dolayısıyla bülbül de vardır. Gül, bir şarap kadehi iken bülbül, ayyaş bir rindir. (K. 8/5) Bundan başka bir yerde sevgilinin gamzeleriyle rind arasında, sevgilinin mestane bakışları sebebiyle ilgi kurulur.

İttifâk ile içerler kanını ‘âşıklarun

İki gamze iki rind-i bâde-peymâlar gibi

G. 862/2

“İki gamze, iki sarhoş rind gibi âşıkların kanını içmek için ittifak kurmuşlar.”

Rind tipini klasik şiir anlayışı etrafında ele alan şâir, onu olgun, riyasız, içi dışı bir, dünyanın sunduklarından kendini arındırmış, dış görünüşe önem vermeyen bir tip olarak aktarır. Beyitlerde ekseriyetle onun şarapla olan sıkı ilişkisi üzerinde durulur. Şâir, kendisini de bir rind olarak takdim eder. Rind sûfî, şeyh, zâhid gibi tiplerin karşısındadır. Zevk, sefa ve eğlenceye düşkün meyhane ehli olmakla beraber dünyayı bir eğlence meclisi olarak görürler. Bu yönleriyle eğlencede zaman ve mekan kısıtlaması olmadan yaşarlar. Aynı zamanda bu görüş dünyaya tamah etmediklerini, mal, mevki vs. umursamadıklarını ilan eder niteliktedir. Bunun yanında şaraptan vazgeçemedikleri için kınanmışlığın da rindlerin bir özelliği olarak karşımıza çıktığını görüyoruz. Fakat rind, diğer bütün şeyler gibi bunu da umursamaz bir tavır takınmaktadır. Şarabı altın kadehten veya eski ve kırık bir testiden içmelerinin bir önemi yoktur. Tek arzuları şarabın tadını almak suretiyle zevkine varabilmektir. Şaraba olan düşkünlükleri sebebiyle ellerinde avuçlarında ne varsa harcamaktan çekinmezler. Onların bu hali dünyaya karşı takındıkları tavrın da bir ölçütü olarak karşımıza çıkar. Ayrıca âşık, bülbül ve sevgilinin gamzeleri ile rind arasında benzerlikler kurulur.

3.10.8. Âbdâl, Dervîş, Kalender, Haydâri

Divanda sadece altı yerde zikredilen dervîş tipi başında külahıyla garip ve fakir birisi olarak tasvir edilmekle beraber padişahla birlikte anılır.⁵⁸⁰ Bu ikisi külahın fakrı; padişah tacının ise dünyayı ve içindekileri temsil etmesi dolayısıyla bir kıyas unsuru olarak

⁵⁸⁰ G. 156/6, G. 417/5, G. 417/6, G. 693/1.

kullanılırlar. Şâir, dünyanın faniliğine değindiği bir beyitte insanın derviş ya da padişah olmasının bir hükmü olmadığını dolayısıyla herkesin fani olduğunu dile getirir. Şâir, “fânîlik tozu, padişah tacına ve derviş külahına beraber konar” dediği beyitte (G. 16/2) insanların ve dünyanın geçiciliğini dile getirir. Şâirin kendisini bir garip dervişe benzettiği aşağıdaki beyitte de padişahın çeşitli vesilelerle hazinenin kapılarını açıp tebasına ihsanda bulunması, bahşiş dağıtması geleneğine atıfta bulunulur.

Murâd itdükçe bir dervîşe ihsân

Karışmaya ana gencûr u der-bân

M. 9/89

“Bir dervîşe ihsanda bulunmayı murâd ederse hazine kapısının muhafızı ona karışamaz.”

Abdal, tasavvuf ve İslâmî edebiyat alanlarında kullanılan bir terim olarak dünyadan el etek çekip kendini Allah yoluna adayan ricâlû'l-gayb diye adlandırılan evliya zümresi içinde yer alan sûfî veya erenler hakkında kullanılır. Abdal dervişlerin dünya görüşü çok ibadetten ziyade alçak gönüllük, kalp temizliği ve insaların hayrına çalışmak olmuştur. (Uludağ, 1988: 59) Divanda olumlu ve olumsuz yönleriyle ele alınan abdal dervişlerden bahsedilirken bu dervişlerin dünyaya ve içindekilere tamah etmedikleri ifade edilir. Abdal dervişler daima hâl üzere muhabbet eden kişiler olarak nitelenir. (Msd. 6/V/3-4) Abdalın gözünde dünyanın eski kebûdî bir kepenekten farkı yoktur. (G. 592/4) Âşık, ölse dünyaya ihtiyaç duymayan bir abdaldır. (Msd. 1/I/5-6)

Anadolu'nun pek çok yerinde görülen bu insanlar genellikle tekkelerde kalır, yer ve içerlerdi. Şâir bu dervişlerin tekkelere mensup olduğunu ve keçe külah giydiklerini (G. 128/5) belirtir. Âşığın gönlünün aşk tekkesindeki bir pîr-i fânî olarak düşünüldüğü aşağıdaki beyitte Kays ve Ferhad da bu pîre tâbi olan çaylak birer abdala teşbih edilir.

Nev-niyâz âbdâl idi yanında Kays u Kûh-ken

Hân-kâh-ı 'ışkda bir pîr-i fânîdür gönül

G. 467/6

“Gönül, aşk tekkesinde bir pîr-i fânî; Kays ve Ferhad da (onun) yanında acemi bir abdal idi.”

Anadolu Türkleri arasında daha yaygın olarak kullanılan abdal tabiriyle, 14. yüzyılda İran sahasında Kalender'e benzeyen serseri dervişler kastediliyordu. 15. yüzyıl metinlerinde kelime “mezcup, divane” anlamında kullanılır. 17. ve 18. yüzyıllarda daha ziyade

“serseri” ve “dilenci derviş” mânasında kullanılmıştır. Anadolu abdalları, Osmanlı Devleti’nin kuruluşunda, gaziler (veya alp-erenler), ahîler ve bâciyân-ı Rûm ile birlikte büyük hizmetleri görülen dördüncü sosyal zümredir. Ancak abdal ismi 14. ve 15. yüzyıllarda başka adlarla anılmakla birlikte daha çok bozuk itikatlı serseri dervişler için kullanılmaya başlanmıştır. Bunlar sırtlarında bir tennûre, âdetâ yarı çıplak dolaşır, yalınayak ve başları açık gezerlerdi. Bellerinde yün örgü bir kuşak, omuzlarında Ebû Müslim nacağı, ellerinde Baba Şücâ‘ çomağı, kav, çakmak ve iki cür‘adân, tahtadan bir sarı kaşık ve keşkül vardı. Vücutlarında yanık yerleri, dövme zülfikar resimleri veya Hz. Ali’nin ismi, pazularında yılan şekilleri yer alır, ellerinde tef, kudüm, boynuz gibi mûsiki âletleri bulunurdu. (Köprülü, 1988: 61) Bu sebeple abdallar diğer dervişlerden farklı bir zümre olarak karşımıza çıkar.

Hâletî, yukarıda söylenen özellikleri etrafında abdal dervişlerin saç ve sakallarını usturaya vurmak suretiyle başı kabak yalın ayak gezdiklerini dile getirir. Başı açık birer abdala benzetilen âşıklar, (Mt. 113) aşk derdinin abdalı olmaları dolayısıyla daima başı kabak yalın ayak kişiler olarak gösterilir. (Mt. 158) Aşağıdaki beyitte de yine abdal dervişlerin bu haliyle âşık arasında ilgi kurulduğu görülür.

Çâr-darb âbdâl-veş ‘uryân-ı ‘ışk oldum yine

Bir civân-ı çâr-ebrûya uruldum hey meded G. 126/3

“Hey meded! Yine dört kaşlı bir gence vuruldum ve saçını sakalını usturaya vuran derviş gibi aşk çıplağı oldum.”

Abdal dervişlerin gubar, esrar ve haşhaş gibi uyuşturucu madde müptelası oldukları da yine beyitlerde zikredilen hususlar arasındadır.⁵⁸¹ Bu dervişler kağıda sarıp içtikleri esrar sebebiyle aklını yitirmiş, kendini bilmez halde gezinirlerdi. (G. 644/4) Haşhaş sebebiyle aşk tekkesinde hayran hayran bekler şekilde tasvir edilirler. Burada abdalların içinde buldukları halin tasviri için kullanılan “hayran” kelimesi uyuşturucu madde kullanan kimselerin sarhoşluklarını ifade eder.

Tekye-gâh-ı ‘ışkda hayrân olan âbdâllar

Çerhi tutmazlar ber-â-ber dâne-i haşhâş ile G. 730/2

⁵⁸¹ G. 117/3, G. 186/2, G. 444/5, G. 830/5.

“Aşk tekkesinde hayran olan abdallar, feleği haşhaş tanesi ile bir tutmazlar.”

Bunlar şiş ve iğneleri kendi bedenlerine batırırlar, kendilerine Allah adına işkence ederlerdi. Yaraları iyileşene kadar ortaya çıkan acıya katlanırlardı. (And, 2012b: 257) Sevgilinin, aşk tekkesinin pîri olarak yarasından akan kanla elbisesi kıpkırmızı olmayan gam abdalını yani âşığı tekkeden içeri almayacağını dile getirildiği aşağıdaki beyitte buna işaret edilir.

Gam âbdâln komaz pîr-i mahabbet tekve-i ‘ışka

Libâsın lâle-veş al itmeyince dâğınun kanı G. 835/3

“Aşk pîri, yarasından akan kan elbisesini lâle gibi kıpkırmızı etmedikçe gam abdalının aşk tekkesine girmesine izin vermez.”

Kalender ismi divanda sadece bir beyitte zikredilir. Bunların özelliği, laubali meşrep, lâkayd, mücerred (bekâr) ve fakir olmalarıdır. (Cebecioğlu, 2009: 343) Burada kalenderlerin kulaklarına demir halkalar taktıklarından ve halk tarafından bunlara devamlı yiyecek verildiğinden bahsedilir.

Yârün hemîşe halka-begûşân-ı kûyına

Olur nevâle-i gamı bahş-ı Kalenderî G. 882/6

“Sevgilinin gam yemeği, semtinde bulunan kulağı halkalı (dervişlerine) daima (cömertçe dağıtılan) Kalender ihsanı olur.”

Bir beyitte Haydarîye⁵⁸² tarikatına mesup dervişlerden söz eden şâir, dervişlerin kaşlarını tıraş ettiklerini ifade eder. Beyitte sevgilinin kirpik oklarının, kaşlarını tıraş etmiş Haydarî bir genç üzerinde hiçbir etkisinin olmayacağı ifade edilir.

Ebrûların kazıtsa ger ol Haydarî civân

N'eyler kemânı nâvek-i müjgân-ı dil-berân Mt. 410

⁵⁸² Haydariyye tarikatının kurucusu olarak kabul edilen Kutbüddin Haydar'ın müridleri genellikle rind ve kalendermeşrep kişilerdi. Kutbüddin Haydar ve dervişleri hakkında bilgi veren kaynaklar Haydar'ın sakallarını kesip bıyıklarını bıraktığını, Haydarî dervişlerin ise kulaklarına, bileklerine, boyunlarına, ayaklarına, hatta cinsiyet organlarına demir halkalar taktıklarını, bunların yersiz yurtsuz gezginci dervişler olduklarını, yalınayak dolaştıklarını, sırtlarına keçeden yapılmış bir abâ, başlarına keçe külâh giydiklerini bildirir. Bu dervişlerden bazıları daha sonraki dönemlerde esrar gibi uyuşturucu maddeler de kullanmışlardır. Cevlekîler adı da verilen Kalenderler'de çârdarb (saç, sakal, kaş ve bıyıkları tıraş etme) esas olduğu halde Haydarîler bıyıklarını kesmemek suretiyle onlardan ayrılırlardı. Tahsin Yazıcı, “Haydariyye”, TDVİA, cilt 17, 1998, s. 35.

“O Haydarî delikanlı kaşlarını kazıttıktan sonra dilberlerin kirpik okları yayı ne yapsın?”

BÖLÜM 4: TOPLUMSAL HAYAT

4.1. Meslek Grupları

4.1.1. Mülkiye

4.1.1.1. Ayan

“Göz” anlamına gelen Arapça ayn kelimesinin çoğulu olan âyan Arapça ve Farşça edebi ve tarihi metinlerde, her hangi bir şehir, bir zümre veya bir devrin ileri gelenleri, belli başlıları ve büyükleri manasında kullanılır.

XV. ve XVI. yüzyıllardan beri mevcut olan sosyal ve iktisadi bozuklukların tesiriyle nüfuzlarını iyice arttırmış olan ayan ve eşraf sınıfını, kapıkulları, yeniçeri serdarları, sipahi, kethudayerleri, mültezimler, mukata'a eminleri, azledilmiş veya veya tekaüd olmuş beylerbeyleri, sancakbeyleri, kadılar, müderrisler, müftüler v.b. teşkil etmekteydi.

Osmanlılarda XVI. ve XVII. yüzyıllarda da ayan olarak ileri gelen kimseler kastediliyordu. Bu sınıf ayrıca resmi dairelerde iş takibi ile meşgul olan belli başlı bir zümreyi teşkil etmektedir. Bu kesim Osmanlı şehir toplumunda devlet ve re'aya arasındaki ilişkileri düzenleyen, hem re'ayanın temsilcisi durumunda bulunan, hem de devlet emirlerinin uygulanmasında resmi görevlilerin yardımcısı görünen bir grup olarak halkın temsilcileri konumundadırlar.(Özkaya, 1977: 22; Köprülü, 1983: 159; İnalçık, 1990: 32; Mert, 1991: 195; Ergenç, 2012: 383; Şentürk, 2016: 467)

Hâletî, devrin ileri gelenlerinden bazı zevata yazdığı kasidelerin dördünde kelimeyi bu manada kulanarak övülen kişiler ayanların fahri olarak nitelenir. “Ayan”, “ayn (göz)” kelimesiyle olan münasebeti dolayısıyla tevriye ve tenasüp yollu kullanılır. Bir beyitte memduh bütün ayanların gönüllerini aydınlatan bir kişi olarak tavsif edilir.(K. 1/6) Diğer bir beyitte de zamanın ayan zümresinin gözünün nuru olarak tasavvur edilir. (K. 26/27) Diğer iki beyitte ise şâir, kelimeyi bir bahçe tasviri içinde kullanır. Bir beyitte nergisler, ayanların övücü olan memduhun bahçeye gelmesi umuduyla göz perdesini onun yoluna serer (K. 20/14) şekilde tasavvur edilirken diğer beyitte, bahçedeki yolların saba rüzarı tarafından gül yapraklarıyla donatılması ayanların övücü olarak görülen memduhun ayağına serilen kırmızı halıyı düşündürür. Bununla birlikte bu iki beyitten önemli kişilerin geçiş yoluna halı serme adetine atıfta bulunulduğu söylenebilir.

Döşer gül-berg-i terle yolların bâd-ı sabâ bâgun

Gelürse basmasun hâk üzre dir ol fahr-i a'yânı

K. 33/12

“Sabâ rüzgarı, ayânların övüncü gelip de toprağa basmasın diye bahçenin yollarını taze gül yapraklarıyla donatur.”

4.1.1.2. Mîr-i Mirân (Beylerbeyi)

Beylerbeyinin geçmişi Anadolu Selçukluları, İlhanlılar, Altın Orda ve Memlûkler'le bağlantılı olsa da aynı adla değil farklı adlarla (melikü'l-ümera, emir-i ulus, emirü'l-ümera, emir sipahsalar) anılmıştır. Osmanlıda Beylerbeyi, eyaletlerde padişahın mutlak otoritesini temsil eden en yüksek yöneticidir. Başlangıçta bir seraserlik olarak düşünülen bu mevki kısa zamanda valilik sıfatına dönüştü. Eyalet yöneticilerine beylerbeyi haricinde, mir-imiran, emirü'l-ümera ve vali de denilmektedir. (Belge, 2008: 158; Solak, 2012: 79)

İmparatorluğun ücra köşelerinde halk nazarında en üst makam olarak bilinmesi bakımından şiirde övülen beylerbeyine benzetilir. Ayrıca layık olmayanların beylerbeyi makamına getirilmesi şâirlerce ima yoluyla tenkit edilmiştir. Bununla birlikte beylerbeyi makamının konu edildiği beyitlerin önemli bir kısmında kırmızı renk hakimdir. Sevgili beylerbeyi olarak nitelendiğinde ise diğer güzeller veya yıldızlar onun askeri olarak tasavvur edilir. (Şentürk, 2017: 217)

Hâletî, kendisini Mîr Husrev Mîr Şâhî Mîr Kâsım gibi İranlı şâirlerle karşılaştırarak Allah'ın (c.c.) lütfuyla bu isimlerin nazım ülkesinin “mîri” olduklarını, kendisinin de fazilet ülkesinin valisi olduğunu söyleyerek şâirliğini metheder. (Kt. 135) Bir beyitte de şiirini bir ata kendisini de o atan binen süvari olarak düşünmüş ve nazım ülkesinin valisi olduğunu söylemiştir. “Yaratılış, huy, tabiat” manasındaki “tab” ile şâir, doğuştan kazandığı sanatçı yaratılışa dikkat çekmiştir. Şâir, “ustaların ustası” olarak da tanımlayabileceğimiz “mîr-i mîrân” tamlamasının “vali” manasına da atıfta bulunarak tevriyeli olarak kullanır.

Mülk-i nazma Husrev'i ey Hâletî mîr eyliyen

Ben süvâr-ı esb-i tab'ı mîr-i mîrân eyledi

G. 847/5

“Ey Hâletî! Şiir ülkesine Hüsvrev'i âmir yapan, yaratılış atının binicisi (olarak) beni beylerbeyi yaptı.”

4.1.1.3. Vezir

Osmanlı Devleti'nin ilk devirlerinde padişahın devlet işlerinde yardımcısı iken zamanla iş yükünün artmasıyla sayıları artmış ve içlerinden en kıdemlisinin veziriazam olmasıyla ona yardımcı olan devlet adamlarına verilen bir payedir. Divanda veziriazamın sağında kıdem sırasına göre oturlardı. (Alkan, 2012: 38)

Hâletî, kelimeyi gerçek anlamında kullandığı beyitlerde övülenin cömertliğini, azamet ve adaletini belirtmek için “Âsaf, Cem, Dârâ, Hızır, Süleymân (a.s.)” gibi karakterlerle beraber kullanır ve onlara övgüde bulunur. Methettiği şahısları doğru, adil ve cömert olarak tavsif eden şâir, övülenin ihsanıyla korunup kollanmak istediğini ifade eder.⁵⁸³ Hâletî, cefasıyla hayatını zehir eden felektan şikayet etmekte ve memduhtan talihini döndürmesini arzu etmektedir. (K. 19/18) Zîrâ, memduhun hünerli kişileri koruyup kolladığını belirten şâir, ona sunduğu övgüler dolayısıyla kendisini övgü yolunu aydınlatan bir kandil olarak tasavvur ederek (K. 24/28) kendisine yardım ettiği için ona olan minnetini ifade eder.

Lutfunun âb-ı hayâtı ile ihyâ itdün

Hızır irişdün bana ey dâver-i pür-cûd u ‘atâ K. 24/23

“Ey cömertlik ve ihsanla lütufta bulunan adil vezir! Hızır (a.s.) gibi benim yardımına yetiştin ve lütfunun hayat veren suyuyla beni ihyâ ettin.”

Vezirlerin, divanın doğal üyelerinden biri olarak kıdem sırasına göre padişahın yanında bulduklarını söylemiştik. Hâletî, protokol kurallarına göre yapılan bu dizilişe atıfta bulunarak memduhun, vezirlerin şâhi olduğunu söyler.

Ser-i serîr-i nişînân-ı devlet ü ikbâl

Hudâyegân-ı hidîvân-ı ma‘delet-güster K. 28/25

“Devlet ve ikbal tahtının baş ucunda oturan, adalet ve hak dağıtan vezirlerin şâhi.”

Sevgilinin vezire benzetildiği aşağıdaki beyitte, onun lütfu dururken dünya malına tamah edenlerin zararda olduğu ifade edilir.

⁵⁸³ K. 17/1, K. 23/3, K. 24/7, K. 25/14-15, K. 28/26, K. 35/1-16, K. 39/30, Kt. 103, Tr. 5/7

Vezîrâ sensin ol kim var iken ser-mâye-i lutfun

Metâ‘-ı dehr-i dūna meyl iden gâfil ziyân eyler G. 184/6

“Ey vezir (sevgili)! Senin lütuf sermayen varken aşağılık dünyanın malına meyl eden gafil ziyandadır.”

Beyitlerde gerçek anlamında kullanılan “vezir” kelimesi çoğunlukla övülenin cömertlik, adalet, ihsan sahibi olması sebebiyle söz konusu edilir. Sevgilinin vezire benzetildiği bir beyitte de yine sevgili lütfuyla söz konusu edilmiştir.

4.1.2. Kalemîye

4.1.2.1. Divan Kâtibi

Sözlükte ketb “yazmak” fiilinden türetilmiş bir ism-i fâil olan kâtip (kâtib, çoğulu küttâb, ketebe) “yazı işleriyle uğraşan kimse, sekreter, yazıcı; bilgili kişi, noter; muharrir” demektir. Divan kâtipliği, ilk defa Emevî Halifesi Muâviye zamanında Dîvânü’r-resâil adı altında müessesleştirildi. Edebiyat kabiliyeti bulunan ve devlet mekanizması içerisindeki makamların hiyerarşik düzenini bilen kâtiplerin istihdamı zaman içerisinde eyalet valilikleri tarafından da benimsendi ve kâtiplik önemli bir meslek haline geldi. (Küçükbaşçı, 2002: 49)

Osmanlılar ise geçmişi Orhan Bey zamanına kadar inen kâtiplik geleneğini kendilerinden önceki Türk-İslâm devletlerinden devralarak devam ettirmişlerdir. Merkeze gelen arz, arz-ı hal, mazhar türü belgelerin üzerine ilgili defterlerden kayıt çıkarmak (derkenar), ferman, berat, tezkire türü belgeleri hazırlamak gibi işler çoğunlukla kâtipler tarafından gerçekleştiriliyordu. (Afyoncu ve Ahıskalı, 2002: 53)

Divanda iki yerde divân kâtipliğinden söz edilir. Bir beyitte Utarid/Merkür’ün⁵⁸⁴ kâtiplerin pîri olmasından yola çıkarak bir benzetme yapan şâir, (K. 23/22) diğer beyitte kâtiplerin ferman yazma görevlerinden bahseder. Beyitte ayrıca “hatt, kâtip, imtihân” kelimeleri tenasüp çerçevesinde ele alınır.

Rûyına hatt geldi sanman kâtib-i menşûrân

Bir iki harf ile itmişdür midâdın imtihân G. 556/1

⁵⁸⁴ Bkz. Utarid

“Bir iki harf ile (kalemdeki) mürekkebi deneyen fermân kâtibinin yüzüne yazı yazdığını sanmayın.”

4.1.2.2. Rü’ûs Kalemî

Rüûs, Arapça baş manasma gelen re'sin çoğulu bir kelimedir. Rüûs kalemî, Divan-ı Hümayun'un en önemli dairelerinden olup, vezir, beylerbeyi, sancakbeyi, mevleviyet dereceli vilayet kadıları, timar ve zeamet sahipleri hariç, devlet hizmetinde bulunan görevlilerin tayin beratları ile vazife tevcihlerine ait belgelerin hazırlandığı ve bunlara dair kayıtların tutulduğu kalemîdir. Bu çeşit görevlilerin tayin muamelelerini gösteren belgeye rüûs, bu muamelelerin kayıtlarının tutulduğu defterlere de Rüûs Defterleri denilir. (Pakalın, 1983c: 71; Alkan, 2012: 45)

Şâir, bir beyitte güzellik padişahı olan sevgilinin, âşıklarını deftere kaydetmek için bir rüûs katibine ihtiyacı olduğunu ifade eder.

Ser-bâz-ı ‘ışk olanları gel başka defter it

Ey şeh-r-yâr-ı hüsn gerekdür sana rü’ûs G. 344/2

“Ey güzellik padişahı! Aşka cesaret edenleri başka bir deftere yazmak için sana bir rüûs gerekli.”

4.1.2.3. Nişancı

Osmanlı devlet teşkilatındaki kalemiye sınıfının en yüksek altı makamından biri olan nişancılık memuriyatında bulunanlara “Nişancı, Tevkiî, Muvakkî veya Tuğraî” denilirdi. Nişancılar ahitname, berat, menşur, nâme, hüküm gibi evrakı kontrol edip baş tarafına Padişahın imzası demek olan tuğrayı çeken memurlardı. (Umur, 1980: 56)

Hâletî, III. Mehmed’in cülûsu münasebetiyle söylediği kasidede padişah adına tuğra çekildiğini söylemekle beraber bu geleneğe işaret etmiştir. Bunun yanı sıra geline altın tabaklar içinde nişan hediyesi gönderme adetine de işaret edilmiş, bu iki unsur arasında benzerlik kurulmuştur. Beyitte yer alan “nişân” kelimesi de kalemiye sınıfının tuğra çekmekle görevli olan nişancılık memuriyetine işaret eder.

‘Arûs-ı dehre gûyâ zer tabaklarla nişân geldi

Çekildi nâmına altun ile tigrâ-yı Hâkânî K. 1/3

“Adına altın ile Hâkânî tuğra çekildiğinde sanki dünya gelinine altın tabaklar (içinde) nişân (hediyesi) geldi.”

4.1.3. Asayişten Sorumlu Görevliler

4.1.3.1. Derbend

Farsça engel, geçit, boğaz, set anlamındaki “der” ve tutma manasındaki “bend” kelimelerinden meydana gelen derbend, Osmanlılarda iskan usullerinden birini teşkil eder. Derbendler, Anadolu’da ve Rumeli’de yol güzergâhlarında, özellikle dağlık ve geçit bölgelerinde, ulaşım bakımından önemli olan anayolların bakımı ve güvenliğinden sorumlu, halkın can, mal ve namus emniyetini sağlamak için oluşturulmuş bir taşra güvenlik teşkilatıdır. Yapı itibarıyla genellikle dört tarafı duvarlarla çevrili küçük bir kale şeklinde inşa edilen derbendler, içinde han, cami, dükkan gibi ictimai müesseseleri barındıran mekanlardı. Osmanlı resmî vesikalarına göre bir yerin derbend olabilmesi için korkulu, tehlikeli ve sık sık eşkıya baskınlarına maruz kalan yerler olması lâzım gelirdi. (Halaçoğlu, 1991: 155-156; Ersoy, 2008 :50; Keçici, 2008: 45; Ergenç, 2012: 331)

Hâletî, derbendlerin tehlikeli ticaret yolları üzerinde kurulmasına atıfta bulunarak aşkı, âşığa yönelik tehlikelerinden ötürü bir derbende benzetmiştir. Aşk, içinde barındırdığı tehlikeler sebebiyle bir derbend kadar tehlikelere açıktır. Bu yüzden âşık, aşk vadisine girerek sevgiliden gelecek olan her türlü sıkıntı ve belaya tahammül etmeyi göze alması gerektiğini de bilmelidir.

Derbend-i ‘ışk Hâletiyâ cây-ı bîmdür

Degme belâ ile olamaz cân u ser halâs G. 355/5

“Ey Hâletî! Aşk derbendi ürkütücü bir yerdir. Değme belalar bile buraya girenin ne canını ne de başını kurtarır.”

4.1.3.2. Pâs-bân

Farsça bir kelime olan pâs-bân, gece bekçisi manasının yanında “bekçi, gözcü” manasında da kullanılan ve halk arasında pazvant olarak anılan bu isim, bilhassa Rumeli taraflarında kullanılıyordu. Güvenlik hizmeti olarak bekçilik tarihi çok eskilere dayanmakta ise de, güvenlik teşkilatı olarak yapılandırılması İstanbul’un fethiyle başlar. Özellikle mahalle, köy gibi dar mülki alanlarda hizmet veren bekçilik kurumu tarih içinde kolluk, Çarşı ve Bedesten Bekçiliği, Çarşı ve Mahalle Bekçiliği ve Polis Yardımcısı

rollerini almıştır. “İnzibat Memurları” olarak da tanımlayabileceğimiz pâs-bânlar, Subaşının emrinde esnafın mallarını hırsızlığa karşı korumak amacıyla geceleri devriye görevi yaparlardı. (Türüsel, 1974: 54; Pakalın, 1983b: 754; Yağar, 2002: 1148; Akkaya, 2013: 62; Şeker ve Baytun, 2013: 324-325)

Ayan saraylarında geceleri nöbet tutan pâsbânlar olduğu gibi şehri hırsızlık olaylarına karşı koruyanları da vardı. Geceleri gün ağarana kadar ellerinde çerağ ve sopalarla nöbet tutarlardı.⁵⁸⁵ (Özkan, 2005: 78) Hâletî, övülenin açık talihini, ikbal kapısında nöbet tutan bir pâsbâna benzettiği aşağıdaki beyitte, bu görevliyi gece boyu saray kapısında nöbet tutması yönüyle ele alır.

Cenâb-ı Hazret-i Hân Ahmed ol şâh-ı mü’eyyed kim

Der-i ikbâline bir pâs-bândur baht-ı bîdârı

K.9/8

“O güçlü, kuvvetli Sultan Ahmed ki onun açık talihi ikbal kapısında duran bir bekçidir.”

Bir başka beyitte de yine aynı sebeple fakat bu defa kendi talihsizliğinden şikayetle, talihini, ümit hazinesinin kapısında uyukulu bir şekilde bekleyen pâsbân olarak düşünür.

Genc-i ümîd girmedüğü hayr imiş ele

Bu baht-ı h^vâb-nâk olıcak pâs-bânumuz

G. 307/2

“Bu uyukulu bahtımız bize bekçilik edecekse ümit hazinesinin elimize geçmediği hayırlı olmuş.”

Pâsbânların bellerinde kılıçla nöbette bulunmalarından hareketle şâir, memduhun belindeki kılıcını dünyayı gözeten Hintli bir bekçiye benzetir. Hintliler siyah tenli olmalarından dolayı ayrıca geceyi hatırlatırlar. Hâletî’nin, “Hindû-yı tîg” terkibiyle

⁵⁸⁵ Evliya Çelebi, Seyahatnâme’de pâsbânların devamlı maaşlı olarak çalıştıklarını ve reislerinin “Gafir-i Hindû” ismiyle anıldığını belirtir ve bedestenlerin kapılarını davullar çalarak kapatarak geceleri içerde silahlı nöbet tuttıklarını kaydeder. Ayrıca çarşı ve pazarlarda esnafın dükkanlarına, ellerinde çerağlar ve “harbe” denilen ucu demirli sopalarla, gece boyu fecre kadar bekçilik yaptıklarını da kaydeden Çelebi, bahar ayları gelip de bağ ve bostanlara taşınan halkın mülkünü korumak ve hırsızlıkları önlemek maksadıyla gece boyunca çerağ yakıp davullar çalarak şehirde gezdiklerini belirtir. Ayrıca pâsbânların kale kapılarında da görev yaptığını kaydeden Çelebi, kale içine girmek isteyenlerin öncelikle silahlarını pâsbânlara teslim etmek zorunda olduklarını da belirtir. Evliya Çelebi, Seyahatnâme, (Haz: Robert DANKOFF - Seyit Ali KAHRAMAN - Yücel DAĞLI), c. 1, 2006, s. 253-327-328.

Hintli'lerin tarihte kılıç ustalığıyla ve kılıçlarıyla ün kazanmalarına da telmihte bulunduğunu görüyoruz.⁵⁸⁶

Kimse cihânda varmaz idi h^Vâb-ı râhata

Hindû-yı tîgi olmasa ger ana pâs-bân K. 16/21

“(Onun) kılıç Hindû’su bekçilik etmeseydi dünyada hiçkimse rahat bir uyku çekemezdi.”

Hâletî diğer bir beyitte yine esmer tenli olmalarından dolayı Hintli bekçilere atıfta bulunarak, sevgilinin siyah saçını, bir hazinenin kapısında bekçilik eden Hintli’ye benzetmiş, saç ile Hintli arasında renk bakımından ilgi kurmuştur.

Hıfz itmege cevâhir-i eşküm hazînesin

Kıldı hayâl-i zülfini Hindû-yı pâs-bân G. 562/4

“Sevgili, gözyaşımın elmas hazinesini koruyup kollamak için saçının karasını Hintli bir koruma yaptı.”

Pâsbân, beyitlerde görüldüğü üzere öncelikle bekçilik manası çerçevesinde kullanılmış ve bu mana etrafında benzetmeler yapılmıştır. Memduhu övdüğünde iyi talih övülenin kapısında uyanık bir şekilde bekleyen pâsbân iken, kendi talihi söz konusu olduğunda geceleyin uyuklayan bir bekçi olarak karşımıza çıkıyor. Hintli pâsbânlardan da bahseden şâir, sevgilinin saçını, siyah renkli olması münasebetiyle pâsbânlık eden Hintli’ye benzetir.

4.1.3.3. Şahne

Sözlükte “yük, azık, düşmanlık, at sürüsü” mânalarına gelen şahne (şihne) kelimesi, 9. yüzyılın sonlarından itibaren, Abbâsi, Sâmâni, Gazneli, Karahanlı ve Selçuklu

⁵⁸⁶ Kılıç ve hançer gibi silahların yapımında ün kazanmış olan Hintli’ler, “mühenned, hindî, hindüvânî” gibi adlarla anılan demiri saf Hint kılıcı ile tanınırlar. Ortaçağda kılıç endüstrisinin merkezi konumunda olan Hindistan, dünyanın her tarafına buradan demir ve çelik ihraç etmekteydi. Bu ülkede imal edilen kılıçların en önemlileri “el-Bâhirî” Sind’de, Herat çeliğinden yapılırdı. “El-Rûheyniyyâ”, içinde dumana benzeyen bir cevher bulunan bir çubuktan ibaretti. Üçüncü grup kılıçlar, çok uzun ve geniş olup yüce bir cevhere sahipti ve sadece yumuşak maddeleri keserdi. Dördüncüsü ise “Felâlûke’ş-şâhî” olarak anılır ve el-Kûz’da yapılırdı. Bir de Bilman bölgesinde imal edilen “el-Bilmâniyye” kılıçları çok ünlüydü ve böyle bir kılıca sahip olmak iftihar vesilesi sayılırdı. Nebi Bozkurt, “Kılıç”, TDVİA c. 25, 2002, s. 406, Abdulhalık Bakır, “Ortaçağ İslam Dünyasında Madenler ve Maden Sanayi, Belleten, Cilt: 61, Sayı: 232, 1997 Ankara.

devletlerinde, bir şehrin veya bölgenin muhafaza ve kontrolünden sorumlu kişiyi ifade eden bir terim olarak kullanılmıştır. (Merçil, 2010: 292)

Tarihte zabıta memuru anlamından başka “subaşı, ihtisap ağası, vali” manalarında da kullanılmıştır. Şehrin inzibat işleriyle alakalı olan asayiş memurlarından birisidir. Asayiş ve zabıta memuru olarak meyhanelerin inzibatıyla meşgul olan şahneler, devamlı devriye gezerek, meyhane ve işret meclislerini basarlar, suçlu ve sarhoşları yakalayıp zincire vurarak karakolda ceza verirlerdi. (Pakalın, 1983c: 305; Onay, 2004:447)

İki beyitte zikredilir. Bir yerde şahne, sarhoş veya suçluları bağlamak için kullandığı zincir dolayısıyla ele alınır. Ayrılık acısını, muhabbet sultanının şahnesine benzeten şâir, şahnenin zincirinden kurtulmanın mümkün olmadığını söyler.

Kimse olmaz degmede zencîr-i kahrından halâs

Şahne-i şâh-ı mahabbetdür gam-ı hicrân-ı yâr G. 147/3

“Ayrılık acısı, muhabbet sultanının şahnesi olduğu için hiç kimse (onun) kahır zincirinden kurtulma (becerisini) gösteremez.”

Diğer beyitte ise sürekli devriye gezmesi ile sabânın kış mevsiminin bitişini bildirmesi dolayısıyla sabâ için teşbih unsuru olur.

Sabâ bildürmeyince şihne-i dey gitdügin hergiz

Çemen bezminde kimse görmedi ebkâr-ı ezhârı K. 32/3

“Sabâ, kış şahnesinin gittiğini bildirmeyince çemen bezmindeki hiç kimse taze çiçekleri göremedi.”

4.1.4. Saray Görevlileri

4.1.4.1. Cellâd

Kırbaç anlamındaki “celde” kelimesinden türetilen mübalağalı isim makamındaki “cellad” kelimesi çok kırbaçlayan demek olup zamanla ölüm cezalarını infaz edenler için kullanılmıştır. Pîrleri Eyyûb-ı Basrî’dir. Suçluları idam etmenin yanında farklı şekillerde onları cezalandırırlar ve bunu yaparken değişik aletler kullanırlardı. Osmanlı Devleti’nde cellâtlığın bir kuruluş olarak ne zaman ortaya çıktığı bilinmemekle birlikte XV. yüzyıldan itibaren görülmeye başlamışlardır. Osmanlı devletinin resmi cellat

teşkilatı, bir cellatbaşının idaresinde, sayıları devir devir değişen müteaddit cellatlardan mürekkepti. Hepsi de aslen Kıpti olan cellatbaşı ve cellatlar Bostancıbaşının emrinde idi. İdam hükmü Bostancıbaşıya verilir, o da, yerine göre bazen bizzat nezaret ederek hükmü yerine getirirdi. (İpşirli, 1993: 270; Yıldırım, 2000: 61; Çelebi, 2006: 256; Şentürk, 2017: 373)

Hâletî, cellatları merhametsiz, zalim, gaddar ve can alıp kan akıtan kişiler olarak gösterir. Şâir, dünyayı acımasız bir cellata benzettiği bir beyitte, cellatların idam ettikleri kişilerin hem canlarını almalarına hem de eşyalarına el koymalarına dikkat çeker.⁵⁸⁷

Bir gün alur libâs-ı teni öldürüp seni

Cellâd-ı dehr gâyet ile bî-emândur

G. 220/3

“Dünya celladı tüm gaddarlığıyla bir gün seni de öldürüp ten elbiseni alacak.”

Mahkumları konuşurmak için, saç kesilen kişinin başına ateşte kızdırılmış demir tas geçirmek cellatlar tarafından uygulanan işkenceler arasında yer alırdı. (Koçu, 2003: 148) Hâletî, cellatın uyguladığı bu yönteme değinirken güneşi, cellatın ateşte kızdırarak mahkumun başına geçirdiği bakır bir tasa benzetir.

Geçürdi başına halkun zamâne cellâdı

Olunca tâs-ı nuhâsî-i çerh çün ahker

K.28/7

“Zamane celladı, feleğin bakır tası bir ateş koruna dönünce (onu) halkın başına geçirdi.”

Ayrıca cellatlar idamın şekline göre kılıç, kement, kiriş, ip, kerpeten, burgu vb. farklı çeşitli işkence aletleri de kullanırlardı. (İpşirli,1993: 271) Hâletî, güneş ışınlarını idam

⁵⁸⁷ Bir mahkum cellata verildiğinde üzerinden çıkan herşey cellatların olurdu. Bu tür eşya biriktirilerek yılda bir iki defa pazara götürülür, “cellât mezadı” adıyla topluca satışa çıkarılır, bedeli cellâtlar arasında paylaşılırdı. 1592 sipahi ayaklanmasında öldürülen yüzden fazla âsinin elbiseleri arabalarla bit pazarına götürülerek cellâtlar tarafından satılmıştı. Cellât mezadında bazan çok değerli şeyler bulunur, fakat uğursuzluk getireceği inancıyla alıcısı az olduğundan bunlar umumiyetle değerinin çok altında fiyatla satılmakla beraber cellat mezatından birşey satın alabilmek her kişinin yapabileceği bir şey değildi. Mehmet İpşirli, “Cellat”, TDVİA, c.7, 1993, s. 271; Reşat Ekrem Koçu, Tarihte İstanbul Esnafı, Doğan Kitap, İstanbul, 2003, s. 150.

sırasında kullanılan bir kılıca benzettir. Feleği de bu kılıcı savuran bir cellat olarak tahayyül eder.

Kurtulmaya cellâd-ı felekden ser-i a‘dâ

Mâdâm ki şemşîr-i meşârik ola şârik

G. 384/10

“Güneşin kılıcı parlamaya devam ettiği müddetçe düşmanımın kellesi felek celladından kurtulamaz.”

Yine feleğin, insanlara zulmettiğine inanılması bakımından cellat olarak düşünüldüğü bir beyitte, sevgilinin gamzesi gaddarlıkta ve kan dökmede felek cellatının üstadı konumundadır.

Nice cellâd-ı zamâne böyle hûn-rîz olmasun

Bir senün gamzen gibi ta‘lîm ider üstâdı var G. 204/3

“Zamane celladı, Senin gamzen gibi talim eden bir üstadı varken nasıl kan dökmesin.”

Devlet erkânı ve siyasî mahkûmların cezası kendi evlerinde, hapsedildikleri yerde veya sarayda infaz edilirdi. İdam emrini alan bostancıbaşı veya çavuş görevli cellâtlarla birlikte giderek emri hürmetle bildirir, mahkûmun abdest alıp namaz kılmasına, son arzusunun yerine getirilmesine müsaade ederdi. Bu seviyedeki mahkûmlar çok defa kararı metanetle karşılar, hatta cellâtlarla latife yaptıkları bile olurdu. (İpşirli, 1993: 271) Aşk celladının kılıcı altındaki âşık da aynı şekilde daima metanetini korur ve bir dağ gibi sağlam durur. Bu duruş âşığın, aşk ve sevgilinin cevri karşısında takındığı tutumu göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

Tîg tutsa başına cellâd-ı ‘ışkun dem-be-dem

Bu dil-i şeydâ olurdu kûh-veş sâbit-kadem

G. 525/1

“Aşk celladın her vakit başıma kılıç tutsaydı bu deli gönül bir dağ gibi yerinde sabit kalırdı.”

Cellat kelimesi beyitlerde aşk, sevgili, felek ve dünyanın cevri ve cefası sebebiyle mecazen merhametsiz ve gaddar olarak kullanılır. Cellata izafe edilen bu anlam üzerinden yapılan benzetmelerle beraber cellatların mahkumlarını veya kurbanlarını idam ediş

yöntemlerinden ve kullandıkları aletlerden bahsedilir. Bununla beraber cellatın eline düşenlerin ondan kurtulamayacaklarını bildikleri için çoğu zaman kendilerini bekleyen sonu metanetle karşılayanların da olduğuna değinilir.

4.1.4.2. Der-bân

Sarayın bâb-ı hümâyün ile orta kapısını bekleyen bu görevlilere “bevâb” ya da “der-bân” denirdi. Bunların başında “zerkula” yada “zerrin külâh” denilen ucu yırtmalı üsküf, ellerinde gümüşten asâ bulunurdu. Divan günlerinde, divan kapısında nöbet tutan iki kapıcı başı saraya gelen elçileri karşılar ve padişahın odasına kadar onlara eşlik ederek sefirlerin hediyelerini sultana arz etmelerine yardım ederler, divan günleri iş takip edeceklerin divan-ı hümâyuna gitmelerine rehberlik eder ve hiç kimsenin silahla içeri girmesine müsaade etmezlerdi; padişah sefere çıktığında ise otâğı hümâyunun medhalinde kapıcılık ederlerdi. (Özkan, 2005: 70; Uzunçarşılı, 2014: 380-387)

Osmanlıda saray kapıcılarının nöbet tutarken ellerinde bulundurdukları üzeri altın varakla kaplı değneklere altın asa adı verilirdi. Bunlar göz alıcı renkleriyle güneşin ışıklarına benzetilir veya güneş ışıklarına karşılaştırılırlar. (Şentürk, 2016: 283) Derbânların, saray kapısında ellerinde asâ ile beklemelerinden yola çıkan şâir, güneş ışınlarını asâ, güneşi de elinde asâsıyla memduhun kapısında nöbet tutmak isteyen derbâna benzetir.⁵⁸⁸

Hemîşe ‘arz ider sultân-ı hâver çûb-ı zerrînin

Meger kim ruhsat ister olmağa der-bân-ı eyvânı

K. 20/17

“Altın sopasını durmadan arz eden doğunun hükümdarı (güneş), meğer köşkünün kapıcısı olmak için ruhsat istiyormuş.”

Sevgilinin sultan olduğu bir beyitte rakip, sevgilinin ihsanından medet umarak kapısına gelen âşıkların yolunu kesen derbâna benzetilir.

Harîm-i vasla yol virmez açılmaz bâb-ı ihsânı

Görüp ‘âşıkların açmaz kor ol der-bân-ı sultânî

Mt. 570

“Sultanın kapıcısı, (o sultanın) âşıklarını görünce kavuşma haremine giden yolları keser ve ihsan kapısını kapatır.”

⁵⁸⁸ K. 13/12, K. 23/21, K. 30/7, K. 33/17, Tr. 8/2

4.1.4.3. Perde-dâr

Pâdişahlarla vezirler ve valilerin resmi dairelerinin kapı perdesi yanında duran görevli için kullanılan bir tabirdir. (Pakalın, 1983b: 771) Divanda perdecinin söz konusu edildiği üç beyitte perdedar, perde aralama görevi sebebiyle ele alınır. Bir beyitte sevgilinin kirpikleri için benzetilen olur. (G. 173/7) Şâir, aşağıdaki beyitte ise gece karanlığını perdeye, güneşi de karanlık perdesini aralayıp dünyayı aydınlatan perdeciyeye teşbih eder.

Çekdügince perde-i şeb-gûmı gerdûn her gice

Her seher ser-pençe-i mihr olduğınca perde-der

K. 31/33

“Felek, her gece (âlemin üzerine) kara perdesini çektiğinde seher vakti (doğan) güneşin pençeleri (gecenin karanlık) perdelerini yırtan bir perdeder olur.”

Diğer beyitte meseleye tasavvufi boyuttan yaklaşan şâir, dünyanın bilinmeyen sırlarını aralamak isteyerek kul ile Allah arasındaki gizli halleri ortaya çıkarmak ister. Bilinenin dışına çıkmayı arzulayan şâir, bilinmeyenini ortaya çıkarmak için feleğin perdesini mızrağıyla aralayan bir perdeciyeye tahayyül eder. Ayrıca beyitte perdedarların ellerinde mızrakla kapıda beklemelerine değinilir.

Râz-ı pûşîde-i dehri kılalum âh ile fâş

Nîzemüz perde-der-i çerh-i kebûd eyliyelüm

G. 512/3

“Mızrağımızı mavi göğün perdecisi yapıp dünyanın örtülü sırlarını âhımız ile ortaya çıkaralım.”

4.1.4.4. Peyk, Berîd, Kâsid

Farsça bir kelime olan peyk, haber getiren, hademe, maiyet, haber ve mektup getirip götürme kişi, postacı, haberci, etrafta yürüyen ve dolaşan anlamlarında olup, Türkçe’de “ulak” veya “tatar” kelimeleriyle karşılık bulmuştur. Osmanlılar’da da haber götürme kimse ve yaya postacı sınıfı olan peykler süratli koşmalarıyla dikkat çekerler. 15. Yüzyılda mevcudiyetinden söz edilen bu teşkilat resmî haber ulaştırma ve istihbarat gibi görevleri icra ederdi. (Merçil, 2007: 262; Ertuğ, 2007: 263)

Hâletî, peykleri haber getirip götürme görevleri çerçevesinde ele alır. (G. 240/3) Farklı sebeplerle âh çeken âşık, gönül ülkesinin haberlerini sevgiliye ulaştırmak için âh habercisini kullanır.

Her subh-gâh mülk-i derûnum haberlerin

Ol şâh-ı hüsne gönderürüm peyk-i âhla

G. 808/2

“Her sabah gönül mülkümün haberlerini âh habercisiyle o güzellik sultanına gönderiyorum.”

Bir başka beyitte peyklerin uzun mesafeleri süratli bir şekilde katetmelerinden yola çıkan Hâletî, bir haberci olarak düşündüğü âhının dokuz kat feleği baştan başa katedip dolansa da sevgilinin yanağına benzer bir güzellik bulamayacağını söyler.

Ruh-ı dil-ber gibi bir mâh-ı dil-ârâ bulamaz

Peyk-i âhum bu tokuz günbedi arayıgörür

G. 240/3

“Âhum haberci (olup) dokuz felekte aranıp dururken dilberin yanağı gibi gönülleri süsleyen bir ay bulamaz.”

Şâir, rüzgarı peyke teşbih ettiği aşağıdaki beyitte, rüzgar peykinin memduhun atının sürati karşısında yavaş kaldığını ifade ederken yine peyklerin süratli koşmalarına işaret etmiştir.

Sür‘ate buldukça ruhsat peyk-i bâdı yolda kor

Şebden encüm gösterür çıkdıkça sümminde şerâr

K. 15/10

“(Sultanın), hızlandıkça rüzgar peykinin geride bırakan (atının) toynaklarından çıkan kıvılcımlar adeta gece vakti görünen yıldızlara benzer.”

Peyklerin gönderildiklere yere hayrete şayan bir süratle ve hiç duraksamadan gittikleri ve koşarken nefeslerinin kesilip yorulmamaları için ağızlarının içinde boş ve birçok deliği bulunan küçük yuvarlak toplar soktukları rivayet edilir. (Uzunçarşılı, 2014: 422) Peyk yerine aynı anlamda kullanılan “berîd” kelimesinin kullanıldığı bir beyitte habercilerin koşarak uzun mesafeler katetmelerine rağmen yorulmayışlarına atıf yapılmıştır.

Diyâr-ı medhine ‘azm eylese safâlar ider

Berîd-i fikrete gelmez ne denlü gitse kelâl

K. 21/23

“Fikir postacısı ne kadar yol gitse de yorulmaz. Zîrâ (senin) övgü diyarına (varmaya) azm edenlerin gönlü şenlenir.”

Bu görevlilerin bir de müjdecilik hizmetleri vardı. Gönderildikleri her sefer için maaşları dışında ayrıca bir ücret ve ödül alıyorlardı ve müjdeli haberlerin yazılı olduğu mekuplarını gerekli makama teslim ettiklerinde kendilerine hediye olarak hil'at giydirilirdi. (Merçil, 2007: 262; Uzunçarşılı, 2014: 425)

Hâletî'nin aşağıdaki beyitinden padişahın, kendisine verilen güzel haberleri tebşir etmek suretiyle, haberi getiren peyke "müjdelik" adı verilen hediyelerden verdiğini ve onlara hilat giydirildiğini öğreniyoruz. Gül bahçesinin çiçekleri, sabâ rüzgarının peyke benzetildiği aşağıdaki beyitte sabânın getirdiği habere karşılık ona hediye vermişlerdir.

Haber kılsa eger peyk-i sabâ ezhâr-ı gül-zâra

Virürler ana kemhâ-yı dü-reng-i verd-i ra'nâyı K.41/6

"Gül bahçesinin çiçekleri, sabâ peykinin getirdiği habere karşılık (ona) verd-i ra'nâ gibi iki renkli kemhâ kumaşını hediye verirler."

Hâletî'nin, yine peykin haber getirme görevini hatırlattığı aşağıdaki beyitte mirac gecesi Hz. Peygamber'e (s.a.v.) Burak'ı getirmesi sebebiyle Cebrâil'i (a.s.) peyke benzettiğini görüyoruz.

Çekdi ana Burak'ı peyk-i Hudâ

Bindi çâpük-süvâr-ı mülk-i bekâ M.4/40

"Allah'ın (c.c.) peyki, Burak'ı ona getirdikten (hemen sonra) beka mülkünün süvarisi (s.a.v.) (ona) binerek yola çıktı."

Postacı ve tören bölüğü olarak temelde iki görev icra eden peykler ince ve çevik yapılı olurlar, iyi koşabilmek için sürekli idman yaparlardı. Peyklerin her iki görevi de onların özel elbiseleri olmasını gerektirmektedir. Bunlar önceleri padişahın buyruklarını tebliğ için istihdam edilmişse de 16. Yüzyıldan sonra süslü elbiseleri, sorguç ve başlarındaki taslarla saltanat şiarından addedilerek gösteriş ve debdebe maksadıyla kullanılmışlardır. (Uzunçarşılı, 2014: 421)

Uzunçarşılı, peyklerin başlarında tunçtan altın yaldızlı birer miğfer taşıdıkları, saltanat alayının önünde yürüdükleri, koşarken etraftakileri uyarmak maksadıyla bellerinde veya diz bağlarında hoş sedalı çingiraklar taktıkları, ellerinde teber bulunduğu bilgisini verir. (Uzunçarşılı, 2014: 422- 423) Hâletî, şiirlerinde peyklerin padişahın rikabınca

yürüdüklerine, omuzlarında balta taşımalarına, kemer veya diz bağlarında küçük çingiraklar bulundurmalarına da değinmiştir.

Aşağıdaki beyitten Sultan Ahmed dönemindeki peyklerin başlıklarının altından olduğunu öğreniyoruz. Beyitte sultânın peykinin, başındaki altın külahın güzelliğiyle güneşi bile kıskandırdığı ifade edilir.

Hazret-i Hân Ahmed ol sultân-ı ‘âlî-rütbe kim

Peyk-i zer-tâcı olur mahsûd-ı şâh-ı hâverân K.12/8

“Yüce sultan Ahmed Han hazretleri’nin altın tâclı peyki doğunun hükümdarı olan güneşi bile kıskandırır (güzelliktedir).”

Peyklerin kıyafetlerine dair tafsilatın verildiği bir başka beyitten, bunların salatanat alayının önünde yürüdüklerini, kemer veya dizlerinde küçük çingiraklar taktıklarını ve ellerinde “teber” denilen balta taşıdıklarını da öğreniyoruz. Beyitte felek, durmaksızın dönmesi sebebiyle cihanı koşarak dolaşan bir peyke benzetilir. Bu yüzden felek, memduhun rikabında peyk olabilmek arzusuyla hilali teber, yıldızları da zil yapmıştır.

Rikâbında anun peyk olmaga çerh-i cihân-peymâ

Teber kılmış hilâli zeng idinmiş necm-i rahşânı K. 33/16

“Koşarak cihanı dolaşan çerh, onun rikabındaki peyk olmak için hilali teber, yıldızları da zil yaptı.”

Peyklerin söz konusu edildiği beyitlerde, bunların postacılık görevi icra etmelerinden yola çıkılarak değişik teşbihlerin yapıldığı görülmekte. Peyklerin yaya postacı sınıfı olarak fevkalade süratli koşmalarına rağmen yorulmadan bu işi icra ettikleri üzerinde durulur. Şâir, peyklerin icra ettiği bu hizmetin yanında onların kıyafetlerine yönelik tafsilat vererek okuyucunun zihninde bir karakter canlandırır. Ayrıca peykin haber ulaştırma görevi ve kıyafetleriyle yapılan benzetmeler tabiat unsurlarıyla birlikte yapılmıştır.

4.1.4.5. Mimâr, Bennâ

Mimar kelimesi Arapçadır; Farsça karşılığı âbâdân⁵⁸⁹, künend olup Türkçesi şenlendiricidir. Türkçe karşılığı bu şekliyle 17. Yüzyıl başlarında artık bu manada kullanılmıyordu. Onun yerine mamur edici anlamındaki mimar kelimesi kullanılmaktaydı. (Orhonlu, 1984:11)

Hâletî’de memduh, adaleti tesis etmesi münasebetiyle devletin her bir köşesini himmeti ve adaletiyle istihkam eden bir mimar olarak düşünülmüştür. (K. 9/19, K. 26/28) Bununla birlikte “âbâdân” kelimesinin tevriyeli olarak kullanıldığı bir beyitte, dünyada ve devletinde adaleti inşa eden memduhu bir mimar olarak tanımlar.

‘Adâletiyle cihân şöyle oldu âbâdân

Harâbe kalmadı bir âşiyân-ı bûm kadar K. 4/11

“Adaletiyle mamur ettiği cihanda baykuş yuvası kadar bir harabe kalmadı.”

Hâletî, felek mimarının, bedeninin orta yerine yani kalbine bir duvar ördüğünü söyleyerek kendisinin de feleğin zulüm ve haksızlıklarından muzdarip olduğunu belirtir.

İde mi‘mâr-ı devrân-ı sitem-kâr

Miyân-ı cism-i câna tarh-ı dîvâr M. 9/111

“Sitemkar felek mimarı can cisminin ortasına (gönlüme) bir duvar örür.”

Hâletî, devrinde ilim ve fazilet erbabına karşı bakış açısını ve işin ehline verilmeyişini tenkit ederek, beyt-i ma’mûr ile fuzelânın gönlü arasında benzerlik kurmuştur. Beyt-i ma’mûr bir mimar tarafından inşa edilmediği gibi fuzelânın da gönlünü almak için hilat giydirilmesine gerek olmadığını, tek arzusunun saygı görmek olduğunu belirtir. Beyitte bundan başka padişahın iltifat gösterdiği kişilere hil’at giydirmesi geleneğine işaret edilir.

Fuzelâ kalbini yapmakda ne hâcet hil’at

Beyt-i ma’mûr binâsında ne lâzım mi‘mâr K. 18/31

⁵⁸⁹ Ayrıca eski İran’da hükümdarların, önü sütunlu taht salonu binasına verilen addır. Doğan Hasol, Ansiklopedik Mimarlık Sözlüğü, Yapı Endüstri Merkezi Yayınları, İstanbul, 1979, s. 15

“Beyt-i mamurun inşâsında mimara ihtiyaç olmadığı gibi faziletli kimselerin gönlünü yapmak için de (onlara illaki) bir hil‘at giydirmek gerekmez.”

Sevgili, âşığın yıkılmış gönlünü yapan bir mimardır. (Mt. 134) Âşığın gönül evini yapacak olan sevgilinin malzemesi cevr ü cefa, seng-i cevr olduğundan âşık, sevgilinin gönül evi yapmada kötü bir mimar olduğunu düşünür. Bu yüzden gönül evinin iyi bir mimarın eline düşmediği için üzülür.

‘Âşıkun gönlin nice yapmak gerek bilmez o şûh

Hâne-i kalbüm yazıklar düşmemiş mi‘mârına

G. 738/4

“Sevgili, âşığın gönlünün nasıl yapılması gerektiğini bilmiyor. Kalp evim ise iyi bir mimarın eline düşmediği için üzülüyor.”

Hâletî, bir başka beyitte gönül şehrini yerle bir eden sevgiliyi, mimara benzetmiş ve o mimarın inşa etmede mahir olmakla beraber asıl ustalığını yıkmada gösterdiğini söylemiştir.

Hâke yek-sân itdi bir an içre gönlüm şehrini

Yıkmada izhâr idermiş san‘atın mi‘mâr-ı ‘ışk

G. 374/3

“Aşk mimarı, yıkıp viran etmede sanatını gösterip gönül şehrini bir anda yerle bir etti.”

Bennâ, yapı işlerinde çalışan kimse, duvarcı manasındadır. Ancak günümüzdeki “mimar”a karşılık gelebilecek ve Osmanlılarda daha çok kargir inşaatta yoğunlaştığı anlaşılan meslek adamına verilen isimdir. Anadolu’daki Osmanlı öncesi dönemlere ait bazı yapılardaki sanatçı kitabelerinin ifadelerine bakıldığında; sengttraşân grubu gibi uygulamanın içinde olmakla beraber, onlardan daha ileri bir ustalık düzeyinde buldukları ve belli bazı yapı elemanlarının tasarımını gerçekleştirecek yetkiye sahip oldukları anlaşılmaktadır. Bu nedenle bennayân, adi taşçı ve duvarcılardan farklı olan “uygulamacı mimar” statüsündedir. (Sönmez, 1997 :29) İki beyitte yapı ustası manası çerçevesinde ele alınır ve Allah için teşbih unsuru olarak kullanılır. Bennâ-yı ezel olarak tasavvur edilen cenâb-ı Hak, şâirin/âşığın gönlüne aşk hisarını inşa etmiş, sevgili de o hisarın üzerine âşıkların başını dikmiştir. Eskiden idamdan sonra idamlığın kesilen başı

şehrin herkes tarafından görülebilecek kısımlarına asılır ve teşhir edilirdi. Aşağıdaki beyitte aynı zamanda bu uygulamaya işaret edilmektedir.

Yapdı bennâ-yı ezel ‘ışk hisârın dilde

Başlar dizdi anun üstine ol sîm-beden G. 618/3

“Ezel bennâsı gönülde aşk hisarını yaptı; ama o gümüş bedenli onun üstüne başlar dikdi.”

Diğer beyitte ise ezel bennâsının kendisini belâ yolunda yarattığı için mamur ve mutlu olamayağı dile getirilir.

Bennâ-yı ezel yapdı seni râh-ı belâda

Ey milket-i dil bir dahı âbâd olamazsın G. 680/3

Ey gönül ülkesi! Ezel bennâsı seni belâ yolunda yaptığı için bir daha yüzün gülmeyecek.

4.1.4.6. H^vân-sâlâr

“Sofracıbaşı, aşçıbaşı” anlamında birleşik bir isim olan Hânsâlâr unvanını taşıyan kişiler özellikle Selçuklular’da farklı görevler yapmışlardır. Türk saraylarında aşçıbaşılık görevi eskiden beri mevcut olmakla birlikte kaynaklarda hânsâlâr tabirine ancak XI. yüzyılın ortalarından itibaren rastlanmaktadır. Yûsuf Has Hâcib’in verdiği bilgilere dayanarak görevleri mutfağın idaresi, erzak temini, yemeklerin pişirilmesine nezaret etmek, hükümdarın sofrasını kurdurmak, yemeklerin kapıcıbaşının denetiminde ve vaktinde huzura çıkartılmasını sağlamak şeklinde özetlenebilir. Yûsuf Has Hâcib’e göre hükümdarın can güvenliği bakımından da önemli bir görev üstlenen hânsâlâr gözü tok, gönlü zengin, takvâ sahibi, özü sözü bir, akıllı, bilgili, yüzü temiz ve kıyafeti güzel bir kimse olmalıdır. Eğer hânsâlâr dürüst olmazsa onun yamakları da dürüst olmaz. (Taneri, 1997: 47)

Bir beyitte güvenilir ve vicdansız felek, cevri ve cefalarıyla şâiri emel sofrasından bir lokma ekmeğe bile yemedi kaldıran sofracıbaşına benzetilir.

Dahı h^vân-ı emelden almadan nân

Beni kaldırdı h^vân-sâlâr-ı devrân M. 9/95

“Felek sofracıbaşı, Emel sofrasından ekmek bile alamadan beni kaldırdı.”

4.1.5. Din Görevlileri

4.1.5.1. Fakîh

Fakih, fıkıh ilminin alimi, dini konularda bilgi sahibi olan kişiler için kullanılan bir tabirdir. Şiirlerde genellikle sufi ve zahid tipine yakın olarak, aynı tipi ifade etmek için kullanılır. Şâirler fakîh kelimesini kullandıkları beyitlerde kendilerini bu kişilerin karşısında bir tip olarak değerlendirir ve onları tamahkar olmaları, abes işlerle uğraşmaları sebebiyle tenkit ederler. (Özkan, 2005: 135) Bunlar daha çok meyhanelerde içki içenleri kınar veya onlara cennet şarabını vaat ederler. Hâletî, fakîhten söz ettiği bir beyitte yukarıda verilen bilgi çerçevesinde ele alır.

Nef in bilüp mukarrer mey-hânede mey içse

Gelse fakîhi şehrin ‘ilmiyle ‘âmil olsa G. 768/4

“Şehrin fakîhi, menfaatini bilip meyhanede şarap içse muhakkak ilmiyle amel etmiş olur.”

4.1.5.2. İmâm

İmam bir beyitte namaz kıldırması dolayısıyla zikredilir. Namaz kılariken aklına sevgili düşen âşık, imama gönülden uyamadığını, sözlerinin birbirine uymadığını söyler.

Yok gönülden imâma ikbâlüm

Biribirine uymaz akvâlüm M. 2/23

“Sözlerim birbirine uymadığı gibi gönülüm de imama uymuyor.”

4.1.5.3. Vâiz

Sözlüklerde vaaz, öğüt vermek, uyarmak, sakındırmak anlamlarında kullanılan vaaz, terim olarak; Hz. Muhammed (s.a.v.)’den zamanımıza kadar süregelen ve müslümanları dinî konularda aydınlatmak amacıyla camilerde yapılan konuşmanın veya dinî sohbetin adıdır. Yahut; bir kimseye, kalbini yumuşatacak, kendisini iyiliğe sevk edecek sûrette söz söyleme, dinî öğüt vermektir. Vaaz yapan kişiye vâiz, yapılan işe/göreve ise vâizlik denir. Vaizler, Dinî konularda cemaati aydınlatarak mânen gelişmesini sağlamak amacıyla ibadet mahallerinde konuşma yapan din alimleridir. (Cirit, 2012: 42; Öcal, 2014: 126)

Dinî konularda toplulukları bilgilendirerek manen gelişmelerini sağlamakla görevli vaizler, sadece şiirde değil sosyal hayattaki vazifeleri hakkındaki değerlendirmeler de ekseriyetle olumsuzdur. Görevini suiistimal eden vaizler; riyakâr, sahtekâr, samimiyetsiz, ahlâki zaafarla muttasıf, şöhret düşkünü, mülk edinme tutkunu kişiler olarak vasıflandırılır. Bu yüzden vaiz, klasik Türk şiirinde de olumsuz tipler arasında yerini alır. (Duru, 2016: 199)

Hâletî, vaiz hakkındaki görüşlerini bildirirken vaize aynı anlayış çerçevesinden yaklaşır. Onu minberde konuşan ve sözü dinlenilmesi gereken birisi (G. 391/5) olarak görmeye beraber sözlerinden ihtiraz edinilmesi gerektiğini söylemesi dikkat çekicidir. Dinleyenlere anlattığı söylentilerden ibaret efsaneler sebebiyle de dinleyicilerin kalbini vesveselerle kaplayıp onların gaflet uykusuna düşmelerine sebep olmaktadır.

Sözlerin gûş itmeden vâ'izlerün kıl ihtirâz

HVâb-1 gaflet virmesi vardur sakın efsânenün G. 415/3

“Vaizlerin sözlerini duymadan önce kendini sakın. Çünkü söylenen efsane gaflet uykusuna sebep olmaktadır.”

Vaiz, vaazlarında cemaati kesin biçimde haram kabul edilmiş müskirattan men etmesine rağmen, fırsat buldukça bu haramı işlemekten, menhiyata bulaşmaktan geri durmaz. Kürsüde ayetlerden deliller getirerek, öfke ile halkı içkiden uzak tutmaya çalışırken, cami dışında sefahat yolunun yolcusudur. Haram kabul edilen şarabı su gibi içmekte beis görmez. (Duru, 2016: 209)

Hâletî, halka bu şekilde nasihatte bulunduktan sonra söylediklerinin aksini yapan hilekar birisi olarak vaizin, üzerindeki elbisesini döke saça içtiği şarapla kirletmekten çekinmeyişi eleştirir.

Vâ'iz-i şehri içüp döke saça sahbâyı

Eylemiş câme-i takvâyı mülevves o leke G. 762/2

“Şehrin vaizi döke saça içtiği şarabın lekesiyle takva elbisesini kirletmiş.”

Beyitte vaizin kisvelerinden birisi olan “câme”den murat, ilk bakışta “sırtta giyilen elbise” olmakla beraber aslında vaizin/kişinin imanıdır. Mümin, nefsinin ve kendini cehennem ateşinden ancak takva elbisesi vasıtasıyla muhafaza edebilir. Vaiz ise riyakarlığı ve

hilekarlığıyla hem takva elbisesini hem de vaiz elbisesini kirletmesi sebebiyle olumsuz yönde eleştirilir. Bununla beraber “câme-i takvâ” tamlaması beyitin bütünlüğü içerisinde bize Ara’f suresi yirmi altıncı ayeti hatırlatır.⁵⁹⁰

Hâletî’nin, vaize yönelik olumsuz eleştirilerinden birisi de sanki insanları cehenneme doldurmak gibi bir vazifesi varmışçasına halkı ceza gününün azabı ile korkutmasının lüzumsuz olduğu yönündedir. (G. 757/3) Hâletî’ye göre vaizin halka hitap ederken anlattığı konuya göre üzülen, ağlayarak, öfkelenerek coşkunluk göstermesi onun riyakar ve gösteriş meraklısı bir tip olduğunun göstergesidir. (G. 743/3) Şâir, herkese nasihat etmeyi kendine görev bilen vaizin, rindlere ses çıkarmayışına da içerler ve onun bu riyakârlığını eleştirir. Bunu da ağızını kiraya vermek deyimıyla ifade eder.

Rindânı görüp yolda n’içün söylemez oldun

Ey vâ‘iz-i şehri ağzını virdün mi kirâyâ

G. 728/4

“Ey şehrin vâizi! Rindleri yolda gördüğünde niçin onlara bir şey söylemedin. Yoksa ağızını kiraya mı verdin?”

Beyitlerde özellikle riyakarlığı sebebiyle eleştirilen vaiz, hurafelerle insanları kandıran bir tip olarak karşımıza çıkıyor. Vaize yöneltilen eleştiri oklarından birisi de onun söz ve davranışlarında göstermiş olduğu tutarsızlıklardan kaynaklanmaktadır. Haram olduğunu bilmesine ve bunu halka tebliğ etmesine rağmen içkiden uzak duramaması, bu tutarsızlığın ve riyakarlığın göstergesidir.

4.1.6. Toprak, Bağ ve Bahçeyle Uğraşanlar

4.1.6.1. Bağbân

Hâletî, bağbânı bahçede yapmakla vazifeli olduğu işlerin başında su ve toprak gelmesi bakımından değişik tasavvurlar içerisinde zikreder. Sevgili, bahçıvan olarak düşünüldüğünde âşık, inleyen gönlünün yaşlarıyla gam bahçesini baştan ayağa sulayan bir ırmaktır.

⁵⁹⁰ “Ey Âdemoğulları! Size avret yerlerinizi örtecek giysi ve süslenecek elbise verdik. Takva (Allah'a karşı gelmekten sakınma) elbisesi var ya, işte o daha hayırlıdır. Bu (giysiler), Allah'ın rahmetinin alametlerindedir. Belki öğüt alırlar (diye onları insanlara verdik)” (Ara’f-7/26)

Yeter ey bâg-bân bâg-ı gama yaşı dil-i zârun

Başıyla ayagıyla cûy-bârı sana gül-zârun

G. 451/1

“Ey bahçivan! İnleyen gönlin yaşının gam bağına aktığı yeter. Zirâ (bu âşığın yaşı) baştan ayağa gül bahçesini (sulayan) ırmaktır.”

Bir fidan yahut çiçeğin kökünün rahatça su tutabilmesi için çevresine toprağın set yapılarak dibinin çukurlaştırılmasına ocak denir. sevgilinin çiçeklerle mukayese edilen güzellik unsurları ile çiçeğin karşılaştırılması sırasında bahçivan daima çiçek yahut ağaçların küstahlığına bir ceza olmak üzere onların ocağına su koyar halde tasvir edilir. (Şentürk, 2017: 23) Hâletî'nin aşağıdaki beyitinde bahçivanın, sevgilinin yanağına özenen lalenin ocağına su taşıyarak onu fazla suya maruz bırakmak suretiyle çürütmeye çalışmasının bu durumu işaret ettiği görülür.

‘İzâr-ı dil-bere öyküdi lâle-i hod-rû

‘Aceb mi korsa anun bâg-bân ocagına su

G. 703/1

“Bahçivan, sevgilinin yanağına özenen lalenin ocağına su koysa şaşılır mı?”

Şiir geleneğinde dünyadaki bütün işlerin feleğin hareketleri sonucu gelişip düzene girdiğine inanılması bakımından felek, cihan bostanının bahçivanı olarak tasavvur edilir. (Şentürk, 2017: 23) Hâletî'nin şu beyitinde bu düşünceye benzer bir yaklaşımın söz konusu olduğu görülür. Beyitte bahçivan olarak tasavvur edilen dünya/felek, şâire türlü sıkıntılar yaşatması bakımından bahçede su ve toprakla uğraşırken üstünü başını kirletmiş bir bahçivan şeklinde hayal edilir.

Bu bâg-bân-ı dehr görüp lutf-ı tab‘umı

Su gibi kaldı râh-ı mezelletde hâk-sâr

K. 6/28

“Yaratılıştan tabiatıma lutfedilen güzelliği gören dünya bahçivanı, toprak içindeki su gibi hakirlik yolunda kaldı.”

Bahçedeki ağaç ve bitkileri bahçivanın gözetip kollaması gibi evrende olan herşeyi intizama sokup yönetmesi bakımından “bağban” kavramı zaman zaman Allah’ı (c.c.) temsil etmek için kullanılmıştır. (Şentürk, 2017: 22) Bu malumat çerçevesinde aşağıdaki beyitte Allah (c.c.) günahları bağışlayıcı bir bağban olarak tasavvur edilmiştir.

Olgunlaşan meyvelerin dallarından düşmesinden hareketle, Allah'ın (c.c.) kullarına merhametle yaklaşım mağfirette bulunduğu ifade edilir.

Bâg-bân-ı mağfiret silküp vücûdum nahlini

Mîve-i cürm ü günâhum düşdi hep bî-irtiyâb G. 68/2

“Şüphesiz, (o) affedici bahçıvanın, vücut ağacımı silmesiyle (üzerimdeki) günah ve kusur meyveleri hep yere düştü.”

Bâğbânın Allah'ı (c.c.) temsilen kullanıldığı bir diğer beyitte, hiçbir zaman Allah'tan ümit kesilmemesi gerektiği düşüncesi vurgulanmış ve ümit bağının mahsulünü bağbana toplananların talih fidanının dalının hiç kurumayacağı ifade edilmiştir.

Şâh-ı dıraht-ı devleti hiç huşk görmedi

Bâg-ı ümîdini döşüren bâg-bânına G. 743/4

“Ümit bağının (mahsulünü) bahçıvanına toplananların talih fidanının dalı hiç kurumadı.”

Söz konusu sevgili olduğunda ise onun güzellik unsurları bahçeye ait unsurlarla karşılaştırılır. Âşık ise bahçıvan olarak tasavvur edilir. Yanağı lalenin kışkandığı, gözleri nergiz, boyu servi olduğunda bahçıvan/âşık bu bahçeyi bekleyen bir bekçi konumundadır. Şâir, sevgilinin boyuyla servinin boyunu karşılaştıran bahçıvanı/âşığı dikkatli olması hususunda tembihler. (G. 656/4) Sevgilinin gözünün bahçedeki nergise benzetildiği aşağıdaki beyitte bahçıvan/âşık, bahçede sevgilinin gözünü gördükten sonra oradaki nergisleri kesip atmış ve bir daha oraya yüzünü çevirmemiştir.

Çeşm-i yâri seyr idince keddiler nergisleri

Bâg-bânlar itdiler gül-zârdan kat'-ı nazar G. 251/4

“Bahçıvanlar, sevgilinin gözünü görünce bahçedeki nergisleri kesip attılar ve gül bahçesine bakıp ilgilenmekten vazgeçtiler.”

Bahçede yetişen ürünlerin sorumlusu olarak bahçeye dışardan izinsiz girişleri ya da bahçede oluşacak muhtemel zararları engellemek amacıyla yabancıların bahçeye girmesini engelleyen bâğbân, bahçıvanlık hüviyetinin yanında bir de bekçilik hüviyeti

taşımaktadır. Şâir, aşağıdaki beyitte, rakibin benzetilene olarak sevgilinin kûyuna gitmesini engelleyen bâğbânın bu özelliğine deyinmiştir.

Bâg-bân virmez mi yol kûy-ı nigâra gitmege

Yâsemenler bâgda n'içün aşar dîvârdan G.659/3

“Bahçıvan/Rakip, sevgilinin semtine giden yoldan geçen (âşıkları) engelleyeceğine, bahçe duvarını aşan yaseminlerle ilgileysin. Onlar bahçe duvarını niçin aşıyorlar?”

4.1.6.2. Dihkân, Hâris

Dihkan, Sâsânîler’le Ortaçağ’daki bazı İslâm devletlerinin idarî teşkilâtında köy reisi, şehir ve yöre beyi anlamına gelen bir tabirdir. Aslı Farsça “dih (köy)” ile “-gân” nisbet ekinden meydana gelen dihgân olup dihkan şeklinde Arapça’ya geçmiştir. Hâris ise Arapça “hars (tohum ekmek)” kökünden türemiş çiftçi manasında kullanılan bir kelimedir. (Sümer, 1994: 289)

Beyitlerde “dihkân” ve “hâris” kelimeleriyle çiftçi kastedilmiş, bunların toprak ve tarımla uğraşmalarına, ekip biçmelerine ve harmandan tohum kaldırmalarına atıfta bulunulmuştur. Bir beyitte elindeki kılıçla düşmanının başını kesmeyi gaye edinen memduh orakla otları biçen bir çiftçiye benzetilir. (K. 9/143) Beyitlerde ayrıca teşhis yoluyla dünya ve feleğin bir çiftçiye benzetildiği görülür. Yaşadığı bütün talihsizlikleri feleğe yükleyen Hâletî, dünyada bela tohumunu eken çiftçinin/feleğin vârisi olduğunu söyleyerek şikayete devam etmektedir. (G. 105/1) Dünyanın cefasından bezen şâir, himmet kılıcı isterken dünya çiftçisinin ona ümit ekini biçen orakla karşılık vermesinden rahatsız olmuştur.

Ey Hâletî sen istediğün tîg-i himmeti

Kışt-i ümîde eyledi dihkân-ı dehr dâs G. 348/6

“Ey Hâletî! Dünya çiftçisi, sen himmet kılıcı beklerken ümit ekinini orakla biçti.”

Söz konusu sevgili olduğunda onun güzellik unsurlarından ben, felek/rüzgar çiftçisinin binlerce güzelin harmanından ayıklayıp seçtiği tohum olarak düşünülür. (G. 60/2) Diğer taraftan da harmanda ayırdığı tohumlar gibi âşığı sevgilinin beninden ayırır.

Dâne-i hâl-i ruh-ı yârdan ayrı düşürüp

Beni dihkân-ı felek hâk ile yek-sân itdi

G. 849/6

“Felek çiftçisi, beni sevgilinin yanağındaki ben tanesinden ayrı düşürüp yerle bir etti.”

Çiftçiler için ürünlerinin neşv ü neva bulmasında önemli unsurlardan birisi de oradaki ürünlere gerekli suyu temin edecek olan yağmurdur. Âşığın gönlünün kurumuş bir tarla; sevgilinin bakış oklarının ise yağmur olarak tasavvur edildiği aşağıdaki beyitte çiftçinin tarladaki mahsülün yetişmesini sağlayacak olan yağmur beklentisi hüsn-i talil yoluyla ifade edilmiştir.

Her dem dil-i şûrîde okun geldüğün ister

Bârân gözedür şâm u seher dîde-i dihkân

G. 570/5

“(Âşığın) perişan gönlü, sabah akşam yağmur bekleyen çiftçinin gözü gibi her dem (sevgilinin bakış) oklarının geldiğini görmek ister.”

Taşlı tarlada üretim yapmak oldukça zordur. Çiftçi tarlanın ürün yetiştirmeye uygun hale gelmesi için çok büyük çaba sarfeder. İşte âşık da taşlarla dolu tarlasını işleyen bir çiftçinin oradan ürün elde etmeye çalışması gibi taş kalpli sevgilinin kalbini kendisine karşı yumuşatmasını beklemektedir.

Dil-ber-i dil-sahtdan merhamet ister gönül

Hâsıl umar sengden sa’y ile dihkân-ı ‘ışk

G. 376/5

“Gönül, aşk çiftçisinin çalışmayla taştan bir şeyler yetişeceğini umduğu gibi katı yürekli dilberden merhamet bekliyor.”

Beyitlerde çiftçi, tarlayı ekip biçme, ürün hasat etme, harmandan tohum elde etme, kuraklık endişesi sebebiyle yağmur beklentisi içinde olması gibi unsurlar münasebetiyle söz konusu edilmiştir. Çiftçiliğin nişanı olan bu tür işler ile ilgili olarak yapılan benzetmeler ise âşık, sevgili ve felek etrafında gerçekleşmiştir. Sevgili, bazen işlemesi zor taşlı bir tarla, gamze okları tarlaya can suyu verecek olan yağmur; âşık da bu taşlı tarlanın yüzünü yumuşatmaya çalışan ve yağmur bekleyen bir çiftçi olarak tasavvur edilmiştir. Felek ve çiftçi etrafında yapılan benzetmeler daha çok feleğin zulümkar olması

münasebetiyle karşımıza çıkıyor. Felek, dünyaya bela tohumunu ekmesi; çiftçinin harmanda tohumları ayırdığı gibi âşığı sevgiliden ayırmaya çalışması dolayısıyla çiftçi ile benzerlik içinde kullanılır.

4.1.7. Hayvan Bakımıyla ilgili Meslekler

4.1.7.1. Çûbân

Memduhun adaletinin övüldüğü bir beyitte sürüyü gözetip koruyan köpeği ile birlikte yer verilir. Normal şartlarda bir arada bulunmayan ve birbirine zıt olan çoban, çoban köpeği ve kurt, övülenin adaleti neticesinde birbirine dost olarak görülür. (K. 12/29) Hatta memduhun adaleti sebebiyle tamamen zararsız hale gelen kurt, çobanın yerine geçerek koyunların emniyetini sağlar.

Gürg-i derende mîş-i za'îfe şübân olup

Kıldı tezerve pençesini bâz âşiyân K. 16/5

“(Devr-i adaletinde) vahşi kurt çaresiz ve zayıf koyuna çoban; doğanın pençesi de süliine yuva oldu.”

4.1.7.2. Mîr-âhur, Gâşiye-dâr

Emir-i ahur'dan bozma olarak bizde imrahur denilen mîr-âhur, Osmanlı'da saray hayvanlarının yetiştirilmesi ve bakımıyla ilgili muhtelif teşkilatla ilgilenen memurun ünvanıydı. (Uzançarşılı, 2014: 471) Bir beyitte bu görevi münasebetiyle söz konusu edilir.

Tevsen-i devrân beni pâ-mâl iderdi lâ-cerem

Olmasaydı lutf-ı mîr-âhûr-ı şâh-ı kâm-gâr G. 210/7

“Bahtlı şâhın seyisinin lütfu olmasaydı felek atı beni hiç şüphesiz ayaklarının altında çiğnerdi.”

Gâşiye-dâr, atların bakımından ve terbiyesinden sorumlu olan at uşağıdır. Divandaki tek beyitte Cibrâil (a.s.), mirac gecesi Burak'ı getirmesinden dolayı seyise benzetilmiş.

Bulunur mı bir öyle şâh-süvâr

K'ola Cibrîl önünce gâşiye-dâr M. 4/44

“Önünde Cebrâil (a.s.) gibi bir seyis ile öyle bir binici bir daha bulunmaz.”

4.1.7.3. Sârbân

Fars kökenli bir sözcük olup Türklerde, deveci ve deve güdücüsü⁵⁹¹ olduğu kadar, “kervancı” ve “kervanbaşı” kelimelerinin karşılığı olarak da kullanılmıştır. (Ögel, 2000a: 377) Bir beyitte rakibin benzetileni konumundadır.

‘Înân-ı sabr u ârâmı elinden gitdi Mecnûn'un

Kaçan kim mahmil-i Leylâ'ya iller sâr-bân oldu G. 880/2

“*Eller, Leylâ'nın devesinin mahmiline (el uzatan) devecisi olunca Mecnûn'un sabır ve karar dizgini elinden gitti.*”

4.1.8. Esnaf ve Zanaat Erbâbı

4.1.8.1. Attâr

Bilindiği üzere eskiden bir nevi eczacılık yapan, güzel kokular satan, bugün ise baharat, şifalı otlar ve kurutulmuş çeşitli gıda maddeleri ticareti yapan kimselere verilen isimdir. Attar “güzel koku” anlamındaki Arapça ıtrdan gelmektedir. Ancak attar yalnız güzel kokular değil her türlü şifalı bitkileri ve bunlardan yaptığı ilâçları da (akkar, çoğulu akakır) satardı. Bunlar mevsimine göre ilaç yapılan otları toplar, kurutur ve bunları macun, şurup, merhem veya hap şeklinde hzırlarlardı. (Akdeniz, 1977: 44; Sarı, 1991: 94)

Divanda güzel kokular satmaları dolayısıyla işlenir. Tabla-i attâr, attârların içine güzel kokuları ve diğer ürünlerini satmak için kullandıkları tezgah için kullanılan bir tabirdir. Bu münasebetle baharın gelmesiyle canlanan ve dünyaya bahar kokusunu yayan çemen, güllerle birlikte attârın tablasını andırmaktadır.

Mu‘attar eyledi bûy-ı bahâr dünyâyı

Çemende güller olupdur çü tabla-i ‘attâr G. 212/2

⁵⁹¹ Osmanlı’da hasahıra tabi olan deveciler, kışlıklardaki develerin bakımından mesuldüler. Devecilerin başına sarban başı denirdi. Hasahıra lazım olan develer Anadolu’nun muhtelif mıntıklarından tedarik edilirdi. Hasahırda iki kısım deveci vardı. Birinci kısım “Sârbân-ı mâde” denilen dişi devecileri idare eden deveciler diğer kısmı da “Sârbân-ı ner” denilen erkek devecilerdi. Dişi develerin devecileri yirmi dokuz bölük; erkek devecilerin iki bölükten müteşekkildi. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Osmanlı Devletinin Saray Teşkilatı, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014, Ankara, s. 478

“Baharın gelmesiyle dünyaya hoş kokular yayan çemendeki güller attârın tablasını andırıyor.”

Bir attâr dükkanının en önemli sermayesi arasında kokular gelmektedir. Memduhun yolunun toprağı ile amber arasında ilgi kuran şâir, bu münasebetle memduhu attâr; yolunun toprağını da attâr dükkanındaki kokulara benzetir.

Sabâ hâk-i rehin kaldurmasa ‘anber-şemîm olmaz

Olur mı elde hiç ser-mâye olmayınca ‘attârî K. 32/28

“Sabâ, amber kokan yolunun toprağını kalırmazsa olmaz. Elde sermaye olmadan hiç attâr dükkanı açılır mı?”

Divan şiirinde saçın en önemli hususiyetleri arasında onun daima misk kokulu olması gelmektedir. Sabâ rüzgarıyla attâr arasında kurulan münasebette attâr, sabâ rüzgarıyla bir olup sevgilinin saçının kokusunu çalmıştır. Bu yüzden attârın misk kokusunu elde edebilmek için nafenin derisini yüzmesine şaşmamak gerekir. (G. 201/4) Ayrıca sevgilinin saçının kıvrımına uğrayıp ondan koku alan sabâ rüzgarı sevgilinin saçından aldığı bu kokuyla çemen pazarında bir attâr dükkanı açmak niyetindedir.

Ugrayup bâd saçun çînine müşk aldı biraz

Ser-i bâzâr-ı çemende ola tâ kim ‘attâr G. 211/4

“Rüzgar, çemen pazarının baş köşesinde bir attar dükkanı açabilmek için saçının kıvrımına uğrayıp biraz koku aldı.”

Feridüdin Attâr’ın eczacılık ve tıpla meşgul olmasından dolayı da kelime tevriyeli olarak kullanılmıştır.⁵⁹²

4.1.8.2. Berber

Berber, divanda bir beyitte sevgili olarak tasavvur edilmiştir. Mesleğin ifası gereği öne çıkan “kesme” eyleminden dolayı, âşığın başını kesen acımasız bir kişi (Gürbüz, 2012: 239) olarak takdim edilir. Beyitte açıkça belirtilmemekle beraber divan şiirinde şekil itibariyle kılıç, ok ve hançere teşbih edilen sevgilinin gamzesi için kullanılan sıfatlardan

⁵⁹² Bkz. Feridüddin AtT.

birisi olan “fettân” kelimesiyle farklı bir benzetme yapan şâir, onu berberin usturasına benzetmiştir.

Âh kim bir berberün âlüfte vü mecnûnuyam

Ol niçe başlar keser fettânınun meftûnuyam

Mt. 344

“Bir berberin çılgını ve müptelasıyım. Nice başlar kesen fettânınun meftunuyum.”

4.1.8.3. Ferrâş

Pakalın’ın verdiği bilgiye göre bunlar cami, mescit, imaret gibi müesseselerin temizliğinden sorumlu ve halı, kilim, hasır gibi mefruşatı yayma hizmetiyle vazifeli kişiler için kullanılan bir tabirdir. (Pakalın, 1983a: 608) Hâletî, ferrâşı zikrettiği tek beyitte, Pakalın’ın sözünü ettiği mekanlar dışında, düğün merasimlerinde sofraya kurmakla da görevli olduklarını belirtir. Bir düğün merasiminde görevi hasır ya da kilim sermek olan ferrâşların yere yazgı sermedikleri için yemeklerin soğuyup şerbetlerin ısındığı dile getirilir.

Isınup şerbeti anun sogudu aşları

Kanda gitdü ki bu sûrun baba ferrâşları

Mt. 599

“Nereye gitti bu düğünün yaygıcıları? Düğün yemekleri (beklemekten) soğudu, şerbetler ısındı.”

4.1.8.4. Hakkâk

Maden, taş, tahta vb. ürünler üzerine mühür ve resim kazıyan, yontan sanatkarlara verilen isimdir. Eskiden herkes mühür kullandığı için hakkâklık karlı mesleklerden biriydi. Hakkâklığın itibarlı bir meslek olmasının iki önemli sebebi vardır. Birincisi, Osmanlı devlet dairelerinde memurların II. Meşrutiyet’e kadar (23 Temmuz 1908) imza atma yerine mühür basmaları, her türlü belgenin mühürle tasdik edilmesi ve devlet dairelerine başvuran halkın dilekçelerinde mühür kullanmak zorunda olmasıdır. İkinci sebep, Osmanlı padişahlarının bu sanatı diğer Türk-İslâm sanatları gibi himaye etmeleri ve bazılarının da bununla bizzat uğraşmasıdır. (Pakalın, 1983a: 706; Kuşoğlu, 1997: 205) Divanda iki yerde karşımıza çıkan bu meslek, felek için teşbih unsuru olarak kullanılır.

Bu iki beyitten hakkâkın firuze, elmas, yakut gibi değerli taşları işlediği anlaşılmaktadır.
(G. 397/3)

Nat‘-ı gerdûnı pür itdi rîze-i yâkût-ı mihr

Çerhe çok tutmuş anı hakkâk-i çerh-i bed-güher K. 31/8

“Cevheri kötü felek hakkâkı, onu çerhe çok tutmuş olacak ki yeryüzü sofrasını güneşin yakut kırıntılarıyla doldurdu.”

4.1.8.5. Hammâr, Mey-fürûş

İçki satıcısı veya şarap yapıp satan kişi anlamına gelen hammâr ve mey-fürûş divan’da üç beyitte geçer. Bunlardan birinde şâir, meyhanecinin mührü bozulan şarap küpünün meyhane ehli tarafından kapağı açılan bir hazine sandığı olduğu ifade edilir. (G. 877/2) Bir meyhane tasviri çizen şâir, meyhane ehli için şarabın bir hazine değerinde olduğunu söyler. Bu yüzden hammâr, şarap küpünün mührünü kırarak adeta paha biçilmez bir hazinenin kapılarını açmıştır. Diğer beyitte ise hammâr, “şaraba rehin verme” (Mt. 479) metaforu çerçevesinde ele alınır.

Aşağıdaki beyitte sevgili mey-fürûş; dudakları da rengi itibariyle şaraba benzetilir. Rengi itibariyle mecazen “şarap” manasında kullanılan eritilmiş la‘l (la‘l-i müzâb) aynı zamanda iyi bir cins şarabın da adıdır.

Erbâb-ı şevke na‘ra ile itdürür mezâd

La‘l-i müzâbını çıkarup mey-fürûşumuz G. 305/4

“Meyhaneci, (mecliste) çıkardığı erimiş la‘li (şarabı) şevk erbâbına nâralar attırarak sattırır.”

4.1.8.6. Kannâd

Şekerci, şeker satıcısı demektir. Şeker, 16. yüzyıldan itibaren imparatorluk sofralarında kullanılmaya başlanmıştır. Osmanlı’da üretilen şekerin küçük veya büyük şeker şeklinde ayırım yapılması en azından küp şekere benzer biçimde kalıplar halinde üretim yapıldığına işaret ediyor. Osmanlıların ithalat listelerinin yer aldığı kayıtlarda geçen “kelle şekeri” ifadesi, üretilen şekerin kafa büyüklüğünde (veya şeklinde) olduğunu göstermektedir. Bunlar günümüzdeki gibi kare halinde olmayıp konik şekilde imal ediliyordu (Karademir, 2015: 190)

Aşağıdaki beyitten bir şekerinin dükkanının önünde açtığı tezgahta sattığı şekerlerin çubuklara takıldıktan sonra kağıtla sarılarak muhafaza ve teşhir edilmek suretiyle satışa sunulduklarını öğreniyoruz. Tezgahta satılan şekerlerin büyüklüğü veya şekilleri itibariyle de “kelle şekeri” olarak tabir olunduğunu görüyoruz.

Kelle-i şekker sanur dükkân yüzünde seyr iden

Kâlib-1 çübına kâğıd sarsa kannâd-1 zamân K. 37/25

“Zamanın şekerisinin dükkanının önünde çubuklara tutturup kağıda sardığı şekerleri görenler, (orada duran şekerleri) kelle şekeri zanneder.”

Bir beyitte su üzerinde ortaya çıkan kabarcıklar şekerçi şişesine benzetilir. Irmakta oluşan su kabarcıklarına yansıyan görüntüleri sebebiyle rengarenk çiçekler şekeri; su kabarcıkları da birer şekerçi şişesini andırmaktadır.

‘Aks-i ezhâr-1 dıraht olup içinde âşikâr

Şişe-i kannâda döndi her habâb-1 cûy-bâr Mt. 83

“Ağaçtaki çiçeklerinin aksi içinde göründükçe ırmaktaki kabarcıklar birer şekerçi şişesine döndü.”

Bu iki beyitten hareketle osmanlılarda seyyar veya yerleşik olarak şekerçi dükkanlarının olduğunu ve bu dükkanlarda tezgahta satışa çıkarılan şekerlerin bir çubuğa tutturulup kağıda sarılmak suretiyle satışının yapıldığını anlıyoruz. Yine şekerçilerin şekerlerini cam şişeler içinde muhafaza etmek suretiyle şekerleri korumaya aldıkları da üzerinde durulan bir başka husus olarak karşımıza çıkıyor.

4.1.8.7. Meşşâta

Gelinin saçını tarayıp yüzünü süsleyen kadın için kullanılan bir tabirdir. Osmanlılarda hanımların saçını ören ustalar vardı ve bu ustaların her biri kendine mahsus bir tarz sahibiydi. Ayrıca gelin, süslenmesi sırasında kocasıyla iyi geçinen, boşanma yaşamamış tek nikahlı bir kadın tarafından giydirilir ve süslenirdi. (Pala, 2004: 359)

Meşşâtanın görevlerinden birisi gelinin saçını tarayıp güzelleştirmek ve süsleyip donatmaktı. Sümbül, kıvrımlı, dalgalı, karmaşık görüntüsüyle ele alınır ve meşşâtanın tarayarak düzelttiği düğüm düğüm örerek güzelleştirdiği saça benetilir. Burada meşşâtanın saça şekil vererek düzgün bir hale sokması üzerinde durulmuştur.

Girih-gîr eyledi meşşâta-i devr-i zamân geldi

Yolunmuşken ser-â-ser sünbülün zülf-i perîşânı K. 20/12

“Sünbülün perişan zülfü baştan başa yolunmuşken zamanın meşşâtası geldi ve onu düğüm düğüm örerek güzelleştirdi.”

Meşşâtanın vazifelerinden birisi de gelinin yüzünü güzelleştirmektir. Meşşâtanın bu vazifesi münasebetiyle söz konusu edildiği bir beyitte şâir, kalemini mana ihtiyarını güzel bir geline dönüştüren meşşâtaya benzetir. Şiir vadisinde gösterdiği gayretle güzel şiirler yazdığını ve eski anlayışın üzerine yenilikler getirdiğini iddia eder.

Sa‘yiyle Hâletî yine meşşâta-i kalem

Gösterdi pîr-i zâl-i ma‘ânîyi nev-‘arûs G. 344/5

“Ey Hâletî! Kalem meşşâtası, gayretli çalışmalarının neticesinde mana ihtiyarını yeni gelin gibi gösterdi.”

Hâletî, gelinin başını süslemek ve onu güzelleştirmekle görevli olan meşşâtanın, süsleme işlemi tamamlandıktan sonra müşterisinin son halini görmesi için ona ayna tutmasından şöyle bahseder.

Virür âyîne-i ikbâli her nâdîdeye âhir

Ya anı saklayup meşşâta-i devr-i zamân n'eyler G. 185/3

“Zamanın meşşâtası, (kadının yüzünde yaptığı süslemeleri) saklayıp da ne yapacak? Elbette sonunda (yaptığı işi göstermek için) her nadideye ikbal aynasını verir.”

Meşşâta, saç ve yüzle olduğu kadar yüzdeki benle de meşgul olur. Hâletî'nin aşağıdaki beyitinden meşşâtanın kadının yüzünü güzelleştirmek üzere kullandığı malzelere sahip olduğunu ve yüze siyah renkli ben çizdiğini anlıyoruz.

Hâme-i meşşâta-i kudret ‘adûnun her zamân

Eylesün baht-ı siyâhı çihre-i hâlinde hâl Kt. 57/3-4

“Kudret meşşâtasının kalemi, daima düşmanlarının kara bahtını yüzlerinde bir ben yapsın.”

4.1.8.8. Nâkîd, Nakkâd

Nâkîd veya nakkâd, sahte parayı hakikisinden ayıran kimse, bir şeyin iyisini kötüsünden ayıran kimse (Naci, -: 885, 907; Salahi, 1313; 566-589) için kullanılan bir tabirdir.

Beyitlerde felek, dünya ve memduh birer nakkâd olarak düşünülür. Şâir, kendisini gam potasında erimiş ve dünyadan geçip giden bir çaresiz olarak gösterir. Zamanın nakkadı olarak tavsif ettiği memduhtan kendisine biçilen değeri ortaya çıkarması, içinde bulunduğu çaresizlikten ve sıkıntıdan kurtarması arzusundadır. (K. 6/32, K. 19/1)

Güher kadrin bilür bir nâkîd-ı devr-i zamân geldi

Bulur mi'yâr-ı pâki rütbe-i a'lâ vü ednâyı K. 41/13

“Kusursuz terazisiyle alçak ve yücenin gerçek değerini belirleyen ve cevherin değerinden anlayan zamanın nâkîdı geldi.”

Kendisinden şikayet edilen konumundaki felek, iyi ve kötüyü ayırt etmede yetersiz kalışı sebebiyle şâir tarafından tenkit edilir. (K. 36/39) Hâletî, bu durumu âhının dumanının feleğin gözüne gelmesi sebebiyle ayırım yapmada yetersiz kalışına (G. 158/5) ve üzerindeki talihsizliğin müsebbibi olarak gördüğü felek nakkâdının ihtiyarlamış olmasına bağlar. Felek nakkâdını kocamış birisine benzetir.

Her nîk ü bedi bir görür olsa 'aceb olmaz

Nakkâd-ı felek Hâletiyâ hayli kocaldı G. 856/6

“Ey Hâletî! Kocamış felek nakkâdının iyiyi ve kötüyü bir görüp (birbirinden ayırt edemeyişine) şaşmamak gerek.”

Şâir, nakkâdın sahte para ile gerçek parayı ayırt etmedeki ustalığına değindiği beyitte yine feleğin geçer akçe ile değersiz akçeyi ayırt edemeyişine yani iyi ve kötü ile haklı ve haksız arasında denge kuramayışından hayıflanır.

Fark olunmaz sere vü nâsere nakkâd-ı felek

Mihek-i tecrübesin eyledi seng-i dîvâr G. 143/5

“Duvar taşını tecrübe miheki olarak kullanan felek nakkâdı, geçer akçe ile ayarı bozuk değersiz akçeyi ayırt edemez oldu.”

Dünya, nakkâd olarak düşünülüşümde de aynı adaletsizlikten muzdarip olduğunu ifade eden şâir, dünya nakkâdının cahillere iltifat ettiğini gönül ehlini ise yerin dibine soktuğunu söyleyerek onu şiddetle tenkit eder.

Çeker nâ-dânı eflâke salar ehl-i dili hâke

Bozuldu nâkıd-ı dehrün ‘amelden kaldı mîzânı Mrs. 2/V-5

“Cahili göşe çıkarıp gönül ehlini yerin dibine sokan dünya nakdının terazisi işini yapamaz oldu.”

Bir beyitte şiiirini metheden Hâletî, gazellerinin belâgat nakkâdı olduğu iddiasını ortaya aT. Bunu da zamanın nakkâdının beyitlerini beşer beşer sayısına bağlar. Bilindiği üzere gazel genellikle beş beyitle yazılan bir nazım türü olmakla birlikte “penç-beyt” olarak da anılır. Bu beyitle şâir, gazelin daha çok beş beyitli bir nazım biçimi olduğu yönünde bir tanımını yapar.

Nakd-i belâgat oldu ser-â-ser gazellerüm

‘Add itdi penc penc anı nakkâd-ı rûzgâr G. 133/8

“Zamanın nakkâdı, belâgat nâkıdı olan gazellerimi beşer beşer saydı.”

4.1.8.9. Nakkâş

El yazması kitaplara renkli olarak yapılan tezyinî resimlere ve şimdi minyatür dediğimiz renkli manzara ve insan resimlerine “nakş”, bunları yapan sanatkârlara “nakkaş” denir. (Yılmaz, 2014: 16) Bunlar ayrıca muhtelif binaların duvar ve tavan süslemelerini yapan ustalardır.

Beyitlerde geçen “kazâ nakkâş, nakkâş-ı kader, nakkâş-ı kudret” tamlamaları Allah’ın (c.c.) ilim ve irade sıfatlarına, onun hikmet ve ilim sahibi oluşuna ve nihayetsiz kudretine delâlet eder. (K. 10/8, Mrs. 2/V-2, G. 301/5) Hâletî, kaza nakkâşının elinde kader kalemi olduğu müddetçe memduhun köşkü üzerine ikbal sureti nakşetmesini istediği aşağıdaki beyitte nakkâşların duvar süslemeciliği yapmalarına da işaret eder.

Kazâ nakkâşınun kilik-i kader destinde oldukça

Dem-â-dem sûret-i ikbâl kılsun nakş-ı eyvânun K.7/26

“Kaza nakkâşı, kader kalemini elinde tuttuğu sürece köşkünün nakşını ikbal suretiyle donatsın.”

Başta cilt, tezhip, minyatür vb. süsleme sanatlarında olmak üzere daha çok eski kitap ciltlerinin üzerine altın yaldızla yapılan süsleme olan “şemse”ye, (Pakalın, 1983c: 334; Bozkurt, 2010: 518) bir beyitte dolaylı yönden işaret edilir. Yine aynı beyitten nakkaşların altın üzerine yazı nakşeden kişiler olduğunu şâir aktarıyor.

Sevâd itmiş zer üzre kilik-i nakkâş-ı kader sandum

Düşünce pertev-i mihr üstine eşcârdan sâye K. 10/8

“Güneş ışığının (aydınlattığı) yere ağaçların gölgesi düşünce kader nakkâşının kalemiyle altın üzerine yazı karaladığını sandım.”

Nakş kelimesinin yazı anlamında kullanıldığı bir beyitte nakş ve nakkâş kelimeleri bir tabiat tasviri içine yer alır. Bu tasvirde sabâ, bir yandan gülşendeki goncaları açarak o şehri güzelleştiren (G. 168/1) diğer yandan akarsu üzerinde oluşturduğu dalgalanmalar ve şekillerle Çin nakkâşlarını bile kıskandıran bir nakkaş olarak tasvir edilir.

Sabâ bir nakş-ı dil-keş yazdı kim âb-ı revân üzre

Eger seyr eylese nakkâş-ı Çîn olurdu hayrânı K. 33/6

“Sabâ rüzgarı, akarsu üzerine gönülleri kendine çeken öyle bir nakış yazdı ki Çin nakkaşları bile onu gördüğü anda hayran olurdu.”

Asıl gayesi sevgiliyi tasvir etmek olan nakkâşlar, devamlı bunun çabası içindedirler. Ancak nakkâşların, sevgiliyi hakkıyla tasvir etmeleri mümkün olmadığı gibi bunda hep aciz kalırlar. (Özkan, 2005: 106) Sevgilinin resmini nakşetmek bir yana onun şeklini görselelleri titremeye başlar. Şâir, kiliselerdeki resimlerden yola çıkarak, sevgilinin suretini veya şeklini gören Çin nakkâşının heyecandan ellerinin titreyeceğini ve kilise duvarlarına nakşedilen resimleri bozacağını söyler.

Göre nakkâş-ı Çîn ger ol büt-i nâ-mihr-bân şeklin

Olup lerzân bozardı sûret-i deyrün hemân şeklin [G634/1

“Çin nakkâşı, o vefasız putun şeklini görse (heyecandan) titremeye başlar ve kilisenin (duvarlarındaki) suretlerin şeklini bozardı.”

Sevgilinin yanağında bulunan ayva tüyleri, kaza nakkâşının kalem kullanmadaki ustalığının yani yaratma mucizesinin bir numunesidir. Bu yüzden onu idrak gözüyle anlamaya çalışmak imkansızdır.

Hatt-ı ruhına hükm idemez dîde-i idrâk

Tahrîrini gör hâme-i nakkâş-ı kazânun G. 399/5

“Kaza nakkâşının kaleminin yazmadaki ustalığını ve (ortaya koyduğu) kompozisyonu gör. İdrak gözü, (sevgilinin) yanağındaki ayva tüyleri hakkında hüküm veremez.”

Nakkâşların süsleme işini yaparken kullandıkları çeşitli aletlerden biri de ince işleri yapmak için kullandıkları kıl fırçaydı. Bir beyitte hûrîlerin kirpikleriyle nakkâşların kullandığı kıl kalem arasında benzerlik kurulur. (K. 11/14)

4.1.8.10. Sarraf

Altın, mâdenî ve kâğıt paraları birbiriyle değiştirmeyi, bozmayı, bunların alışverişini yapmayı meslek edinmiş kimsedir. İki beyitte anılan sarraf, değerli madenlere kıymet biçmesi ve değerine dair yaptıkları ince ölçümler münasebetiyle ele alınır. Şâir, gün batımı ardından havanın kararmasıyla ortaya çıkan yıldızları, kader sarrafının tek tek tartıp ölçtüğü birer dirheme teşbih eder. “Sarraf-ı kader” Allah’a (c.c.) ve onun kainat üzerindeki tasarrufuna delâlet etmektedir.

Tahta-i hâk altına düşdi dürüst-i magribî

Vezn iderken dirhem-i encümle sarrâf-ı kader K. 31/9

“Kader sarrâfı yıldız dirhemlerini tartıp ölçerken garbın dürüstü toprağın altına düştü.”

Sevgilinin dudağı, divan şiirinde rengi itibariyle çeşitli unsurların benzetme unsuru olarak kullanılmaktadır. Sevgilinin dudağının rengi itibariyle “la’l”e benzetildiği aşağıdaki beyitte benzetme sadece bu yönde değil “la’l”in aynı zamanda değerli bir taş olması ve değerinin belirlenmesi yönüyle ele alınır. Bu değeri belirleyecek olan kişi de âşıktır. Sarraf, kıymetli madenlerin değerini ölçmesi, belirlemesi bakımından âşığın benzetilenidir.

Bilmez safâ-yı la’l-i lebün degme kimseler

“Birçok insan la‘l dudağın saflığını bilemez. La‘lin kıymetini ancak sarrâf olan bilir.”

4.1.8.11. Zer-ger

Değerli mâden veya taşlardan ziynet ve süs eşyâsı yapan ve satan, kuyumcu yerine kullanılan tabirdir. Pakalın, bu tabirin savatçılıla ilgili olduğunu ve halk dilinde “savatçılar”ın resmi dilde “zergerân” dendiğini ve bunda kuyumculuğun tabiatıyla dahil olduğunu söyleyerek gerekli tafsilatı verir. (Pakalın, 1983c: 513-515)

Divanda dört beyitte söz konusu edilir. Bu beyitlerde güneşin benzetileni konumundadır.⁵⁹³ Veziriâzâm Nasuh Paşa’ya yazılan bir kasidede doğunun kuyumcusu olarak tasavvur edilen güneş, memduhun altın rikâbını ayda bir dükkanından çıkarır şekilde düşünülür.

Anun için kâr-gâhından çıkarur lâ-cerem

Ayda bir zerrîn rikâbı zer-ger-i hâver-sitan

K. 39/17

“Doğunun kuyumcusu, altın rikabını onun için ayda bir iş yerinden çıkarır.”

Bir beyitte pîr-i mugân yani meyhaneci, kuyumcu olarak düşünülür.

Bezm ehlinün ki kâlbını pâk bulmaya

La‘l-i müzâbı hâke döker zer-ger-i mugân

G. 560/6

“Pîr-i mugân, bezm ehlinin kalıbını temiz bulmazsa şarabı alıp yere döker.”

4.1.8.12. Zer-dûz

Haddehanelerde atkılık haline getirilmiş altın ve gümüş telleri ip ile büktükten sonra dokuyarak kuma haline getiren ustalara denir. (Kuşoğlu, 2006: 254) Bu münasebetle biri kıta diğeri gazel olan iki manzumede iğne ile birlikte kullanılır. Bir yerde Hz. İsa’nın (a.s.) iğne ile ilgi kıssasına işaret edilmiş, (Kt. 52/3-4)⁵⁹⁴ diğeri manzumede sevgili, kirpik iğneleriyle işleyen bir zerdûza benzetilmiştir.

⁵⁹³ K. 39/17, K. 40/35, G. 560/6, G. 743/5.

⁵⁹⁴ Bkz. Hz İsa.

Dem-â-dem sûzen-i müjgânların âmâde itmezdi

Eger şûh-ı cihânüm fenninün olmasa zer-dûzı G. 822/4

“Dünya güzelim altın ve sırma işleme ilmi olmasaydı kirpik iğnelerini daima hazır etmezdi.”

4.1.9. Diğer Meslekler

4.1.9.1. Gavvâs, Şinâver

Modern Türk dalgıçlığı hakkındaki ilk bilgiler Osmanlı donamasına dayanmakta ve Osmanlı dalgıçlığının 1600’lerde başladığı belirtilmektedir. Osmanlı Devleti’nde, Tersâne-i Âmire’de bulunan dalgıçlara “gavvâs” adı verilmiştir. Bu dalgıçların görevi, batan gemilere ait top ve lengerleri denizden çıkarmaktı. Evliyâ Çelebi de inci dalgıçlarından “gavvâs” ve “talgiç” diye bahsetmiş, onları diğer dalgıçlardan üstün saymıştır. (Açıkgöz, 2017: 896)

Klasik Türk şâirine göre söz, eşsizliği ve değeri bakımından inci olarak düşünülmüştür. Şâirler de kendilerini belâgat denizinden inciler çıkaran dalgıçlara benzetmişlerdir. Azmî-zâde Hâletî de aynı düşünce etrafında dolanmış ve kendisini belâgat ve mârifet denizinin dalgıcı olarak göstererek şiirini ve şâirliğini övmüştür.

Belâgatı derin bir denize benzeten şâir, kabiliyet dalgıcının maharetiyle o denizden eşi görülmemiş inciler çıkardığını iddia eder. Fakat buna rağmen talihsizliğinden ve değerinin bilinmediğinden şikayet eden Hâletî, görmezden geldiği için hüsrana uğramıştır.

Belâgat bahrinün ka‘rın bilenler görmedük dirler

Benüm gavvâs-ı tab‘um bulduğı lû’lû-yi lâlâyı K. 41/36

“Belâgat denizinin ne kadar derin olduğunu bilenler, benim kabiliyet dalgıcımın bulduğu parlak inciyi görmediklerini söylerler.”

Aynı görüş çerçevesinde fazilet ve marifet denizinin dalgıcı olduğunu söyleyen şâir, (K. 27/30) talihsizliği sebebiyle marifet denizine dalamadığını söylerken bir yandan da toplum nazarında marifetin görmezden gelinmesini eleştirir. (G. 573/7)

Mana incilerini çıkarmak için söz denizine dalan ve bu mana incilerini bulmakta usta olan şâirin mizacı da bir dalgıçtır. (Açıkgöz, 2017: 916) Hâletî'nin şâir tabiatı da gönül denizinde pek çok mana incisi bulur fakat her zaman bulanık olan bir denizden, istediği kadar mana incisi çıkaramaz.

Çok dür-i ma'ânâ bulurdı Hâletî gavvâs-ı tab'

Olmasaydı lücce-i hâtır mükedder her zamân G. 554/7

“Ey Hâletî! Gönül denen engin deniz her zaman bulanmasa dalgıç tabiatım çok mana incisi bulurdu.”

Hâletî, kendisini dalgıç olarak tavsif ettiği gibi kalemini de mürekkep denizinden sayısız incileri çıkaran bir dalgıç olarak tasavvur eder. (G. 151/7)

Bahr-i midâddan çıkarur dürr-i bî-şümâr

Gavvâsa döndi hâme-i gevher-nisârumuz K. 44/3-4

“Cevher serpen kalemimiz, mürekkep denizinden sayısız inci çıkaran dalgıca döndü.”

Şâir, ağacın suya yansıyan ters görüntüsünden yola çıkarak kurduğu bir hayalde, ağacı bu haliyle suya dalan dalgıca benzetir.

Dönüp aks-i şecer âb içre gavvâs-ı nigûn-sâra

Sadefdür âşiyân-ı murg ü beyza dürr-i şeh-vârı K. 32/12

“Ağacın aksi su içinde başaşağı duran dalgıç, (dalındaki) kuş yuvası sadef, (yuvadaki) yumurta dürr-i şehvârdır.”

Klasik Türk şiirinde, çıplak vücutla yapılan nefesli dalışın, yüzme ile de yakından ilgili olması; genellikle “yüzücü” anlamında kullanılan “şinâver” ve “yüzgüç” kelimelerinin de yer yer “dalgıç” anlamında kullanılmasına sebep olmuştur. (Açıkgöz, 2017: 895) Hâletî'nin de “şinâver” kelimesini bu yönde kullandığını görüyoruz.

Râhat-geh-i 'âşık teh-i gird-âb-ı cünûndur

Her bâr k'olur lücce-i hasretde şinâver G. 154/5

“Daima hasret denizinde yüzücülük/dalgıçlık eden âşığın rahat ettiği tek yer delilik girdabının dibidir.”

4.1.9.2. Haccâm

Hacamat yapan kişidir. Tek bir kıtada kullandığı “mihcem” denilen fanus ya da bardak gibi bir alet dolayısıyla anılır. Şâir, şafak vakti ufukta görünen kızılıllığı kana; gökyüzünü de haccâmın şişesine benzettiği mısralarda feleği bir haccâm olarak düşünür.

Gice gündüz içmede halk-ı cihânun kanını

Çerh-i mînâ-fâm kalmaz şişe-i haccâmdan Kt. 99/3-4

“Felek, gece gündüz insanların kanını içmede haccâmın şişesinden geri kalmaz.”

4.1.9.3. Kâse-şûy

Bulaşıkçı manasına gelen bir tabirdir. Divanda söz konusu edildiği tek beyitte gönül erbâbı, rindlerin meclisindeki bulaşıkçı olarak düşünülür.

Kâse-şûy-ı meclis-i rindân olan erbâb-ı dil

Çeşme-i hurşîd ile gerdûna itmez i‘tibâr G. 148/6

“Rindlerin meclisinin bulaşıkçısı olan gönül erbâbı güneş çeşmesi ile dünyaya değer vermez.”

4.1.9.4. Mürde-şûy

Divanda tek beyitte zikredilen “mürde-şûy” tabiri ölü yıkayıcılar için kullanılır. Şâir, kendisini bir ölü yıkayıcının önünde tasavvur eder. Ölü yıkayıcı ile piri mugan arasında ilgi kurulan beyitte yıkayıcı, gömülmeden önce temizliği; pir-i mugan ölmeden önce temizliği ifade eder.

Biz mürde-şûy elinde olan mürdeyüz hemân

Pîr-i mugân tarîkinedür istinâdumuz G. 303/4

“Ölü yıkayıcının elindeki ölüyüz. Tek dayanağımız pîr-i mugânın yoludur.”

4.1.9.5. Ressâm, Sûret-ger

Her iki kelime de birer beyitte geçmektedir. Şâir, söz meclisinin ressamı olarak mana tasvirine vakıf olduğunu dile getirir.

Benem ressâm-ı lafz-ı meclis-ârâ

Sunulmuşdur bana tasvîr-i ma‘nâ K.8/78

“Ben, kendisine bahşedilen mana tasvir edebilme (yeteneğiyle) söz meclisini süsleyen ressamım.”

Sûret-ger ise yazdıklarını sevgilinin nakşına benzettiği için âşığın görmekten hoşlanmadığı kişidir.

Benedürmiş yazdığın nakşına ol meh-peykerün

Görmeden hazz itmez oldum sûretin sûret-gerün Mt. 276

“Yazdıklarını ay yüzlü sevgilinin tasvirine benzeten sûretgerin yüzünü görmekten hoşlanmıyorum.”

4.1.9.6. Sakkâ (Saka)

Aslı Arapça “sakka” olan saka, yeniçeri ocağının su ihtiyacını karşılayan görevlilere verilen isimdir. 2. Mahmud döneminde “saka” adı “sebilci” olarak değiştirildi. Sarayda da görevi bulunmakla beraber halk arasında da aynı manada kullanılırdı. Sakalar evlere su getirirken içeri girmez, duvarın dışındaki bir deliğe bağlı olan borulardan içerdeki küpe su doldurmaktaydılar. Bu delik kilitli bir kapakla kapatılır ve anahtarı sakada bulunurdu. (Pakalın, 1983c: 96; (Mantran, 1991: 167) Saka, zikredildiği tek beyitte şâirin dilinin yani şiirinin benzetilenidir.

Elüm nâvek-zen-i sayd-ı ma‘ânî

Dilüm sakkâ-yı âb-ı zindegânî M. 9/121

“Elim, mana avına ok atan (okçu), dilim ise âb-ı hayât sakasıdır.”

4.1.9.7. Hoca, Üstâd, Âlim, Ulemâ, Şâkird, Sebak-hân

Bir beyitte Sultan Ahmed refah ve saadet sahibi yüce bir âlim olarak tavsif edilir. (K. 13/8) Ulemâ ise gerçek manasında kullanılmış, bu makamı işgal edenler haksız

uygulamaları sebebiyle tenkit edilmiştir. (K. 28/42) Ayrıca ulemâ tacı giymekle ilimde yüksek rütbe sahibi olunamayacağı dile getirilmiştir. (Kt. 140) Hâletî, bir beyitte “övgü binasını ören üstâd-ı mimâr” olduğunu söyleyerek memduhtan ihsan beklentisini dile getirir. (K. 32/34) Bununla beraber kendisini “üstâd-ı sühân-perver” olarak niteler ve kıymetinin bilinmediğinden yakınır.

Yazıklar Hâletî'nün kimse kadrin bilmedi gitdi

Cihâna gelmemişken öyle üstâd-ı sühan-perver G. 224/5

“Hâletî gibi bakir manaları üreten bir söz üstadı daha dünyaya gelmemişken onun kıymetini bilmeyenlere yazıklar olsun.”

Allah (c.c.) yaratmadaki hüneri, sonsuz hakimiyet sahibi oluşu ve ilâhi taktirdeki rolü dolayısıyla “üstâd-ı ezal, üstâd-ı sun‘, üstâd-ı kazâ, üstâd-ı hüner-ver”dir.⁵⁹⁵ Âşık, güzeli tasvir eden üstâd-ı ezelden (Allah), kirpiklerini kıl kalem yaparak sanatını sergilemesini istemektedir.

Kirpiklerümi Hâletiyâ kıl kalem itsün

Ol âfeti tasvîr iden üstâd-ı hüner-ver G. 154/6

“Ey Hâletî! O âfeti tasvir eden hünerli üstat kirpiklerimi kıldan birer kalem etsin.”

Ayrıca Allah (c.c.), üstâd-ı ezal olarak âşığa toprak dökme sanatını öğretmiştir. “Başa toprak dökmek, saçmak” deyimini “başa gelen büyük bir üzüntüyü” yahut “büyük bir felaketin geldiğini haber vermek” için kullanılırdı. (Ögel, 2000b: 64) Buna göre insanoğlu ezelde topraktan yaratılmıştır ve döneceği yer yine topraktır. Toprakla bu kadar haşır neşir olan genelde insan özelde ise âşık bu işi sanat edinmiştir. (Yılmaz, 2013: 342) Ona bu sanatı öğreten de ezal üstâdı olan Allah'tır (c.c.).

Başına toprak saçar bir ‘âşık-ı dîvâneyn

Hâk-rîz itmiş bana ta‘lîm üstâd-ı ezal G. 464/2

⁵⁹⁵ K. 11/16, K. 32/1, K. 36/9, K. 38/24, K. 40/2, G. 53/3, G. 81/2.

“Ezel üstadı bana toprak dökme (sanatını) öğretti. Bu yüzden başına toprak saçar çılgın bir aşık oldum.”

Sevgili, âşığa sıkıntı vermekte adeta bir sanatkar hükmünde olan “üstâd-ı belâ”dır. (G. 192/4) Gamzesi, sürekli tâlim eden bir cellat üstadıdır. (G. 204/3) Zülfü ise perişanlıkta âşığın üstadıdır.

Mûy-ı zülfündür perîşânlıkda üstâdum benüm

Kâddün aşmış kâkülündür şeyh-i irşâdum benüm G. 502/1

“Saçının teli, perişanlıktaki üstadım; bayunu aşan uzun kâkülün rehberimdir.”

Âşık, aşkın hikmeti söz konusu olduğunda Eflâtun’un üstadıdır. (G. 315/3) Ancak aşk bir ilimse bu ilim içinde Ferhâd, âşıkların üstadıdır.

Aluruz dâ’im varup levh-i mezârından sebak

Fen-i ‘ışk içre bizüm Ferhâd’dur üstâdumuz G. 335/4

“Aşk ilmi içinde üstadımız olan Ferhâd’ın (mezarı başına) varıp (onun) mezar taşından ders alıyoruz.”

Üstad, bundan başka çocukların mektebe yazılmaları ve bir hocaya verilmeleri, hoca tarafından terbiye edilmeleri, hocaların rahat durmayan, dersine çalışmayan öğrencilerin kulaklarını çekmeleri (G. 710/3, G. 807/3, G. 464/6) gibi uygulamalar çerçevesinde çeşitli tasavvurlara konu olur.⁵⁹⁶

Şakird ve sebakhân beyitlerde öğrenci ve çırak manasında kullanılır. Şakird iki beyitte çırak manasında kullanılır. Güneş, yaydığı tel tel iplik gibi görünen ışınlarıyla iplikçi çırağı olarak düşünülür. (G. 51/2) Bir yerde de şâir, talihin dokumacı çırağı gibi kılı kırk yarararak kendisini üstad yaptığını ifade eder. (G. 55/7) Âşık, gam okulunda okuma yazma öğrenen bir talebedir. (G. 832/4) Bir beyitte dünya hocasının memduhun yazdıklarını gördüğünde kendini ona şakird olmayı bir lütuf bileceği ifade edilir. (K. 19/16) Şâir, aşağıdaki beyitte de Hâfız ve Kirmânî’nin şiir ve inşada kendisine talebe bile olamayacaklarını söyleyerek onlardan üstün olduğunu iddia eder.

⁵⁹⁶ Bkz. Kaya, Hasan (2010), “Azmişâde Hâletî Divanı’nda Âdet ve Gelenekler”, Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi, sayı 5, İstanbul , s. 145

Şâkirdüm olmaya benüm inşâ vü şi‘irde

Ne H^vâce-i cihân ü ne H^vâcû-yı nâm-dâr K. 6/30

“*Ne Hâfız ne de Hâcû-yi Kirmânî nesirde ve şiirde benim talebem olmaya layıktır.*”

4.2. Ayak Takımı

4.2.1. Ayyâr⁵⁹⁷

Çok gezip dolaşan, zeki, kurnaz, gözü pek, atılgan, çevik, hilekar, hırsız, casus, suikastçi, dolandırıcı gibi anlamlara gelmektedir. Ümeyye ed-Dâmirî bunların pîri olarak kabul edilmiştir.⁵⁹⁸ Bunlar sırtında bir dağarcık, içinde sapan ve kaya, dâru-yı huşber (bir tür uyku getiren ilaç), cenbiye denen bir çeşit hançer, bir iki elbise bulunur. (Onay, 2004: 124) Beyitlerde genellikle sevgili, sevgilinin gözü, dudağı ve saçı ile ayyâr ve ayyârın kullandığı eşyalar⁵⁹⁹ arasında benzerlik kurulmuştur. Aşağıdaki beyitte bunların giydikleri elbiseye değinen Hâletî, sevgilinin gözlerinin sürekli sürmeli olması ile ayyarların siyah giyinmeleri arasında ilgi kurar.

‘Aceb mi olmasa hiç çeşmi sürmeden hâlî

Olur hemîşe libâsı siyâh ‘ayyârın G. 398/3

⁵⁹⁷ Ayyârlar hicri ikinci asır (m. 7) sonlarında Bağdat’ta türeyen İptida Emin ile Me’mun mücadelesinde büyük rol oynayan kuvvetli bir zümredir. Bunlar askeri mahiyette vasi ve muntazam bir teşkilata maliktiler. Bunlar sade avret yerlerine futa ve peştemallar bağlayarak ve başlarına hurma yaprağından yapılmış başlıklar koyarak çırılçıplak, yalnız vücutlarına hurma yaprağıyla hasırdan yapılmış ve çakıl taşları ile kum mamülû zırhları siper ettikleri halde meydana çıkmışlardı; bu grup arasında boyunlarına çanlar, kırmızı ve arı sedefli yularlar, kemerler, süpürgeler, kıldan ipler asılı bir takım, çırılçıplak adamlar da mevcuttu. Maveraünnehir sahasında ve bilhassa Semerkand’da mevcudiyetini gördüğümüz zümrenin asıl maruf ismi “cavlaki, cevalika” yani “cavlaklar:çıplaklar”dır. Samaniler devrinde umumiyetle Türkler’den mürekkep olan bu zümre Selçukî hükümdarı Melikşâh’a isyan etmişler. Bunlarla Osmanlı askeri teşkilatındaki “deliler, şatırlar” arasında bir alaka vardır. Serserilerden ve sıradan kişilerin alçaklarından bir topluluk olan ayyârlar zamanla şehirde ve çarşılarında ellerinde kılıç, ok ve kalkanla dolaşmaya başlayan ayyârlar, 10., 11. ve 12. yüzyıllarda ayak takımı hüviyetine bürünmüş; hırsız, kâtil, yol kesen anlamında “runud” veya “evbaş” adını almışlardı. M. Fuad Köprülü, Türk Tarih-i Dînisi, Akçağ Yayınları, 2005, s. 82, Mustafa ŞAHİN, Ortaçağ İslam Dünyasında Ayyarlar, Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi, XIII/2 (Kış 2013), s.307.

⁵⁹⁸ Hz. Muhammed’in habercisi ve musahibi olup Habeş kralı Necâşî’ye davet mektubunu götüren de bu sahâbedir. Müslümanların hafızasında destan kahramanı olarak geliştirilen şahsiyeti aşırı derecede zeki, çok başarılı, çevik, atik, sürkli seyahat eden bir kişilik olarak “ayyâr” sıfatıyla yüceltilmiş ve düşman içine görünmeden girip istihbarat toplayan ayyârların, peyk, şâtır ve habercilerin, sürmeyi gözden çekecek derecede ustalıkla iş yapanların pîri olarak kabul edilmiştir. A. Atilla Şentürk, Osmanlı Şiir Kılavuzu, c. 1, 2016, İstanbul, s. 324.

⁵⁹⁹ G. 110/1, G. 114/3, G. 206/1, G. 398/3, G. 453/5, G. 476/5, G. 590/1, G. 651/5, Mt. 275.

“Ayyârın daima siyah libas giydiği gibi (sevgilinin) gözlerinin sürmeden hâlî olmamasına şaşmamak gerek.”

Ayyârlar, gece düşman ordusuna yaklaşınca düşmanı sersemletmek ya da uyutmak için kullandıkları “dârû-yı huşber” vasıtasıyla düşman askerleri arasına karışarak aldıkları haberi kendi birliklerine yetiştirirlermiş. (Onay, 2004: 124) Hâletî’nin aşağıdaki beyitine göre ayyâr, düşmanın gözüne dârû-yı huşberden başka kül de saçmaktadır. Sevgilinin gözü, yıldızların gözünü kör etmek için âşîğın küllerini savurmaktadır.

Savurur mıydı benüm göklere hâkisterümi

Dîde-i encüme ‘ayyâr gözün urmasa kül

G. 476/5

“Ayyâr gözün, yıldızların gözüne kül atmasaydı benim küllerimi göklere savurur muydu?”

Ayyâr, geceleri yol alması, düşman kamplarına sızması veya gece baskını düzenlemesi dolayısıyla sevgilinin saç ve gözü için benzetilendir. Sevgilinin saç, gece gizlice ilerleyen ve yakalanamayan. (Mt. 275) gözü de âşîğın gönlünde gizlice ilerleyen bir ayyâra benzetilir.

Dil-i târîküm içre çeşm-i nigâr

Oldı gûyâ ki şeb-rev-i ‘ayyâr

G. 206/1

“Sevgilinin gözü gönül yolumda sanki gece giden bir ayyâr oldu.”

Ayyârlar ayrıca gece düşman arasına sızarak onlara zarar verirlerdi. Şâir, sevgilinin şarap meclisinde içki içmekten kızaran gözlerini “nakd-i cân almakda mâhir bir ‘aceb ‘ayyâr” olarak niteler ve onu âşîğın canını alan ayyâra benzetilir.

Nakd-i cân almakda mâhir bir ‘aceb ‘ayyârdur

Çeşm-i dil-ber kim olupdur meclis-i sahbâda sürh

G. 114/3

“Sevgilinin, şarap meclisinde kızaran gözü, (âşîğın) can nakdini almada mahir bir ayyârdır.”

İşlerini gece karalığında gören ayyârlar, sadece gece düşmana baskın düzenleyen askerler olması sebebiyle değil hırsız ve dolandırıcı olmaları sebebiyle de anılırlar. (Şentürk,

2016: 503) Şâir, aşağıdaki beyitte kadehi gece dolaşan ve her seferinde sevgilinin dudağını öpmeye çalışan bir ayyâra benzetir.

Kasd ider la‘l-i lebün öpmege her bâr kadeh

Oldı bir kan kuyusu şeb-rev-i ‘ayyâr kadeh G. 110/1

“Daima lal dudağını öpmek amacıyla gece ilerleyen ayyâr kadeh adeta bir kan kuyusu oldu.”

Bununla birlikte ayyâr, hileci kişiliğiyle bir hırsızdır. Hâletî, ayyârın hırsızlık yönüne dikkat çektiği bir beyitinde sevgiliyi, âşığın gönlünü çalan bir ayyâra benzetir.

Yanup pervâne-veş yakıldun ey dil

Gönül ogrusu bir ‘ayyâra düşdün G. 453/5

“Ey gönül! Gönül hırsız bir ayyâra düştün. Pervane gibi yanıp kavruldun.”

Şu beyitte ise sevgilinin gözü, devamlı âşığın gönül evine giren bir ayyâra benzetilir.

Gitdi dirler hâne-i dilden metâ‘-ı sabrunı

Yine alan Hâletî ol çeşmi ‘ayyâr olmasun G. 651/5

“Ey Hâletî! Gönül evinden sabır metası gitti diyorlar. Onu yine gözü ayyâr (sevgili) almış olmasın.”

Bir beyitte felek sâkîsi ayyâr olarak yorumlanmıştır.⁶⁰⁰ Sâkî de feleklerin dönerek hareket etmesi gibi mecliste döne döne şarap dağıtmaktadır. Ayyâr ise asla sözünde durmayan söz verse bile sözünden dönen bir hilekardır. Felek ile ayyâr arasında kurulan ilgide felek ve ayyârın dönekliğine dikkat çekilir.

Gussa-i dehr ile ‘aklum gitdi hep şimden girü

Bildüğinden kalmasun sâkî-i ‘ayyâr-ı felek G. 388/3

⁶⁰⁰ Çarhın ayyâr olarak yorumlanması gök cisimlerinin hareketlerinin yeryüzünde etkili olduğuna dair çok eskilere dayanan bir inançla ilgilidir. Bu inançtan kaynaklanan edebi tasavvura göre felekler, insan aleyhinde türlü entrikalar çevirerek kaderi etkilemesi sebebiye ayyâr olarak yorumlanır. A. Atilla Şentürk, a.g.e., s.504

“Dünyanın derdiyle uğraşmaktan aklım gitti. Şimdiden sonra feleğin ayyâr sâkîsi bildiğinden geri kalmasın.”

4.2.2. Düzd, Tarrâr

Hırsızlar, Osmanlı toplumunda diğer ayak takımı gibi asayiş bozan, halkın can ve mal güvenliğini tehdit eden kişilerdi. İşlerini değişik yöntemler kullanarak, genellikle gece vakti icra ederler. Sosyal hayatta kendine yer bulan hırsızlar ve hırsızlık divan edebiyatında değişik tasavvurlar içinde ele alınır. Şiirlerde “ugrı, düzd, şeb-rev, ayyâr, lüsûs” gibi isimlerle karşımıza çıkan hırsızlar fiillerini gerçekleştirmek için kullandıkları yöntemlerle ve aletlerle bazen de yakalandıklarında aldıkları cezalarla söz konusu edilirler. (Özkan, 2005: 163)

Hâletî’de hırsızların gece iş tutması, sevgilinin saçının geceye benzetilmesi ve âşığın gönlünün sevgilinin saçında yakalanıp sevgili tarafından cezalandırılacağı hayaliyle sunulur. Bu tasavvurda hırsızların Osmanlı hukuk sisteminde suçları sabit görülmesi durumunda asılarak cezalandırılmalarına atıfta bulunulmuştur.⁶⁰¹

Zülfinde görse yâr dil-i bî-karârımı

Şeb-rev diyü helâk kılır virmeyüp emân

G. 559/6

“Sevgili, kararsız gönlümü saçında görse hırsız diye hiç acımadan onu helak eder.”

Aşağıdaki beyitte de hırsızın geceleri işini yapması ile Ay’ın gece görünmesi arasında kurulan ilgide Ay, sevgilinin işve malını çalmak isteyen bir hırsıza benzetilir. Bununla beraber “şeb-rev” kelimesi beyitte “gece yol alan, gece giden” anlamını da kapsayacak şekilde tevriyeli olarak kullanılır.

Metâ‘-ı ‘işvesin ol âfetün kaldurmak istermiş

Tuyuldı şeb-rev olmakdan murâdı n’idügin mâhun

G.406/4

⁶⁰¹ Osmanlı ceza hukukunun en önemli bölümlerinden birini ta‘zîr suçları teşkil eder. Ta‘zîr cezaları arasında siyaset cezasının özel bir yeri vardır. Bu ceza esas itibariyle padişah ve onun vekili olan sadrazam tarafından takdir edilmekteydi. Bunlar genellikle ağır cezalardı. Meselâ esir çalan, köle veya câriyeyi kandırıp kaçıran, birkaç defa hırsızlığı sabit olan kimselerin cezası asılmaktı. Bilhassa sabikalı gece hırsızları şehrin münasip bir yerinde, genellikle suçun işlendiği semtte hatta bazen girdiği evin veya dükkanın önünde asılırdı. Reşat Ekrem Koçu, Tarihte İstanbul Esnafı, Doğan Kitap, İstanbul, 2003, s. 146; Mehmet Akif Aydın, “Ceza”, TDVİA, c. 7, 1993, s.470.

“Ay’ın geceleri çıkmasının/hırsızlık yapmasının sebebi sevgilinin işve malını çalmak içinmiş.”

Hırsızları en çok cezbeden para ve pahada ağır olan metadır. Sevgilinin gözünü, âşığın en değerli şeyi olan can ve gönül nakdini çalmaya yeltenen bir hırsıza benzeten şâir, âşığın kendini korumasını tembihler.

Nakd-i dilün gerekse sakın çeşm-i yârdan

Bir düzddür ki hep müjeler perde-dârıdur G. 173/7

“Gerekirse gönül nakdini, kirpikleri bir perdedâr olan sevgilinin hırsız gözünden koru.”

Hırsızların mal ve para çalmalarına değinilen aşağıdaki beyitte ecel, can nakdini ve ten kesesini boşaltan bir hırsız olarak tasvir edilir. (G. 234/4)

Ne nakd-i cânı kor ey Hâletî ne câme-i cismi

Bulup düzd-i ecel bir gün seni der-bend-i gafletde G. 786/5

“Ey Hâletî! Ecel hırsızı seni bir gün gaflet derbendinde bulursa ne cân sermayesini bırakır ne de ten elbisesini bırakır.”

Tarrâr yankesici, dolandırıcı ve hırsız manasındadır. Bunlar şahadet ve orta parmaklarıyla çalışırlardı. Ceplerden çıkaracakları saati ya da para kesesini daima bu iki parmak aracılığıyla aşırırlardı. (Toprak, 2008: 277) Tek beyitte âşığın sinesinden canını almak isteyen sevgilinin kakülünün benzetilene olarak kullanılır.

Cân nakdini sînemde sanup el kodı ammâ

Bulmayıcak ol turre-i tarrâr bozuldı G. 877/6

“Cân sermayesini sînemde zannedip ona el uzattı ama o yankesici kâkül (onu orada) bulamayınca bozuldu.”

4.2.3. Harâmî, Reh-zen

Harâmî ve reh-zen, yol kesen, haydut, şakî, eşkiya anlamına gelir. Osmanlılar'da bu tip fâaliyetlerde bulunanlara daha ziyade şakî ve bunun çoğulu olarak eşkiya denmiştir. Osmanlı kaynaklarında ayrıca Celâlî, eşirrâ, harâmi, haramzâde, türedi, haydut (hayduk), uğru kelimeleri de eşkiya karşılığı olarak kullanılmıştır. (İlgürel, 1995: 466)

Reh-zen ya da harami beyitlerde genelde zor kullanarak yol kesen veya baskın yapıp cana ve mala kasteden ve talan eden, asayiş ihlâl eden kişiler olması münasebetiyle söz konusu edilir. Hâletî, haramilik vasfını sevgilinin güzellik unsurlarından saç ve gözler için kullanmıştır. Sevgilinin gamzesi âşıkların yolunu kesen haramilere saç da haraminin elindeki kemende benzetilmiştir.

Ol gamzeler ki zülf ile ‘uşşâka bendi var

San bir harâmîdür ki yanında kemendi var G. 214/1

“Gamzeleri ve saç, yanında kement bulunan bir harami gibi âşıkların yolunu keser.”

Hâletî, haramilerin yol kesmeleri ile sevgilinin gözü arasında da ilgi kurmuştur. harami kelimesinin geçtiği beyitlerde genellikle sevgilinin gözleri yol kesen haramiye benzetilmiştir.⁶⁰² Sevgilinin gözüyle ilgili yapılan benzetmelerden birisi de haramilerin yolunu kestikleri kişilerin mallarını talan etmeleriyle ilgilidir.

Ol harâmî gözlü sînem Hâletî çâk itmesün

Açmasun dürr-i ma‘ânîden pür olan mahzenüm G. 540/6

“Ey Hâletî! Sakın o harami gözlü, sînemi parçalayıp mana incisiyle dolu olan mahzenimi açmasın.”

Haramiler yağmaladıkları kişilerin sadece mallarını talan etmekle kalmazlar onların canına da kast ederler. Sevgilinin gözü de âşığın canına kasteden bir haramidir.

Kasd itdi gibi câna harâmî gözün senün

Zîrâ kulâguma o taraftan sadâ gelür G. 254/4

“Harami gözünün (âşığın) canına kastettiği kulağıma çalındı.”

⁶⁰² K. 16/19, G. 254/4, G. 540/6, G. 866/4

Sevgilinin beni de haramilikten payını almıştır. Haramilerin genellikle dar geçitlerde ve yollarda yer tutmalarından yola çıkan şâir, sevgilinin kaşı üzerindeki benini, yol kesen eşkıyaya benzetmiştir.

Hâl-i ser-i ebrûsı alur gönlümü âhir

Reh-zen gibi kim bekleye dâ'im ser-i râhı

G. 840/3

“Kaşının üstündeki beni, daima yol başında bekleyen bir eşkıya gibi sonunda gönlümü alır.”

Hâletî, mücerret bir kavram olan ayrılığı da yol kesen eşkıyalara benzetir.

Şehr-i visâlüne nice vâsıl olur gönül

Turmuş yolunda reh-zen-i hicrân taraf taraf

G. 370/4

“Gönül, ayrılık eşkiyaları durup yolunu keşmişken nasıl olur da kavuşma şehrine ulaşır?”

4.3. Ticaret Hayatı ve Nümismatik

4.3.1. Paralar

Osmanlı İmparatorluğu 16. ve 17. Yüzyıllarda İtalya, İspanya ve daha sonra da Hollanda'da basılan ve Osmanlılar'ın başta akçe olmak üzere kendi paralarının 16. Yüzyıl sonundan itibaren ve özellikle 17. Yüzyıla beraber önemli bir değer kaybına uğramıştır. O dönemde özellikle İstanbul'da dolaşımda olan paralar cins ve miktar olarak çok çeşitlidir. Bu çeşitlilik içinde yabancı sikkeler de görülmektedir. Ticari uygulamalarda ve gündelik hayatta da yalnızca gümüş sikkeler kullanılmaktaydı. (Mantran, 1991: 140-141)

Azm'i-zâde Hâletî de bu dönemde gerçekleşen para hareketlerine tanık olan birisi olarak “akçe, dinar, dirhem, filori, fûls-i ahmer” gibi para çeşitlerine beyitlerinde yer vermiştir. Bu paralar altın ve gümüş olmaları, darphanede basılmaları ve çeşitli uygulamalarda kullanılmaları münasbetiyle çeşitli benzetmelere konu olur.

4.3.1.1. Akçe

Osmanlı para düzeninde temel hesap birimi ve günlük alışverişler için kullanılan bir ödeme aracıydı. İlhanlıların Anadolu üzerindeki egemenliklerinin çökmesinden sonra Osmanlılar kendi adlarına ilk akçeyi Orhan Bey zamanında H. 727/ M. 1326-27 tarihinde

Bursa’da bastırmıştır. İlk Osmanlı sikkesi “sikke-i Osmânî” namıyla anılmıştır. Osmanlı para düzeni 14. yüzyıldan 16. yüzyılın son çeyreğine kadar oldukça iyi işledi. 17. Yüzyıl sonuna kadar da en yaygın para “küçük beyaz” olarak da adlandırılan akçe olmuştur. Ancak bundan sonra parasal alanda yaşanan çalkantılı dönemler sebebiyle “akçe” usulü terk edilerek “kuruş”a dayalı bir usul ikame olundu. (Pakalın, 1983a: 32-34; Mantran, 1991: 141; Pamuk, 1999: 77)

Hâletî’nin akçe üzerine yaptığı benzetmelerin başında gözyaşı gelmektedir. Âşğın mutluluktan döktüğü her damla yaş, darphanede yeni basılan/eskisiyle değiştirilen akçeye benzetilir. (M. 9/114) Aşağıdaki beyitte Osmanlı Devleti’nde paranın kontrolünü sağlamaya yönelik politikalarından birisi olarak, yeni paraların basılmasından sonra eskilerle değiştirilmesi yönünde uygulanan tağşiş politikası hatırlatılır.⁶⁰³

Sîne-i pür-sûzdan gelmiş gibi ey Hâletî

Tâblanmış akçeye benzer bu eşk-i hûn-feşân G. 677/6

“Ey Hâletî! Bu kan saçan gözyaşı, alev alev yanan sîneden/alevler içinden çıkan yeni tab edilmiş bir akçeye benzer.”

Eskiden çok olan şeyleri sayarken tesbih, taş, akçe, para gibi şeyler kullanılırdı. (Kaya, 2010: 174) Şâir, eskiden yapılan bu uygulamaya atıfta bulunduğu beyitlerde gözyaşını akçe olarak düşünür.⁶⁰⁴

Sîm-i sirişke mâlik olan yârdur gözüm

Benzer ana ki ide ilün akçesin şümâr G. 133/4

“Gözümden akan yaşların sahibi olan sevgili, sanki başkalarının akçesini sayıyormuş gibi davranıyor.”

Akçenin benzetildiği unsurlardan birisi de çiy tanesidir. Çemendeki otların ve bitkilerin yapraklarında oluşan çiy taneleri birer akçeye benzetilmiştir.

⁶⁰³ Osmanlı devletindeki düzenli tağşiş politikası yeni ve küçük sikkelerin piyasaya sürülmesinden sonra, eskilerin tedavülünün yasaklanmasını gerektiriyordu. Eski sikkelerin darphanelere getirilerek yenileriyle bire bir değiştirilmesi isteniyordu. Bu kurala uyulması amacıyla, devlet yasakçı kullara tüccarları, yolculuk yapanları ve diğer kişileri arama ve üzerlerinde buldukları eski akçelere, tıpkı gümüş kıtlığı sırasında yaptıkları gibi el koyma yetkisi vermişti. Şevket Pamuk, Osmanlı İmparatorluğu’nda Paranın Tarihi, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999, s. 54

⁶⁰⁴K. 6/20, G. 147/4, G. 729/4, G. 772/2

Güneş zemîn-i çemenden çok akçe kaldırdı

Komadı bâgda hiç jâle dirheminden eser

K. 25/13

“Güneş, çemenden çok akçe kaldırdı. Bahçede hiç çiy dirhemi bırakmadı.”

Bugün olduğu gibi eskiden çocuk doğduğunda ziyaret edilerek aile tebrik edilir ve yakınlığına göre çocuğa para, altın gibi şeyler takmak, küçük çocukların saçının önüne nazar boncuğu ile altın ya da gümüş para bağlamak, yahut bunları sünnet çocuklarının, hafız olacak gencin takyesi kenarına dizmek adettenmiş. (Onay, 2004: 95; Kaya, 2010: 145) Aşağıdaki beyitte şair, şebnemin gonca çocuğunun başına akçe takmasını istemektedir.

‘Azm-i gül-zâr eylemez dil bulmayınca yâri çak

Gonce tıflının var ey şeb-nem başına akçe tak

G. 381/1

“Ey şebnem! Gönül, sevgiliyi güzel bulmayınca gülzâra (gitmeye) azm edemez. Bari var git gonca çocuğunun başına akçe tak.”

4.3.1.2. Dînâr, Direm (Dirhem)

İslam devletlerinde kullanılan para birimleri olan altın dinar ve gümüş dirhem sözcüklerinin kökenleri sırasıyla Roma, antikçağ ve Bizans'tan gelmekteydi. Ortaçağ Avrupası da İslam devletlerinin parasal uygulamalarından pek çok unsuru benimsemiştir. Örneğin, 12. ve 13. yüzyıllarda Bizans'ın iktisadi ve ticari gücünün artık sönmeye yüz tuttuğu bir dönemde, İslam devletlerinin altın dinarları Bizans nomizma'sının daha önceki dönemlerde oynadığı rolü üstlenerek, Akdeniz çevresinde genel kabul gören bir ödeme birimi olmuştur.(Pamuk, 1999: 6)

Dirhem gibi dinar mübadele vasıtası olan meskukata alem olduğu halde Arapça'ya intikalinden sonra küçük ölçüler hükmünü almıştır. Osmanlılar zamanında bastırılan altın sikkelere dinar denilmemiş, altın kelimesinin yerine geçmiştir. Dirhem için de gümüş para tabirini kullanmışlardır. (Pakalın, 1983a: 452)

Şiirimizde Dirhem, gözyaşı, yıldız ve yaprak ile ilişkilendirilirken dinar, altın olmasından dolayı renk ve şekil ilgisiyle güneşe, sarı yüze, vücuttaki dağlara, ateşe benzetilerek beyitlerde yer almıştır. (Keskin, 2009: 1029-1031)

Şâirin, feleği aşk acısı çeken kederli bir âşığa benzettiği aşağıdaki beyitte Ay, dirhem/gümüş paraya, Güneş de dinara benzetilmiştir. Gece Ay'ın, gündüz de Güneş'in ortaya çıkması, âşığın sevgilisine para göstermesi olarak yorumlanmıştır.

Ol melek-sîmâya olmuş 'âşık-ı gam-h^vâr çerh

Gösterür her gice dirhem her seher dînâr çerh G. 116/1

“O melek yüzlüye âşık olan kederli felek, her gece dirhem her seher dînâr gösterir.”

“Yıldız” kelimesinin tevriyeli olarak kullanıldığı aşağıdaki beyitte kelimenin “gözyaşı” manası kastedilmiş böylece yıldız/gözyaşı dirheme benzetilmiştir.

Dirhem-i encümi hep pâyuna eylerdi nisâr

Çeşm-i insâf ile kılsa yüzüne mâh nazar G. 191/4

“(Âşık), Ay'a benzeyen sevgilinin insaflı bir bakışı için bütün yıldız/gözyaşı dirhemini ayaklarına saçardı.”

Dînâr, altın para olarak dirhemden daha değerlidir. Dirhem de dinar karşısında bozuk para cinsinden işlevini yerine getirmektedir. Dînârın, dirhem karşısında daha değerli oluşu, âşığın gözyaşı gümüşünü yani gümüş dirhemini kıskanarak bozulması şeklinde düşünülmüştür. Dinar, âşığın sinesindeki yaraya benzetilmiştir. (G. 365/3, G. 877/4) Aşağıdaki beyitte Hâletî'nin hem dirhemi hem de dînârı yaraya benzettiği görülür. Bununla birlikte içinde bulunduğu maddi sıkıntıdan muzdarip olduğunu dile getirir.

Dâg-ı firkat nice yakdıysa dil-i 'uşşâkı

Şöyle yakdı cigerüm hasret-i dînâr ü direm Kt. 71/11

“Ayrılık yarası âşıkların gönülünü nasıl yaktıysa dînâr ve dirhem hasreti cigerimi öyle yaktı.”

4.3.1.3. Filori

Adını “çiçek” manasına gelen “flör”den alan, miladi on birinci asırdan önce Floransa'da darp edilmiş ve üzerinde zambak çiçeği resmedilen altın paralara verilen isimdir.

Osmanlılara aynı şekilde geçtiğinden altın paralar bu isimle anılmıştır. (Pakalın, 1983a; 629)

Hâletî, aşağıdaki beyitte Ay'ı şekil itibariyle floriye benzetir. Gece-gündüz tasvirinin yapıldığı beyitte gündüz, Güneş'in ortaya çıkmasıyla kaybolan Ay, ateşte eritilen floriye benzetilir.

Yazmag için hâl ile evsâfunı her gün felek

Nâr-ı mihriyle ider mâhun filorisin müzâb K. 35/13

“Felek, hal ve vasıflarını yazmak için her gün güneşin ateşiyle ay florisini eritiyor.”

Şâir, memduhun cömertlik ve ihsanından söz ettiği bir manzumede maddi sıkıntı çektiğini ve memduhun kendisine ihsanda bulunarak avuçlarını floriye doldurmasını ister.

Ben zâr u zerdün eylese pür keffini n'ola

Vâfir-i filoriyle şehinşâh-ı yemm-nevâl Kt. 58

“İhsanı derya gibi olan padişah, sararmış ve zayıf düşmüş (bu fakirin) avucunu bol bol filori ile doldursa ne olur?”

4.3.1.4. Fûls-i Ahmer

Mangır adı verilen bakır paraya fûls-i ahmer denmiştir. Fûls-i ahmer, “bakır sikke, kızıl mangır, para” anlamlarına gelir. Akçeye nispeten değeri düşük olan parayı isaret ettiğinden ekonomik anlamda yokluğu ifade eden “fuls-i ahmere (kızıl renkli bakır sikkeye) muhtaç olmak” şeklinde deyim olarak kullanılmıştır. (Pakalın, 1983a: 636-637; Pamuk, 1999: 169; Keskin, 2009: 1033) “Germ, güneş, ahmer” kelimelerinin tenasüp içerisinde kullanıldığı ve güneşin sıcaklığının ateş hayali içinde düşünüldüğü aşağıdaki beyitte Güneş, fûls-i ahmere benzetilir.

‘Işk bâzârını bir yirde ki germ eyliyeler

Fûls-i ahmer yirine geçmeye mihr-i gerdûn G. 575/3

“Güneş, aşk pazarını ateşe verseler hemen fûls-i ahmerin (kızıl para) yerine geçer.”

4.3.2. Ölçü Birimleri

4.3.2.1. Ağırlık Ölçüleri

Dirhem

Dirhem, okkanın dört yüzde birine eşit eski bir ağırlık ölçüsü birimidir. Gerek ağırlık gerekse para birimi olarak dirhem kullanılışı çok eskidir. Hassas eşya ağırlıkları için kullanılan dirhem, uygulamada şer'i ve örfî olmak üzere iki türü bulunmaktaydı. (Salihoğlu, 1994; 368; Taşkın, 2005: 27-28) Hâletî, bir beyitte sevgilinin iltifatını dert kantarındaki dirhem olarak niteler.

İltifâtun gevher-i iksîrdür 'âşıklara

Tarh iderler gussa kantârına anun dirhemini G. 696/5

“Âşıklar için cevher iksiri olan iltifatın dert kantarına koyulan dirhemdir.”

4.3.2.2. Hacim Ölçüleri

Rub'

Hacim ölçüsü olarak rub' bir çarşı arşınının 1/8'i, Mısır'da 1/4 kadeh idi. Bugün resmen 0, 516 litredir. (İnalçık, 2003: 253; Taşkın, 2005: 104) Hâletî, yeryüzünün dörtte birinin karalarla kaplı bulunduğunu anlatarak bu kısma “rub-ı meskûn (dörtte bir)” denildiği belirtir. Bu münasebetle sevgili “şeh-i rub'-ı meskûn”dur. (G. 574/2)

Rub'-ı meskûnun ne denlü mâ-'adâsı var ise

Ben şeh-i mülk-i harâbâtam olupdur kişverüm G. 524/6

“Ben, harabat mülkünün şahıyım. Dünyanın insanlarla meskûn dörtte birinden gayrı ne varsa benim memleketim sınırları içindedir.”

4.3.2.3. Su ölçüleri

Lüle

Osmanlı devletinde su belirli debilerle dağıtılır ve ölçülürdü. Bu ölçme işi, ölçme sandığı ile yapılır ve su serbest yüzlü bir havuzdan dağıtıldı. Su dağıtım şebekesi künk veya kurşun boru ile yapılırdı. Suyun debisini ölçmek ve dağıtım yapabilmek için dikdörtgen şeklinde mermerden bir sandık yapılır ve suyun fazla geldiği zamanlarda taşabilmesi için

yan tarafına bir de savak tertiplenirdi. Savaklanan su ziyan olmaz ve yine dağıtım şebekesine akardı. Sandığın kenar yüzüne dik ve savak kenarından düşey yönden 96 mm aşağıda pirinçten yapılmış kısa borular yerleştirilir. Bu şartlar altında 26 mm çapındaki bir borudan akan suyun debisine 1 lüle denir. Aynı zamanda dakikada 36 litre debiye ulaşan su miktarına da lüle denirdi. (Taşkın, 2005: 108)

Lüle, iki beyitte yukarıda verilen tafsilat doğrultusunda su debi ölçüsü ve bu suyu taşıyan boru olması münasebetiyle kullanılmıştır. Bir beyitte Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bir tulum içindeki suya elini daldırdıktan sonra parmaklarından akan suyla ahabın ihtiyacını giderdiği mucize dolayısıyla parmaklarının her biri suyun aktığı lüleye benzetilmiştir. (M. 3/42)⁶⁰⁵ Kelime diğer beyitte cinaslı olarak kullanılmış ve sevgilinin ağzına götürdüğü tütün lülesi, Kevser çeşmesindeki su lülesine teşbih edilmiştir.

Agzına aldı dütün lülesin ol hûr-likâ

Çeşme-i Kevser'e bir lüle komışlar gûyâ

G. 14/1

“O hûri yüzlünün ağzına aldığı tütün lülesi, kevser çeşmesine konulan bir lüleyle benzer.”

4.3.3. Ticaretin Tarafları

4.3.3.1. Hâce

Hâce, yeni Farsça'da 10. asırdan beri “efendi, sahip, katip, tüccar, muallim” gibi muhtelif manalarda kullanılan, klasik Arapça'ya ve şarki Arap lehçelerine de “efendi” manasına “hupvaca, huvvace, havace” şekillerinde geçen bu kelimenin müştak şekli olan “hacegi” kelimesi, Osmanlı Türkçesi'nde “tacir” manasında kullanılmıştır. (Köprülü, 1983: 280) Divanda ticaret ehli olarak “hâce” ismi geçmektedir. Tacir, şehirlerde kurulan pazarlarda arabasıyla mallarını gezdirmesi, kumaş, mücevher, güzel koku gibi malları satması, sermaye sahibi olması, satışlarından kâr ve zarar etmesi gibi özellikleriyle çeşitli tasavvurlara konu olur.

Âşık ve sevgilinin alışveriş tasviri içinde karşımıza çıktığı beyitlerde sevgili, âşık ve âşığın gönüllü tacir olarak hayal edilir. Sevgilinin saçının düğümlerini çözen sabah rüzgarı, misk yükünü indiren bir tacir olarak düşünülür. (Mt. 19) Sevgilinin kâkülü, sabânın yakasına ve eteğine koku süren cömert bir tacir olarak tavsif edilir. Söz konusu beyitte

⁶⁰⁵ Bkz. Hz. Muhammed

pazarda güzel kokular satan tacirlerin, mallarını satabilmek için müşterilerin yakalarına ve eteklerine koku numûnesi sürdüğü anlaşılmaktadır.

O şühun kâküli bir h^vâce-i sâhib-mürüvvedür

Pür eyler müşk ü ‘anberle sabânun ceyb ü dâmânın G. 600/4

“Sevgilinin kâkülü, sabânın yakasını ve eteğini misk ve amberle dolduran cömert bir tacirdir.”

Sevgili, güzellik pazarında “hâce-i hüsn”, (G. 69/3, G. 458//3) âşığın gönlü de sevgilinin güzellik malı için su gibi akıttığı nakdidir. (G. 467/7) Aşağıdaki beyitte hâce, yine güzellik taciri olarak tanımlanan sevgilinin benzetileni olmuştur.

Nakd-i cân ile harîdâruz metâ‘-ı vuslata

Eylerüz ol hâce-i hüsn ile biz alış viriş G. 353/6

“Can nakdi ile kavuşma malını almak için o güzellik taciriyle alışveriş ediyoruz.”

Âşığın kanlı gözyaşı lal olduğunda kanlı yaşlarla dolan gözü lal çıkarmak için Bedahşân’a çıkan mücevher tacirine benzer. (G. 763/3) Gönlü ise aşk ülkesine daha önce ayak basmamış bir tacirdir. (G. 147/5) Ayrıca âşık, sevgiliye kavuşamayacağını bilse de can sermayesini hiçe sayan bir aşk taciridir. (G. 720/5) Ancak aşk pazarında ne sabır kumaşının ne de kavuşma malının kıymeti vardır. Bu yüzden aşk pazarına bu malları sunan tacir (âşık) hiç bir kazanç elde edemediği gibi daima zarar içindedir. (G. 587/3) Âşığın gam taciri olarak düşünüldüğü aşağıdaki beyitte dükkanını açan bir tacir hayali söz konusudur. Âşığın, sevgili tarafından parçalanan sînesi, tacirin alışverişe açtığı dükkan olarak tasavvur edilir.

Metâ‘-ı sabrumı yâr aldı çâk idüp sînem

Benem o h^vâce-i gam kim açıldı dükkânı G. 837/3

“Sevgili, sînemi parçalayıp (içimden) sabır metâımı aldı. İşte dükkanı açılan o gam taciri benim.”

Hâletî, ilim, şiir ve şâirlik hakkında sözler sarfettiği beyitlerde kendisini marifet şehrinin tanınmış bir taciri (K. 39/27) olmasına rağmen fazilet sermayesinden zarar eden (Kt.

104/3-4) bir tacir olduğunu dile getirir. Ayrıca şiir pazarında mana incilerini (K. 9/25) ve şiir kumaşını pazarlayan bir tacirdir. Bununla beraber aşağıdaki beyitte ticaret kervanlarının şakilerce kesilmesine ve talan edilmesine atıfta bulunulur.

H^vâce-i kâlâ-yı nazm olmagla buldum işti^hâr

Anun için Hâletî çokdur cihânda reh-zenüm G. 507/5

“Hâletî, şiir kumaşının taciri olmakla şöhret bulduğum (şu) dünyada yolumu kesmeye çalışan pek çok kişi var.”

Sabâ rüzgarı da gülistan şehrine çeşit çeşit kumaş getiren bir tacirdir. (K. 8/18) Ayrıca cemende açan goncanın kokusunu almak için Çin’den gelen bir tacirdir. (K. 25/8) Memduh ise ihsan taciri olarak karşımıza çıkar. (K. 27/27)

4.3.3.2. Harîdâr, Müşteri

Müşteri ya da harîdâr, bir mala talip olup o malın alıcısı olan, para karşılığında sunulan hizmetlerden yararlanan kişidir. Bir beyitte Müşterî yıldızıyla aynı ismi taşıması sebebiyle tevriyeli olarak kullanılır. (K. 32/45)⁶⁰⁶ Yûsuf yüzlü sevgilinin yüzünü gören felek onun müşterisi konumundadır. (G. 442/4) Âşık ve âşığın gönlü de sevgilinin ve onun kavuşma malının müşterisidir. (G. 39/7, G. 353/6)

Çokdan metâ‘-ı vasla harîdârsın gönül

Terk eyle anı fâ’idesi var ise yeter G. 155/5

“Ey gönül! Uzun zamandır kavuşma malının müşterisisin. Ama kârın varsa artık onu bırakmanın zamanı geldi.”

Müşteri, pazar yerinde yapılan bir alışveriş neticesinde zarar etmesi yönüyle âşığa benzetilir. Aşk pazarında, can nakdini harcayan âşık yanlış bir alışveriş yapmış ve bu alışverişten zarar etmiştir.

‘İşkî bâzârında anun çıkdı elden nakd-i cân

Çok ziyân itdük biz ol yâra harîdâr olmadan G. 665/3

⁶⁰⁶ Bkz. Müşterî (Jüpiter).

“Sevgilinin müşterisi olarak çok zarar ettik. Çünkü can nakdini onun aşk pazarında elden çıkardık.”

Bir beyitte sevgilinin dudakları şekere benzetilmiştir. İnsanlar da sahip olduğu en kıymetli mallarıyla onun müşterisi olmuş; ancak dünyadaki hiçbir mücevher ya da mal sevgilinin tatlı dudağından bir buse almaya yetecek kıymette değildir.

Cihân sîm-i sirişk ü nakd-i cân ile harîdârun

Alınmaz yine ammâ bûse-i la‘l-i şeker-bârun G. 393/1

“Tüm dünya, gözyaşı gümüşü ve can nakdini ortaya koyup sana müşteri olsa bile tatlı dudağından buse alamaz.”

Hâletî, şiirlerinin kıymetinin bilinmediği için serzenişte bulunur. Kendisini şiir pazarındaki bir satıcı, şiirlerini de bu pazardaki söz cevherlerine benzeten Hâletî, sühan cevherinin alınıp satılmamasından şikayetçidir. Buradan eskiden pazarlarda kıymetli mücevherlerin satışının yapıldığını da anlıyoruz.

Sühan gevherlerün alur satar yok Hâletî şimdi

Çıkarma sen dahı tâ çıkmayınca bir harîdârı G. 878/5

“Ey Hâletî! Artık söz cevherlerini alıp satan yok, kimse bunlara rağbet etmiyor. Bu yüzden sen de bir müşteri çıkana kadar söz cevherini ortaya çıkarma.”

4.3.4. Alışveriş Usul ve Hukuku

4.3.4.1. Erzân (Ucuz)

Sevgilinin görülemeyecek kadar küçük olan ağzı, içinde hazine bulunan bir sandık veya kutu; tadı itibariyle de şekerdir. Bundan dolayı sevgili konuşmaya başladığında tatlı sözleri şekeri revaçtan düşürürken inci gibi dişleri de mücevherlerin değerini düşürür.

Dehen-i tengin açup başlasa güftâra o yâr

Sükkeri kâsid idüp gevheri erzân eyler G. 182/4

“Sevgili, daracık ağzını açıp söz söylemeye başladığında şeker kâsid olur, cevher ucuzlar.”

Aşağıdaki beyitte şâir, bir pazar yeri hayali kurmuş ve bu pazarda belirli bir fiyatta arz edilen malın talep edilenden fazla olması dolayısıyla fiyatının düşmesini aşık ve sevgili ekseninde ele almıştır. Buna göre âşığın can sermayesi, sayısız can sermayesinin ortaya konulduğu sevgilinin semtinde kıymetten düşer.

Kadri yok kûyunda hiç kâlâ-yı cân-ı ‘âşıkun

Kıymeti erzân olur çok gelse zîrâ bir metâ‘ G. 364/2

“Âşığın cân sermayesinin semtinde hiç bir kıymeti yok. Çünkü oraya bir mal çok gelirse değerini kaybeder, ucuz olur.”

4.3.4.2. Kesâd

Alışverişteki durgunluğu ve işlerin az olmasını ifade etmek için kullanılan tabirdir. Bir beyitte gam pazarında işlerin kesat olduğunu söyleyen şâir, can metânı pazarda baştan başa gezdirmesine rağmen kimsenin yüzünü çevirip bakmadığını söyler. (G. 122/) Şâir, kanlı yakuta benzettiği yaşlarının çokluğu sebebiyle güzellerin artık buna rağbet etmeyişini, işlerin kesat olmasına bağladığı alışveriş imajıyla gösterdiği beyitte şöyle der.

Bakmaz oldu hûblar yâkût-ı kân-ı çeşmüme

Çok gelen kâlâda olur Hâletî âhir kesâd G. 118/5

“Hâletî, çok gelen malın sonunda değeri düşer. O yüzden güzeller, göz madenimin yakutuna bakmaz oldu.”

Marifete verilen değer azlığını sık sık beyitlerinde tenkit eden Hâletî'nin, aşağıdaki beyitinde yine bu yönde bir görüş beyan ettiği görülmekte. Kendisini marifet ehli içinde gören şâir, sayılarının azalmasına rağmen gerçek marifet ehlinin hala rağbet görmeyişine sitem eder.

Gûyâ metâ‘ -ı ma‘rifetüz biz ki Hâletî

Az kalmag ile gitmedi hergiz kesâdumuz G. 303/5

“Ey Hâletî! Güya marifet malıyız. Bizim gibilerin sayısı azalmasına rağmen hala rağbet görmüyoruz.”

4.3.4.3. Mezâd

Çok eski devirlerden bu yana bir ticaret, alışveriş şekli olarak kullanılan açık arttırma, alıcıların ve satıcının aynı ortamda fiyat tekliflerini bildirerek uygun fiyata malın satılmasıdır. Kaynaklarda ilk açık arttırmanın 2000 yıl önce Babil’de gerçekleştirildiği geçmektedir. Eski Romalılar da açık arttırma usulüyle esir satışları yapmaktaydı. Bu satışlar çarşı yada pazarlarda yapılırdı. Osmanlı toplumunda açık arttırmanın ne ölçüde kullanıldığı konusu tam olarak bilinmemekle birlikte, Lale Devri’nde Sultan Ahmed’in tavan fiyat uygulaması açık arttırmaya karşı bir tepki olabileceğini düşündürmektedir. (Oran, 2008: 127-130)

Hâletî, eskiden yaygın olarak uygulanan esir mezatına atıfta bulunduğu iki beyitte âşığı, mezatta satışa sunulan esire benzetir. Gam kölesi olarak mezatta satılığa çıkarılan âşık, (G. 303/2) ne kadar mezata çıkarsa çıksın şehrin güzelleri dönüp ona bakmayacaktır.

Hûbân-ı şehir bakmaz ana hastedür diyü

İtsen esîr-i ‘ışkı eger niçe yıl mezâd G. 122/2

“Aşk esirini yıllarca mezata çıkarsan da şehrin güzelleri hasta diye onun yüzüne bile bakmazlar.”

4.3.4.4. Narh

Arapça’da piyasa râyicine si‘r, bunun takdiri ve tahdidine tes‘îr denir. Açık kamu yararı gereği, temel ihtiyaçları karşılayan mal ve hizmetlerin piyasa fiyatlarına -onları oluşturan etkenlere dokunulmadan- doğrudan müdahale edilerek belirli sınırları aşmasının önlenmesi maksadıyla resmî tavan fiyat belirlenmesine dar anlamda narh denir. Geniş anlamda narh asgari ve sabit fiyat tesbitlerini de içerir. (Kallek, 2006: 387) Osmanlılar’da narh mal ve hizmet fiyatlarında devletçe tesbit edilen üst sınırı ifade eder. (Kütükoğlu, 2006: 390)

Bir beyitte, memduhun şiirini beğenerek şâire ihsanda bulunmasını ifade eder.

Dahı Sultân Murâd-ı ehl-perver

Görüp nazmum komışdı narh-ı gevher M. 8/96

“İşinin ehli olanları koruyup kollayan Sultan Murat bile nazmımı görünce (o) cevherin narhını koymuştu.”

Bir beyitte de sevgilinin dudağına biçilen değeri ifade etmek için kullanılır. Beyitte geçen “narh-ı rûzî” rayiç fiyat, günlük piyasa fiyatı anlamındadır. Aşk bir pazar yeri olarak düşünüldüğünde sevgilinin dudağı âşığın ruhunu besleyen şeker, bu gıdanın bedeli de âşığın ömür sermayesidir.

Nakd-i ‘ömri ‘arz idüp öpdüm leb-i cân-perverin

Narh-ı rûzî üstine aldum o şûhun sükkerin G. 598/1

“Ömür sermayesini arz edip ruhu besleyen dudağını öptüm. O güzelin şekerini rayiç bedelle aldım.”

4.3.4.5. Ribh

Ticarette fayda elde etmek, kâr, kazanç, fâiz manasındadır. (H. Remzi, 1305: 578) Divanda zikredildiği tek beyitte sevgilinin dudağı, borcunu faiziyle isteyen bir alacaklı olarak yorumlanmıştır.

Leb-i yâr almag ile cânı kanâ‘at kılmaz

Benzer ol dâyine kim ribhini ister vâmun G. 437/4

“Âşığın canını almakla kanaat etmeyen sevgilinin dudağı, borcunun faizini

4.4. Tekstil Ürünleri ve Giyim Kuşam Kültürü

4.4.1. Kumaş Çeşitleri

4.4.1.1. Atlas

İnce ipekten sık dokunmuş, genellikle düz renkte sert ve parlak bir kumaştır. Batılılar tarafından “saten” (Fr. “Satin”, İsp. “acetuni”, İt. “setino”) olarak anılır. İşlemeye çok uygundur. En kaliteli atlas türüne “dîbâ” denmekteydi. Atlas kaftanlar en çok kırmızı, mor, mavi ve yeşil renklidir. Padişahlara ait giyim eşyası arasında atlas kaftanlar meşhurdur. Gösterişli parlak rengi, ince ve hafif oluşu dolayısıyla bilhassa kadınlar tarafından tercih edilirdi. Orta halli ailelerde kızlar için gelinlik, oğlanlar için sünnetlik entari kesilir, genç kadınlar ve delikanlılar için de entari altına giyilen şalvar yapılırdı. Kur’an, bayrak, evrak gibi kıymetli eşyaların korunması için yapılan kılıf, örtü ya da keseler onlara verilen önemin bir göstergesi olarak bu değerli kumaştan yapılırdı. (Koçu, 1969: 17; Tezcan, 1993: 29; Apak, Gündüz ve Eray, 1997: 21; Tez, 2009: 13; Öztoprak, 2010: 108)

Eski yıldız bilgisine göre seyyare ve sabitelerin bulunduğu feleklerden sonra geldiği ve bütün felekleri sardığı kabul edilen gök tabakasına “çarh-ı atlas” denirdi. Bu ikili kullanım çoğu zaman kumaş ve felek kavramlarının birbirine karışarak sadece bir kumaş adımı gibi şiirlere konu edilmiştir. (Şentürk, 2016: 413)

Hâletî divanında da yukarıda söylendiği şekilde “atlas” tek başına değil “çarh” ile beraber kullanılmıştır. Özellikle övülene ithaf olunan beyitlerde memduh cömertliği, ihsan ve himmetiyle öne çıkarken atlas-ı çerh ezel terzisinin onun için diktiği bir kaftan ya da ayakları altına serilen atlas kumaştan biçilmiş halı olarak yorumlanmıştır.⁶⁰⁷ Hz. Peygamber’in (s.a.v.) sancağı için söylenmiş olan aşağıdaki beyitte ise atlasın bayrak veya sancak kumaşı olarak da kullanıldığı ifade edilmiştir. Beyitte geçen ifadeler ayrıca Allah (c.c.) tarafından Hz. Peygamber’e (s.a.v.) bahşedilen “Livâü'l-Hamd” isimli sancağı hatırlatmaktadır.

Nesr-i Tâ'ir kebûter-i haremi

Atlas-ı çerh şukka-i 'alemi

M. 3/15

“Kartal burcunun yıldızları hareminin güvercini, feleğin atlası sancağının kumaşdır.”

Atlas kumaşın tezhipli, gümüş veya altın telle zenginleştirilmiş desenleri olan cinsleri mevcuttu. Bu suretle pahalı kumaşlar üretilmekteydi. Bu kumaşlardan altunlu benek, benek altunlu adıyla anılan atlas çeşidinin varlığı şairlerin dikkatinden kaçmamıştır. (Tezcan, 1993:29; Öztoprak, 2010: 109) Atlas zemin üzerine altın benek sırma işlemeli bir atlas türü olan bu kumaşı Hâletî, âşığın sararan yüzü olarak hayal etmiştir.⁶⁰⁸

Hâneme gelmek olursa o şeh-i milket-i nâz

Rûyumun atlas-ı zerdin ideyin pâ-y-endâz

G. 342/1

“Naz ülkesinin padişahı evime gelecek olursa yüzümün sararan atlasını ayağı altına sereyim.”

⁶⁰⁷ K. 10/13, K. 11/11, K. 20/21, K. 24/11, K. 30/10, K. 33/30, K. 41/5.

⁶⁰⁸ Osmanlı giyim kültüründe gerek saray gerekse halk çevrelerinde bir zenginlik ve ihtişam alameti olmak üzere altın tellerle dokunmuş kumaşlar giymek oldukça yağın bir gelenektir. Sadece kıyafetlerde değil saraylarda ve zengin evlerde perde ve döşemelik kumaşların bile altın sırmalarla dokunduğu bilinmektedir. A. Atilla Şentürk, Osmanlı Şiir Kılavuzu, Osmanlı Edebiyatı Araştırmaları Merkezi, 2016, İstanbul, s. 284.

Atlasın kırmızı renklisi çok yaygındır. Şairler kırmızı atlasla gül arasında renk, incelik, yumuşaklık hususiyetlerine dayalı olarak ilişki kurmuşlardır. (Öztoprak, 2010: 108) Hâletî aynı düşünceden hareketle gül goncasının kırmızı yapraklarını müftünün ayağına serilen halı olarak düşünmüştür.

Döşer pâyına gül-gûn atlas-ı pîçîdesin gonce

Gelür dirlerse bâga hazret-i müftî-i devrânı K. 20/21

“Gonca, devrin müftü hazretlerinin bâga geleceğini söylediklerinde, gül renkli atlas halısını/yapraklarını onun ayağının altına döşer.”

4.4.1.2. Kemhâ

Atlas ve kutnu ayarında, havsız kadife gibi kalın, ağır iprklı kumaştır. Atkısı ve çözgüsü ipek, üst sıra atkısı altın alaşımli gümüş ya da doğrudan gümüşlü kalıptanladokunmuş ipekli kumaştır. İpekli dokumalar arasında sarayın ve halkın beğenisine en uygun; ağır, gösterişli, tok bir kumaş olan kemhâ, özellikle kaftanlık ve döşemelik olarak dokunurdu. (Tezcan, 1993: 31; Tez, 2009: 17)

Divanda zikredildiği tek beyitte kemhâ kumaşının bir çeşidi olan “kemhâ-yı dü-reng (iki renkli kemhâ)” renk ve desen bakımından verd-i ra’nâya benzetilmiştir.

Haber kılsa eger peyk-i sabâ ezhâr-ı gül-zâra

Virürler ana kemhâ-yı dü-reng-i verd-i ra’nâyı K.41/6

“Gül bahçesinin çiçekleri, sabâ peykinin getirdiği habere karşılık (ona) verd-i ra’nâ gibi iki renkli kemhâ kumaşını hediye verirler.”

4.4.1.3. Kettân

Keten bitkisinin liflerinden elde edilen ve muhtelif kumaşlar dokunan tekstil materyalidir. İnanışa göre mehtabın tesiriyle otlar ve keten çürür, rengi parlar yahut üzerindeki lekeler gidermiş. Boyacılar, ketenleri yıkayıp çimen üzerine serdikten sonra bir gece orada bırakırlarmış. Bu uygulama tekrar ettikçe kumaşın dokusunda değişiklik oluşur ve çürür. Bunun farkına varan ve sebebini izah edemeyen eski kimya alimleri mehtabın keten üzerine tesir ettiğine hükmetmişlerdir. Mehtabın keten üzerindeki bu etkisi divan şâirlerimizce zaman zaman ele alınan konulardan biri olmuştur. (Onay, 2004: 315-316)

Hâletî, bir beyitte mehtap altında ketenin zarar görmesi, çürümesi bilgisi ve inancından istifadeyle kettân ile mehtâbı birlikte kullanmıştır. Bu inanış bağlamında kapudan Çağalazade'nin donanmadan dönüşü münasebetiyle şâir şu beyiti söyler.

Şu'le-i şemşîrüne döymez 'adûnun cevşeni

Nitekim pîrâhen-i kettân u nûr-ı mâh-tâb

K.35/21

“Düşmanın kalkanı, keten gömleğin Ay ışığı (altında) aldığı hal gibi, kılıcının parıltısına dayanamaz.”

Şâirler ve âşıklar, dostları ve sevgililerinden sürekli bir beklenti içindedirler. Bekledikleri şey geciktikçe sabır ve tahammül gömlekleri de parça parça olur. (Kaya, 2006: 163) Aşağıdaki beyitte yine ay ışığının yıpratıcı etkisine değinen şâir, bir zamanlar sabrının çok olduğunu ancak aşk mehtabı altında eskidiğini, sabrının tükendiğini söyler.

Bir zamân pîrâhen-i sabrum 'aceb bisyâr idi

Şimdi oldu cümlesi fersûde-i meh-tâb-ı 'ışk

G. 373/5

“Bir zamanlar çokça sabır gömleğim vardı. Fakat şimdi hepsi aşk mehtâbında yıprandı.”

4.4.1.4. Ser-â-ser

Serâser; ipekli ve baştan başa her tarafı altın ve gümüş tellerle işlenmiş kıymetli bir kumaştır. Bu nedenle yalnız saray ve devlet ileri gelenleri tarafından kullanılan bir kumaştı. 16. yüzyılın en değerli kumaşı olarak özellikle İstanbul'da fazlasıyla tanınmış ve en iyi türü “İstanbul serâseri” olarak anılmıştır. Osmanlı saltanatınca ehemmiyet verilerek çeşidine göre altın ve gümüş telle dokunan bu kumaş, ihsan olunan hil'atlerde kullanılmıştır. ipekli dokumaların en ağır ve pahalısı olan seraser Osmanlı sarayında kürklerin kaplama kumaşları olarak da kullanılmaktaydı. Ayrıca sarayda taht döşemesinde ve şehzade yorganlarında da kullanılmıştır. Divan şiirinde gösteriş, zenginlik ve gururun sembolüdür. (Koçu 1969: 204, Pakalın 1983c: 175-176; Tezcan, 1993: 33; Tez, 2009: 19; Öztoprak, 2010: 114)

Beyitlerde hem “baştan sona” hem de “kumaş çeşidi” manasına gelecek şekilde tevriyeli olarak kullanılmıştır. Hâletî, aşağıdaki beyitinde seraser kumaşın kaftanların kaplama

kumaşı olmasından ve yeşil zemin üzerine çiçek desenleri dokunmuş olan çeşitlerinin varlığından söz eder.⁶⁰⁹ (K. 9/15)

Yine kumâş-ı sebz ser-â-ser çiçekleyüp

Mâ’î kabâ geyürdi çemen-zâra cûy-bâr K. 6/6

“Irmak, çimenliğe yeşil kumaşlı çiçekli seraserden dikilmiş mavi kaftan giydirdi.”

Bazı cinslerinde teller kumaşın yüzünü baştan başa kaplar. Karmakarışık bir hal alan kumaştaki desen adeta teller arasında kaybolur. (Tezcan, 1993: 33) Şâir, kumaşın bu şekilde karışık görüntüsünden hareketle can ipinin düğümünü çözmeye çalıştıkça seraser kumaşı gibi birbirine girdiğini söylüyor.

Ser-â-ser oldı girih-dâr rişte-i cânım

Kaçan olur ki diyü hall-i ‘ukde-i te’ hîr K. 17/23

“Ne zaman tehir düğümünü açmaya çalışsam can ipim baştan başa/seraser kumaşı gibi düğüm düğüm olur.”

4.4.1.5. Zerbeft

Zerbeft, altın tellerle dokunmuş bir cins kumaştır. Çok pahalı olduğu için Osmanlı döneminde zenginler, sultanlar ve ileri gelen devlet adamları giyebilirdi. (Öztoprak, 2010: 116)

Yer aldığı iki beyitte sarı ve parlak oluşu sebebiyle Güneş ve Ay ile aralarında ilgi kurulmuştur. Tırnakçı Hasan Paşa’nın leb-i deryada olan kasrına yazılan manzumenin bir beyitinde Ay, memduhun kasrında zerbeft elbisesiyle hizmetçilik eden birisi olarak hayal edilmiştir. Ay’ın etrafında oluşan hale (güneşten gelen ışınları yansıtan ayın etrafını kuşatmış olan ışık çemberi) kozmik bir olay olarak güneşten gelen ışınların açısına göre görünüp kaybolabilir. Ay’ın bir görünen bir kaybolan halesi, hüsn-i talil yoluyla üzerinde sahte bir zerbeft kumaşlı elbise giyen birisi olarak hayal edilir.

⁶⁰⁹ Osmanlı dönemi giysilerinde yeşil renk, kırmızıdan sonra en fazla kullanılan renktir. Yeşil rengin birçok kumaşta kullanılması bu renge ayrı bir değer verildiğini göstermektedir. Kırmızı renge en çok uyum sağlayan renk olduğu için yeşil kullanılmış ve buna değer katmak istendiğinde de mavi kullanılmıştır. M. S. Apak, F. O. Gündüz, F. Ö. Eray, Osmanlı Dönemi Kadın Giyimleri, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara, 1997, s. 41

Ol bezme hidmet itmege lâyük olurdu mâh

Zer-beft câmesi eger olmasa müste‘âr K. 26/24

“Ay, üzerindeki zerbeft elbise sahte olmasaydı, o mecliste hizmet etmeye layık olurdu.”

Ali Paşa'nın vezareti münasebetiyle yazılan başka bir kasidede zerbeft kumaşın devletin ileri gelenleri tarafından giyildiğine işaret edilir.

Kaçan zer-beft câmeyle çıkup ‘arz-ı cemâl itdi

Sipih-r-i mihr-i ‘âlem sandılar ol çetr-i hadrâyı K. 41/19

“Altın sırmalı zerbeft elbisesiyle yüzünü görenler (altında) durduğu yeşil şemsiyeyi âleme (ışık saçan) güneş sandılar.”

4.4.2. Giyim Kuşamla İlgili Unsurlar

4.4.2.1. Genel Olarak Elbise (Câme, Libâs)

Beyitlerde genel olarak elbise karşılığı kullanılan “câme, libâs” çeşitli kumaşlardan dikilip giyilen kıyafettir. Elbise kumaşının özelliğine sebebiyle zerbeft câme (altın işlemeli) adıyla anılır. (K. 26/24, K. 41/19) Daha çok siyah, yeşil, kırmızı, beyaz, mavi, sarı gibi renklerle anılır ve çeşitli tasavvurlara konu olur. Aşağıdaki beyitte güzellerin giydikleri sarı, yeşil ve kırmızı renkli elbiselerle bir gökkuşağını andırdıkları ve genellikle bu renklerdeki elbiseleri giydikleri ifade edilir.

Sanki bir kavs-i kuzahdur yagdurur bârân-ı eşk

Câme-i hûbân ki zerd ü sürh ü sebz elvân olur G. 187/11

“Güzellerin elbiseleri sarı, kırmızı ve yeşil renkli olur. Göz yaşı yağmuru yağdıran güzeller bu halleriyle adeta gökkuşağını andırır.”

Bir beyitte yeşil elbise giyen sevgili, gülün yeşil dalına benzetilmiştir. (K. 38/5) Diğer bir beyitte de yeşil elbisesiyle meclise giren sevgili, meclisi aydınlatan yeşil renkli muma benzetilmiştir.

Rûşen eyler bezmümüz ey Hâletî çün şem‘-i sebz

Câme-i sebzın geyüp geldükçe ol şûh-ı cihân G. 658/5

“Ey Hâletî! O dünya güzeli, yeşil elbisesini giyip geldikçe meclisimizi yeşil renkli mum gibi aydınlatır.”

Allah (c.c.) baharla birlikte toprağa yeşil elbisesini giydirendir. (M. 1/13) Yine bahar mevsiminin gelmesiyle beraber adeta yeşil bir elbiseye bürünen ağaçlar bu elbiselerini meyvelerle süsler.

Çemende âb geyüdi kabâ-yı mâ’îsin

Dıraht câme-i sebzini eyledi der-ber K. 25/5

“Çemendeki su mavi kaftanını üzerine geçirdi. Ağaçlar yeşil elbiselerini meyvelerle donattı.”

Giydiği mavi elbiseden sînesi görünen sevgili, gökyüzünde bulutlar içinde saklanan güneşe benzetilir. (G. 243/1) Aşağıdaki beyitte sevgilinin mavi elbisesinin yırtılmasıyla ay gibi parlayan sinesinin görüntüsü, şâirin muhayyilesinde gökyüzü kapılarının açılması olarak zuhur eder. Ayrıca beyitte Hz. Peygamner’in (s.a.v.) “Gökyüzünün kapıları Ramazan ayının ilk günü açılır ve son gününün gecesine kadar kapanmaz” şeklinde söylediği hadis-i şerife telmihte bulunulmuş, ayın görünmesinin Ramazan’ın başlangıcına delil olduğuna işaret edilmiştir.

O meh bir âsmânî câme geymiş sîne-çâk olmuş

Açıkdur gök kapısı Hâletî turma du’â eyle G. 734/5

“Hâletî, ayın (sevgili) giydiği mavi elbisenin sînesi yırtılmış. Durma, hemen (ellerini açıp) duaya başla. Zirâ gökyüzünün kapısı açılmıştır.”

Bir beyitte ayyârların siyah elbise giydiklerine değinilir. (G. 398/3)⁶¹⁰ Gece, siyah bir elbise olarak düşünüldüğünde de yıldızlar bu elbiseye dikilen altın düğmelere benzetilir. (M. 4/8) Siyah elbise matem ve üzüntüyü ifade etmesi bakımından eskiden beri acılı günlerde giyilmektedir. Aşağıdaki beyitte siyah mürekkebe batırılan kalem ve bu kalemdeki siyah mürekkeple yazılan sözler ile matem esnasında giyilen siyah elbise arasında ilgi kurulur.

⁶¹⁰ Bkz. Ayyâr.

Günde bin kez ölürin gamdan anuñcün dâ'im

Geydürür sözlerüme hâme libâs-ı mâtem Kt. 71/13

“Kalem, (başımdeki) dert ve sıkıntı beni her gün bin kez öldürürken, sözlerime matem elbisesi giydiriyor.”

Gül ve nar çiçeği renkleri itibariyle kırmızı elbise giymiş görüntüsü vermektedir. (G. 395/3, G. 451/4, Mt. 181) Âşğın gözünün kanlanmasının sebebi rüyasında sevgiliyi kırmızı elbiseyle görmesidir. (G. 63/3) Sevgilinin giydiğı elbise ise kırmızı rengini âşğın ciğer kanından almıştır.

Ol yâri al câme ile seyr iden didi

Hûn-ı cigerle perveriş olmuş nihâldür G. 252/4

“Kırmızı elbisesiyle (etrafta) gezinen sevgiliyi görenler onu ciğer kanıyla beslenip büyüyen fidana benzetirler.”

İnsan tenini, beden üzerinde duran geçici bir elbise olarak düşünen şâir, elbise ile ten arasında ilgi kurduğı beyitlerde ölümü, maddeden sıyrılma ve ten elbisesinin çıkarılması olarak düşünür. (Kt. 95/1-2, G. 220/3) Kişinin gaflete düşüp hakikatten uzaklaştığında hiç farkına varmadan ten elbisesini ecel hırsızına kapıtırma tehlikesi vardır. (G. 786/5) Aşağıdaki beyitte ise delilik, beden elbisesinden sıyrılarak madde aleminden mana alemine geçiş olarak tarif edilir. “Ârız” kısaca önceden var olmayıp sonradan yaratılan, ortaya çıkan, cevherin zıttıdır. Bu bağlamda delilik aslında beden elbisesini bir kenara atarak maddeden ziyade manaya erişmeyi, dış âlemle ilgiyi kesmeyi ifade eder.

Çıkardı câme-i cismini atdı yabâna

Dıraht-ı gül-şene benzer ki ‘ârız oldu cünûn G. 577/2

“Delilik haliyle cisim elbisesini çıkarıp yabana atan (âşık), gül bahçesinde ortaya çıkan fidana benzer.”

Ayrıca beyitlerde memduhun kadri, (K.11/11) iktidar, saadet, mutluluk gibi anlamlarıyla memduhun devleti (T. 1/4) zamân ve ezel terzisinin memduha biçtiğı elbisedir. Bundan başka ömür, (G. 523/3) sabır, (K. 30/22, G. 353/3) namus (G. 885/3, G. 544/2) ve şiir

olarak düşünölen elbise, parçalanma, kirlenme ve giyinme özelliği sebebiyle söz konusu edilir.

Şöyle geydür Hâletî ana libâs-ı nazmı kim

Şâhid-i ma'nâya meftûn olsun erbâb-ı hired G. 126/5

“Ey Hâletî! Şiir elbisesini ona öyle bir giydir ki (şiirini gören) akıl sahipleri mana güzeline âşık olsunlar.”

Sevgili, sarık ve elbisesini çıkardığında yaprak ve meyvelerini döken bir ağaca teşbih edilir. (G. 587/5) Âşık ise içinde bulunduğu ruh haliyle elbisesini parçalar şekilde tasavvur edilir.⁶¹¹ Gönlü saran elbise (beden) sitem okunun açtığı elem yarası sebebiyle parçalanır ve gönlü üryan bırakır.

Ey geldügince zahm-ı elem nâvek-i sitem

Çâk eyleyüp libâsını ‘uryân olan gönöl G. 484/2

“Ey gönöl! Sitem okuyla gelen elem yarası sebebiyle elbiseni yırtıp uryan kaldın.”

4.4.2.2. Başlıklar

Çeşm-bend

Kadınların yüzlerini örttükleri peçe, burka manasındadır. (H. Remzi, 1305: 413) Tek bir beyitte sözlük anlamı çerçevesinde söz konusu edilir. Hâletî, gaflet perdesini kadınların yüzünü örtmek için kullandığı peçeye benzetir.

‘İbret gözünde perde-i gaflet hicâb ise

Şol zen gibi olur kişi kim çeşm-bendi var G. 214/6

“Gaflet perdesi, (kişinin) ibret gözünü örten bir hicâb ise o kişi yüzünde peçesi olan kadına benzer.”

⁶¹¹ M. 4/V-1-2, K. 30/22, G. 403/3, G. 643/2.

Destâr

Kavuk, külah, fesin etrafına sarılan sarıktır. Eski toplum hayatında meslek, mevki ve memuriyete göre farklılık gösteren sarılma şekilleri mevcuttu. Başta ulema olmak üzere her meslek erbabı başına sarık sarardı. Külah veya kavuğun üstündeki destar, kişinin toplumdaki mevkisini gösteren bir alametti. (Koçu, 1969: 87; Pakalın, 1983a: 431)

Beyitlerde genel kullanım özelliklerinden bahsedilen destarın, göz alıcı bir şekilde olması maksadıyla bilhassa kenarına gül takılışı çeşitli tasavvurlarla birlikte verilir. (M. 9/79, G. 451/3)

Deste-i gül kûşe-i destâra kondı şimdilik

Ellerinde herkesün câm-ı mey-i gül-fâmdur G. 265/2

“Destarın köşesine koyulan gül destesi, herkesin elinde bulunan gül renkli bir şarap kadehi görünümündedir.”

Divan şâirlerinin sıkça kullandığı hayallerden birisi de sevgilinin saçının destarın kenarından sarkmasıyla ilgilidir. Geçmiş dönemlerde başa fes vb. giyildiği, erkeklerin kâkül veya saçlarını bunların içerisine sakladığı veya bir kısmını gösterdikleri bilinmektedir. Oysa kadınlar, saçlarını genellikle iki halka şeklinde yüzün iki tarafından aşağıya doğru sarkıtmışlardır. (Gökhan, 2006: 156)

Hâletî’de destar, sevgilinin sarığı altından sarkan saçı münasebetiyle ele alınır ve bu yönde çeşitli benzetmelere konu olur. (K. 30/19, G. 550/1, G. 696/6) Sevgilinin saçının sarktığı destar dağınık bir halde tasavvur edilir. Beyaz rengi itibariyle bir meleğe benzetilir.

Zîr-i destâra olur zülf-i siyâhı gâhî

Bir melekdür sanasın ejderi bâlâyâ çeker G. 193/2

“Sarığının altındaki siyah saçı bazen bir melek tarafından yukarı çekilen ejdere benzer.”

İki beyitte destar ile birlikte cübbe de söz konusu edilir. Destarın bağlayan kişinin mevkisini göstermesi hususuna da örnekler veren Hâletî, sûflerin sarıklarından ve aynı gruba bağlı kişilerin sarıklarından söz eder. (G. 646/3) Cübbe ve destar özellikle yüksek

kademe devlet memurlarının giydiği giysilerdir. Dolayısıyla cübbe ve destar insanı zahiren ihtişamlı gösteren kıyafetlerdir. Ancak Hâletî, cübbe ve destarın böyle bir özelliği olmasına rağmen aslında bu giysileri giyenlerin birbirinden farkı olmayan âvâreler olduğu görüşündedir.

Birbirinden fark olunmaz bir bölük âvâreyüz

Cübbe vü destâr ile bir yerde kim olsak ‘ıyân K. 37/24

“Birbirinden farkı olmayan bir grup âvâre olarak cübbe ve destarımızla bir yerde beraber olsak ne olur?”

Hâletî, bir beyitte Jüpiter’e mensup olanların önce zahmet çektikleri sonra refaha ulaştıkları yorumuna bağlı olarak Jüpiter’i yüksek mevkilerdeki kişilere benzetmiş ve başında sarık bulunan birisi olarak düşünülmüştür. (G. 143/7, G. 694/6) Ayrıca Müşterî’nin, memduhun azameti karşısında daha aşağıda kaldığını ve ona bakarken başındaki sarığın yere düşeceğini söyler.

Kâh-ı iclâline itse eger im‘ân-ı nazar

Müşterî’nün düşe hâk üzre serinden destâr K. 18/6

“Jüpiter (başını kaldırıp) azamet köşküne dikkatlice baksa başındaki destar yere düşer.”

Külâh

Daha çok keçeden ucu sivri olarak imal edilen külâh Osmanlı’da kullanılan bir çeşit başlıktır. Keçe külâh, şeb külâh, kızıl külâh, zerrin külâh, sabır külâhı, zerd külâh, Arnavut külâhı, Mevlevî külâhı, dede külâhı, tatar külâhı vb. sade olarak kullanıldığı gibi üzerine sarık sarmak suretiyle de kullanılırdı. Çeşitli kesimlerin giydiği ve kendi adlarıyla anılan arnavut külâhı, Mevlevî külâhı, dede külâhı, tatar külâhı gibi külâhlar da birbirlerinden renk ve şekil itibariyle az veya çok farklılık arz ederler. (Öztoprak, 2010: 142)

Şiirimizde genellikle eğri giyilmesi, yere çalınması, düşürülmesi, bir kenarından saçın çıkması gibi giyiniş ve kullanım şekli ve buna dair bazı tabirler içinde görülür. (Tolasa, 1973: 529)

Külâhın keçeden imal edilmesine işaret eden şâir, (G. 128/5) Türklere has eski adetlerden olan sevinçli bir haber alındığında külâhı göğe fırlatma; felaket haberi karşısında yere vurma (Onay, 2004: 332) üzerinde durmuştur. Kimi zaman âşık sevincinden külâhını göğe fırlatır (G. 343/4, G. 840/5) kimi zaman gam müptelası olan âşığın âh rüzgarıyla yere çalınır. (K. 12/15, G. 860/1, Mt. 556)

‘Âşık-ı şûrîde-dil atar külâhın göklere

Atsa dil-ber yarmag için başını seng-i cefâ G. 42/5

“Dilber, (âşığın) başını yarmak için cefâ taşı atsa perişan gönüllü âşık (sevincinden) külâhını göklere aT.”

Külâhla sarık arasına kuş tüyü takılması âdet idi ve uğur sayılırdı. (Öztoprak, 2010: 143) Bu uygulamadan yola çıkan şâir, Mecnûn’un, başında dolanan kuşun kanadını külâhına takmak üzere gönderdiği gam padişahı olduğunu söylemiştir.

Şol şâh-ı gamam kim ser-i Mecnûn'da olan murg

Gönderdi perin olmag için per-i külâhum G. 528/3

“Ben, Mecnûn’un başında dolanan kuşun külâhıma takmak üzere kanadını gönderdiği gam padişahıyım.”

Hâletî, külâhını eğri giyenler için “kec külâh” tabirini kullandığı, sevgilinin külâhını eğri taktığını ve saçlarının görüldüğünü söylediği aşağıdaki beyitte aynı zamanda sarhoşların külâhlarının eğri oluşuna dikkat çeker.

Göründi saçları mestâne kec-külâh olıcak

Açıldı bâg-ı letâfetde sanki zülf-i nigâr G. 212/5

“Mestâneler gibi külâhı eğri takınca sanki güzellik bağındaki sevgilinin saçları açıldı.”

Tasavvufi manada ise külâh, fakrın bir simgesidir. Beyitlerde tekrar eden “külâh-ı fakr” tabiri dünyayı terk edişi, yüce gönüllülüğü ve gönül tokluğunu ifade eder. (G. 159/3) 612 Padişah tacı ile derviş külâhının karşılaştırıldığı aşağıdaki beyitte külâh, dervişlik

⁶¹² Bkz. Fakr

makamını; tâc, hükümdarlığı, dünyevi makamları dolayısıyla dünyayı temsil etmektedir. Fakat varolan tüm mevcudat gibi bunlar da fanidir. Önünde sonunda fanilik tozu hem derviş külâhına hem de padişah tacına konacaktır.

Tâc-ı şâh u külâh-ı dervîşe

Bas ber-â-ber konar gubâr-ı fenâ

G. 16/2

“Fânîlik tozu, hem dervişin külâhına hem de padişahın tacına toplanarak beraber konar.”

Külâh beyitlerde eğri giyilmesi, yere çalınması, düşürülmesi, sevinçle yukarı atılması, kenarına tüy takılması, keçeden mamul olması, bir kenarından saçın görünmesi gibi giyiliş ve kullanış şekli ve buna dair bazı benzetmelerle birlikte kullanılır. Külâhın beyitlerde genel şiir anlayışı çerçevesinde kabul gören kullanış biçimlerinin dışına çıkılmadan bahis konusu edildiği görülür.

Nikâb

Arapça kökenli bir kelime olup; peçe, yaşmak ve yüz örtüsü demektir. Bilhassa siyah, beyaz ve yarı şeffaf kumaşlardan yapılırdı. Nikabı takan kişi önünü ve etrafını rahatlıkla görebilir; uzaktan bakanlar ise nikabın ardındaki yüzü göremez veya tam olarak seçemezdi. Eski toplum hayatımızda nikabı sadece kadınlar değil erkekler de takardı. Ailelerinin ve resmi görevlerinin haysiyetine uygun düşmeyen yerlerde, meyhane ve mesirelerde halk arasına karışarak eğlenmek isteyen kibar ve güzel genç erkekler yüzlerine nikab tuttururlar ve asla yadırganmazlardı. (Koçu, 1969: 181-182)

Nikâb, kullanıldığı beyitlerde yüzü örten peçe manasında benzetmelere konu olur. Sevgilinin nazı, yüzündeki güzellikleri örten nikabtır. Sevgili, güzelliğinin önündeki nikabı kaldırarak sahip olduğu güzellikleri âşığın görmesini sağlamıştır.

Nikâb-ı nâzı ref' itdi açıldı mushaf-ı hüsni

Görüldü râ-yı ebrû gâyet a'lâdur bugün fâlum

G. 536/6

“Bugün falımda oldukça güzel şeyler görüldü. Sevgilinin, (yüzündeki) naz peçesini kaldırmasıyla birlikte güzellik mushafı ortaya çıktı ve râ harfi gibi olan kaşı görüldü.”

Aşağıdaki beyitte felek ak saçlı kadın olarak tahayyül edilmiş, semayı kaplayan bulutlar da bu kadının yüzünü örten nikâba benzetilmiştir.

Ey Hâletî bilür ki yüzün görmek istemem

Zâl-i felek tutunsa n'ola ebrden nikâb

G. 80/5

“Ey Hâletî! Yüzünü görmek istemediğimi iyi bilen ihtiyar felek bulutu nikap tutsa ne olur?”

Hâletî, şiirlerinde pek çok kez çektiği sıkıntılar, devrin haksızlıkları, sahip olduğu hünerin kıymetinin bilinmeyişi gibi çeşitli meseleler sebebiyle şikayet içindedir. Aşağıdaki beyitte akranları arasında güzide bir yere sahip olduğunu ancak devletin türlü namerde kapılarını açarken kendisine tüm kapıların kapatılmasından şikayet eder. Ehli olmayan kişilerin haketmedikleri mevkilere gelişinden rahatsızlığını dile getiren şâir, devleti, peçesinin altından nice namerde yüzünü gösteren genç bir kıza benzetir.

Bulmadı bir sana benzer merd-i kâmil gerçi kim

Niçe nâ-merde açar dûşîze-i devlet nikâb

K. 35/10

“Nice namerde nikâbını açan bakire devlet, senin kadar dürüstünü bulamadı.”

Tutuk

Tutuk kelimesinin perde, peçe, yaşmak, duvak; kapalı, örtülü gibi anlamları vardır. Anadolunun bazı yerlerinde de peçeye, tütük denilmiştir. Mısır Türklerine ait kaynaklarda ise tutuk sözü sadece “örtü” manasında kullanılmaktaydı. (Ögel, 1978c: 191-192)

Divanda iki beyitte gelin duvağı manasından ve kırmızı renkte oluşundan bahsedilmiştir. Bununla beraber günümüzde hala varlığını koruyan geleneklerimizden birisi olan düğünlerde gelinlere “al duvak” örtülmesinin yansımalarını görüyoruz. Baht gelininin memduhun himmet duvağı altında bulunduğunu söyleyen şâir, güneşi ışınlarıyla birlikte telli duvağa benzetmiş, himmet duvağı altındayken güneşin telli duvağına ihtiyacı olmadığını ifade etmiştir.

Tutuk-ı himmetün altında ‘arûs-ı bahtum

Eylemez şa‘şa‘asın mihr-i cihân-tâbun tel

K. 40/32

“Baht gelinim, himmet duvağının altında iken cihâni aydınlatan güneşin şaşaağını tel duvak yapmaz.”

Eski çağlardan günümüze Türklerin kıyafetlerinde kırmızı, yeşil ve sarı renklerin hâkim olduğu görülür. Bunlardan özellikle kırmızı Türklerin rengi olarak nitelendirilir. Türklerde “Al Ruhı”nun⁶¹³ ve güneşin sembolü olan “Al” renk, hem sonsuzluğun hem de mutluluğun işareti sayılmıştır. Buna göre de yeni evlenene mutluluk, saadet dilemek maksadıyla giysilerinin rengini kırmızı yapmışlardır. (Aydemir, 2013: 637) Bu münasebetle “güneş, güneş ışınları, himmet, baht” kelimeleri ile “gelin, duvak” kelimelerinin tenasüp sanatına uygun şekilde kullanıldığını görüyoruz.

Aşağıdaki beyitte ise al tutuk ile kanlı kefen arasında bir ilgi kurulmuştur. Sevgilinin gam kılıcıyla ölen âşık, şehit kabul edilirse, onun kanlı kefeni de hurilerin kırmızı duvağı olur.

Eylese tîg-i gamun Hâleti-i zârı şehîd

Tutuk-ı al ola kanlu kefeni havrâya

G. 726/6

“Gam kılıcın inleyen Hâletî’yi şehit etse kanlı kefeni hurilere al tutuk olur.”

Vâlâ

Dilimize Farsça’dan giren vâlâ kelimesi, “yüce, yüksek” malarına gelmekle birlikte “ipekli baş örtüsü” olarak da tanımlanmaktadır. Yüzyıllar boyunca gelin duvağı olarak kullanılmıştır. Değerli bir kumaş olması sebebiyle giyene bir tür itibar da kazandıran vâlâ, şiirlerde hem kelime anlamı hem de kumaş anlamı dikkate alınarak tevriyeli kullanılmıştır. (Koçu, 1969: 237; Kaya, 2006: 155)

Hâletî, iki beyitte vâlâdan kırmızı renkli bir kumaş olması ve içinde misk saklanması yönüyle bahseder. Şâir, bir beyitte şiirini kızıl vâlâya sarılmış siyah misk olarak tavsif eder. (K. 32/10 İkinci beyitte de lâle, kırmızı yaprakları ve ortasındaki siyah benekle, kırmızı vâlâya sarılmış miske benzetilir. Hâletî bu benzetmeyi bize bir bahar tasviriyile sunar.

⁶¹³ Türklerin en eski inançları ile ilgili olarak onlarda ‘Al Ruhı’ veya ‘Al Ateş’ adları verilen bir ateş tanrısının yahut da hamî (koruyucu) bir ruhun varlığı bilinmektedir. Türk Kültüründe al ve kızıl renkler daha çok “dişilik” sembolü olarak kullanılmaktadır. Bu durumu “Al ruhu” ile ilgili uğur ve uğursuzluk getirmeye yönelik inanç ve uygulamalarda görmek mümkündür. Ayrıca al renkli kumaşların ve dokumaların Türk kültüründe ayırıcı bir renk olarak da kullanıldığı görülür. Metin Ekici (2016), Türk Kültüründe “Al” Renk, Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi 16/2, s. 105

Kızıl vâlâ içinden lâle müşkin âşikâr itdi

Mülebbes kıldı ezhâr-ı bahârı ‘ûd-ı eşcârı

K.32/10

“Lâle, kızıl vâlâ içinden kokusunu âşikâr etti. Öd ağacı bahar çiçeklerini giyindi.”

4.4.2.3. Üst Giysiler

Hırka, Hulle

Hırka dervişlerin giydiği üst elbisedir. Derviş elbisesi olduğu için dervişliğin sırrı ve hikmeti dekanaat ile fakirane yaşamak olduğundan hırka giymek mecazi anlamda tevazu ve kanaati ifade etmektedir. (Koçu, 1969: 130)

Daha çok tarikat mensuplarının giydiği yakasız, kollu veya kolsuz olabilen bir üst giysisidir. Arapça’da, yamalı ve yırtık manasına gelir. Hırkanın halk arasında da kullanımı yaygındır. Yünden dokunan ve peşmine adıyla anılan süssüz sade kumaştan yapılanları hırka adıyla anıldığı gibi “peşmine” olarak da bilinir. (Öztoprak, 2010: 131) Peşmine yünden dokunan ve hırka yapımında kullanılan sade ve süsü olmayan bir tür kumaştır. Bir beyitte peşmine hırkadan söz edilmiştir. Dervişin kendini maddi alemden soyutlaması bir tasbaz⁶¹⁴ gösterisiyle tasvir edilmiştir.

Tâs-bâz-ı bezm-i ‘ışkuz biz ki nâ-peydâ ider

Bu tokuz tâsın sipihrün hırka-i peşmînemüz

G. 311/2

“Biz aşk bezminin tasbaziyiz. Bizim peşmine hırkamız feleğin bu dokuz tasını yokeder.”

Hulle ise belden aşağı ve belden yukarı olmak üzere rida gibi iki parçadan oluşan astarlı elbiseye denir. Kültür ve edebiyatımızda daha çok cennet elbisesi olarak bilinir. Cennette hurilerin giydiği elbisedir (Öztoprak, 2010: 134).

Divanda hulle, yeşil renkte olması ve cennet elbisesi olması yönüyle söz konusu edilir. Hulle bir beyitte, Allah’ın toprağı yeşertmesi, zemini hulle-i hadrâ yani yeşil bir elbise ile donatması şeklinde ele alınır. (M.1/13) Şâir bir başka beyitte ise keder ve üzüntüden yakasını paralayan âşığın, cennet elbisesi giymesinin faydasız olduğunu söyler:

⁶¹⁴ Bkz. Tasbaz.

Libâsın hulle-i cennetden itsen sûd-mend olmaz

Dil-i dîvâne aldı hazzını çâk-i giribânun

G.403/3

“Divane gönül, keder ve üzüntüden yakasını paralamanın hazzını aldıktan sonra libâsını cennet elbisesinden yapman fayda vermez.”

Kabâ

Kabâ, en üste giyilen önü açık geniş kaftanın adıdır. Önceleri cenkte zırh üzerine giyilen pamuklu elbise demek iken sonraları astarsız uzun kumaş entariye denmiş ve gitgide hilat gibi ipekli kumaştan yapılan elbise manasında kullanılmıştır. (Koçu, 1969: 136; Onay, 2004: 288)

Kaftanlar, giyen veya giydirilenlerin malî durumuna veya rütbesine göre atlas, ipekli, kadife, zerbeft vb. kumaştan dikilirdi. Lüks ve değerli kumaşlara kaftanlık denirdi. Altın, elmas veya sade düğmeli, sırma şeritli olurdu. Padişah ve şehzadelerin kaftanları süslü, sırma işlemeli ve ipek kumaştan yapılırdı. Şiirlerde sözü edilen kaftanların renkleri daha çok kırmızı (gül, lâle, zer), yeşil zümrüt, şafak, maî, miskî asumanî firuze-gun, yakutî vb. kelimelerle gösterilmiştir. (Öztoprak, 2010: 135).

Hâletî ise başta kırmızı olmak üzere mavi, siyah ve sarı renkli kabalardan söz eder.⁶¹⁵ Şâir, mutlak son olan ölümün, hiçbir ayırım yapmadan “Her canlı mutlaka ölümü tadacaktır. (Ankebut 29/57)” ayeti kaidesince tecelli edeceğini, kişinin ister nasipsiz bir dilenci isterse altın kaftanlar giyen bir padişah olsa da bir gün öleceği gerçeğini hatırlatır.

Gedâ-yı bî-nevâ olsun şeh-i zerrîn-kabâ olsun

Bu râh-ı pür-hatardan herkes elbette güzâr eyler

Mrs. 2/II-5

“İster nasipsiz bir dilenci olsun ister altın kaftanlı padişah. Herkes bu korkunç yoldan geçecek.”

Bir beyitte hem rengi hem de kokusu itibariyle bir kumaş adı olarak kullanılan “miskî kumaş”, kumaşın kokusunu ve siyah renkli oluşunu ifade eder. Beyitte sevgili miskî kabâ giymiş bir ceylana benzetilir. “Köpek-av-avcı” unsurlarıyla da bir av sahnesini göz önüne getirilir.

⁶¹⁵ K. 6/6, K. 25/5, K. 32/15, G. 168/2

Elde olmayınca hakkâ ki rakîb-i seg-sıfat

Sayd olunmaz ‘âşık ol âhu-yı miskî-kabâ

G. 25/4

“Köpek sıfatlı rakibin (ipi) elinde olmadıkça miskî kaftanıyla (gezinen) o ceylan âşığa av olmaz.”

Ten, vücudu kaplaması sebebiyle kabâdır. Aşk yolunda ilerleyen âşığın ten kaftanından sıyrılması ile tehlikeli bir yolda haramilerin saldırısına uğrayarak soyulan birisi arasında benzerlik kurulur.

‘Aceb râh-ı muhâlifdür tarîk-i ‘ışk kim anda

Soyarlarsa kabâ-yı cismi feryâd u figân olmaz

G. 321/3

“Ters ve tehlikeli bir yol olan aşk yolunda ten kabâsını soyarlarsa feryat edilmez.”

Kepek, Şâl

Kepek biri sırt, ikisi ön üç parçadan ibarettir. Boyun ve baş dışarda kalacak şekilde omuzlara alınara içine girilen, vücudu bir kabuk gibi saran ve baldır bitimine kadar uzanan keçeden yapılmış çoban giysisidir. (Koçu, 1969: 154) Haletî, onu giyenlerin dünya malına meyl ve rağbet etmediklerini şöyle dile getiriyor.

Âbdâl-ı gamam yok felegün farkı yanumda

Bir köhne kebûdî bıragılmış kepenekten

G. 592/4

“Gam âbdâlıyım, benim yanumda feleğin, eski bir kebûdî kepenekten farkı yoktur.”

Şal, yün ve ipek başta olmak üzere her çeşit yünlü kumaş yahut yün örgülerden yapılan boyun ve omuzları örtmede kullanılan bir örtüdür. Kaftan, kavuk sarığı, kuşak, seccade, yatak örtüsü, perde, bohça, yorgan yapımına kadar pek çok kullanım alanı vardır. (Tezcan, 1993: 25; Öztoprak, 2010: 137) Bir beyitte siyah oluşundan bahsedilen şal, geceye benzetilir.

Sehâbun sâyesinde geydi bir şeb-gûn kabâ dünyâ

Değişdi ana ol şâl-ı siyeh-fâm-ı şeb-i târı

K. 32/15

“(Gökyüzünü saran kara) bulutlar sebebiyle siyah bir kabâ giymiş (gibi görünen) dünya, karanlık gecenin siyah renkli şalını ona değişti.”

Pîrehen, Pîrâhen, Gönlek

Vücudun üst kısmına giyilen ince, kollu ve yakalı, çeşitli giysilerin genel adı olup aynı zamanda kız ve erkek her iki kesimin de giydiği ortak giysilerdendir. Gönlek, biçim, çeşit, renk vb türlü özellikleriyle âşıkane, rindâne şiirlerde çokça işlenmiş ve Klasik Türk şiirinde en çok yer verilen unsurlardan biri olmuştur. Gönlek, kırmızı rengi dolayısıyla gül, lâle ve güneş ışınlarına benzetilir. Siyah rengi dolayısıyla menekşe, nergis ve geceye benzetilir. Önünün iki parçalı oluşu dolayısıyla iki parçalı kapı ile arasında ilişki kurulur. Sevgilinin okları, kılıçları vs. ile âşığın vücudunu saran kan, kırmızı gönlek olarak tasavvur edilir. Vücuda temas etmesi itibarıyla sevgili ile vuslatta olduğu hayal edilmiştir. Benzer şekilde daha birçok tasavvurlara konu olmuş, böylece Türk edebiyatında gönlekle ilgili zengin bir malzeme oluşmuştur. (Kaya, 2006: 152; Öztaoprak, 2010: 129)

Gönlek, aslı deri demek olan “gön”den türeyerek “gönlek”, deri üzerine ve çıplak tene giyilen şey manasındadır. (Kaya, 2006: 152-153) Bu münasebetle gönlek, beyitlerde “ten, cisim, can” gibi kelimelerle beraber kullanılarak tenasüp meydana getirmiştir. Kendinden geçen âşıklar, gönleği değil cismini parçalar.

Cismümi çâk eyledüm ey döst pîrâhen degül

Bâde-i la‘l-i lebünden geldi bir hâlet bana

G. 40/2

“Ey dost! Lal dudağının (leziz) şarabından hâsil olan hâl ile gönleği değil cismimi yırtıp parçaladım.”

Azmizade Hâletî benzer bir yaklaşımı oğlunun vefatından duyduğu üzüntüyü ifade etmek için söylediği beyitte şöyle dile getirir.

Meger libâs-ı teni çâk çâk idem yohsa

Kabâ vü pîrehenün kalmadı girîbânı

Mrs. 1/31

“Kaftan ve gönleğin (parçalanacak) yakası kalmayınca, ten elbisesini parça parça edeyim.”

Hâletî'nin gömlekle ilgili olarak söz konusu ettiği unsurlardan birisi de “gömlek yakma”⁶¹⁶ âdetidir. Şâir, bu uygulamaya değindiği iki beyitte, içki meclisinde şevke gelen âşık ve gülün gömleklerini yaktığını ifade eder. Gül, aşk şarabıyla kendinden geçerek bezm-i gülşende gömlek yakarken (G. 885/5) Gömleğini yakmaktan kanaat edemez olan âşık, bir adım öteye giderek cismini ateşe vermeyi istemektedir.

Mest-i 'ışkam isterüm kim cismi sûzân eyleyüm

Gelmez olmuşdur kanâ'at yakmadan pîrâhenüm

G. 507/4

“Aşk sarhoşu olarak cismimi ateşe vermek istiyorum. Zîrâ artık (sadece) gömlek yakmaya kanaat etmez oldum.”

Gömlek dikimindeki temel malzemelerden biri iptir. İnce, tel tel oluşu sebebiyle canla birlikte kullanılmış, (G. 611/4) sevgilinin gömleğinin yapımında kullanılma ihtimaliyle kocakarı felek tarafından toplanması ele alınmıştır.

Var ise bir pîrehen peydâ ider ol yâr için

Rişte-i cân cem' ider turma bu çerh-i pîre-zen

G. 632/4

“Kocakarı felek, sevgili için bir gömlek dikmek maksadıyla durmadan can ipi topluyor.”

Aşağıdaki beyitte sevgilinin cismi, ruh olarak tasavvur edilirken gömlek o ruhu sarıp sarmalayan bedeni olarak düşünülmüştür.

Ol şûh ki başdan ayaga rûh-ı revândur

Pîrâheni gûyâ ki anun kâlib-ı cândur

G. 295/1

⁶¹⁶ Bir Acem adeti olma ihtimali bulunmakta olan ve “Pîrâhen suhten” denilen uygulama hakkında şarih Sûdî, Hafız şerhinde dargın iki dostun barışmaları halinde, barışmaya ilk karar verenin gömleğini çıkarıp barışma anısına yakmasına değinir. “Hırka suhten” de denilen bu uygulamanın dargın kimselerin arasındaki soğukluğu giderdiğine inanılmış. Ahmet Talat Onay bu uygulamayla ilgili olarak şöyle bir açıklamada bulunmuştur: “Saltanat devirlerinde Kâğıthane âlemlerinde, biraz hayâsı olanların seyretmekten kaçındıkları oyunlar oynanırdı. Adına “satar” dedikleri birisi oyuna çıkar etrafındakiler “dellal, dellal ya dellal” diyerek el çırpıp, külhanbeyi önce ceketini atar sonra sıra ile yelek, gömlek, pantolon en sonunda da donunu satarak çıplak kalırdı. Belki de gömlek yakmak eski devrilerin işret meclislerinde bir nevi kopuk oyunuydu” Buradan anlaşıldığına göre eski dönemlerde işret meclislerinde bazılarının iyice sarhoş olduktan sonra başlattıkları oyunda tamamen üryan kalana kadar oyuna devam ettikleri diğerlerinin de bunu seyrettikleri anlaşılmaktadır. A. Talat Onay, Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı, M.E.B. Yayınları, 2004, İstanbul, s.240, B. Ali Kaya, Klasik Türk Şiirinde Gömlek, Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi, sayı 15, İstanbul, 2006, s.169.

“O şûh (güzel) baştan ayağa latif bir ruhtur. Gömleği de adeta onu saran bedenidir, cânının kalıbıdır.”

Aşağıdaki beyitte aşırı sıcaklar sebebiyle bunalan insanların elbise ve gömleklerini çıkardığı dile getirilir.

Her kişi oldı cüdâ câme vü pîrâhenden

Döndi germâbeye bu günbed-i çerh-i gerdân K. 14/2

“Feleğin kubbesi hamama döndü. Herkes elbise ve gömleğini üzerinden çıkardı.”

Gömlek ile aralarında münasebet kurulan usurlardan biri de özellikle rengi ve kokusu dolayısıyla gül olmuştur. Beyitlerde sevgilinin gömleği rengi ve kat kat olması dolayısıyla gül veya goncaya benzetilir. (G /96/3) Ayrıca gül gömleklili goncanın yani sevgilinin, gülbahçesine gelmesiyle bahçedeki körpe güllerin parça parça sevgilinin yoluna serileceği ifade edilmiştir.

Pâre pâre olur anun yoluna verd-i tariyy

Gül-şene gelse eger gonce-i gül-pîrehenüm G. 539/4

“Gül gömleklili goncam gül bahçesine gelirse taze gül onun yolunda parça parça olur.”

Yakası ya da eteği yırtılan her zaman aşık veya şâir değildir. Kimi zaman gülün de eteği yırtılabilir. Aşağıdaki beyitte gülün açılma sahnesi Hz. Yûsûf'un gömleğinin yırtılması şeklinde değerlendirilir.

Revâdur söylese mehd-i çemende beççe-i bülbül

Gülün pîrâhen-i Yûsuf gibi çâk oldı dâmânı K. 20/13

“Gülün eteği Yûsûf'un gömleği gibi çak olunca çemen beşiğinde (yatan) bülbül yavrusu konuşmaya başlar.”

Ateş-gömlek münasebeti ya da ateşten gömlek deyimi çerçevesinde gömleğin ateşe benzetilmesi, daha ziyade âşığın sevgili sebebiyle edindiği gam ateşi ekseninde gerçekleşir. Âşık, sevgilinin gam ateşini sinesinde öyle arttırır ki sonunda gömleği

tümüyle ateş haline gelir. (Kaya, 2006: 168) Hz. Ya'kûb'un oğlu Yûsûf'tan ayrı düşmesi ve onun kanlı gömleğiyle üzüntü ve hasreti bir arada yaşamasına değinen Hâletî, âşığın penceresinden bakarak ayrılığı ateşten gömleğe benzetir.

Yanında sanma kim pîrâhen-i hûnîn-i Yûsuf'dur

Bir oddan gönlek olmuş derd-i firkat pîr-i Ken'ân'a

G. 783/4

“Ayrılık derdi Ya'kûb'a ateşten bir gömlektir. Ya'kûb'un yanındakinin Yûsûf'un kanlı gömleği (olduğu) yanılığısına düşme.”

Bunun yanında gömleğin kuş yuvası olarak düşünüldüğü bir beyitte, gam kuşlarının kavuşma şevkiyle el çırpın kişinin gömleğinde karar etmeyecekleri ifade edilir. (G. 130/4) Hâletî, mehtap altında ketenin zarar görmesi, çürümesi bilgisi ve inancından istifadeyle keten gömlek ile mehtâbı birlikte kullanmıştır. Bu inanış bağlamında ayın çürütücü etkisine dayanamayan keten gömlek ile düşman zırhı ve sabır arasında benzerlik kurulur.⁶¹⁷

Bârânî

Tek beyitte zikredilen yağmurluk, Osmanlı Devleti'nde başta yeniçeriler olmak üzere kapıkulu ocakları mensuplarının asker olarak görev yapan oğulları (Özcan, 2002: 258) için kullanılan “kuloğlu”nun giydiği bir kıyafet olarak anılır.

Bilür bârân-ı eşk-i dîde-i 'uşşâk-ı nâlânı

'Aceb mi ol kul oğlu her zamânda geysel bârânî

Mt. 574

“İnleyen âşıkların gözyaşı yağmurunu bilen kuloğlunun her zaman yağmurluk giymesine şaşmamalı.”

4.4.2.4. Giysileri Tamamlayan Aksesuar ve Takılar

Kemer

Bir şerit şeklinde yapılan ve giyilen elbiseyi belden sıkıp tutmak için ya da sadece süs olarak kullanılan ve bele sadece bir kez dolanarak önden bir toka ile tutturulan giyim eşyasıdır. (Koçu, 1969: 152)

⁶¹⁷ Bkz. Keten

En eski dönemlerden itibaren İslam öncesi Türk toplulukları, kemeri ve kemer tokasını icat eden bir millet olarak bu aksesuara, giysi tamamlayıcı olmanın dışında onu çeşitli formlara sokarak birçok maddi ve manevi fonksiyon da yüklemişlerdir. Eski Türklerde “belbağı” terimi kemer ya da kuşağı ifade eden en eski terimlerden biridir. Kuşak kelimesi ise “kurşak” kelimesinden, eski Türkçe “bağlamak, kuşaklamak” anlamına gelen “kurlamak” fiilinden gelmektedir. İslam öncesi dönemde eski Türkler bu fiil kökünden türeterek kemere “kur” demişlerdi. Özellikle hükümdarın taktığı, süslü, işlemeli, değerli taşlarla bezenmiş altından yapılmış kemerlere “kur kurşak” denildiği bilinmektedir. (Baykuzu, 2013: 222)

Şiirimizde kıyafetleri süsleyen önemli aksesuarlardan biri olan kemer, kimi zaman sevgilinin belini süslemiş, kimi zaman âşıkların sevgilinin beline doladıkları kolları için benzetilen olmuştur. Yine edebiyatımızda sevgilinin beli neredeyse yokluğu ifade edecek derecede ince oluşu sebebiyle “mû miyân” olarak anılır. Bu derece ince belli olan güzellerin belleri daima kemerle süslenmiş ve sıkıca bağlanmıştır. Bu yüzden sevgilinin kıl kadar ince belinde bağlı duran kemeri çözüp çıkarmak pek mümkün olmamıştır.

‘Arsa-i dilden çözüldi leşker-i sabr u sükûn

Gördiler kim mû miyânundan çözülmek yok kemer G. 251/6

“Kıl kadar ince belindeki kemerin çözümediğini gören sabır ve sakinlik askeri gönül arsasında dağılıp parçalandı.”

Âşık, sevgilinin belinde kemer olmak, kollarını kemer gibi dolayıp ince bele sarılmak muradındadır. Gam hastası olan âşığın beti benzi sararmıştır. Bu yüzden kolları sevgilinin beline dolayacağı veya dolamak isteyeceği altın kemerdir. Bu münasebetle âşık, kollarını sevgilinin beline doladığı altın kemer olarak düşünür ve daima kucağını açıp kollarını sevgilinin beline dolama hayaliyle yaşar. (G. 157/6)

N'ola koçdursa miyânın ben sararmış ‘âşık

Hazz ider zerrîn kemerden ol nigâr-ı sîm-ten G. 676/4

“Gümüş tenli sevgili, altın kemer (takmaktan çok) hoşlanıyor. Keşke şu sararmış âşığın, beline sarılıp kucaklamasına izin verseydi.”

Eller ve kolların kemer olarak düşünülmesinden yola çıkan Hâletî, teşhis sanatından yararlanarak kişileştirdiği kalemi bir insan olarak hayâl eder, onu kendisine hizmet eden ve karşısında el/kemer bağlayan bir hâdime benzetir. Ayrıca padişah ve sarayla ilgili bir uygulama olan padişah karşısında el bağlama şâirin belirttiği hususlardan birisi olarak karşımıza çıkıyor.

Bugün zamânede şâh-ı serîr-i nazm benem

‘Aceb mi baglar ise hâme hidmetinde kemer K. 25/31

“Bugün şiir tahtının padişahı benim. Kalem hizmetimdeyken karşımda kemer bağlasa şaşılır mı?”

Bir beyitte kılıç ve hançer gibi savaş aletlerini taşımak maksadıyla bele kemer bağlandığından bahsedilir.

Tîgün ki gelür şehri dil-i ‘âşıkâ her bâr

Gûyâ ki o bir âb-ı revândur kemeründe G. 776/3

“Daima âşığın gönül şehrine gelen kılıcın sanki kemer (altından) akan bir akarsudur.”

Aşağıdaki beyitte kemerin bele bağlanmasından hareketle çemenin ortasında kıvrım kıvrım akan nehirler gümüş kemere benzetilir.

Kuşatmış şâhidân-ı gül-şeni sîmîn kemerlerdür

Gelüp bâga miyân-ı sebze de seyreyle enhârı K. 32/11

“Bahçeye gel de yeşilliğin ortasındaki nehirleri seyret. Böylece gül bahçesindeki güzelleri kuşatan gümüş kemerleri görürsün.”

Dağların eteklerine kadar yağın kar, uzaktan görüldüğünde şâirin muhayyilesinde beline gümüş kemer bağlanmış birinin hayalini uyandırır.

Dirhem-i berfî felek eyledi dünyâya nisâr

Kemerin sîm ile pür kılsa ‘aceb mi küh-sâr Mt. 86

“Kar dirhemini dünyaya saçan felek, dağların kemerini gümüşle doldursa şaşılır mı?”

Mengûş, Âvîze-i gûş, Gûş-vâr

Kadınların kulaklarına asdıkları altın, elmas, inci ile müzeyyen takıdır. Ancak eskiden bizde erkekler de küpe kullanmışlardır. Yine eski çağlarda Türk kadınlarının kullandığı mücevherat arasında küpenin çok önemli yeri vardır. Osmanlı sarayında Valide Sultanlar, haseki sultanları pahabiçilmez mücevherlerle süslenmiş küpeler kullanmışlardır. (Koçu, 1969: 162; Köymen, 1971: 78)

Küpe, özellikle kadınların mücevheratı içinde mümtaz bir yere sahip olması dolayısıyla beyitlerde kendisine yer bulur. Mücevherlerle süslü olması münasebetiyle küpeyle ilgili çeşitli benzetmeler yapılmıştır. Bu mücevherlerin başında eskiden bu yana küpelerde kullanılan inci vardır. Bu münasebetle bir beyitte âşığın gözyaşı ile inci küpeler arasında benzerlik kurulur. (G. 115/2) Bazı beyitlerde “başa gelen bir durumdan alınan dersi unutmamak” anlamındaki “kulağa küpe olmak/etmek” deyimleriyle birlikte kullanılır. (K. 40/35, G244/5, G. 604/5) Küpe, öğüt ve nasihatleri kulağa küpe yapıp dinlenilmesi gerektiği yönüyle kullanılır. Bir şâir olarak kendisini saf cevhere benzeten Hâletî, şiirini kıymeti bakımından cân kulağına takılan küpeye benzetir. (G. 161/7) Şâir, dünyadaki tüm inci ve mücevherlerden değerli olan sözlerini dinleyenlerin, bu sözleri kulaklarına küpe yapmasını ummaktadır.

N'ola ey Hâletî cân gûşına mengûş iderlerse

Cihânda dürr ü gevher lafz-ı pâkünden ‘ibâretdür G. 244/5

“Ey Hâletî! Dünyadaki inci ve mücevherlerden meydana gelen tertemiz ve saf sözlerini (okuyanlar) cân kulağına küpe etseler ne olur?”

Bir beyitte lal taşının da küpe yapımında kullanılan mücevherlerden birisi olduğunu görüyoruz. Sevgilinin kulağında takılı olan lal küpesi âşığın sabır ve sakinlik harmanını ateşe veren aşk ateşinin kaynağını olarak düşünülür.

Hırmen-i sabr u karâr-ı ‘âşîka âteş salar

Ahker-i sûzân mıdur âyâ o la‘l-i gûş-vâr G. 270/4

“Acaba (onun) lal küpesi, âşığıñ sabır ve sakinlik harmanını ateşe salan, yakıcı bir ateş midir.”

Memduhun leb-i deryada olan kasrına yazılan bir beyitte, kasrın kapılarını ve pencerelerini süsleyen halkaları bir güzelin kulağındaki küpelere benzettir.

Revzenler ile bâb-ı sa‘âdet-me‘âbda

Her halka gûş-ı şâhid-i ikbâle gûş-vâr K. 26/10

“Saadetli kapıları ve pencerelerindeki her halkası ile ikbal güzelinin kulağındaki küpeye benzer.”

Tüğme, Sivâr, Kese

Düğme, iki beyitte elbiseye takılması münasebetiyle söz konusudur. Yıldızlar, bir beyitte elbise olarak düşünülen geceye takılan düğmeler olarak tasavvur edilir. (M. 4/8) Aşağıdaki beyitte ise gülün dikenleri üzerine oluşan çiy taneleri düğme, sivri uçlu dikenler de güllün su kazanması için bu düğmeleri açan tırnak olarak düşünülür.

Etfâl-i gonca kesb-i su eylesün diyü

Turma çözerdi tügmelerin nâhunıyla hâr K. 6/5

“Diken, gonca çocukları su kesbetsin diye tırnaklarıyla durmadan düğmelerini çözerdi.”

Sivâr, bilezik demektir. Eşref-i ulemâdan birinin kasrına yazılan kasidenin bir beyitinde kola takılması yönüyle zikredilir. Kasrın pencereleri bir bileziğe benzetilir.

Sivâr-ı sâ‘id-i devlet midür o halka ‘aceb

Ya tavn-ı gerden-i ‘izz ü şeref midür âyâ K. 34/21

“Acaba o halka, kutlu bahtının bileziği mi yoksa izzet ve şeref gerdanlığı mı?”

Kese, deri veya kumaştan dikilen yahut çeşitli ipliklerden örülen küçük torbadır. Keseler gördükleri işe göre para kesesi, mühür kesesi, saat kesesi, tütün kesesi, hamam kesesi isimleriyle anılan çeşitleri vardır. (Koçu, 1969: 155-156) Beyitlerde koyunda taşınması, (K. 5/10) içine para veya değerli mücevherlerin konulması (K. 8/24, K. 40/20, G. 148/2)

ve hırsızlar tarafından çalınması (G. 234/4) münasebetiyle ihlas, (K. 40/24) bulut, (Kt. 32/1-2) ten (G. 234/4) ve gül ile ilgili tasavvurlarda yer alır.

Gonce-i nev-hîzi gül-zârun dahı nev-kîsedür

‘Andelîbin eylemez nakd-i vefâdan hisse-dâr G. 148/2

“Gül bahçesinin yeni bir kese içindeki taze goncası, bülbülü vefâ nakdine hissedar etmiyor.”

Fass, Hâtem (Yüzük)

Hâtem kelimesi mühür ve üzerinde mühür barındıran yüzükler için kullanılan bir tabirdir. Beyitlerde mühür manasının yanında yüzük anlamında da kullanılmıştır. Mührün kastedildiği bir beyitte bu mühür-yüzük ilişkisinden faydalanılmıştır. (M. 3/28) Özellikle Hz. Süleymân ve Âsaf ile birlikte anıldığı beyitlerde bir zinet eşyası olmaktan ziyade memduhun kudreti ile sevgilinin dudağını ifade etmede kullanılan bir semboldür.⁶¹⁸

Bundan başka beyitlerde Anadolu’da yaygın olarak oynanan yüzük oyunları söz konusu edilir. Bu oyunlardaki ortak nokta yüzüğün saklanması ve bulunmasına dayanır. Bu oyunda genellikle yüzük, başaşağı çevrilmiş fincanların içine saklanmakla birlikte, mendil altında saklanarak ya da bir ipe geçirilerek de oynanır. (And, 2012a: 247)⁶¹⁹ Bu oyun beyitlerde değişik tasavvurlara konu edilir.⁶²⁰

Bezm-i ‘âlemde güm olmuşdı melâhat hâtemi

İdicek cânâ tebessüm bildiler kim sendedür G. 195/2

“Ey sevgili! Güzellik yüzüğü dünya meclisinde/sohbet veya eğlence toplantısında kaybolmuştu. Ancak tebessüm edince (yüzüğün) sende olduğunu anladılar.”

⁶¹⁸ K. 7716, K. 23/8, T. 1/5, T. 5/9, T. 15/1, G. 530/2, G. 645/2.

⁶¹⁹ Metin And, yüzük oyununun kendine özgü, çok sevilen ve oldukça karmaşık kuralları olan bir oyun olduğundan bahseder. Ayrıca oyunun kuralları ve oynanışıyla ilgili bilgiler veren yazar, oyunun Anadolu’nun çeşitli kesimlerinde görülen versiyonları hakkında bilgi verir. Metin And, Oyun ve Büyü Türk Kültüründe Oyun Kavramı, YKY Yayınları, 2012, İstanbul s. 247-252. Ayrıca Hasan Kaya, Hâletî Divanı’nda yer alan adet ve gelenekler üzerine hazırladığı makalesinde kısaca bu oyuna işaret eden beyitlerden bahseder.

⁶²⁰ Mrs. 1/5, G. 599/1, G. 668/5, Mt. 416.

Ayrıca yüzük, üzerinde bulunan taşlar vesilesiyle söz konusu edilir. Baht yüzüğünün taşı memduhun eşiğinin taşı olarak düşünülür. (K. 28/31) Yine Estergon kalesinin fethine atıfta bulunulan bir beyitte kalenin surlarının, taşı düşmüş bir yüzüğe benzediği, fetihten sonra da eski güzelliğini İslam cevheriyle bulduğu ifade edilir.

Gevher-i İslâm ile buldı kadîmî revnakın

Fassı düşmüş hâteme dönmişti ol bârû hemân K. 37/12

“Taşı düşmüş bir yüzüğe benzeyen o sur, eski güzelliğini İslam cevheriyle buldu.”

Yüzük-mühür ilişkisine değinilen bir beyitte yüzük, kemer, bilezik gibi zinet eşyalarının üzerindeki taş manasında kullanılan (Kuşoğlu, 2006: 126) “kaş” tabirine işaretle sevgilinin ağzı iki kaşlı bir yüzüğe benzetilir. (G. 538/4)

‘Aceb letâfeti vardur o çâr-ebrûnun

Dehânı oldu hemân iki kaşlı bir hâtem G. 491/2

“Hoş bir güzelliği olan o dört kaşlının ağzı bir anda hemen iki kaşlı bir mühür oluverdi.”

Eski çağlarda yüzüklerin taşlarına mühür kazınması yanında içlerinde zehir taşınan yüzük çeşitleri de bulunmaktaydı. Yüzüğün bu fonksiyonuna İslam devlet geleneğinde de rastlıyoruz. Bu gelenek Gazneli ve Selçuklu dönemlerinde uygulanmış ve Osmanlı döneminde de sürdürülmüştür. (Kütük, 2017: 201) Hâletî, bu gelenekten söz ettiği iki beyitte sevgilinin ağzını içinde zehir bulunan yüzüğe benzetir.

Dün gece güftâra düşnâm ile âgâz eyledi

Hâteminden zehr virdi ol şeh-i devrân bize G. 748/3

“Dün gece şetm ve sövgü ile söze başlayan sevgili yüzüğünden zehir verdi.”

Ağzı hiç düşnâmdan hâlî degül cânânımın

Hâteminde zehr vardur ol şeh-i hûbânımın Mt. 263

“Ağzından küfür eksik olmayan o güzellik sultanının yüzüğünde (daima) zehir bulunur.”

4.5. Sosyal Hayatta Kullanılan Bazı Araç, Alet ve Eşyalar

4.5.1. Deniz ve Kara Ulaşımında Kullanılan Araçlar

Osmanlı Devleti'nde yerleşim merkezleri arasındaki ulaşım, insan, yük ve eşya taşımacılığında basit bir seyir izlemektedir. Bölgenin fiziki koşullarına göre oluşan izleri takip eden yolların çoğu dar ve inişli çıkışlıdır. Bu yollarda kullanılan ulaşım araçları da sosyal hayatta yüklendikleri fonksiyonlara göre önem taşımaktadır. Karada at ve araba, denizde ise her türlü kayak ve gemiler hem statü ve iktidar sembolü hem de toplumsal ilişkilerde fiziksel mekanı engel olmaktan çıkararak hızlı birer ulaşım unsuru olmuşlardır. (Öztekin, 2004 :226)

Osmanlı deniz ulaşımı, 19. yüzyılda buharlı gemilerin kullanılmaya başlanmasına kadar, özellikle İstanbul'da coğrafi koşulların da elverişli olması nedeniyle boğazın iki yakası arasında gemiler ile yük ve yolcu taşımacılığında kullanılan kayıklar vasıtalarıyla yapılmıştır. (Erlor, 2001: 69) Osmanlı denizlerinde yapılan yolculuklarda İstanbul'dan yük alan çok sayıda özel tekne vardı. Bu teknelerin en sık rastlanılanları Ege ve Marmara'da sayka; Marmara'da karamürsel; Doğu Akdeniz'de kalyon; Karadenizde kırlangıç, sayka ve sabun kullanılmaktaydı. (Mantran, 1991: 148-149)

Geçmişte insan ve yük taşımada en çok başvurulan yollardan biri kara ulaşımı olmuştur. Ticaret ve ulaşım açısından yerleşik sosyal hayatın vazgeçilmez bir parçası olan arabalardan önce hayvanların evcilleştirilmesine bağlı olarak öküz, at ve deveden faydalanılmıştır. (Öztekin, 2004 :255)

Osmanlı karayolu şebekesi 16. ve 17. Yüzyıllarda Avrupalıları hayran bırakan bir yol şebekesine sahiptir. Bu yol ağı atlılar için üç ayak genişliğinde taş döşeli dar bir kesim, her iki yanda sürüler ve yayalar için yerler içermekteydi. Bu yollar esas olarak ordu arabaları ve başkente giden iaşe kervanlarına tahsis edilmişti. Bazı önemli ve iyi bakılan yollarda buna istisna olarak en çok deve ve katır kervanlarına, az miktarda yolcu ve yük arabalarına rastlanılmaktaydı. (Mantran, 1991: 146-147)

Geçmişten günümüze değin durmaksızın gelişme gösteren kara ulaşımında ilk olarak hayvanlar kullanılmıştır. İlerleyen dönemlerde arabanın icadıyla birlikte taşımacılıkta kullanılan araçlar dolayısıyla taşımacılık gelişme göstermiş, bu süreçte kara ulaşımı da gelişimini sürdürerek devam ettirmiştir. Buna paralel olarak deniz ulaşımı da gelişme göstermiştir.

Taramalarımız sonucunda Azmîzâde Hâletî'nin, divanında kara ve deniz taşıtlarına pek yer vermediğini görmekte beraber deniz ve kara ulaşımında kullanılan araçları aşağıda görüleceği şekilde kullanmıştır.

4.5.1.1. Fülk, Keştî, Sefîne

Fülk, keştî ve sefîne “gemi” manasında olup şiirimizde en çok söz edilen deniz taşıtlarının başında gelir. Kültürümüzde ve edebiyatımızda deniz, gemi ve ilgili parça ve unsurlarla alakalı olarak pekçok malzeme bulmak mümkündür.⁶²¹

13. Yüzyıl başlarına kadar denizle hiçbir şekilde ilgilenmeyen Türkler, Anadolu Selçukluları döneminde denizciliğe daha çok önem vermeye başlamışlardır. Denizin ehemmiyetini anlayan Selçuklular'ın devlet teşkilâtında deniz ümerâsının önemli bir yeri vardı. Zira 13. yüzyılda “emîrû's-sevâhil” unvanlı bir memuriyet devlet ricâli arasında mühim bir mevki işgal etmekteydi. Anadolu Selçuklu Devleti'nin parçalanmasından sonra Batı Anadolu'da kurulan Türk beylikleri Selçuklu Devleti'nin denizcilik geleneğini devam ettirdiler. Diğer taraftan Osmanlı Devleti, Marmara denizine doğru genişlemesiyle birlikte Rumeli yakasına geçiş ve oralara yerleşme gayesiyle denize dönük bir politika takip etmiştir. Böylece 14. Asrın son yarısından itibaren Osmanlı donanma faaliyeti arttırılmış olsa da yeterli olmamıştır. Gün geçtikçe tecrübe kazanan Osmanlı bahriyesi 15. yüzyılın ilk yarısından itibaren daha tecrübeli kaptanların idaresine girmeye ve bir canlılık göstermeye başlamıştı. Özellikle İstanbul'un fethi sonrası denizcilik faaliyetleri ve donanma giderek gelişme göstermeye başlamıştı. (Gencer, 1991: 502-503)

16. asırda da gelişmeye devam eden Türk denizciliği, divan şâirlerinin de gözünden kaçmamış, şiirlerinde deniz ve denizcilik terimlerine yer vermişlerdir. 16. Asır Osmanlı divan şiirinde o zamanlar kaba sayılabilecek gemici tabirlerini şiire sokup bir yenilik ve hatta bir moda yaratan şâir Âgehî olmuştur. Ancak ondan 15-20 sene önce Yetîm/Yetîmî gemicilik terimlerini kullanarak bir kaside yazmış fakat anlaşılması hayli güç olan bu kaside, devrin edebiyat aleminde pek ilgi görmemişti. (Tietze, 1951: 113) Ancak bundan sonra edebiyatımızda artarak devam eden gemicilik kavramlarının kullanımına baktığımızda gemiyle ilgili hususiyetleri üç grup altında ele almak mümkündür:

⁶²¹ Eski Türk edebiyatında gemiyle ilgili hususlar için bkz. Amil Çelebioğlu, Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları, MEB yayınları, 1998, İstanbul, s. 625-654.

1-Gemi, kayık, lenger, yelken vs.'nin doğrudan doğruya veya benzetmeler yoluyla söz konusu edildiği beyitler.

2.Gemi, gemicilik, deniz, deniz savaşlarının tasvir, tavsif, mehdiye veya hikayesinin anlatıldığı şiirler.

3.Gemici dili ile yazılmış şiirler. (Çelebioğlu, 1998: 626)

Azmîzâde Hâleti, şiirlerinde gemiyle ilgili unsurlara yer verirken daha çok yukarıda vermiş olduğumuz bilgi çerçevesinde ilk gruba giren şiirler yazmıştır. Beyitlerde Türkçe “gemi, kayık” kelimeleri yerine “fûlk, seffine, keştî, zevrak” kelimelerini kullanmıştır. Hâletî, bu taşıtı yelkeni, çapası, batmak üzere olan gemiden eşya atılması, kıymetli kargo taşımaları, tenzil merasimi, şiddetli dalgalara maruz kalarak şiddetle sallanması ve alabora olması gibi unsurlarla beraber çeşitli benzetmeler yoluyla beyitlerine yansır.

Gemi-Felek

Eski astronomi anlayışına göre göklerin eliptik bir yörünge etrafında dönüşleri, göklerin kozmik bir okyanusa, gök cisimlerinin yani feleklerin birer gemi olarak düşünülmesine sebep olmuştur.⁶²²

Eskilerin bu anlayışından hareketle şâir, feleği gemiye benzetir. (G. 581/1) Kaptan Cagalazade için yazılan kasidede yer alan aşağıdaki beyitte felek gemisinin dümenini elinde bulunduran memduhun usta bir kaptan oluşu methedilmiştir. Beyitte yer verilen “felek, havâdis (hadiseler, vakıa, olaylar; her gün başımıza gelen iyi ve kötü haller, belalar), inkılâb (değişme, devrim; gündönümü, güneşin dünyaya en uzak olduğu zaman dilimi)” kelimeleri tevriyeli olarak kullanılmış ve bunların astronomide kullanılan manalarına işaret edilmiştir.

⁶²² Râğıb el-İsfahânî felek ve fûlk (gemi) kelimeleri arasında bir ilişki görmektedir. Kök harflerinin aynı olması ikisi arasında etimolojik bir akrabalık bulunduğunu kanıtlamamakla beraber fûlk kelimesinin feleğin çoğul şekillerinden birini teşkil ettiği bilinmektedirAncak İsfahânî'nin iki kelime arasında kurduğu ilişki şu şekilde açıklanabilecek olan basit bir benzerliğe dayanmaktadır: Fûlk bir “binek”tir (ez-Zuhuf 43/12); felek de yıldızların “aktığı yer”dir. Felek fûlk gibi olduğu için, yani yıldızların içinde “yüzdüğü” (Yâsîn 36/41) ve taşıyıcı bir bineğe benzediği için -nitekim fülke “binek” anlamı da verilmiştir. Dolayısıyla, “Bütün gezegenler bir felekte yüzer” (Yâsîn 36/41) meâlindeki âyeti bu benzetmelerin ışığında, “Sanki bir gemide imiş gibi onun yüzmesiyle yüzerler”, “Bir gemi gibi yüzerler” veya “aynı galakside yüzerler” şeklinde yorumlamak mümkündür. İlhan Kutluer, “Felek”, TDVİA, c. 12, 1995, s. 304.

Olmasa destünde ger sükkân-ı keştî-i felek

Sadme-i mevc-i havâdisden bulurdı inkılâb K. 35/6

“Felek gemisinin dümeni elinde olmasaydı bela dalgasının darbesinden bambaşka bir hal alırdı.”

Gemi-Hilal

Gökyüzü mavi bir deniz, ufuklar bu denizin sahili, olarak düşünüldüğünde hilal de bu mavi denizde seyreden (K. 35/2) ya da ayda bir kez denize indirilen gemidir. Bundan kasıt Ay’ın 28 günlük döngüsü içinde bir kez hilâl şeklini almasıdır.

Tâ sala deryâ-yı eflâke hilâlün fülkini

Ayda bir kez tonadup şâh-ı serîr-i hâverân K. 36/41

“Doğunun ve batının tahtında oturan padişah, hilâl gemisini ayda birkez donatıp felek denizine salar.”

Gemi-Gönül

Gönül, Hâletî’nin gemiyle en çok münasebet kurduğu motiflerden biri olarak beyitlerde “fûlk-i dil, dil fülkü, Keştî-şikeste-i yem-i gam” gibi isimlerle anılır. Âşık, aşk denizinde uzaklara açılan gönül gemisini (G. 724/7) bela denizinden kurtarma arzusundadır ama uygun rüzgar bir türlü esmemiştir.

Kasdun budur ki fûlk-i dil bahr-i belâdan kurtula

Ey Hâletî-i gam-zede hiç kor mı andan rûzgâr G. 199/5

“Ey dertli Hâletî! Gönül gemisini bela denizinden kurtarmak istiyorsun ama rüzgar bunu yapmaya elvermiyor.”

Gönül-gemi münasebetine değinilen bir beyitte âşığın yaralı gönlü, sefere çıktığı gam ve keder denizinde şiddetli fırtınalarla dalgalara maruz kalarak batan bir gemi enkazı olarak tasavvur edilir.

Keştî-şikeste-i yem-i gamdur dil-i figâr

Bir tahta pâredür ana bu sîne-i nizâr G. 135/1

“(Âşığın) yaralı gönlü gam denizindeki bir gemi enkazı gibidir. Bu zayıf sinesi de (bu gemideki) bir tahta parçasıdır.”

Hasar görmüş, yol almakta zorlanan veya batmak üzere olan gemideki fazla yüklerden kurtularak, geminin alabora olması geciktirilir yada engellenmeye çalışılır. Âşığın gamla yüklü olan gönül gemisinin, sevgiliye kavuşma hayaliyle biraz olsun yükünü hafifletmesi aşağıdaki beyitte şöyle ifade edilir.

Visâlin itnese bâr-ı gamı biraz pertâb

İderdi fülk-i dili bahr-i ‘ışk nâ-peydâ G. 15/4

“Visâlin, gam yükünü biraz olsun atmasaydı; aşk denizi gönül gemisini batıracaktı.”

Hâletî, aynı düşünceden yola çıkarak söylediği aşağıdaki beyitte aşkı bir denize, canını ve gönlünü de denize atılan eşyalara benzetmiştir.

‘İşka düşdi cân u dil kaldum kurı cism ile ben

Sanki bir fülkün metâ‘ın atdılar ‘ummâna hep G.70/2

“Can ve gönül aşka düşünce, sanki malları denize atılan bir gemi gibi kuru bir bedenden ibret kaldım.”

Gemi-Âşık

Âşık, girdap ve dalgalarla dolu, şiddetli rüzgarların estiği uçsuz bucaksız aşk denizinde seyreden bir gemidir. Aşk denizinde esen gam rüzgarları ise âşığın katlanması gereken bela ve sıkıntılara işaret eder ve âşık bundan haz duyar.

Biz o keştîyüz ki virdük rûzgâra kendümüz

Sarsar-ı gamla geçendür hûb olan eyyâmumuz G. 306/3

“Biz kendini rüzgara vermiş gemiyiz. En güzel günlerimiz gam rüzgarıyla geçen gündür.”

Gemi-Söz-Şiir

Gemilerin yük ve eşya taşımalarına da değinen şâir, gemiyi, insanlar arasında söz taşıyan dedikoducu kimselere benzetir.

Erbâb-ı sühan sırrını fâş itmede halka

Benzer o cihân-dîde sühan-çîye sefine G. 805/3

“Sefîne, söz erbabının sırrını halka ifşa etmede (söz getirip götüreri) tecrübeli bir dedikoducuya benzer.”

Gemi manasına gelen sefine kelimesi, kitap, mecmua karşılığında kullanılan bir kelimedir. Sefinetü’ş-şuâra gibi tamlamalar halinde kitap, mecmua karşılığında kullanılan sefine kelimesi tek başına da kitap veya şiir defteri yerine kullanılabilir. (Çelebioğlu, 1998: 637) Sefine kelimesi birkaç örnekte bu anlama işaret eder şekilde kullanılır.

Gemi, gittiği yerlere değerli eşyalar, mallar, mücevherler taşır. Bu itibarla sefinenin içi nazım cevheriyle doludur. (G. 805/5) Şiirin gemideki kıymetli eşyaya benzetilmesinin yanında doğrudan gemi olarak düşünüldüğünü de görüyoruz. Şiir bazen sıkıntılı bir anda Hızır (a.s.) gibi yetişen memduhun ihsan denizinde esen rüzgarla yol alan bir gemidir. (Kt. 131) Kimi zaman dalgalı ve çalkantılı bir denizde sallandıkça yolcuların başını döndüren bir gemidir. Sefine kelimesini beyitte tevriyeli olarak kullanan şâir, kelimeyi hem gemi hem de şiir kitabı anlamında kullanılmıştır.

Ey Hâletî çü zevrak-ı mey halkı mest ider

Bir meclis içre kim ola şi’rüm sefinesi G. 827/5

“Ey Hâletî! Benim şiir sefinem, bir meclis içinde insanları sarhoş eden şarap zevrakı gibidir.”

Gemi-Can

Azmî-zâde Hâletî, âşığın ayrılık yükünün ağırlığı sebebiyle can gemisinin gam deryasına batacağını söylediği bir beyitte “cân”ı gemiye benzetir. Bu benzetmenin yapıldığı diğer bir beyitte de sevgilinin gülümsediğinde yanaklarında oluşan çukurlar, âşığın cân gemisini helak eden yüz denizindeki girdaplar olarak düşünülür.

Helâk itse n'ola keştî-i cânı hande-i dil-ber

Olur bahr-i cemâlinde anun gird-âblar peydâ G. 32/3

“Dilberin handesi, cemal denizinde can gemisini helak eden girdaplar peyda etse ne olur?”

Gemi-Hayat

Hayat, daima çalkantılı bir denizde şiddetli dalgalara karşı koyan, sert rügarlara maruz kalan bir gemidir. Hâletî, gemi-hayat münasebetinde memduh karşısında mağlup olan düşmanları gemiye benzetir. Onun kahramanlık ve gayret rüzgarı karşısında hasımlarının hayat rüzgarı dayanamamış ve batmıştır.

Çıkınca sarsar-ı gayret mehebb-i kahramânîden

Nigûn-sâr itdi keştî-i hayât-ı hasm-ı bed-kârı K. 9/2

“Kahramanlık rüzgarının estiği yönden (bir de) gayret rüzgarı esince işi gücü kötülük olan hasımlarının hayat gemisini batırdı.”

Gemi-Ümit-Emel

İnsan, hayattaki beklentilerinin ve arzularının gerçekleşeceği günü bekleyerek kendini avutur. Nasıl ki bir gemi yelkenlerini açıp yola devam etmek için rüzgarı beklerse ümit gemisi de yelkenlerini açıp himmet melteminin esmesini bekler. (K. 8/66) Bazen de cömertlik Hızır'ının ortaya çıkıp emel gemisini sahile çıkarması beklenir. Şâir, Hz. Hızır'ın, kıyamete kadar sıkıntıya düşenlerin yardımına koşacağı inanişından yola çıkarak memduhtan kendisine ihsanda bulunmasını ister ve emel gemisini sahil-i selamete çıkarmasını arzu eder.

Olup Hızır-ı fütüvvet âşikâre

Emel fülkin çağırılmaz mı kenâra K. 8/68

“Cömertlik Hızır'ı ortaya çıkıp emel kayığını sahile çağırılmaz mı?”

Gemi-Kartal

Gökyüzü bir denizdir. Bu denizde yelkenlerini açıp yol alan gemi de kanatlarını açıp gökyüzünde süzülen ve ava çıkan bir kartaldır.

Bâd-bânıyla gören keşti-i nusret-reh-berün

Zann ider kim sayd için bâl ü per açmışdur ‘ukâb

K. 35/4

“Zafere rehberlik eden gemini yelkenleri açılmış şekilde görenler onu avlanmak için kanat açan kartal zanneder.”

Gemi-Tabut

Bir beyitte gemi ile tabut arasında, şekil benzerliği ve hareket yönünden, münasebet kurulur. Medhî Çelebi'nin vefatı münasebetiyle yazılan mersiyyede, tabut bir gemiye benzetilir. Merhum da bu geminin kaptanıdır.

Re'îs-i ehl-i dil girdi bugün keşti-i tâbûta

‘Adem deryâsına saldı esüp bâd-ı fenâ muhkem

Mrs. 2/I-6

“Gönül ehlinin reisi, bugün tabut gemisine bindi. Sert bir şekilde esen fânîlik rüzgarı, (onu) yokluk denizine gönderdi.”

Gemi-Kaş

Birçok âşığı derde gark eden sevgilinin kaşları, dalgalarla tersine dönerek batan ve içindeki herkesi helak eden gemiye benzetilir.

Eyler niçe belâ-keşi bir lahzada helâk

Keşti-i ser-nigûn mıdur ey Hâletî o kaş

G. 351/5

“Ey Hâletî! O kaş, nice belâkeşi bir anda helâk eden ters dönmüş bir gemi midir?”

4.5.1.2. Şayka

Şayka kelimesi, Rusça “çayka” kelimesinden alınmış olup altı düz ve enli özellikle Ozi, Dinyeper ve Tuna nehirleriyle Karadeniz’de Osmanlılar ve Kazaklar tarafından kullanılmış bir çeşit savaş gemisidir. Üç topu bulunan şaykaların uzunlukları 17-33 metre arasında değişiyordu. XVI. ve XVII yüzyıllarda Tersâne-i Amire’de ve Tuna sahillerinde şayka inşa ediliyordu. Bu gemiler en hafif rüzgarla bile hareket edebilme kabiliyetine sahip gemilerdi. (İdris, 1992: 88-89; Tarakçı, 2009: 26)

Hâletî tek beyitte bahsettiği şaykaları, memduhun düşmanlarının tabutları olarak yorumlar.

‘Adûya şayka tâbût oldu yelkenler kefen gûyâ

Belâ deryâsınun görsün niceymiş mevc-i idbârı

K. 9/3

“Şayka (gemisi) düşmana tabut, yelkenleri ise kefen oldu; Belâ denizininin talihsizlik dalgaları nasılmış görsün.”

4.5.1.3. Zevrak

Zevrak, divanda en çok adı geçen diğer bir deniz taşıdır. Kullandığı tüm beyitlerde “kadeh” yerine kullanılır⁶²³ ve kayığın kullanımıyla ilgili benzetmeler yapılır. Bahar mevsimi ile deniz arasında münasebet kuran şâir, gül devrinde yani baharda, şarap zevrakının seher yeli ile her köşede rahatça yürüyebileceğini söyler. (G. 189/1) Şarap kadehine koyulan yasemin çiçekleri de rengi ve şekli sebebiyle zevrakın lengeri olarak yorumlanır. (G. 663/1) Bu bahar tasvirlerinde zevrak kelimesi tevriyeli olarak kullanılır.

Lengeri dâhil-i keştîye alurlar gûyâ

Yâsemen kim dökülür zevrak-ı pür-sahbâya

G. 725/3

“Sanki gemiye çekilen çapa misali şarap kadehine yasemin dökülür.”

Âşık, içinde bulunduğu sıkıntılı haller dolayısıyla gam denizinde boğulmak üzereyken kadeh onu o denizden kurtarıp sahile çıkarmak için tam vaktinde yetişen zevraktır.

Garîk-i lücce-i gam olmak üzreydi dil-i şeydâ

Zamânında yetişdi hak budur kim zevrak-ı sahbâ

G. 7/1

“Doğrusu şarap zevrakı, divane gönül gam denizinde boğulmak üzereyken, tam zamanında yetişti.”

Hâletî, şarabın içtikçe vücutta hararet yapmakla birlikte insanın içindeki yangını hafifletmesinden, sıkıntılıları gidermesinden hareketle, sevgilinin cefasının hararetiyle alev alev yanan âşığın gönlünün, şarap zevrakına ihtiyacı olduğunu söyler. Şâirin ifade ettiği ateş tufanı içindeki zevrak, eskiden bir yerde yangın çıktığında yangın tulumalarını

⁶²³ G. 579/6, G. 879/4, G. 658/4, G. 765/5

İstanbul'un bir yakasından diğerk yakasına nakletmek için kullanılan ve ateş kayığı⁶²⁴ olarak anılan nakil vasıtasını (Onay, 2004: 315) hatırlatır.

Tâb-ı cefâ-yı yâr ile yanmakdadur yürek

Tûfân-ı nârdur bu ki mey zevrakı gerek

G.389/1

“Gönül, sevgilinin cefâsının harareti ile yanyor. Bu ateş tufanına ancak şarap zevrakı gerekir.”

Aşağıdaki beyitte şâir, gam denizini geçip esenlik sahiline ulaşmak için kayığın küreklerini çekmek gerektiğini söyler. Beyitte yer alan “çekmek” fiili hem “taşıtı bir yere çekmek, bir yerden bir yere taşımak” hem de “içmek, şarap içmek, kafa çekmek” manalarında tevriyeli olarak kullanır. Böylece dert ve sıkıntıları bir an olsun unutmak gayesiyle şarap içilmesinden hareketle beyitin manası “ey Hâletî! Şarap kadehi elimizdeyken kafaları çekelim. Bakarsın gam denizinin sahiline ulaşır, dertlerimizi unutturuz.” anlamına gelecek şekilde kullanılır.

İrgüre lücce-i deryâ-yı gamun sâhiline

Hâletî elde iken zevrak-ı sahbâyı çeke

G. 762/6

“Ey Hâletî! Şarap zevrakı eldeyken (kürekleri) çekelim. Böylece gam denizinin sahiline ulaşırız.”

Hâletî, ağlayan gözü, girdaba benzettiği beytinde, şarap zevrakının daima hayalinde döndüğünü söyler. Bu beyitteki “dönmek” kelimesi, hem “dönmek”, hem de “dolaşmak” anlamlarında tevriyeli kullanılmıştır. (Turan, 2009: 1059) Beyitte, okuyucunun tahayyülünde girdaba yakalanan bir kayığın döne döne girdaba çekilmesine de işaret edilmiştir.

Dâ'im hayâlümüzde döner bâde zevrakı

Gird-âba döndi dîde-i giryânımız bizüm

G. 510/6

⁶²⁴ Yangın olduğu zaman tulumbacıların yangın tulumbalarını İstanbul'dan Üsküdar'a karşılıklı nakletmek için kullanılan üç veya dört çifte kayıklara ateş kayığı deniliyor ve içinde dört kayıkçı bulunuyordu. Ateş kayıkları Haliç'in Çardak iskelesinde dururlardı. Bir yangın vuku bulduğunda hususi olarak bekleyen dört-beş kayık tulumba ve tulumbacıları sur'atle yangın mahalline taşırdı. Bu kayıklar aynı zamanda, Eminönü'nden Boğaziçi'ne yük ve insan taşınmasında da kullanılmışlardır. İdris Bostan, (1992), Osmanlı Bahriye Teşkilatı, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1992, s. 93

“Yaşlı gözlerimiz birer girdapa döndüğünden bu yana şarap zevrakı daima hayalimizde dolaşıyor.”

Sâkînin mecliste yürüttüğü altın renkli kadehler, gam kâfirini korkutup kaçırın bir donanmaya benzer. (K. 41/25) Şâir, benzer bir hayal etrafında söylediği aşağıdaki beyitte şu ifadeleri kullanır.

Yürüt sâkî pey-â-pey zevrak-ı âb-ı musaffâyı

Bugün erbâb-ı ‘işret nic'olur görsün tonanmayı Mt. 531

“Sâkî, saf su kayığını (bezmde) yürüt ki işret erbâbı donanma nasıl olur görsün.”

4.5.1.4. Sandal

Divanda tek beyitte geçen sandal, kadeh manasında kullanılır.

Pür-humâram sâkiyâ zevrakla sahbâ isterem

Gitmedi sandal şarâbıyla benüm derd-i serüm G. 524/1

“Ey sâkî! (İçtiğim şarapla) mahmurum, şarabımı kayıkla (kadehte) istiyorum. Çünkü başımdaki dertler sandal şarabıyla gitmedi.”

4.5.1.5. Gerdûne

Kelime Farsça kökenli olup “eski zamanlarda savaş ve saltanat arabası, bir nevi iki kişilik kapalı araba; savaş arabası, gezinti arabası, tek atlı araba” gibi anlamları vardır. (Johnson, 1852: 1040; Redhouse, 1884: 128) Divanda bir beyitte yük taşımada kullanılan bir araç manasında kullanılır. Dünya malına tamah etmenin kötülüğüne değinen şâir, dünyaya dair ne kadar maddi unsur varsa hepsinin felek arabasına yüklenererek götürülmesini ister.

Degmesün bir ferde ey h^vâce metâ‘-ı dehr-i dîn

Cümlesin çek hânene gerdûne-i gerdûn ile G. 770/4

“Ey tüccar! Şu aşağılık dünyanın metânının bir tek kişiye bile değmemesi için hepsini birden feleğin arabasıyla evine çek.”

4.5.1.6. Karbân (Kervan)

Eskiden kara nakliyatını yapan, uzak yerler arasında ticaret eşyası ve yolcu taşıyan hayvan katarına denir. yerine göre sadece deve, eşek, at veya katır, yerine göre de bunların karışımından oluşabilirdi. Develer daha çok düzlük ve çöllerde, katır, eşek ve nâdiren atlar ise dağlık arazilerde yük taşırdı. (Pakalın, 1983b: 243; Bozkurt ve Yüksel, 2002: 298)

Kervandan ticaret ve nakliye için kullanımının yanında (K. 21/29) yaptıkları uzun ve yorucu yolculuklar dolayısıyla anan şâir, gönül ehlini kervana benzetir.

Kâr-bân-ı ehl-i dil devrinde buldı menzilin

Kalmadı yollarda illâ Hâletî-i nâ-tüvân K. 12/43

“Gönül ehlinin kervanı, devrinde konaklayacağı menzili buldu da şu aciz Hâletî yollarda konaklamak zorunda kalmadı.”

Kervanlar, ticaret maksadıyla yaptıkları yolculuk sırasında yolları üzerinde konakladıkları şehirlerde mallarını satmak için tüccarlara ve şehir halkına sunarlardı. Bu uygulamadan hareketle şâir, kendisini şiir malını ihsan tacirine yani memduha sunan bir kervancıya benzetir.

‘Arz ider evvel metâ‘ın h^vâce-i ihsânına

Her kaçan kim gelse iklîm-i hünerden kâr-bân K. 27/27

“Hüner ikliminden gelen kervan, malını öncelikle ihsan tacirine gösterir.”

Özellikle kervancılığın yaygın olduğu dönemlerde çan, kervanın başındaki kişi ile kervan ve kabile arasında irtibat sağlayan bir araç olan; hazırlanma, yola çıkma, kabileyi bir arada tutma gibi fonksiyonlar icra eden çan, şiirde daha çok kervancılığın sembolü hâline gelen deve çanı için kullanılmıştır. (Selçuk, 2012: 2231) Kervan söz konusu olduğunda ilk akla gelen yolculuklardan biri de çöl seyahatleridir. Bir beyitte gönül sahrasında, gam kervanı ile yol aldığını söyleyen Hâletî, kervandaki hayvanlara çan takılmasına ve kervanla yapılan uzun çöl yolculuklarına değinilir.

Fezâ-yı sîneden gam kâr-bânı Hâletî çıkmaz

Ceres âvâzıdır andan gelen sanma figânımdur G. 229/5

“Ey Hâletî! Gönül sahrasından çıkmayan gam kervanından duyulanı çan sesi sanma. Zîrâ duydukların benim feryatlarımdır.”

Şâirin kervanla ilgili oluşturduğu bir başka imaj da kervanın menziline vardığında yükünü boşaltmasıyla ilgilidir. Çemenin bir pazar yerine benzetildiği aşağıdaki beyitte baharla birlikte açan çiçekler yükünü pazar yerine boşaltan kervana benzetilmiştir. Şâir, hüsn-i talil yoluyla kervanın yük boşaltmasını çiçeklerin açmasına bağlamıştır.

Müzeyyen oldu yine rûy-ı çârsû-yı çemen

Çözül-di yükleri hep kâr-bân-ı ezhârun G. 397/2

“Çiçek kervanının yükünü çözüp boşaltmasıyla çemen çarşısının yüzü yine süslendi.”

Kervan, beyitlerde fazla değinilmemiş olmasına rağmen dönemin en yaygın ticaret ve taşıma usüllerinden biri olması dolayısıyla çeşitli hayallere konu olur. Kervan, az da olsa özellikle ticari maksatla bir yerden bir yere gidişi, uzun yolculuklara çıkması, çeşitli güzegahlarda konaklamaları ve menzillerine ulaştıklarında boşalttıkları yükleriyle beyitlere konu olmuştur.

Osmanlı toplum hayatında kullanılan araçlara fazla değinmeyen Hâletî, bu araçlardan birkaçını isimleri, işlevleri ve bunlara ait bazı parçalarla birlikte ele alır. Taşıtları daha çok genel özellikleriyle birlikte veren Hâletî, şiirlerinde “fûlk, keşfî, sefine, şayka, zevrak” gibi deniz ulaşımında kullanılan araçların isimleri ile kara ulaşımında kullanılan “gerdûne ve kervan”dan bahsetmenin ötesine geçmemiştir. Bununla birlikte bu tür araçların parçaları arasında yer alan “çapa, dümen, yelken” gibi birkaç unsuru beyitlerinde söz konusu etmiştir. Kullandığı birkaç ulaşım aracı etrafında yaptığı benzetmelerle hem bu araçların sosyal hayattaki kullanım alanlarına değinmiş hem de divan şiirinde ifade ettikleri kullanımlara örnekler vermiştir. Kara ve deniz araçlarının bu sınırlı kullanımına rağmen çeşitli benzetmelerle bu az sayıdaki taşıtların beyitlerde gerçeğe yakın izler taşıdığını söyleyebiliriz.

4.5.2. Aydınlatma Eşyaları

4.5.2.1. Çerâğ

Türkçe’de “çırağ, çıra, çirak” şekillerinde farklı söyleyiş ve anlamları ifade eden bu kelime topraktan veya madenden, içine yağ konulup yan tarafındaki deliğe bir fitil takılarak yakılan yağ kandilidir. Ayrıca Bektâşî meydanlarındaki mumlar ve tasavvuf yoluna giren dervişler de bu adla anılmıştır. (Pakalın, 1983a: 351)

Eskiden şarap ulu orta içilmediğinden ve şarabın serin ve loş yerlerde tutulması gerektiğinden meyhaneler çoğu zaman taş binaların loş zemin katlarında olur, dolayısıyla buralarda gece gündüz kandil yakılırdı. Bu yüzden hemen her meclis tasvirinde çerağdan bahsedilmiştir. (Şentürk, 2017: 514)

Bir aydınlatma aracı olması yönüyle çerağ, kendine çektiği pervânelerle birlikte anılır. Sevgilinin güzellik çerağı, âşığın inleyen gönlünü pervâne misali yakar. (G. 878/1) Sevgili çerağ olduğunda âşıklar onun ateşi etrafında dönüp duran ve kendilerini ateşe atan pervâneler olur.

Neydi cân virmek yolunda ey çerâğ-ı bezm-i hüsn

Pâyuna düşseydi ölmekle eger pervâne-vâr G. 145/4

“Ey güzellik bezminin çerağı! Senin yolunda can vermek pervâneler gibi birer birer ölüp ayağına düşmek mi demektir?”

Çerâğ hem bir ışık kaynağı olması hem de pervâneleri kensine çekmesi ve ateşinde yakması bakımından sevgilinin yanağı için benzetilen olur. (G. 421/1) Bununla beraber yüzü ise yine ışık kaynağı olması yönüyle çerâğa benzetilir ve ışıltısıyla güneşten daha parlak olarak düşünülür. Yüz ve yanak ile çerâğ arasında parlak ve aydınlık olmaları açısından ilgi kurulur.

Sensin ol kim nâ-gehân ‘arz-ı cemâl itsen eger

Çün çerâğ-ı rûz olur mihr-i felek bî-nûr u fer G. 245/1

“Feleğin güneşi, yüzünü ansızın göstermenle beraber nursuz bir gündüz çerâğına döner.”

Hâletî, nergis-göz benzetmesinden de faydalanarak aşağıdaki beyitte nergisle çerağ arasında ilgi kurar. Nergisin ortasında bulunan ana taç yaprakları şekli itibariyle çerağa benzetilir.

Biri çeşmüne biri benzedüğ için ruhuna

Nergis ü lâle olur çeşm ü çerâğ-ı gül-zâr

G. 211/3

“Nergis ve lâlenin, biri gözüne biri yanağına benzediği için gül bahçesinin gözünün nuru/çerâğı olur.”

Geceleyn bir lamba gibi ışık yayan bir çeşit cevher olduğuna inanılan şeb-çerâğ, (Onay, 2004: 456) beyitelerde memduhun benzetilene konumundadır. İkbâl ve devlet bir meclis olarak düşünülürken memduh bu meclisi aydınlatan şeb-çerâğ olarak tasavvur edilir. (K. 36/26, Kt. 13/1-2) Çerâğ ile ay arasında ışık yaymaları açısından ilgi kurulur. Çerâğın yaydığı ışık güneşin doğmasıyla etkisini kaybeder. Felek, parlak ayın şeb-çerâğını yok etseydi, memduhun himmet güneşi pek çok defa peydâ olurdu. (K. 33/28) Şu beyitte ise ay, şeb-çerâğa benzetilmiş ve şeb-çerâğ cevherine işaret edilmiştir.

Şeb-çerâğ-ı mâha seng-i ta‘ne pertâb eyliye

Âftâb-ı himmetünden müstefiz olsaydı kân

K. 36/32

“(Cevher) madeni himmet güneşinden feyzalsaydı ay şeb-çerâğına kınama taşı atardı.”

Devlet işlerinde gözetilip iltimas edilen kişiler için “çerâğ-ı hâs” tabiri kullanılırdı. Eskiden makam sahipleri veya sözü geçen kimseler adamlarından yahut tanıdıklarından kabiliyeti olanları kayırırlar ve bu gibi kişiler kendilerini kayıran adamın “çırağ-ı hası” sayarlardı. (Pakalın, 1983a: 352) Övüleni, hünerli kişilerin koruyucusu ve kollayıcısı olarak tavsif eden şâir, kendisini de övgü yolunu aydınlatan bir çerâğ olarak düşünür. (K. 25/28) Aşağıdaki beyitte şâir kendisini memduhun has çerâğı/çırağı olarak görür ve onun yardımını ister.

Çerâğ-ı hâsuna püf didi bed-h^vâh

Fürûzân it yetiş ey şâh-ı Cem-câh

M. 9/82

“Ey Cem makamlı padişah! Bedhahların üfleyip söndürdüğü has çerâğını çabucak gel de yeniden uyandırıp parlat.”

Güneş ile çerâğ münasebeti de yine ışık unsuruna dayanmaktadır. (Kt. 47, Kt. 85)

Var ise ol çerâğını hurşîdden yakar

Dil hânesin münevver ider şişe câmumuz G. 339/4

“Kadeh şişemiz, kandilini varsa güneşten yakarak gönül evimizi aydınlatır.”

Bir beyitte çerâğın içine konulan yağ anlamında kullanılan revgan, aşk çerâğı olan gönlün yağı olarak şaraba teşbih edilir.

Ey pîr-i mahabbet yine yak ‘ışk çerâğın

Al yüregümün yağını eyle ana revgan G. 686/2

“Ey muhabbet pîri! Yüreğimin yağını al ve aşk kandiline yağ yapıp o kandili yine yak.”

Çerâğı, mücerret manada Hz. Peygamber’in (s.a.v.) benzetileni olarak kullanan Hâletî, onu (s.a.v.) yakîn bezminin (M. 4/28) ve din meclisinin çerâğı olarak tavsif eder.

Oldı ol şeb-çerâğ-ı mahfil-i dîn

Halka-i cem‘-i enbiyâya nigîn M. 3/11

“Enbiyâ halkasının mührü; din meclisinin çerâğı oldu.”

Hûrîler, Hz. Eyüp’ün Hz. Peygamber’i (sa.v.) konuk ettiği evinde yanan çerâğdan semâya doğru çıkan duman ve isî bulmaları halinde gözlerine sürme yaparlar.

Bulsa dûd-ı çerâğın havrâ

Eyliyeydi gözine kuhl-ı cilâ M. 6/10

“Hûrîler, çerâğından (çıkıp yükselen) dumanı bulsalar gözlerine sürme yaparlar.”

Kullanıldığı devirde önemli bir aydınlatma aracı olan çerâğ, şekli, yakmak için kullanılan yağ ve aydınlatma özelliği sebebiyle söz konusu edilir. Bu özellikleri yanında kullanıldığı

alanlarla, bünyesinde ateş olması sebebiyle pervanelerle birlikte zikredilir. Bir aydınlatma aracı olarak bilhassa geceleri aydınlatmada kullanılması, ışık verme özellikleriyle ay, güneş, yıldız, nergis, sevgili, yanak, yüz, güzellik ve memduhla ilgili tasavvurlarda yer alır.

4.5.2.2. Fânus

Mum ve kandil gibi aydınlatma araçlarının ışığını rüzgardan korumak için etrafını kapatan cam muhafazaya denir. Bunların karpuz gibi yuvarlak olanları olduğu gibi farklı şekilde olanları da vardı. (Pakalın, 1983a: 589)

Gemilerde geceleri yakılan, günümüzde teknolojik gelişmeye bağlı olarak değişik gösterse de kullanılmaya devam edilen seyir fenerleri fanus adıyla anılır. Bu yönüyle içinde yanan mumu rüzgâra karşı koruması ve karanlıkta rehberlik etmesi dolayısıyla söz konusu edilir.

Şem‘-i devlet olmaga bâd-ı havâdisden masûn

Besdür ol fânûs-ı keştî-i sa‘âdet reh-berün Kt. 46/3-4

“Devlet mumu, vakta rüzgarından korunamazsa saadet gemisinin fanusu rehberin olsa kafidir.”

Şarabın muma benzetildiği aşağıdaki beyitte, kadeh içinde oluşan kabarcıklar fânûsa teşbih edilir.

Def‘ itmege zalâm-ı gamı şem‘dür şarâb

Fânûs-ı aldur üzerinde anun habâb G. 73/1

“Şarap, gam karanlığını ortadan kaldıran mum; üzerindeki kabarcıklar da kırmızı bir fânûstur.”

Fânûsun şekli sebebiyle benzetildiği unsurlardan birisi de lâledir. Seher vakti esen rüzgarla başını eğen lâleler mum üzerine konulan fânûsa benzetilir.

Ser-nigûn olmuş seher bâd-ı sabâdan lâleler

Oldı şem‘-i mürde üzre gûyiyâ fânûs-ı âl G.474/4

“Seher vakti esen saba rüzgarının tepetaklak ettiği lâleler güya sönmüş mum üzerine koyulan al bir fanus oldu.”

Fânûs, beyitlerde daha ziyade “fânûs- hayâl” denilen fânûs etrafında yapılan mecazlarla karşımıza çıkıyor. Halkın hayal feneri dediği bir tür fânûs olan “fânûs-ı hayâl” bürüncekten⁶²⁵ yapılır ve içine renkli suretler, şekiller ve yazılar koyulur. Mumun ışığı döndükçe çeşitli şekiller görünür. (Onay, 2004: 228) Beyitlerde mumun üzerine geçirilip döndürülmesi, üzerine örtülen örtü ve yansıttığı suretler dolayısıyla zikredilir. Ayrıca şevk kelimesinin “şavk, ışık” anlamını verecek şekilde kullanılır.⁶²⁶

Eger bir gice girse koynuma ol şem‘-i bezm-ârâ

Dönerdüm subha dek şevk ile fânûs-ı hayâl-âsâ

G. 20/1

“Eğer bir gece o sohbet meclisini süsleyen mum koynuma girse, hayal fânûsu gibi sabaha kadar şevk ile dönerdim.”

Görüldüğü üzere fânûs, beyitlerde şekli, içinde mum yanması, ışık yayması, donanma ve yük gemilerinde kullanılması, fânûs-ı hayâl (hayal feneri) denilen eğlenceli ışıldak dolayısıyla söz konusu edilir. Fânûsun sosyal hayat içinde önemli bir aydınlatma aracı olarak çeşitli kullanım alanları teşbih ve mecazlarla sunulur.

4.5.2.3. Meş’al, Meş’ale

Aydınlık vermek için içinde çıra v.s. yakılan demirden kaba verilen addır. Eskiden bilhassa ordugâhlarda etraf bunlarla aydınlatılırdı. (Pakalın, 1983b: 491) Beyitlerde gece aydınlatması için kullanılması yönüyle zikredilmiş; âşığın âhı, ay, gönül ve hidayet kavramlarıyla beraber kullanılmıştır. Sevgiliden yana hep kara bahtlı olan âşık için sevgilinin yanakları, gam karanlığında âşığın bahtına doğru yolu gösteren bir hidayet meşalesidir. (G. 711/5) Gecenin karanlık bir çukur olarak düşünüldüğü aşağıdaki beyitte Ay, bir meşaleye benzetilir.

⁶²⁵ Bürünçek: Kadınların başlarına örttükleri bir çeşit örtü, baş örtüsü, küçük bir başörtüsü, tülben, ince bez gibi anlamlara gelmektedir. Çağatayca, Karahanlı, Harezmi ve Kıpçak Türkçesi’nde aynı manayı kapsayan çeşitli şekilleri mevcuttur. Sözcük Clauson, Dankoff ve Tietze tarafından bürün- ‘bürünmek, örtünmek, sarınmak’ eylemine dayandırılmıştır. Ersin Teres, Çağatayca’da Söz Yapımı, Yıldız Teknik Üniversitesi SBE Doktora Tezi, 2009, İstanbul, s. 288.

⁶²⁶ G. 354/2, G. 461/6, G. 463/6, G. 472/1, G. 480/2, G. 817/5, G. 841/1.

Ammâ ki mâh pertevini meş'al eylemez

Cây-ı karârı kûşe-i târ-ı megâk olan G.602/4

“Karanlık çukurun köşesinde karar eden ay, ışığını meşale yapmaz.”

Aşk ateşiyle inleyişi ifade eden âh kavramı, bir meşale olarak düşünülür. (G. 316/5)

Zulmet-i gamda eger reşk ile güm-râh olsam

Dil hemân meş'al-i âhin getürür meydâna G. 719/6

“Gönül, kıskançlık sebebiyle gam karanlığında yolumu şaşırırsam âh meşalesini hemen ortaya çıkarır.”

4.5.3. Ölçü Aletleri

4.5.3.1. Mi'yâr

Altın, gümüş gibi kıymetli mâdenlerin kıymetini, ağırlık ve saflık derecesini anlamak için kullanılan alet, ayar aleti. (Salahi, 1313: 404) Divanda tek beyitte ağırlık ölçüsü olması bakımından sevgilinin cevri taşının benzetilenidir.

Rütbe-i noksân-ı mi'yârından âgâh olmadı

Seng-i cevri-i yâr ile tartan bu dünyâ devletin G. 693/3

“Bu dünya devletini sevgilinin sitem taşı ile tartanlar miyârın eksik tarttığının (farkına) varamadı.”

4.5.3.2. Mihenk Taşı

Altın ve gümüşün ayarını tespit etmek için kullanılan siyah sert bir taştır. Ayarı öğrenilmek istenilen maden önce taşın üzerine sürülür. Sürülen iz üzerine önce kezzap, sonra tuz ruhu sürülür. Mihenk taşının üzerinde beliren renge göre altın ve gümüşün ayarı tespit edilir (Kuşoğlu 1994: 110; Ethem, 2006: 30)

Mihenk, beyitlerde altın ile gümüşün ayarını tespit etmede yardımcı olma özelliği dışında, siyah rengi sebebiyle sevgilinin semtindeki taşlar, âşığın gözbebeği ve şarap gibi tasavvurlarda yer alır.

Âşık, mihenk taşının altın ve gümüşün ayarını tahkik etmede kullanılması sebebiyle, rengi bakımından mihenke benzeyen sevgilinin kûyunun taşlarına altın gibi sararmış

yüzünü sürmektedir. (G. 225/4) Âşığın gözyaşları altın veya gümüş olarak düşünüldüğünde sevgilinin haremının taş döşemeleri, (G. 592/3) semtinin (G. 457/4) ve eşiğinin taşları âşığın değerini ortaya çıkaran mihek taşıdır.

İşigüm taşı zer-i rûya mihekkdür diyeli

Çihremüz süre süre kalmadı aslâ yüzümüz G. 331/2

“Eşiğimin taşı yüz altınına/sarısına mihektir dediğinden beri (taşa) sürececek yüzümüz kalmadı.”

Âşığın gözbebeğinin karası, gözyaşı gümüşünün ayarını ölçen mihenk taşıdır. Âşık gözbebeği mihengiyle ayarını ölçtüğü gözyaşı gümüşlerini sevgilinin yoluna sermektir. (G. 141/5) Sevgilinin yoluna harcanan gözyaşı gümüşünün saflık ayarı âşığın gözbebeği mihenginde yapılmıştır.

Yoluna harç itdüğüm sîm-i sirişk-i çeşm için

Merdüm-i çeşmüm olupdur gûyiyâ seng-i mihek G. 414/2

“Gözbebeğim, yoluna harcadığım gözyaşı gümüşüm için gûya mihenk taşı oldu.”

Mihenk taşı nasıl altın ve gümüşün saflığını belirliyorsa âşığın değerini anlamak için de sevgilinin cefa taşı bir tecrübe mihengidir. (G. 198/1) Aşağıdaki beyitte sevgiliye seslenen şâir, âşığın gözyaşı gümüşünden şüphelenmesi durumunda cefa taşını, mihenk taşı olarak kullanmasını tavsiye eder.

‘Âşıkun sîm-i sirişkinde idersen şüphe

Olmaz ey şûh ana hiç seng-i cefâ gibi mihek G. 391/4

“Ey güzel! Âşığın gözyaşı gümüşünden şüphe edersen onun için cefâ taşı gibi bir mihek taşı olmaz.”

Şarap sarhoşluğu içen kişinin içindekilerini ve değerini ortaya çıkarması bakımından mihenk taşına benzetilir. Bu yüzden gümüş tenli güzeller, değerlerini kaybetmek istemiyorsa, âşıktan başkasıyla şarap içmemelidir. (G. 419/3)

Oldur kızılların ıkarar sîm-tenlerûn

Erbâb-ı dil ‘aceb mi dise bâdeye mihek

G. 389/6

“Gönül erbâbının, gümüş tenli güzellerin kızıllarını (kötülüğünü ortaya) ıkarar şaraba, mihenk demesine şaşmamalı.”

4.5.3.3. Terazi

Bir tarafına ağırlık, diğerr tarafına tartılacak olan şeyin konulduğu iki kefesi bulunan tartı aletidir. Beyitlerde bir tartı aleti olması yönüyle ve kefeleri dolayısıyla teşbihler yapılır. Terazi, şekil itibariyle bir salıncağa benzetilir. Bayram günlerinin geleneksel eğlence unsurlarından olan ve özellikle çocukların eğlenmeleri için kurulan salıncak, Hâletî’ye Hz. Yûsuf’un terazi ile tartılıp ağırlığınca altın karşılığı satılmasını hatırlatır. (G. 158/4) Aşağıdaki beyitte ise salıncak, âşıkların kurduğu ve güzellerin tartılıp ölçüldüğü bir terazi olarak düşünülür.

Bir terâzûdur salıncak vezn ider erbâb-ı dil

Her kaçan kim salınanlar sîm-ten hûbân olur

G. 187/9

“Gümüş tenli güzellerin sallandığı salıncak, âşıkların (güzelleri) tartıp ölçtüğü bir terazidir.”

Çemendeki gül fidanı ve gülün yaprakları ile terazinin kefeleri arasında ilgi kurulmuş, bülbülün ölçüsü yani kıymeti böylece ortaya çıkmıştır.

Nihâl-i gül çemende keffelerle bir terâzûdur

Bilinmişdür senün ey murg-ı gül-şen anda mikdârun G. 451/5

“Ey gül bahçesinin kuşu! Gül fidanı, çemende kefeleriyle senin kıymetini, ölçünü ortaya ıkarar bir terazidir.”

Aşağıdaki beyitte ise terazi, kefeleri ve bu kefelere ağırlık olarak konulan taşlarla birlikte anılmıştır.

Gönül vaslıyla bir Yûsuf-cemâlün olmaga hurrem

Terâzû gibi taş basmak gerekdür bagrına âdem

G. 531/1

“Gönlün, Yûsuf yüzlü bir güzelin vaslıyla mutlu olabilmesi için (öncelikle) terazi gibi bağına taş basması gerekir.”

Hâletî, yaşlarla dolup boşalan gözlerini terazinin iki kefesine benzetir. (G. 729/4) Gözün teraziye benzetildiği aşağıdaki beyitte, “göz terazi, el mizan” atasözüne de işaret eden şâir, sevgiliyle servinin boyunu bir tutmada ölçünün göz olduğunu söyler.

Göz terâzûdur dimezler mi ne var ey Hâletî

Tutmasam servi ber-â-ber ol kad-i mevzûn ile G. 770/5

“Ey Hâletî! Biliyorsun, göz terazidir. O boyu mevzûn, biçimli (olan sevgiliyi) servi ile bir tutmasam ne oluyor demezler mi?”

4.5.4. Ev Eşyaları

4.5.4.1. Bâlîn, Bâliş (Yastık)

Yastık, çok eski Türkler tarafından da, yastık veya yastuk şeklinde söylenmekteydi. Yastık insanın yatarken yüzünü ve otururken de, sırtını dayadığı, yasladığı bir eşyadır. Bu sebepten “yaslanmak” kökünden türemiştir. Kültürümüzde kuş tüyü yastık, büyük ve küçük yastık, süslü ve saçaklı yastıklar kullanılmıştır. Bugün Anadolu’nun çeşitli bölgelerinde de hala ev dekorasyonunda kullanılmaya devam edilen önemli eşyalar arasında yer almaktadır.⁶²⁷ Ayrıca Türk kültüründe yastık hükümdarlık ve büyüklük sembolü olarak bilinir. (Ögel, 1978a: 226-231)

Sevgilinin semtinin ve eşiğinin taşı sert olmasına rağmen âşığın başını yasladığı yastıktır. Âşık için sevgilinin eşiğinin taşı dünyadaki en rahat yastıktır ve onun eşiğinin taşı âşığa dünyanın tüm elemelerini unutturan onu rahata kavuşturan yastıktır. (Kt. 16/3) Sevgilinin semtinin taşını kendine yastık edip başını taşa yaslayan âşık, bu durumu “yoluna baş koymak” deyimiyle ifade eder.

Bâlîn idinür seng-i reh-i kûyunı her bâr

Kodı yoluna başını cânâ dil-i bîmâr G. 286/1

⁶²⁷ Osmanlı evlerinde Odalar gündüzleri minder ve halılarla oturmaya uygun hale getirilirdi; üzerine oturlan yassı ve büyük minderlerle sırt dayanan yastıklar mevcuttu. Bir evin zenginliği yastıklardan belli olurdu. Suraiya Faroqhi, Osmanlı Kültürü ve Gündelik Yaşam “Ortaçadan 20. Yüzyıla” (Çev: Elif Kılıç), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 6. Basım, 2010, İstanbul, s. 188.

“Ey sevgili! Hasta gönül, senin yoluna başını koydu. Her defasında semtinin taşını kendine yastık yapıyor.”

Yastığın uyumak için baş altına koyulmasından bahseden şâir, ağyarın ara sıra sevgilinin yastığına baş koymasından rahatsızdır.

Yatur bâliş-i dil-bere gâhî agyâr

Gül-i bâga hâşâk olur sanki hem-ser G. 258/4

“Ağyar, bağın gülünün dostuymuş gibi ara sıra dilberin yastığına (baş koyup) yatıyor.”

Bir beyitte yastık ve yatağı tasavvufî açıdan ele alan şâir, taşı yastığa; toprağı yatağa benzetir. Allah’ın (c.c.) tanıma ve bilme yolunda bilgisi, idraki ve akli son derece gelişmiş olan kamil insan her yönüyle ideal bir insandır. İbadetlerinde şekilden âri, fakr ile mağrurdur. Kemâle ermekte gönlün olgunlaşması aslidir. Bu ise nefsin arzularına yüz çevirmekle mümkündür. Başını yastığa yaslayıp rahatlık isteyen kişi insan-ı kâmil olamaz.

Kâmilün taş yasanup toprak döşenmekdür işi

Bâliş-i râhatda dâ’im câhil-i nâ-dân yatur G.223/5

“Kâmil olanın işi (başını) taşa yaslayıp (üzerini) toprakla örtmektir. Başını rahat yastığa koyup yatanlar daima kendini bilmez cahillerdir.”

Âşığın kolları, kavuşma gecesinde (G. 206/3) sevgilinin naz yatağındaki altın işlemeli ve sırmalı yastığa benzetilir.

Eyle bâzû-yı haste-i ‘ışkun

Pister-i nâza bâliş-i zer-kâr G. 152/4

“Aşk hastasının kolunu, naz yatağına altın işlemeli bir yastık yap.”

Yastık yüzlerinde kullanılan altın işlemlerin benzetildiği diğer unsurlar arasında ikbal, talih gibi mücerret kavramlar vardır. Talihinin kötü gidişatından şikayet eden şâir, altın işlemeli ikbal yastığının dünya sarayında itimat edilesi bir şey olmadığını söyler. (Kt. 119/1-2) Aşağıdaki beyitte de yine talihsizliğinden yakınan Hâletî, devlet kapısında rahat

edeceği kanaati içinde olmuş fakat aradığı rahata kavuşamamıştır. Hâletî, bu durumu şöyle dile getirir.

Hîç derd-i serden olmadı bir gün berf o kim

Zîr-i ser itdi bâliş-i zer-kâr-ı devleti G. 894/2

“Altın saadet/devlet yastığını başının altına koydu ama başındaki dertten bir gün olsun kurtulamadı.”

Yine de memduhtan ümidi kesmeyen şâir, ne kadar çaresiz durumda olursa olsun muradının memduhun ihsanı olduğunu, kendisini rahata kavuşturacak bir yastığın yeteceğini söyler.

Derd ü mihnetden ne denlü olsa bî-tâb ü tüvân

Bâliş-i râhat yeter ol südde-i devlet-me’âb K. 35/35

“O şâhin kapısında, dert ve mihnet sebebiyle ne kadar zayıf ve bitkin düşse de (ona kendisini) rahat ettirecek bir yastık yeter.”

Birkaç beyitte yatakla birlikte anılır. Yapraklarını açan gülün yatak olarak tasavvur edildiği beyitte gülün gonca hali yastık olarak düşünülür. Taze gonca yumuşak oluşu ve şekli sebebiyle yastığa benzetilmiştir.

Cismi ol şâhun tahammül idemez ey Hâletî

Gonceden bâlîn olursa berg-i gülden câme-h^vâb G. 51/5

“Ey Hâletî! Goncadan yastık, gül yaprağından yatak olursa o padişahın teni buna katlanamaz.”

Gül-yastık münasebetinde gül fidanının bir parçası olan dikenler âşığın yastığı olarak tasavvur edilir. Her gece bir gül yanaklıının geleceğini hayal eden âşık için dikenler yastık, etraftaki çalı çırpı yatak olur. (G. 345/3)

Gül-i ruhsârı vü la‘l-i lebi fikriyle dil-dârun

Olur erbâb-ı ‘ışka hâr u hârâ bâliş ü pister G. 224/2

“Sevgilinin gül yanağı ve lal dudağının düşüncesiyle diken ve dikenlik aşk erbabına yastık ve yatak olur.”

4.5.4.2. Bûriyâ (Hasır)

Genellikle sulak yerlerde yetişen sazdan ve kamıştan örülen yere serilen bir tür yazgıdır. İki beyitte en küçük kıvılcımla alev alıp çabucak yanması sebebiyle ve “hasır yakma” adeti münasebetiyle söz konusu edilir. Klasik şâirler âcizlik ve şikâyet bildirirken “toprak döşenmek”, “taş yasadmak”, “başta od (ateş) yakmak”, “başta hasır yakmak” ve “başta kül savurmak” gibi ifade kalıplarını kullanmışlardır. (Yılmaz, 2013: 344)

Eskiden zulüm gören halk tarafından padişahın, vezirlerin, vâlilerin geçeceği yol üzerinde başlarında ot, hasır, paçavra gibi şeyler yakarak durmak, böylelikle dikkat çekip dert dinletmek âdetmiş.⁶²⁸ (Onay 2004: 132) Hâletî, aşağıdaki beyitte gamdan şikâyet etmeye başlasa dünya dergahı içinde yanmadık bir hasır bile kalmayacağını söyleyerek “hükümdara arz-ı hal sunmak için hasır yakma” (G. 33/1, G. 48/2, G. 858/1) adetine işaret eder.

Kalmaya gamdan şikâyet eylesem şâhum sana

Hân-kâh-ı dehr içinde yanmaduk bir bûriyâ G. 3/1

“Şâhim, sana gamdan şikâyet etmeye başlasam dünya dergahı içinde yanmadık bir hasır kalmaz.”

4.5.4.3. Cârub, Hâk-rûb (Süpürge)

Süpürge manasındadır. Eski dönemlerde evlerin vazgeçilmez temizlik araçlarından olan el süpürgeleri kullanılırdı. Bu süpürgeler sazlıklardan toplanan ya da süpürge otu denilen otların bağlanmasıyla oluşturulan temizlik aletidir. Ayrıca her evde süpürge konulduğu bir yer bulunurdu. Bu genellikle kapı girişi ya da eşığın bir kenarı olurdu.

⁶²⁸ Osmanlılar’da hükümdarın halka açık bir camide cuma namazı münasebetiyle camiye gidişi ve camiden dönüşü cuma selâmlığı veya selâmlık resmi adı verilen bir merasimle olurdu. Padişahların cuma günü saraydan çıkıp tekrar saraya dönünceye kadar gerek yol boyunca gerekse uğradıkları yerlerde oldukça ilgi çekici merasimler ve hadiseler cereyan ederdi. Cuma selâmlığıyla ilgili olarak üzerinde durulması gereken en önemli husus, şüphesiz halkın dilek ve şikâyetlerini şifâhî veya yazılı olarak bizzat hükümdara ulaştırmasıdır. Halkın genellikle şikâyetçi olduğu sadrazam, yeniçeri ağası ve diğer üst seviyedeki yetkililer, zaman zaman belirli yerlere yerleştirdikleri adamları ile halkın cuma selâmlığında padişaha ulaşmasına engel oluyorlardı. Bu durumda halk, bütün çabalarına rağmen dilek ve şikâyetini hükümdara sunamazsa uzaktan bir paçavrayı veya hasır parçasını yakarak uzunca bir sopa üzerinde tutmak (hasır yakmak) suretiyle şikâyetleri olduğunu hükümdara gösterirdi; doğrudan hükümdara bağlı olan görevliler de bu kimselerin padişahla görüşmesini sağlardı. Mehmet İpşirli, “Cuma Selâmlığı, TDVİA, c. 8, 1993 s. 90-92.

Övülenin dergahında bulunan süpürge ile güneş arasında ilgi kurulan bir beyitte her sabah doğan güneş ve güneş ışınları, renk ve şekil itibariyle süpürgeye benzetilir. (K. 33/19) Aşağıdaki beyitte seyr-i sülûk yolundaki dervişler, pîr-i mugânın kapısındaki süpürgeye benzetilir.

Gevher-i güm-geşte-i maksûda bulmaz dest-res

Olmayanlar hâk-rûb-ı der-geh-i pîr-i mugân G. 552/7

“Pîr-i mugânın degahının süpürgesi olmayanlar o çok arzulanan kayıp mücevhere ulaşamaz.”

Evlerin önü süpürülürken toz kalkmasını önlemek için toprağa su serpilir. Bu uygulamadan yola çıkarak kirpiklerini, sevgilinin semtini temizleyen süpürge olarak tasavvur eden (G. 833/3) âşık, padişah konumunda olan sevgilinin yolunu gözyaşıyla sulayıp kirpikleriyle süpürmek istediğini belirtir.

Sulayup yollarını eşk-i firâvânumla

Hâk-rûb eyliyeyin pâdşehüm müjgânım G. 526/2

“Padişahım, kirpiklerimi süpürge edip gözyaşımla suladığım yollarını (süpüreyim).”

Şekil itibariyle süpürgeye benzetilen diğer bir unsur saçtır. Saç-süpürge arasında ilgi kurulan bir beyitte, hûrîlerin saçı Hz. Peygamber’in (s.a.v.) eşiğindeki süpürge olarak düşünülür. (M. 3/41) Aşağıdaki beyitte de memduhun kapısındaki süpürgeye benzemek için saçlarına misk tozu serpen güzeller ile onun eşiğindeki süpürge arasında ilgi kurulur. Aynı zamanda beyitte saça misk sürme adetine atıfta bulunulur.

Müşâbih olmag için hâk-rûbına hûbân

Gubâr-ı müşk saçar zülf-i ‘anber-âsâya K. 2/22

“Güzeller, süpürgene benzemek için amber gibi saçlarına misk tozu serper.”

4.5.4.4. Çıkrık

İplik eğirmek ve sarmak için kullanılan bir alet olması yönüyle söz konusu edilir.

Beddür ‘ameli bu zen-i fertût-ı cihânun

Cân riştesidür çerhine hep sardugı anun Mt. 252

*“İşi gücü kötülük etmek olan dünya kocakarisinin yaptığı tek şey can ipini
çıkırığına sarmaktır.”*

Bir beyitte de “çerh” kelimesi tevriye yoluyla çıkrık ve felek manasına gelecek şekilde kullanılır. (G. 643/3, G. 677/4)

Ka‘rı yok çâh-ı belânun rîsmân-ı gam dirâz

Bunca yıllar n'ola gerdân olsa çerh-i âsmân G. 549/7

*“Felek/Çıkrık, bunca yıl dönüp dursa ne olur? Gam ipi uzun olsa da bela
çukurunun sonu yok.”*

4.5.4.5. Kâz (Makas)

İki beyitte söz konusu edilen makas, kumaş kesmek için kullanılan bir alet olarak kullanılır. Bir beyitte Hz. Ali (r.a.), din elbisesini süsleyen bir terziye; Zülfikar da şekli itibariyle makasa benzetilmiştir. (M. 5/36) Aşağıdaki beyitte ise zaman terziye, gökyüzü bu terzinin makasla kesip biçtiği atlas kumaşa benzetilir.

Atlas-ı eflâke hayyât-ı zamân ururdı kâz

Câme-i kadrine olsaydı tırâz-ı âstîn K. 11/11

*“Zaman terzisi, felek atlasına makas vurup kıymet elbisesini sırma ile işleyip
süsledi.”*

4.5.4.6. Micmer (Buhurdan)

İçinde çeşitli bitki ve kokulu ağaçların yakıldığı tütsü ve od ağacı yakılan kap, buhurdan demektir. Özellikle Osmanlı sarayında kullanılan şamdan şekilli buhurdanlara “micmer” denirdi. Micmer, amber ve diğer hoş kokulu ağaç tozlarından yoğurularak yapılan mum şekline getirilen çubuklara verilen isimdir. Başlıca tütsü maddeleri mürrisâfi (Arabistan

ve Habeşistan'dan getirilen kokulu bir zambak), sandal, sarı sabır, öd ağacı vs. hoş kokulu malzemelerdir. (Gedük, 2013: 132)

Beyitlerde hoş kokular yayması ve büyü yapmada kullanılması dolayısıyla söz konusu edilir. Sevgilinin saçının kokusu, yıldız, güneş, gam, himmet, kadeh ve gönül gibi mefhumlar için benzetilen konumundadır. Sevgilinin kâkülünden yayılan kokuya duyulan hasret âşıkların can buhurdanını ateşe verir.

Hasret-i bûy-ı kâkül-i dil-keş

Micmer-i cânı kıldı pür-âteş M. 2/6

“(Sevgilinin) gönülleri kendine çeken kâkülünün kokusuna duyulan hasret cân buhurdanını ateşle doldurdu.”

Saray dışında ev, konak ve tekkelerde de çokça kullanılan tütsü yakma geleneğinin yaygın olması nedeniyle bu amaçla hazırlanmış çok sayıda porselen, cam, gümüş ve tombaktan (bakır üzerine yapılan altın kaplama) yapılmış buhurdanlar buralarda kullanılan eşyalar arasında yer alır. (Gedük, 2013: 131) Hâletî, hem rengi hem de cevherinin ateş olması münasebetiyle güneşi, micmere benzetmiş, (G. 811/6) micmerin içinde ateş yakılarak tütsü yapılmasından hareketle de bir ateş küresi olan güneş ile buhurdan arasında ilgi kurmuştur.

Yakdı ehl-i semâ meger ‘anber

Kürre-i nârı eyleyüp micmer M. 4/13

“Gökyüzü ehli (melekler) ateş küresini (güneşi) bir buhurdan yapıp onda amber yaktilar.”

Şekli ve içinde amber yakılması münasebetiyle micmerin benzetildiği diğer bir unsur kadehtir. Bir beyitte sakinin bezmde ateşini tazelediği ve meyhanedeki şarap kokusunu gidermek için gezdirdiği micmer, meyhanede devr eden kadehe benzetilir. (G. 110/4) Aşağıdaki beyitte ise şarap kadehi, içi ateşle dolu olan gümüş bir buhurdan olarak tasavvur edilir.

Kadeh gûyâ ki bir âteşle tolmuş sîm micmerdür

Görenler anda ‘aks-i hatt u hâlün sandı ‘anberdür G. 172/1

“Kadeh, sanki içi ateşle dolu olan gümüş bir buhurdana benzemektedir. Onda (sevginin yüzündeki) ben ve ayva tüylerinin yansımaları görenler (kadehten gelen kokuyu) anber zanneder.”

Osmanlı döneminde sarayda buhurdan yakmak gelenek halini almıştır. Özellikle günde iki kez yenilen yemeklerin ardından bir seremoni halinde tütsü yakılması, gülsuyu ve kahve verilmesi adet olmuştur. Özellikle divan günlerinde verilen yemeklerin ardından bir hizmetkar gül suyu dağıtır, bir diğer hizmetkar ise odayı buhurla kokulandırır. (Gedük, 2013: 130) Gönül buhurdana; buhurdan içindeki öd ağacını oka benzeten şâir, (G. 304) gönül buhurdanının aşk ateşiyle dolduğunu, göz şişesini de gülsuyuyla dolduğunu söyleyerek yukarıda bahsedilen uygulamaya işaret etmiştir.

Âteş-i ‘ışıkıyla mâl-â-mâl iden dil micmerin

Şişe-i çeşmin revâdur itse dâ’im pür-gül-âb G. 81/6

“Aşk ateşiyle gönül buhurdanını ağzına kadar dolduran (sevgili), (âşığın) göz şişesini her daim gülsuyuyla doldursa yeridir.”

Yukarıda da işaret edildiği üzere özellikle saraylarda gündelik hayatta önemli bir yere sahip olan micmer, aşağıdaki beyitte memduhun meclisindeki buhurdanlardan hareketle gökyüzünde parlayan yıldızlara benzetilir.

Deler felekleri her gice kevkeb-i sâkıb

Diler ki bezm-i şerîfde eyliye micmer K. 4/17

“Şerefli meclisinde bir buhurdan olmayı dileyen parlak yıldızlar her gece felekleri deler.”

Çoktanrılı ve tek tanrılı dinlerde inanç farklılıkları bulunmasına rağmen ateş yakarak buhur elde etme, güzel kokularla mekânı doldurarak istenmeyen kokuları bastırma, yakılan maddelerin şifa verici olduğu bilinen özelliklerinden yararlanma, manevi temizlenme sağlama gibi ortak amaçların tümü ya da biri için kullanılmıştır. İnanışa göre buhurun güzel kokusu mekânları doldurarak melek ve iyi ruhları tütsü çevresine toplarken, iyi şeylerden hoşlanmayan şeytan, kötü ruhlar ve diğer zararlıları da kaçırmaktadır. (Köroğlu, 2007: 1) Hâletî, eskiden beri kullanılan bu uygulamadan bahseder ve büyü yapmak peri, cin çağırma veya kaçırmak için buhur ve üzerlik

yakılmasına; (K. 40/22) ud buhurunun yakıldığında insanları ruhen ve bedenen etkileyerek rahatlık vermesine işaret eder.

Hemîşe micmereden nefhası ferâg virür

Meger anun der ü dîvârı ‘ûddur gûyâ K. 34/22

“Micmerden gelen koku daima ferahlık verir. Meğer onun kapısı ve duvarı güya udtur.”

Aşağıdaki beyitte sevgiliyi periye benzeten Hâletî, cânını micmerde yanan üzerlik tohumu olarak tasvvur eder. Ayrıca micmerde tütsü yakmanın perileri evlerden uzak tutmak için yapılan bir uygulama olduğunu görüyoruz.

Ugramaz idi dâ‘ireme ol perî benüm

Ger yanmasaydı micmer-i gamda sipend-i cân G. 679/3

“Cân tohumu, gam micmerinde yanmasaydı, o peri evime uğramazdı.”

4.5.4.7. Pister (Yatak)

Yatak her çağda günlük hayatımızın vazgeçilmez bir parçası olmuş eşyalardandır. Beyitlerde “yatak, üzerinde yatılan döşek” manasında kullanılmakla beraber “gam, mihnet, ayrılık, ve hastalık” mefhumları için hayal unsuru olarak kullanılır. Âşık, aşk hastalığı sebebiyle yatağa düşmüştür. Yıllardır inleyip durduğu (G. 640/3) bu gam yatağında hasta bir şekilde yatan, çektiği ağrılar sebebiyle bir sağa bir sola dönüp duran (K. 9/74) âşık, zayıf düşmüştür.

Maraz-ı ‘ışk ile gâyet de za‘îf oldu beden

Pister-i gamda yitürdüm bulamam kendümi ben Mt. 379

“Aşk hastalığı yüzünden zayıf düşen bedenim gam yatağına düştükten sonra kendimi kaybettim.”

Sevgilinin dudağından ayrı düşen âşık ölüm döşeğine yatmış, gönül tabibi olan sevgiliden gelecek olan yardımı beklemektedir. (G. 731/1) Ancak sevgilinin, yatak odasında rakibin kollarında olduğunu duyunca tüm ümidini yitirir.

Agyâr der-âgûş ideli h^vâb-gehünde

Bîmâr-ı gamun mihnet ile pistere düşdi G. 865/4

“Yatak odasında rakibin sana sarıldığını duyan gam hastan, bu dertle yatağa düştü.”

Sevgilinin serdiği mihnet yatağında kalan (G. 800/4) ve ayrılık yatağında esir düşen âşık ve gönlü (G. 162/2) sevgiliden halini sormasını ve kendisine yardım etmesini beklemektedir.

Bunca yıldur kim esîr-i pister-i hicrânunam

Dimedün bir kez nedür ey haste-dil hâlün senün G. 444/3

“Bunca yıldır ayrılık döşeğinin esiri olmuşum. Fakat sen bir kez olsun “Ey gönlü hasta! Senin bu halin nedir?” demedin.”

Şâirin hayalinde, tüm güzelliğiyle istiğna sedirindeki naz yatağında uyuyan sevgilinin yatağından dışarı sarkan gümüş renkli kolları, cennetteki kâfur nehirlerini andırır. (G. 296/8) Sevgili, uykusu ağır olmasından veya duymak istemediğinden semtinde âh ile feryat edenlerin sesini duymaz ya da duymazlıktan gelir.

Yatursın pister-i nâz üzre istignâ serîrinde

Ser-i kûyunda olan âh u vâveylâyı bilmezsin G. 628/4

“Yanı başında âh u vâveylâ ile feryat edenleri duymadan istiğna sedirinde (yazılmış) nâz yatağında yatıyorsun.”

Türklerde karyola veya yatak sediri, önemli bir rol oynamıyordu. Çünkü Türklerde yatak, toplanır ve döşenirdi. Osmanlı evinde oturma ve yatma mekânlarının birbirinden ayrı olması anlayışının olmadığından yataklar sabahları yüklüklere kaldırılır, oda oturmaya uygun hale getirilir, aynı odada gündüzleri oturulur, geceleri yatılırdı. (Ögel, 1978a: 212; Kılıç, 2010 :187)

Yatak hazırlamak, Türklerde yaygın olarak “döşek döşemek, döşek yazmak”; yatak toplamak ise “yatak, döşek dürme” söyleyişi ile karşılık bulmuştur. Hâletî, âşığın gönlünün, aşk derdiyle sevgilinin yere yazdığı mihnet yatağında kaldığını söylediği

beyitte, yere yatak yazmaktan bahseder. (G.800/4) Aşağıdaki beyitte de yatağın kuşluk vakti uyandıktan sonra dürülüp yüklüğe kaldırılması söz konusu edilir.

Çâşt-gâh-ı rûz-ı haşr olunca tahmînüm budur

Tay olunmaya bu baht-ı h^vâb-nâkûn pisteri G. 818/5

“Haşr gününün sabahında, bu uykulu bahtın yatağının dürülmeyeceğini tahmin ediyorum.”

Yatağın teşbih halinde görüldüğü bir başka unsur ise yeryüzüdür. Bu benzerlik her ikisinin de bir örtü olmasından kaynaklanır. Aşağıdaki beyitte yatağın ısınması/ısıtılması, hüsn-i talil yoluyla bir tabiat olayının hayali ile verilir. Beyitte “germ olmak” sözüyle ateş hayali içinde ifade edilen güneşin sıcaklığı ve yeryüzünün ısınması yani baharın gelmesi ile yatağın ısınması arasında ilgi kurulmuştur.

Tâ ki germ olmag için pister-i pehnâ-yı zemîn

Gûy-ı zerrîni ola mihr-i münîrin galtân K. 14/46

“Yeryüzünün geniş yatağının yeterince ısınabilmesi için nurlu güneşin altın topu yuvarlansın.”

4.5.4.8. Rişte, Hayt, Habl, Rîsmân

İplik, beden, can, gözyaşı, yağmur, güneş ışığı, ömür, lütuf, adalet, kudret, cömertlik, sabır, çıkrık, fecirde beliren beyazlık, düğümlenme, elbise dokuma, büyü, yara dikme, bir çekişte kopabilmesi, tuzak kurmada kullanılması, derin bir kuyuya yada yüksek bir yerden aşağı doğru sarkıtılması, gemi halatı ve çadır kurmada kullanılması ile ilgili tasavvurlarda yer alır.

İpliğin özellikle ince, uzun yapısıyla kuyruklu yıldız, (K. 31/10) güneşin tel tel görünen ışığı⁶²⁹, yağmur⁶³⁰ gibi tasavvurlarda yer edinmesi bu unsurlarla aralarındaki şekil benzerliğine dayanır. Sevgilinin kıvrım kıvrım saçı, bedenini doladığı âşığa ızdırap vermektedir. (G. 67/3) Göz ipinden akan kanlı yaşlar ise bu ipe dizilmiş mercan tespih

⁶²⁹ M. 1/34, K. 11/36, K. 34/2, K. 41/4, Kt. 7/3-4, G. 442/4.

⁶³⁰ K. 6/4, K. 20/4, K. 35/27.

taneleridir. (G. 260/2) Âşığın, zayıf bedeni de gözyaşı incilerinin dizildiği bir ip olarak düşünülür.

Üstine hadd eşk şu denlü dizildi kim

Cism-i za'îfi sandı gören rişte-i le'âl G. 488/3

“(Âşığın) yanağı üzerine dizilen gözyaşlarını görenler zayıf bedenini inci dizili ip sandı.”

Bir beyitte kaleminden dökülen sözleri inciye benzeten şâir, şiiri de bu incilerin dizildiği bir ipe benzetir.

Nev-‘arûs-ı sühana mâşıtadur Hâletiyâ

Kalemüm rişte-i nazma dür-i şeh-vâr çeker G. 221/5

“Ey Hâletî! Söz gelinini süsleyen kalemim, nazım ipine şahane inciler çeker.”

Aşağıdaki beyitte Hâletî, “akd-i nazm” tabiriyle manzum söz söylemekte başarılı olduğunu iddia etmektedir. “Akd” kelimesinin sihir anlamına (bağlama büyüsü) da işaret ederek kelimeyi tevriyeli olarak kullanmış ve sözlerinin sihir gibi tesirli olduğunu ifade etmiştir. Böylelikle ipin büyü ve sihir maksatlı kullanımına da işaret edilir. Ayrıca beyitte ergenlik çağına gelmemiş kızın eğirdiği ipliğe birkaç düğüm atılmak suretiyle sıtma hastalığına karşı okunup üflenerek hastanın boynuna veya bileklerine bağlanan (Kemikli, 2007: 29) “rişte-i teb, rişte-teb, rişte-tâb”, bir tedavi usulü olarak kullanılması ve bileklere bağlanması yönüyle zikredilir.

Sözümdür ‘akd-i nazmun dürr-i nâbı

İki destümdür anun rişte-tâbı M. 9/130

“Sözüm, nazım düğümünün/bağının incisi, iki elim de onun iplik bükücüsüdür.”

İpin büyü maksatlı kullanımına dair verilen diğer örneklerden birinde zamanın büyücülerinin, ukdelerle sevgiliyi büyüleyeceğinden korktukları âşığın ömür ipini kısalttıkları ifade edilmiş, âşığın ömrü ipe benztilmiştir. (G. 677/5) Oğlunun vefatı münasebetiyle yazdığı mersiye'nin bir beyitinde de ip, hem büyü unsuru olarak kullanılması hem de yün çıkırığı münasebetiyle söz konusu edilir. “Çerh” kelimesi felek ve çıkırık anlamlarına gelecek şekilde tevriyeli olarak kullanılır. Ayrıca beyitte geçen

edebiyatta bir kelimenin hakiki ve mecaz anlamları arasındaki bağı ifade eden bir tabir olan “alâka” kelimesi “çerh” kelimesinin bu kullanımına işaret etmektedir.

‘Alâka riştesini çerhe sardurur âhir

İdüp füsûn ile maglûb hayl-i merdânı Mrs. 1/8

“Mertler zümresini, alâka (hakiki ve mecaz anlam) ipini feleğe/çıkırığa sardırmak suretiyle büyü ile mağlup eder.”

Aşağıdaki beyitte ise yapılan bağlama büyüünün çözümü üzerinde durulmuştur. Düğüm düğüm olan can ipine okuyacak olan gam tılsımıyla bütün düğümlerin çözüleceği ifade edilir.

Cân riştesine hırz-ı gam okursa pîr-i ‘ışk

Ser-cümle ‘ukdeler gider andan yegân yegân G. 564/8

“Aşkın pîri, can ipine gam tılsımını okursa o ipteki bütün düğümler birer birer çözülecektir.”

Risman, halat manasındadır. Gemileri limana bağlamada (K. 12/42) ağacında boyuna geçirilerek cezanın infaz edilmesinde kullanılması, (G. 553/2) cambazların üzerinde yürüdüğü ip olarak kullanılması (G. 754/3) ve çadır kurmada kullanılması yönüyle söz konusu edilir.

Rîsmân ü sûtünsuz dâ'im

Hayme-i çerhi ol kılur kâ'im M. 1/33

“Felek çadırını, ipsiz ve sûtünsuz bir şekilde daima ayakta tutan odur.”

Bunun yanı sıra ip, ümit, (K. 37/23) cömertlik (K. 40/11) ve özellikle can⁶³¹ gibi mücerret kavramlarla; yanması, çekiştirilince kopması, düğümlenmesi, bağlanması, yüksekçe bir yerden sarkıtılması ile ilgili tasavvurlarda yer alır. Ayrıca âşığın can ipinin daima acı içerisinde olmasının sebebi sevgilinin saçının bir ip gibi âşığın gönlüne dolanmış olması olarak düşünülür.

⁶³¹ M. 2/18, G. 26/3, G. 153/5, G. 160/2, G. 820/2.

Târ-ı zülf-i ham-be-ham çıkmaz derûnumdan benüm

Rişte-i cânumda andandur bu denlü pîç ü tâb G. 67/3

“Can ipimin bu denli sıkıntı ve ızdırıp çekmesinin sebebi (sevgilinin) büklüm büklüm olan saç telinin bir türlü gönlümden çıkmamasıdır.”

Ayrıca ip, beyitlerde reyhan demeti bağlamada, (G. 232/1) keklik tuzağı kurmada (G. 831/4) ve mektup bağlamada (G. 34/2) kullanılması dolayısıyla söz konusu edilir.⁶³² Vücutta açılan derin yaraların dikilmesi de ipin kullanım alanlarından birisidir. Âşığın vücudunda sitem kılıcıyla açılan yaraların can ipiyle dikilmesi beyhudedir.

Cân riştesiyle dikseler artuk figâr olur

Şemşîr-i cevri ile açılan zahm-ı hûn-feşân G. 560/4

“Sitem kılıcıyla açılan kanlı yarayı can ipiyle dikseler de beyhudedir. Zirâ o yaranın izi hep kalacak.”

Hâletî, düğümlemiş olan ipin dişlerle tutulup açılmasına da değinmiştir. Âşığın can ipinde bulunan gam düğümünü ancak sevgilinin dişiyle açmak mümkündür. (G 41/5) Aşağıdaki beyitte ise gonca üzerinde biriken çiy taneleri, bülbülün gam düğümleriyle bağlanmış can ipini çözebilecek dişlere benzetilmiştir. Ancak gonca/sevgili bülbülün/âşığın gam düğümünü çözmekten ferî durur.

Rişte-i cânından açmaz bülbülün gam ‘ukdesin

Gonce-i bâgun egerçi jâleden dendânı var G. 209/6

“Bahçedeki goncanın çiy tanesinden dişleri olsa da bülbülün can ipindeki gam düğümünü açmaz.”

Beyitlerde geçen “hayt-ı sefid” tabiri ise fecir vakti ufukta beliren ince beyaz çigiyi ifade etmesi bakımından ipe benzetilen unsurlar arasındadır. (M. 8/80, K. 21/4, G. 56/2)

Getürseler n'ola hayt-ı sefidi bağlamaga

Teb-i gam itmiş idi ‘âlemi perîşân-hâl K. 21/5

⁶³² İlgili maddelere (reyhan, keklik, mektup) müracaat ediniz.

“Fecrin ipini, gam sıtmasıyla perişan olan alemi bağlamak için getirseler ne olur?”

4.5.4.9. Sûzen

Dikiş dikmek için kullanılan bir alet olan iğne, Hz. İsa'nın yanında iğne bulunması sebebiyle feleğin dördüncü tabakasından geri döndürülmesine telmihen kullanılır. (Kt. 52, G. 6/4, G. 885/2) Sevgilinin kirpikleri şekil yönüyle iğneye benzetilir.⁶³³ Aşağıdaki beyitte memduhun eşiğinin toprağına göz dikenlerin gözlerinin felek tarafından kirpik iğnesiyle oyulacağı ifade edilir.

Eşiği hâkine her kim ki göz dike anun

Zamâne sûzen-i müjgân ile gözini oyar K. 4/15

“Felek, her kim eşiğindeki toprağına göz dikerse kirpik iğnesiyle onların gözünü oyar.”

Bununla birlikte iğnenin dikiş için kullanılması beyitlerde söz konusu edilen hususlar arasında yer alır. Âşığın dikiş tutmaz bir elbise olarak tasavvur edilen sabrına en uygun iğne sevgilinin kirpik iğneleridir. (G. 353/3) Kumaş üzerine, iğne ile altın sırma ve tellerle çeşitli desenlerin işlenmesine yer verilen bir beyitte ise sevgilinin kumaş üzerine altın işlemek için kirpik iğnelerini daima hazır tuttuğu belirtilir. (G. 822/4) Ayrıca iğnenin yara dikmek için kullanılmasına (G. 547/2) ve sessizliğe bürünmeyi, konuşmamayı ifade etmesi bakımından dudakların iğne ve iplikle birbirine dikilerek ağzın kapatılmasına değinilir.

Eyledi dem-beste-i gam çeşm-i fettânun beni

Dikdi gûyâ kim dehânum sûzen-i müjgân ile G. 732/5

“Fettan gözlerin, sanki ağzımı kirpik iğnesiyle dikmiş gibi beni gam sessizliğine bürüdü.”

4.5.4.10. Şâne

Sıra halindeki dişlere sahip olan tarak bazen iki taraflı olarak düşünülen tarak, divan şairlerimizce âşık, âşıkın bedeni, cânı, buz, diken, el, gemi, göğüs, gönül, güneş, hançer,

⁶³³ G. 9/1, G. 475/6, G. 489/5, G. 595/1, G. 731/3, G. 751/2

kanat, kemik, kılıç, kirpik, korkuluk, mızrab, ok, pençe, rakip, rüzgar, şiir, testere, yaprak, yasemen ve yüzüke benzetilmiştir. (Sefercioğlu, 2004: 204)

Beyitlerde “şâne” kelimesiyle karşılık bulan tarak daha çok şekli sebebiyle benzetmelere konu olmakla beraber sevgilinin saçıyla olan münasebeti bakımından beyitlerde kendine yer bulur. Elin tarak gibi kullanılmasından hareketle el ve parmaklar şekil itibariyle tarağa benzetilir. (G. 721/4, Mt. 300) Sevgilinin parmakları aşağıdaki beyitte şekli ve sevgilinin teninin rengi dolayısıyla gümüş tarağa benzetilmiştir. Buradan aynı zamanda gümüşün tarak yapımında kullanılan malzemelerden biri olduğu anlaşılmaktadır.

Turamaz şûhlugından ider engüşlerin

Hat-ı ruhsâr u zenahdânına sîmîn şâne G. 720/3

“İşvesinden duramayan (sevgili), parmaklarını, yanağındaki ayva tüyleri ve çenesi üzerinde gümüş bir tarak yapıp (gezdirir).”

Bir beyitte memduhun kahr pençesi devlet gelininin saçındaki tarak olarak düşünülmüştür. (K. 32/17) Memduhun adaletinin söz konusu edildiği bir beyitte ise kurdun sıra sıra dizilmiş dişleri rengi sebebiye fil dişi tarak olarak düşünülür.

Gürg-i derende ider hidmet-i dünbâle-i mîş

Şâne-i ‘âc olur agzındaki sâf-ı dendân K. 14/34

“Yırtıcı kurt koyunun kuyruğunda hizmet eder. Ağzındaki sıra sıra dişler fildişi tarak olur.”

Tarak ve pençe münasebetinde tarağın aslan ve bebr pençesine benzetilmesi şekil benzerliğine dayanmaktadır. Aşağıdaki beyitte görülen tarak-aslan pençesi ilgisinde Leylâ ve Mecnûn hikayesine telmihte bulunulmuş, aslanın pençesi çölde perişan halde dolaşan Mecnûn’un dağınık saçındaki tarak olarak hayal edilmiştir.

Deşt-peymâ bir bölük Mecnûnlaruz jûlide-mû

Başumuzda pençe-i şîr-i jiyândur şânemüz G. 328/2

“Biz saçları dağınık bir şekilde sahrada yol alan bir bölük Mecnûn’uz. Vahşi aslanın pençesi de başımızdaki tarak.”

Tarak ile âşığın bedeni arasında ilgi kurulan bir beyitte, âşığın bedeninin tarak gibi parça parça olması, sevgilinin saçı yüzünden çektiği acılara dayandırılır. Burada tarağın parça parça küçük dişlerinden hareketle bir benzetme yapılır.

‘Aceb mi şâne-sıfat olsa cismümüz sad-çâk

Cihânda çekdüğümüz zülf-i yârdandur hep

G. 85/4

“Dünyada çektiğimiz bütün acıların sebebi sevgilinin saçı iken bedenimizin tarak gibi yüz parça olması şaşılacak şey mi?”

Âşığın gönlünün ve canının devamlı sevgilinin saçında bulunduğu hayali, tarağın sevgilinin saçını tararken yüz veya bin parça olmuş gönlünün ve canının incinmesine, bu sebeple âşıkın ıstırap çekmesine sebep olur. (Sefercioğlu, 2004: 204) Aşağıdaki beyitte bu yönde bir benzetme yapan şâir, âşığın yüz parça olmuş gönlünün sevgilinin birbirine dolaşan saçına girmesinden dolayı tarağı kıskandığını söyler.

Dil-i sad-çâk-i ‘âşık şâneye reşk itmemek olmaz

Husûsâ ol zamân kim gire ol zülf-i girih-gîre

G. 769/3

“Âşığın yüz parça olmuş gönlü tarağı kıskanmazsa olmaz. (Âşığın parçalanmış gönlü) bilhassa o zaman birbirine dolaşıp düğüm düğüm olan saça girebilir.”

Tarağın, saç tarama işlevi üzerinde duran şâir, bir beyitte her gün saçını tarayan sevgilinin, koparak tarakta kalan saç telleri sebebiyle âşığı, tarağı kıskanır şekilde hayal eder. (G. 785/5) Aşağıdaki beyitte ise âşığın ağlamaktan ıslanan kirpikleri tarak olarak düşünülmüştür.

Çeşmüm eyler eşk ile âlûde müjgânın müdâm

Zülf-i pür-pîçün hayâliyle ter eyler şânesin

G. 609/5

“Kirpiklerimi sürekli gözyaşına buluyan gözlerim (sevgilinin) birbirine dolanmış (perişan) saçının hayaliyle tarağını ıslatıyor.”

4.5.5. Mutfak Eşyaları

4.5.5.1. Sifâl

Çanak, çömlek, testi vb. topraktan yapılan kap olup içine yiyecek ve içecek konulur. Sifal ile yapılan benzetmeler şekil benzerliğine dayanır. Bu benzerlik çerçevesinde insan başı, kadeh ve taç ile sifal arasında ilgi kurulur.⁶³⁴

Çanak-baş benzerliğinde sevgilinin ayva tüylerinin derdiyle can veren âşık, başının reyhân saksısı⁶³⁵ olarak kullanılmasını ister. (G. 565/2) Sifal, içki kabı olarak olarak kullanılması ve şekli münasebetiyle de kadehe ve tâca benzetilmiştir. Şâir, memduhu methettiği bir beyitte onun semtinde bekleyen bir köpeğin kabının, Cem'in kadehinden ve Efrâsiyâb'ın tacından daha değerli olduğunu ifade eder. (K. 35/20) Sevgilinin padişah olarak düşünüldüğü bir beyitte de onun meclisinde bulunan köhne çanakların kimisi Kısra'nın tâcı kimisi de Cem'in kadehi olarak tasavvur edilir. (G. 274/4) Şâirin, kendisini başkalarıyla bir tutanlara cevap niteliğinde söylediği aşağıdaki beyitte ise çanak-kadeh benzerliğine başvurur. Hâletî, kenisini Cem'in kadehine benzetirken düşman olarak nitelediği kişileri köhne çanaklara benzetir.

Tabî'atımla ber-â-ber olur mı tab'-ı 'adû

Revâ mı bir tutıla câm-ı Cem'le köhne-sifâl K. 21/40

“Cem'in kadehiyle köhne çanaklar bir tutulamayacağı gibi düşmanların mizacı ile benim mizacım bir tutulamaz.”

4.5.5.2. Gırbâl, Elek, Kef-gîr (Kevgir)

Gırbâl, genellikle tahıl tanelerini eleyerek birbirinden ayırmak için kullanılan delikli veya telli kalburdur. Gökyüzü, telle bir ağ gibi örülmüş kalbura benzetilir. Beyitlerde delikli olması ve eleme işinde kullanılması münasebetiyle hayallere konu olur.

Nasuh Paşa'ya sunulan şitâiycede bulutları kalbura benzeten şâir, yağın karı ekmek yapmak için elenen una benzetir. (K. 39/5) Feleğin kalbura benzetildiği bir beyitte ise memduh, feleğin eleğinden süzülüp arta kalan, eşi benzeri olmayan kıymetli bir cevher olarak tasavvur edilmiştir.

⁶³⁴ G. 106/3, G. 343/3, G. 349/2, G. 583/1, G. 717/6, G. 853/2, G. 872/4.

⁶³⁵ Bkz. Reyhân.

Eger sipih-r-i müşebbekden itse gırbâli

Bulunmaya bu cihânda anun gibi gevher

K. 4/19

“Ağ gibi örülmüş felekden kalbur yapılsa cihanda onun gibi cevher bulunmaz.”

Felek-gırbâ münasebetinde feleği elinde elek bulunan bir kadına benzeten Hâletî, anlamı kuvvetlendirmek maksadıyla “titizlikle seçmek; iyiyi kötüyü, doğruyu yanlış biribirinden ayırmak” anlamındaki “elekten geçirmek” deyimiyile feleğin adeta insaları elekten geçirerek seçtiğine vurgu yapar.

Destinde sipih-rün görinen hâle degüldür

Bir zendür o kim halkı geçürmisdür elekden

G. 592/2

“Feleğin elinde görünen (ayın) hâlesi değildir. O, insanları elekten geçiren bir kadındır.”

Sevgilinin cev-r okuyla ölen âşığın toprağa dönen bedeni kalburdan geçirildiğinde ise geriye onu öldüren okun peykânı kalcaktır.

Hâk olup cismüm geçerse ser-be-ser gırbâlden

Nâvek-i cev-r-i nigârumdan kalan peykân çıkar

G. 267/3

“Bedenim toprak olup kalburdan geçirilse (kalburda) sevgilinin cev-r okunun peykânı kalır.”

Kevgir, yemeğin veya kaynayan bir şeyin köpüğünü almak için kullanılan veya suya karışmış şeyi sudan ayırmak için kullanılan bir nevi delikli yayvan kap veya kepçeye verilen isimdir. (Sami, 2004: 1771; M. Selâhi, 1313: 255; H. Remzi, 1305:219) Divandaki tek beyitte kevgir, delikleriyle söz konusu edilir.

Eger kim matbah-ı cûdundaki kef-gîre benzetsem

Bilürdi kendüye çerh-i müşebbek ni‘met-i ‘uzmâ

K.8/32

“Delikli feleği, cömertlik mutfağındaki kevgire benzetseydim (cömertlikte) kendini nimetten sayardı.”

4.5.5.3. Hâven

Bir şeyi dövüp ufalamak için kullanılan ahşap, maden veya taştan yapılmış çukur kaba denir. Söz konusu edildiği tek beyitte lâlenin benzetilene konumundadır.

Hâven-i lâledeki müşki de kim sûde ider

‘Âlemi pür-nefehât itdi nesîm-i eshâr G. 139/2

“Seher rüzgarları âlemi esintilerle doldururken lâle havanındaki miski kim ezecek?”

4.5.5.4. İbrik

İçine su koyulan, su dökmeye yarayan kulplu ve emzikli kaptır. El, yüz ve ayak yıkamada yalnız olarak kullanıldığı gibi leğenle birlikte de kullanılır. toprak, bakır, gümüş ve altından yapılanları ve mine işlemelileri de vardır. (Pakalın, 1983b: 14) Divandaki tek beyitte güneşe benzetilen ve altından mamul olduğundan bahsedilen ibrik, kadeh manasında kullanılmıştır.

Bezm-i meyde olsa bir ibrîk-i zerrîn âftâb

Degmeye su koymağa ayagina peymânenün G. 415/4

“Güneş, şarap meclisindeki altın bir ibrik olsa kadehin ayağına su koymak için eğilmez.”

4.5.5.5. Kâse, Keçkül

Kâse, çini, cam, fağfur, porselen, maden ve toprak gibi maddelerden yapılan; içine hoşaf, meşrubat başka şeyler konulan yayvan tas ve çanak; baş kemiklerinin beyni saran kısmı, kafa kasesi, kafatası (Sami, 2004: 1138; M. Selâhi, 1313: 240; H. Remzi, 1305: 173) anlamlarıyla maruftur.

Yayvan şekli itibariyle ay ile aralarında benzerlik kurulur. Ayın evrelerinden biri olarak hilal şekli sebebiyle, dilencilerin ellerinde tuttıkları kaseye benzetilir. Keçkül-i hilal, şâh-ı hâvere tutulduğunda içi altınla dolacaktır. (Kt. 58/3-4) Memduhun kasrı için yazılan kasideden alınan aşağıdaki beyitte Ay, dilenci kasesine benzetilir.

Kâse-i mâhı dem-â-dem âb-ı zerle pür kılur

Şemsesinün resmini almaga şâh-ı hâverân K. 27/7

“Güneş, (kasrındaki) şemsenin resmini almak için ay kâsesini altın suyuyla doldurur.”

Kâse, beyitlerde ayrıca içki içilmek için kullanılan bir eşya olarak kadeh manasında kullanılmıştır.⁶³⁶

Ol cür‘a-nûş-ı bezm-i fenâyam ki Hâletî

Birdür yanumda sâgar-ı şeh kâse-i gedâ G. 11/5

“Ey Hâletî! Fânîlik meclisinin cür‘asını içerken (benim için) bir dilencinin kâsesiyle padişahın (süslü) kadehi arasında fark yoktur.”

Kâsenin şekil yönüyle benzetildiği bir diğer unsur gökyüzüdür. Bir beyitte gökyüzünde bulunan dokuz felek, sâkînin mecliste sunduğu içki kâseleri olarak tasavvur edilir.

Sâkiyâ sun bana nüh-kâse-i mînâ-fâmı

Herkesün gussasına göre virürsin câmı G. 831/1

“Ey sâki! Herkese derdine göre kadeh sunuyorsun. Bana da şu mavi renkli dokuz kâseyi ver.”

Kâse ile dünya arasında da ilgi kuran şâir, dünya malına tamahkarlığın kötülüğünden bahseder. Dünyaya mal kazanma jırsıyla bağlanan kişinin önündeki kâse taşana kadar dolsa da aç gözlü olmaktan geri kalmayacağı dile getirilir.

Toymaya hergiz harîs-i mâl-ı dünyânun gözi

Kâse-i gerdûnı mâl-â-mâl idersen aş ile G. 730/4

“Dünya kâsesini taşana kadar yemekle doldursan da dünya malına hırsla (bağlanan kişinin) gözü asla doymaz.”

Bir beyitte kâsenin içine bal konulmak üzere kullanıldığına yönelik bir ifade görüyoruz.

Kâse kâse zehr nûş itmek bana âsân gelür

İtmeden engüştümi âlûde şehd-i nâ-kesân G. 692/3

⁶³⁶ M. 8/60, K. 8/3, G. 11/5, G. 315/1, G. 449/2.

“Alçakların balı parmağıma bulaşmadan benim için kase kase zehir içmenin hiç bir zorluğu yoktur.”

Kâsenin kullanım alanlarıyla ilgili olarak göze çarpan başka bir uygulama da kâsenin yanan mum üzerinde ters çevrilmesiyle içinde biriken isin sürme olarak kullanılmasına yöneliktir.

Kâse-i çerhi tutarlar üstine kuhl itmege

‘Âlem-i bâlâya çıksa şem‘-i bezminden duhân K.27/26

“Bezminde (yanan) mumun âlem-i bâlâya çıkan dumanından sürme yapmak için feleğin kâsesini üstüne tutarlar.”

4.5.5.6. Kûze, Sebû

Her iki kelimenin de manası “testi” olmakla birlikte, kûze “su testisi”, sebû “su testisi; şarap kabı, şarap testisi” anlamında kullanılır. Su testisi anlamındaki “kûze” topraktan yapılması dolayısıyla söz konusu edilir.

Hâkini kûze eyleyüp ol yâra su virür

Anun ki hasret-i leb-i la‘liyle hâk olur G. 276/4

“(Âşık) sevgilinin lal dudağının hasretiyle toprak olduğunda, sevgiliye toprağından yaptığı testi ile su verir.”

“Sebû” ise bir beyitte yemek sofrasındaki “su testisi” manasında kullanılır. Ayrıca eskiden adet üzere gerçekleşen yağma sofrasından bahsedilir.

Sıgar mı âb-ı ummân hiç sebûya

Girer mi h^vân-ı yagmâ bir gelûya M. 8/91

“Hiç denizin suyu testiye sıgar mı? Yağma sofrası bir boğazdan geçer mi?”

Testinin zayıf yapısı ve kırılmaya meyilli olmasından hareketle şâir, kûze ile âşığın gönlü arasında ilişki kurar. (G. 468/2) Aşağıdaki beyitte çeşme başında oynayan bir çocuk olarak tasavvur edilen sevgili, âşıkların gönül testisini kırması dolayısıyla söz konusu edilir.

Mahabbet çeşme-sârında o tıfl-ı nâz-perverdüm

Şikest eyler sebû-yı hâtırın ‘uşşâk-ı nâlânun G. 420/2

“O nazlı çocuk, aşk çeşmesinde inleyen âşıkların gönül testisini kırar.”

4.5.5.7. Nemek-dân, Hokka-i nemek

Tuzluk, içine tuz konan bir kaptır. Tuzlug, tuzluk sözü eski Türklerde, “tuzlu, çorbaya terbiye amacıyla katılan yoğurt, içine tuz konacak kap” gibi türlü anlayışların karşılığı olarak kullanılmıştır. Tuzluk sözü, ancak çok daha sonraki Osmanlı ve Çağatay kültür çevrelerinde, “tuz kabı” karşılığı olarak kullanılmaktadır. (Ögel, 1978b: 313-315) Divanda “nemek-dân, hokka-i nemek” tabirleriyle karşılanır. Bir beyitte ters çevrilip bir şeyin üstüne tuz serpmeye kullanılması münasebetiyle söz konusu edilir.

Kalmadı eser Hâletiyâ hakk-ı nemekden

Benzer ki nigûn oldu nemek-dân-ı mahabbet G. 91/5

“Ey Hâletî! Tuz hakkından eser kalmadı. Öyle ki muhabbet tuzluğu adeta başaşağı duran tuzluğa benzedi.”

Sevgilinin güzellik sofrası olan yüzünde ağzı, şekli ve yemeğe lezzet vermesi sebebiyle tuzluğa; ayva tüyleri de tazeliği, gençliği ifade etmeleri bakımından sofradaki taze sebzelere teşbih edilmiştir. Beyitte ayrıca taze ve yeşil sebzelerin tuzlanarak yenilmesine işaret edilir.

HVân-ı cemâle sebze-i ter hokka-i nemek

Olunca hatt-ı rûy u dehânun gibi gerek G.457/1

“Yüzündeki ayva tüyleri ve ağzın, güzellik sofrasındaki taze sebze ve tuzluk olsa gerek.”

4.5.5.8. Tennûr, Kânûn, Dûdmân

Soğuktan korunmak için yapılan ısınma tertibatına denilir. Eskiden odalar mangalla ısıtılırdı. Ancak büyük odaların ısınmasında mangalın yetersiz kalması sebebiyle ortaya dört veya altı ayaklı ve köşeli yuvarlak bir masa altına mangal konur, masanın dört tarafını kaplamak üzere üstü, yorgan halı veya pamuklu bir örtü ile örtülen ısınma tertibatı olarak kullanılırdı. Bunlar tunç veya bakırdan, sanatkarane işlenmiş mangallardı. Bunların

dışında yere gömülü fırınlara da tandır denilirdi. Hemen her evde tandır vardı. (Pakalın, 1983c: 394-395; Mantran, 1991: 166; Abdülaziz Bey, 1995: 214-216)

Divanda üç beyitte söz konusu edilen tennûr, içinde ekmek pişirilmesi ve odanın ortasında bulunması dolayısıyla ele alınır. Âşığın gönlü, sevgilinin meclisinde şiddetle yanan bir tennûra benzetilir.

Vardukça bezmine elem-i reşk ile olur

Tennûr-ı sîne menba‘-ı tûfân-ı inkisâr G. 137/4

“Gönül fırını, (sevgilinin) meclisine vardıkça kıskançlık kederiyle (tarifsiz bir) kırgınlık tufanının menbaı olur.”

Şâir, âşığın bedenini, sînesini içinde yanan aşk ateşi ve bu ateşin aşıkta ortaya çıkardığı onulmaz yaralarla benzerliği ve içinde ekmek pişirilmesi dolayısıyla tandıra teşbih eder. Hâletî, tandırın içinde ateşin hararetinden oluşan çatlaklar dolayısıyla âşığın gam kılıcıyla parça parça olmuş ve kızgın demirlerle dağlanmış vücudunu, sînesini tandır şeklinde düşünür. (G. 268/2)

Nev-be-nev dâg-ı melâmetlerle çâki sînemün

Döndü ol tennûra kim dâ'im önüne nân çıkar G. 196/4

“Göğsümde yeniden yeniye yırtılıp açılan melamet yaraları, daima önünde ekmek çıkan bir tandıra döndü.”

“Ocak, ateş yakılan yer” demek olan dûdmân, hem bu manayı hem de hanedan, ev bark, aile anlamlarını kapsayacak şekilde kullanılır.

Şöyledür hışmı ki hükmin virse nâ-peydâ olur

Bir şerâr-ı âteş-i kahriyle yüz bin dûdmân K. 12/12

“Öylesine hiddetli ki bir buyruğuyla kahır ateşinin kıvılcımları bile yüz bin ocağı ateşe verip yok eder.”

4.5.6. İçki Takımları

4.5.6.1. Ayag (Ayak, Ayağ, Eyağ)

Bilinen anlamıyla insanın yere basmak ve yürümek için kullandığı organ anlamına gelmekle beraber “çanak, kâse, kap kacak, kadeh, ayaklı şarap kadehi” manasındadır. Edebiyatımızda çokça kullanılam “ayak” kelimesinin kökeninin antik dönemlerde ayinlerde kullanılan ayak biçimindeki kadehlere kadar uzanan bir yapı arz etmektedir. Divan şâirleri “ayak” kelimesiyle pek çok cinaslar ve tevriyeler yapmıştır. (Levend, 1984: 336; Atalay, 1986: 53; Onay, 2004:114; Şentürk, 2016:443)

Hâletî, kelimeyi başta kadeh anlamı olmak üzere, yürüme organı olan ayakla tevriyeli (G. 43/2) ve cinaslı (G. 368/4) olarak kullanır. Aşk şarabının mahmurluğuyla yürüyemez durumda olan gönlü ayılıp yürür hale getirmek için yüz bin kadeh (ayak), şarapla dolsa da mümkün değildir. (G. 620/2) Memduh ve askerlerinin savaş sahnesi içinde tasvir edildiği bir beyitte memduhun atının kana bulanana toynakları kanla dolu bir kase olarak düşünülmüş, bunu görenlerin de düşmanın kanını kadehle (ayak) içtiği hayal edilmiştir.

Hûn-ı a‘dâyı ayag ile içer ma‘reke

Kâse-i sümm-i semendini görenler tolu kan K. 14/24

“Atının toynak kâsesini kanla dolu olduğunu görenler muharebe meydanında düşmanın kanını kadehle içer.”

Aşağıdaki beyitte de “ayak” kelimesi cinaslı olarak kullanılmıştır. Âşık, sevgilinin kendisine himmet etmesiyle şeytanın bacağını kırarak üzerindeki uğursuzluktan kurtulacağı düşüncesindedir. Bunun tek yolu da sevgilinin, âşığın düşmanlarınca kendisine sunulan kadehi kırmasıdır.

Himmet it tâ kim sına şeytân ayagı döstum

Kıl şikeste destüne sundukça düşmenler ayag G. 368/4

“Ey dost! Yeter ki düşmanların, eline verdiği kadehi kır. (Böylece bu himmetinle şeytanın ayağı (bacağı) kırılınsın.”

Aşağıda geçen “ayak almak” tabiri, beyitte kadeh almak anlamında kullanılmakla birlikte “aleyhte bulunarak kuvvet ve itibardan düşürmek, alaşağı etmek, cezalandırmak” (Şentürk, 2016: 446) anlamlarına gelecek şekilde tevriyeli olarak kullanılmıştır.

Câm-ı meyle def^ç-i gam kılsam eger reşk eyleyüp

Ayagum almak diler bu sâki-i devr-i zamân G. 642/2

“Devrin sâkîsi, şarap kadehi ile gamları defetsem, kadehimi almak/beni cezalandırmak ister.”

4.5.6.2. Câm

Câm, kadeh manasında en çok kullanılan kelimedir. Kelime, “câm-ı âb-ı Kevser, câm-ı ‘arak, câm-ı âftâb, câm-ı bâde-i endûh, câm-ı belâ, câm-ı bâde, câm-ı bî-humâr, câm-ı Cem, câm-ı cihân-nümâ, câm-ı cihân-nümâ-yı Cem-i tâc-dâr, câm-ı çeşm, câm-ı hurşîd, câm-ı husrev-i hâver, câm-ı ecel, câm-ı felek, câm-ı gam, câm-ı gül, câm-ı gül-gûn, câm-ı hakîkat, câm-ı hilâl, câm-ı hoş-güvâr, câm-ı ‘ışk, câm-ı ‘ıyş, câm-ı ‘işret, câm-ı kalb, câm-ı kahr, câm-ı la‘l, câm-ı la‘l-i nâb, câm-ı lâle-reng, câm-ı leb-â-leb, câm-ı leb-i cânân, câm-ı leb-i cân-bahş, câm-ı lutf, câm-ı mey, câm-ı mey-i gül-fâm, câm-ı gül-i ra‘nâ, câm-ı mey-i hamrâ, câm-ı mihnet, câm-ı mînâ-fâm-ı gerdûn, câm-ı mahabbet, câm-ı murâd, câm-ı nergis, câm-ı pür-sahbâ, câm-ı sahbâ, câm-ı sa‘âdet, câm-ı safâ, câm-ı ser-nigûn, câm-ı sürûr, câm-ı şarâb, câm-ı şarâb-ı şevk, câm-ı şarâb-ı ergavân, câm-ı şefkat, câm-ı tegâfûl, câm-ı ümmîd, câm-ı verd, câm-ı vuslat, câm-ı zer-kâr, câm-ı zerrîn, âyîne-i ‘âlem-nümâ-yı câm, bed-mest-i câm-ı ‘akl, cür‘a-i câm-ı gam, cür‘a-i câm-ı melâl, cür‘a-i câm-ı safâ, devr-i câm, habâb-ı câm, habâb-ı câm-ı mey, keyfiyyet-i câm-ı leb, mâh-ı cihân-tâb, mahmûr-ı câm-ı ‘ışk, mest-i câm-ı ‘ışk, mestâne-i câm-ı gurûr, mir‘ât-ı câm, neşât-ı câm, neş‘e-i câm-ı ferah, neş‘e-i câm-ı vefâ gibi terkipler içinde çeşitli benzetme ve tasavvurlara konu olur.

“Câm” kelimesi çoğunlukla içindeki şarap ile birlikte söz konusu edilir. Kelime kadeh anlamını taşımakla beraber şarap anlamında da kullanılmıştır.⁶³⁷

Bir an içinde mülk-i hîred pâymâl olur

Ey Hâletî kaçan ki yürür câm-ı hoş-güvâr G. 135/8

“Ey Hâletî! Hoş içimli, lezzetli şarap (kadehi) ne zaman yürüse akıl ülkesi ayaklar altına alınır.”

⁶³⁷ K. 26/11-17, K. 41/26, G. 217/5, G. 221/4, G. 271/6, G. 771/4, G. 819/2.

Câm-ı musaffâ tabiri de bir beyitte süzölmüş, duru şarap anlamında kullanılır.

Mest iken bilmezdi dil endüh-ı dünyâ n'idügin

Şimdi bildüm ben dahı câm-ı musaffâ n'idügin Mt. 395

“Gönül, sarhoş iken dünya derdi nedir bilmezdi. Duru şarabın ne olduğunu şimdi anlıyorum.”

Eğlence meclisinin başta gelen unsuru olmasının yanında kırılması, dolması, boşalması, meyhaneyi aydınlatması, mecliste devretmesi, içindeki şarap sebebiyle verdiği sarhoşluk ve sarhoşluk neticesinde peyda olan hallerden mutluluk, neşe, kederi unutturması yahut unutturmada yetersiz kalmasıyla; gam, felek, göz, dudak, aşk, güneş, hilal, gül, nergis, sâzende, habâb, göğüs, dudak, ayna, yara gibi unsurlarla aralarında ilgi kurulur.

Çiçeklerden nergis, lâle ve gül rengi ve şekli sebebiyle kadehe teşbih edilen unsurlar arasındadır.⁶³⁸ Bu münasebetle gönül, bülbül, dünya, bahar, meyhane gibi unsurlarla birlikte söz konusu olurlar. Bir beyitte kadeh şekli itibariyle dikensiz bir kadehe benzetilir.

Gelüp kûy-ı mugâna al ele câm-ı mey-i bî-gış

Eger görmek dilersen hârsuz gül dûdsuz âteş Mt. 209

“Eğer dikensiz gül, dumansız ateş görmek istersen meyhaneye gelip saf şarap kadehini eline al.”

Güneş ve Ay ışık, parlaklık ve devr etmeleri yönüyle kadehle benzerlik kurulan unsurlardır. Güneş ve Ay dünyayı aydınlatan birer kadehtir.⁶³⁹ (K. 27/35) Aşağıdaki beyitte yer alan “germ olmak” ve “dönmek” fiilleri güneşin ısı, ışık ve hem kendi ekseni hem de galaksi ekseni etrafındaki dönüşüyle yani devri sebebiyle kadehe benzetilmesine sebeptir.

Hemîşe tâ ki ola germ meclis-i ‘âlem

Hemîşe tâ ki döne câm-ı husrev-i hâver K. 28/45

⁶³⁸ K. 8/3-5-6-8, K.38/11, G. 69/1, G. 219/5, G. 265/2, G. 426/1, Mt. 24.

⁶³⁹ K. 27/35, K. 28/45, G. 130/2, G. 301/2, G. 518/3, G. 820/4.

“Güneş kadehi daima dönsün ki âlem meclisi ısınsın.”

Yine renk ve şekil bakımından sevgilinin dudaklarıdır.⁶⁴⁰ Âşığın kanlı gözyaşı şarap olarak tasavvur edildiğinde gözleri, kanla dolup taşmış birer kadehtir.⁶⁴¹ Sevgili, ne zaman düşmanların meclisinde şarap içse âşığın gözleri hasret yaşlarıyla dolan birer kadehe döner. (G. 703/2) Âşığın gözlerinin kadehe benzetildiği aşağıdaki beyitte ise gözlerin beyazı, kadehi örten, kadehin üzerini kapatan bir başlık; kapak olarak düşünülür.

Bezm-i gamda hûn-ı eşküm dem-be-dem âmâdedür

Pelle-i çeşmüm hemân ser-pûş-ı câm-ı bâdedür Mt. 123

“Kanlı gözyaşı, gam bezminde (her an dökülmek için) daima hazır olduğundan gözümün beyazı şarap kadehinin serpuşu oldu.”

Âşığın gönlü ve sînesi de kan ilgisi dolayısıyla kadeh olarak düşünülür. (G. 437/3, G. 648/2)

Künc-i gamda gussa-i hicriyle pür-hûn oldı dil

Câmı ko sâkî ele ben ‘âşıkun gönlini al G. 482/1

“Ey sâkî! (Elindeki) kadehi başkasına ver. Onun yerine âşığın, ayrılık derdiyle gam köşesinde kanla dolan gönlünü al.”

Şarabın kan olarak düşünüldüğü bir beyitte kadeh ile âşık arasında benzerlik kurulmuştur. Kadeh yani âşık, felek elinden kan yutan kadeh olarak düşünülür. (G. 44/1) Şarap ve kan ilgisi sebebiyle kadeh de kanlı bir yara olarak tasavvur edilir. Bu kanlı yara sevgili için gül renkli bir kadehtir. (Mt. 78) Âşığın gözünde ise sevgiliden ayrı içilen her şarap kadehi kanlı bir yara gibidir. (G. 36/6) Aynı ilgiyle şarap kadehinin kanlı yara; habâbın da yarada oluşan kabarcık olarak tasavvur edildiği aşağıdaki beyitte bu kelimeler arasında tenasüp yollu bir ilgi kurulur.

Dâg-ı hûnînüm kabardukça hevâdan câ-be-câ

Sanurum ‘ışkunla ben ol câm-ı meydür bu habâb G. 54/6

⁶⁴⁰ K. 28/21, G. 66/3, G. 97/3, G. 103/4, G. 110/2, G. 118/4, G. 198/2, G. 229/3, G. 308/1, G. 616/5, G. 685/3, Mt. 136.

⁶⁴¹ G. 31/2, G. 326/3, Mt. 91, Mt. 123.

“(Vücudumda) havayla (temas edip) yer yer kabaran kanlı yarımı aşkının (tesiriyle), şarap kadehi ve şarap üzerinde oluşan kabarcık sanırım.”

Kadeh, “câm-ı cihân-nümâ, mir’ât-ı câm, câm-ı Cem, âyîne-i ‘âlem-nümâ, Câm-ı cihân-nümâ-yı Cem, âyîne-i ‘âlem-nümâ-yı câm” gibi terkipler içinde Cem ve Cem’in dünyayı gösterdiğine inanılan kadehi münasebetiyle anılır ve aynaya benzetilir.⁶⁴² Ayrıca Cem’in kadehi bu özelliği sebebiyle İskender’in aynasıyla birlikte anılır. (Kt. 128/3-4) Bu ilgiyle gönül ve göz kadeh ve aynaya teşbih edilir.

Oldum dil ü dîdemle bugün şâh-ı mahabbet

Degdi bana câm-ı Cem ü mir’ât-ı Sikender G. 154/4

“İskender’in aynası ve Cem’in kadehi bana değdi. Artık ben bugün gönül ve gözümlle aşk padişahıyım.”

Bununla beraber yapıldığı maddeyi, rengini ve üzerindeki süslemeleri ifade etmesi bakımından “yâkuttan câm, murassa‘ câm, müdevver câm, câm-ı musaffâ, câm-ı zer-kâr, câm-ı zerrîn” gibi çeşitlerinden bahsedilir. Altın kadeh demek olan câm-ı zerrîn, zenginliğin ve şanın göstergesidir. (Bahadır, 2012: 293) Gün doğumunun tasvir edildiği bir beyitte tan yerinin ağardığı vakitte doğudan yükselen güneş, şarap küpünden çıkan altın bir kadehe benzetilir.

Gözine gelse tan mı çin seher bu nîl-gûn humdan

‘Aracla câm-ı zerrînün pür itdi nergis-i şehlâ K. 8/8

Murassa kadeh inci, elmas, yâkut gibi değerli taşlarla bezenmiş, üzeri cevahirle süslenmiş kadeh demektir. Aşk derdiyle yoğrulup kendini şaraba verenler için köhne bir testi her zaman murassa kadehten ve altın sürahiden yeğdir. (G. 717/6) Sevgilinin dudağı, üzerinde oluşan uçuk sebebiyle murassa kadeh olarak düşünülmüş, dudakta oluşan bu kabarcıklar kadeh üzerindeki kıymetli taşlara benzetilmiştir.

Lebinde sanma kim tebhâledür yir yir olan peydâ

Murassa‘dur o şâhun câm-ı la‘li ey dil-i şeydâ G. 6/1

⁶⁴² G. 2/3, G. 11/2, G. 39/5, G. 154/4, G. 156/2, G. 492/1, G. 495/4, G. 509/3, G. 583/3, G. 274/4, G. 700/6, G. 746/4, G. 842/1, G. 860/2, Mt. 363.

*“Ey divâne gönül! Dudak kadehi cevahirle tezyin olunmuş o padişahın
dudağında yer yer uçuk peyda olmuş sanma.”*

Diğer bir beyitte de kadehe döküldüğünde şarap üzerinde peyda olan kabarcıklar, başaşağı duran yakut (süslemeli) kadehe benzetilir.

Her habâb-ı câm-ı mey bir câmdur yâkûtdan

Bezm-i Cem encâmına irdükde olmuş ser-nigûn G. 578/5

*“Şarap kadehinde (görünen) her kabarcık, Cem’in meclisi son bulduğunda
başaşağı olmuş yâkuttan bir kadehtir.”*

4.5.6.3. Kadeh

Eski bir hacim ölçüsü birimi olan kadeh kelimesinin Latince’de “sıvı kabı” anlamındaki cadus kelimesinden geldiği ileri sürülmektedir. Önceleri pişmiş çamurdan, daha sonra ahşap ve bakırdan imal edilen bu ölçek tahıl, pirinç, un, kepek, şeker gibi kuru gıda maddeleri, özellikle de zeytinyağı gibi sıvı gıdanın ölçümünde ve eczacılıkta kullanılırdı. Birçok hadiste cam, ahşap, toprak veya metalden mâmul “bardak, kâse, su ya da sıvı kabı” anlamlarında kullanılmaktadır. (Kallek, 2001: 55)

Bir beyitte kadehle kurulan birleşik yapılar arasında bulunan “kadeh-peymâ”; “şarap içen, sarhoş, ayyaş” anlamlarının yanı sıra kadehin bir ölçü birimi olarak kullanılmasından da hareketle “-peymâ” son ekinin “ölçen, ölçücü” anlamına atıfta bulunulur.

Yine câm-ı şarâb üstüne ditrer koyamaz elden

Egerçi katı çok ölçer döker rind-i kadeh-peymâ G. 27/4

*“Kadeh ölçen/Ayyaş rind (şarabı) çok ölçüp (fazlasını) dökse de yine şarap
kadehinin üstüne titrer, elinden bırakamaz.”*

Hâletî’nin divanda kadeh redifli bir gazeli bulunmaktadır. Bu gazelde kadeh, sevgilinin dudağını öpmeye çalışan bir ayyâr; (G. 110/1) içinde şarap olması dolayısıyla meclisin ortasında ateş yakan birisi; (G. 110/3) sâkînin devamlı ateşini tazeleyerek mecliste devr ettiği (G. 110/4) ve içi ateşle dolu olan gümüş bir buhurdan; (G. 172/1) rindlerin gönlüne şevk düşüren, nurların doğduğu tanyeri (Matlâ-ı envâr) olarak tasavvur edilir. Aşağıda verilen beyitte “şevk” kelimesi, “ışık, parlaklık, şavk; sevinç, neşe; şiddetli arzu” anlamlarına gelecek şekilde tevriyeli olarak kullanılır. Şarap içenlerin en büyük arzusu

kadehin bir an önce önlerine gelmesidir. Rindin hayalinde, uzaktan görünen kadeh, tanyerinden zuhur eden aydınlık gibidir. Buradan görünen ışık da onun gönlünü şenlendirmektedir.

Bu kadar şevk düşer miydi dil-i rindâna

Olmasa Hâletiyâ matla‘-ı envâr kadeh G. 110/5

“Ey Hâletî! Nurların doğuş zamanı ve kaynağı olan kadeh olmasaydı rindlerin gönlünde bu kadar şavk, ışık/şiddetli bir arzu olur muydu?”

Kadeh kelimesi üç beyitte kadeh duası münasebetiyle anılır. Suat Donuk’un, kadeh duası mazmunu⁶⁴³ üzerine yazdığı makalesinde, Hâletî’nin bu beyitlerinden ikisinde geçen kadeh duası mazmununa dair açıklamalar yapıldığından burada sadece mevzubahis beyitleri göstermeyi uygun gördük. Ayrıntılı malumat için adı geçen makaleye müracaat edilebilir.

İsterse bir kadehle niçe münkeri yakar

Pîr-i mugân meger ki mücerreb du‘â bilür G. 227/4

“Yaşlı meyhaneci tecrübe edilmiş dua bilir, bu yüzden isterse bir kadehle birçok kâfiri yakar.”

Bir du‘âdur kim kadeh anı virür pîr-i mugân

Hâletî çokdan o vird-i subh-gâhumdur benüm G. 519/5

“Kadeh, yaşlı meyhanecinin verdiği bir duadır. O dua, uzun zamandır sabah vakti okuduğum zikiridir.”

Hem-kadeh olma tururken Hâletî agyâr ile

Olmasun rencîde-hâtır ol du‘â-gûyun senün G. 431/7

“(Ey sevgili!) Yabancılar ile içki içme/kadeh arkaşı olma ki senin duacının gönlü kırılmasın.”

⁶⁴³ Suat Donuk, Şerh-i Dua-yı Kadeh ve Kadeh Duası Mazmunu, Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 7/4-I, 2012, Ankara, s. 1617.

Bu beyitte kadeh duasının açıkça söylenmediğini, duaya yönelik ipuçlarının verilmesi suretiyle işaret edildiğini söyleyebiliriz. Buna göre sevgilinin, ağyar ile oturup kadeh arkadaşlığı ederek kendisine dua eden âşığı gücendirmemesi gerektiği aksi halde âşığın gönlünün kırılabileceği dile getirilir. Beyitte hayal edilen mekan meyhane, meclis; meclis erkanı ise âşık, sevgili ve ağyârdır. Âşık, mecliste sürekli sevgili için kadeh duası okumaktadır. Buna rağmen sevgilinin âşıktan yüz çevirip ağyâra bakması ve onunla hem-kadeh olması âşığı gücendirmektedir. Ayrıca beyitte söz konusu edilen “hem-kadeh” birleşik yapısı kadeh arkadaşlığını ifade etmektedir. Kadeh arkadaşlığı meyhanelerde muhabbet, sohbet etme ve dostluğun göstergesidir. Bu noktada âşığın, kadeh duasını sevgiliyi büyüleyerek kendine âşık etmek ve onunla kadeh arkadaşı olmak maksadıyla okuduğu söylenebilir.

4.5.6.4. Peymâne

Sözlüklerde pemâne karşılığı olarak; “kâse, ölçek, çamçak”; (Mehmed Salahi, 1313: 989) “bardak, büyük sağar, ölçek, şarap kadehi”; (H. Remzi, 1305: 220) “kuru veya sıvı mal ölçüsü, ölçü, bardak, kase, kadeh”; (Johnson, 1852: 294) kadeh, şarap bardağı denmekle birlikte asıl manası ölçü olup ekseriya meyhanelerde şarap ölçü yerini tutan kapla içildiği için kadeh manasını almıştır.” (Samî, 2004: 368) denilmektedir. Beyitlerde içinin şarapla dolu olması yönüyle söz konusu edilir. Âşıkların peymânesi gece gündüz aşk şarabıyla doludur. (Msd. 5/I/4) Bu yüzden âşıklar, ezel bezminden beri mihnet peymânesinden şarap içerler. (G. 4/4) Âşığın kanlı gözyaşı şarap; gözleri peymânedir.

Görmesi gussa virür dîde-i pür-hûnâbun

Hâletî bezm-i gama böyle gerek peymâne G. 721/7

“Ey Hâletî! Kanlı yaşlarla dolu gözünü görmek gam verir. (Doğrusu) gam meclisine de böyle peymâne gerek.”

Bir beyitte “ahd, yemin” anlamına gelen peymân sözcüğüyle cinaslı olarak kullanılır.

Tursun o gonca ‘ahd ile peymâna gitmesün

Nûş itmeyince bir iki peymâne gitmesün G. 690/1

“O gonca (içmemeye) yemin etmeden önce durup bir beklesin. Bir iki kadeh bir şeyler içmeden gitmesin. Sonra gideceği yere gider.”

Felek, başaşağı duran bir kadehi andırır. (G. 828/6) Ayrıca âşığın kafatası (kâse-i ser) peymâne olarak düşünülür. (G. 328/5) Aşağıdaki beyitte ise mecliste devreden peymâne raks eden bir rakkâsa benzetilmiştir.

Olmasaydı leb-be-leb ol âfet-i devrân ile

Meclis içre eylemezdi dem-be-dem peymâne raks G. 354/3

“Kadeh, mecliste sevgili ile dudak dudağa olmasaydı durmadan raks etmezdi.”

4.5.6.5. Rıtl, Rıtl-ı Girân

Kelime Gekçe ve Süryanice yoluyla Arapça’ya oradan da Türkçe’ye geçmiştir. Aslı Latince “dengelemek, denkleştirmek, tartmak” anlamındaki librodan türeyen “denge, terazi, tartı” mânasındaki libradır. Rıtl, bir nevi ölçü birimi olmakla beraber dolu ve ağır içki kadehine denilir. Bu tür büyük kadehler bezimde saki tarafından ortada dolaştırılır ve içindeki içkiden herkese bir yudum sunulur. (Kallek, 2008: 52; Bahadır, 2012: 301)

Divanda yer aldığı beyitlerde bu mana doğrultusunda, büyük ve dolu kadeh anlamında kullanılır.⁶⁴⁴ Aşağıdaki beyitte geçen “çekerin rıtl-ı girân (kadeh çekmek)” tabirinden maksat içki içmektir. Bununla beraber bu tabir, hiç kimsenin gam meclisinde sunulan şarabı içeceği kadehi yanında getirmemesi sebebiyle âşığın mecliste kadeh taşıdığı anlamını da düşündürecek şekilde tevriyeli olarak kullanılır.

Bâde-i bezm-i gamun kimse getürmez câmın

Beni gör kim gice gündüz çekerin rıtl-ı girân K. 14/43

“Gam meclisinde sunulan şarabın kadehini kimse getirmiyor. Fakat ben gece gündüz (durmadan) büyük ve dolu kadehi çekiyorum.”

“Rıtl-ı girân” bir beyitte daha küçük olan özellikle cam kadehler için kullanılan “câm” ile karşılaştırılır. Câm, cihanı aydınlatan ay olduğunda; rıtl-ı girânın güneş olarak tasavvur edilmesinde bir sakınca yoktur.

Dirlerdi câma mâh-ı cihân-tâb şimdi biz

Rıtl-ı girâna neyyir-i a‘zam diseek ne var G. 130/2

⁶⁴⁴ G. 137/2, G. 185/4, G. 552/1, G. 653/3, G. 812/1, Mt. 79.

“Câma, âlemi aydınlatan Ay’dır diyenlere şimdi biz, rıtl-ı girân (büyük kadeh)
Güneş’tir desek ne olur?”

4.5.6.6. Sâgar

Sâgar, beyitlerde bir çok terkip içinde “içki bardağı, kasesi, kadehi” anlamlarında kullanılan bir kelimedir. Bezmin vazgeçilmez unsurlarından biri olarak meclis ve işret kelimeleriyle birlikte anılır.⁶⁴⁵ Kırılması⁶⁴⁶, dolu veya boş olması⁶⁴⁷, mecliste devretmesi, rengi, şekli gibi özellikleriyle çeşitli tasavvurlar içinde kullanılır. Mecliste devr etmesi yönüyle felek olarak düşünülür. (T. 8/5) Renk ve şekil bakımından kalp, (Mt. 492) gönül, (Mt. 507) alev, (Mt. 176) gül⁶⁴⁸, kanlı gözyaşı akıtmasıyla göz⁶⁴⁹, altın kadeh⁶⁵⁰, altın kadeh ilgisiyle güneş⁶⁵¹ içindeki şarabı içenin gönlünü, sevgilinin yüzünü ve âlemi yansıtması bakımından ayna⁶⁵² ile sâgar arasında ilgi kurulur.

Ne şekle girdüğünden ey dil-i dîvâne gâfilsin

Elünden koyalı ol sâgar-ı âyîne-sîmâyı K. 41/27

“Ey dîvâne gönül! O ayna yüzlü kadehi elinden bırakalı, ne halde olduğunun farkında değilsin.”

Bunlardan başka ikbal, gam, mutluluk, maksud gibi mücerret unsurlarla birlikte kullanılır.⁶⁵³

Rıtl-ı gamdur sâgar-ı şâdînün ardınca gelen

Tâ ezelden böyledür tertîb-i bezm-i kâ’inât G. 89/3

“Tâ ezelden beri mutluluk kadehinin arkasından gam kadehinin gelmesi kâinât meclisinin düzenidir.”

Hâletî, “sâgar”, “sahbâ”, “pîr-i mugân” ve “duâ” kelimelerini birlikte kullandığı bir beyitinde, kadeh duasına işaret eder. Beyitte, ihtiyar meyhanecinin, kadehlerin dolu

⁶⁴⁵ Msd. 3/VI/1, G. 4/4, G. 96/5, G. 295/2, G. 518/2, G. 796/2.

⁶⁴⁶ G. 138/3, G. 883/1, Mt. 34.

⁶⁴⁷ G. 262/2, G. 882/4, G. 895/4, Mt. 91, Mt. 146, Mt. 210.

⁶⁴⁸ K. 8/9, G. 464/4, G. 465/1, G. 867/4, Mt. 302.

⁶⁴⁹ G. 67/2, G. 256/1, G. 373/4, Mt. 91, Mt. 146.

⁶⁵⁰ G. 53/2, G. 69/2, G. 653/3, Mt. 373.

⁶⁵¹ G. 50/3, G. 52/3, G. 79/2, G. 775/1, G. 787/4.

⁶⁵² G. 555/6, G. 614/2, G. 600/1, G. 638/1.

⁶⁵³ K. 28/46, Kt. 71/8, G. 388/6, G. 496/4, G. 673/4.

olarak daima yukarıda olması için yapacağı duayla, sohbet ve eğlence meclisinin açılışını yapması istenir. Kadeh duasının okunması meclisin başlangıcı olarak kabul edilmiştir.

Gel ey pîr-i mugân âgâz-ı meclisdür du‘â eyle

Hemîşe yirden üstün olmag için sâgar-ı sahbâ G. 9/4

“Ey ihtiyar meyhaneci! Mecliste eğlence başladı. Gel de şarap kadehinin daima yerden yukarıda olması için dua et.”

4.5.6.7. Kabak

Bir başka içki kabı türü de kabaktır. Eskiden şişe bol olmadığından, var olanı da zenginler kullandığı ve ağır olduğu için cübbe altında taşınmadığından şarap kabaklara konurdu. Biraz küçüğü kadeh yerine kullanılırdı. Ayrıca nişan için hedefe kabak dikilirdi. Eski silahşörlere bir bal kabağını insan başı gibi dikip ok atarak nişan talimi yaparlarmış. Bayram günlerinde de sahraya çıkıp bir kuru kabak içine altın ve akçe doldurmak suretiyle bir ağaca asılan kabak hedef, usta okçuların at üstünde hedefe doğru gidip ok atarlarmış. (Onay, 2004: 288-290)

Divanda kabağın şarap kadehi olarak kullanılmasının yanında hedef olarak kullanılmasına da değinilir. Hâletî'nin şu beyitleri kabağın hem kadeh hem de hedef olarak kullanılmasına işaret eder.

Kim şikest eylerdi ‘âlemde kedû-yı bâdeyi

Kılmasa anı dem-â-dem nâvek-i kahrun nişân K. 36/20

“Kahr okun onu kendisine bir nişan tahtası yapmasaydı, şu âlemde şarap kadehini kim kırardı?”

Görünse dîde-i rinde eger kedû-yı şarâb

Hadeng-i âhen ider ihtiyârsuz pertâb G. 49/1

“Şarap kadehi, rindin gözüne görüldüğü anda demir ok gayr-ı ihtiyari (ona) atılır.”

4.5.6.8. Sürâhi

İçine su veya şarap konulan kaptır. Üç beyitte kadeh ve şarapla birlikte anılır. Bir beyitte meclis ortamında şevke gelen meclis ehlinin mutribin şarkılarıyla kendilerinden geçip kadeh ve sürahileri birbirine vurdukları ifade edilir. (Mt. 30) Diğer iki beyitte porselen (G. 39/2) ve altından mamul sürahiler söz konusu edilir.

Murassa‘ câmdan zerrîn surâhîden muvâfikdur

Sifâl-i köhne ey sâkî mizâc-ı derd-mendâna G. 717/6

“Ey sâkî! Köhne testi, dertli mizâcî olanlar için süslü kadehten ve altın sürahiden yeğdir.”

4.5.7. El Sanatları ve Yazı İle İlgili Araç, Gereç ve Uygulamalar

4.5.7.1. Cedvel

Yazma kitaplarla murakka‘lar ve hat levhalarında, yazının kâğıt üzerinde işgal ettiği alanın dört bir tarafına sayfanın yazılı ve yazısız kısımlarını birbirinden ayırmak çizilen çizgiye de cedvel denir. Cedveller yalnız bir çizgiden ibaret olduğu gibi biri kalın diğeri ince iki çizgiden de oluşabilirdi. Yazmaların sayfa kenarına çizgi çekilmesinde “cedvel çekme” tabiri kullanılır. Manzum eserlerde mısraların aralarına çekilen basit bir çizgiden ibaret cedveller olduğu gibi kalın veya ince, iç içe birkaç çizgi halinde siyah, beyaz (üstübeç), sarı, mavi, lâcivert, yeşil, kırmızı (sürh, la‘l, gülgûn) mürekkeple, sarı veya yeşil altın (zer mürekkep) ve yaldızla çekilmiş olanları da vardır. (Pakalın, 1983a: 268; Uzun, 1993: 214)

Hâletî, üç beyitte ele aldığı sayfa kenarlarına cedvel çekme uygulamasında, kırmızı (sürh), sarı ve yeşil (zengârî) mürekkep kullanılarak cedvellerinin çeşitli renklerle çizilmesi yönünde bilgi vermiştir. Hâletî, kitapların sayfalarına ezilmiş ve sulandırılmış altınla cedvel çizilişini, zamanenin tabakta erittiği altınla felek sayfasına çektiği cedvel hayaliyle sunar. (K. 4/5) Yaratıcının kudret kalemi, sevgilinin güzelliği bir kitap olduğunda bu kitabın kenarlarını zengârî (yeşil) cedvelle çizendir. (G. 814/1) Âşağıdaki beyitte ise şâirin kanlı gözyaşı, kitabın sayfalarının kenarına cedvel çekmek için kullanılan kırmızı mürekkep olarak tasavvur edilir.

Çünkü hep gussadur anda yazılan Hâletiyâ

Sürh idüp yaşumuzu cedvel-i dîvân idelüm G. 513/5

“Ey Hâletî! Dîvânında yazılan hep gam ve kederdir. (Kanlı) yaşımızı kırmızı mürekkep olarak kullanıp dîvâna cedvel çekelim.”

4.5.7.2. Defter, Kitâb, Dîvân

Yazı yazmak üzere bir kenarı dikilerek veya ciltlenerek birçok kâğıdın birbirine bağlanmasından meydana gelir. Çoğulu defâtirdir. Defter çok yapraklı olabileceği gibi ikiye katlanmış, iç kısmındaki bir yüzü yazılmış kâğıt şeklinde de olmaktadır. (Göyünç, 1994: 88)

İnsanın dünyada yaptığı iyi ve kötü bütün işlerin kaydedildiği defter olması ve kıyamet günü sahibine sunulacak olması münasebetiyle amel defterinden bahsedilen beyitlerde şâir, Allah’ın mağfiretine sığınır ve affını diler.⁶⁵⁴ Dünyanın bir defter olarak düşünüldüğü aşağıdaki beyitte kıyamet günü bu defterin büküleceği ifade edilir. Ayrıca sevgilinin iki yanağı dolayısıyla yüz ile defter arasında ilgi kurulur.

Senün vâsıf-ı cemâlün bulmayup rûz-ı kıyâmetde

Felekler tayy iderler defter-i gerdûn-ı gerdânı G. 855/4

“Felekler, kıyamet günü senin güzel yüzünü (orada) bulamayınca dünya defterini dürüp bükerekler.”

İslâm ve Türk devlet bürokrasisinde çeşitli kayıtların tutulması için kullanılan evrakın bir araya getirilmiş şekline defter denilmiştir. İslamın ilk devirlerinde Medine’de ilk maliye dairesi kurulduğunda burada yoklama ve maaş kayıtlarının tutulmasına başlandı. Osmanlı Devleti’nde de sistemli bir şekilde defter tutma usulü mevcuttu. Nitekim daha ilk dönemlerden beri defter tutulduğu ve bunların muhafaza edildiği bilinmektedir. (Göyünç, 1994: 89-90) Hâletî, eskiden beri devam eden bu kayıt tutma uygulamasını sevgili ve âşık çerçevesinde beyitlere yansıtır. Sevgili, âşıkların kaydını tuttuğu bir deftere sahiptir.⁶⁵⁵ Bu deftere ismini kaydettirmek isteyen âşıklar sevgilinin cevri ve cefasından şikayet etme hakkına sahip değildir. Aksi halde isimleri, sevgilinin defterinden silinip atılacaklardır.

Bizi öldürdi gamun dirmiş işitdük agyâr

Turma şâhum çıkar ol mürdeleri defterden G. 661/4

⁶⁵⁴ Bkz. Amel defteri.

⁶⁵⁵ G. 22/6, G. 30/2, G. 344/2, G. 445/1, G. 518/7, Mt. 106, Mt. 240

“Ellerin, “gamın bizi öldürdü!” dediğini duyduk. Şâhim (madem onlar ölmüş) hiç durma, onları o defterden çıkar at.”

Osmanlıların ne zaman tahrir yapmaya başladığını kesin olarak bilmemekle beraber 1431 tarihli en eski mevcut defterden ve diğer bazı kaynaklardan bu uygulamanın ve bürokraside defter kullanımının 14. yüzyılda mevcut olduğunu anlamaktayız Osmanlılarda defter genelde mufassal, icmal ve evkaf olarak üç türüydü. (Öz, 1991 : 431)

Osmanlı İmparatorluğu'nun 16. yüzyılda yalnız ordusunu değil kamu yönetimini de fethin hizmetine sunmasıyla hazırlanan mufassal defterler ile vergi kayıtlarında yer alan çeşitli terimler, Osmanlı İmparatorluğu'nda sadece belirlenen idari sınırların değil aynı zamanda farklı türdeki (askeri, vergilendirmeye ilişkin, idari) sınırların kayda geçirildiği defterler mevcuttur. Özellikle yeni fethedilip vergiye bağlanmış ve o tarihe değin defterlerde kayda geçirilmemiş yerleşim birimleri tam anlamıyla 1579 yılından sonra mufassal defterine geçirilmiştir. Bu birimler söz konusu tarihe kadar geçen süreçte Osmanlı defterlerinde "defter dışı" (hâric ez-defter) yerleşim birimleri olarak kayda geçirilmişlerdir. Buna göre defter dışı (kayıtdışı) yerleşim birimleri sınır bölgesinde Osmanlı İmparatorluğu'nun askeri ve daha önceki idari sınırı dışında yer alan ancak yine de Osmanlılara vergi ödeyen, yeni kaydedilmiş yerleşim birimleriydiler. (Simon, 2013: 1-11)

Hâletî, “kayıtdışı” tabirini kullandığı aşağıdaki beyitte, hesaba çekileceği vakit ömür defterinde, hayatında kayda geçmemiş kısımların olabileceğini ifade ederek yukarıda tafliyat verilen “Hâric ez-defter” kavramına işaret ettiği söylenebilir.

Hâric ez-defter gerekdür bu geçen evkât-ı ‘ömr

Eylese nakd-i hayâtum kâtib-i kudret hisâb

G. 68/4

“Kudret kâtibi, hayat nakdimi (nasıl harcadın diye) beni hesaba çekse bu geçen ömrümde (anlatacaklarım için) kayıtdışı bir defter gerekecektir.”

İcmal Arapça toplamak, kısaltmak demektir. Fetihden sonra yapılan arazi kayıtlarında devlet hazinesi ile vezir ve emirlerin haslarını, arpalık, zeamet ve tımarı köy itibariyle gösteren; ayrıca tutulan hesapları toplu halde gösteren defter olarak para işlerine ait hesapların toplu olarak kaydedildiği deftere icmal defteri denirdi. (Pakalın, 1983b: 24)

Hâletî, aşağıdaki beyitinde Cem'in dünyada olup bitenleri gösterdiğine inalılan "câm-ı cihân-nümâ" adıyla anılan sihirli kadehine işarette onu icmal defterine benzetir.

Olmuş Cem'ün elinde bir icmâl defteri

Hükm itdüğünde 'âleme câm-ı cihân-nümâ G. 11/2

"Cem, âleme hükmettiğinde (dünyada olup bitenleri) gösteren kadehi, elindeki bir icmal defteri olmuş."

Osmanlı idaresi altındaki Mârûnîler, Rum Melkitler, Katolik Süryânîler doğrudan zimmî, gebrân, nasârâ diye adlandırılmışlardır. Şehirlerde yaşayan gayr-i müslimler "cemaat-i gebran" adıyla kaydedilmiştir. Fethedilen topraklar bir Osmanlı eyaleti haline getirildiğinde ise cizye vermekle mükellef durumda olanların tahriri o bölgenin kadısı tarafından yapılır, hazırlanan defterlere "defter-i cizye-i gebrân" adı verilir. (Şakiroğlu, 1996: 198; İnalçık, 1993: 45-46; Armağan, 1998: 166; Soykan, 2000: 167) Aşağıdaki beyitte geçen "ağyâr, gebrân" kelimeleri hem âşık dışındaki kişiler hem de Osmanlı'da yaşayan gayr-i müslim tebaya telmihen tevriyeli olarak kullanılmış ve gayr-i müslimlerden alınan vergilerin kaydedildiği deftere atıfta bulunulmuştur.

Defter-i agyârdan hussâdı bîrûn eylemez

Gerçi 'âdetdür ezelden mürde-i gebrân çıkar G.267/5

"Agyar defterinden fesatçıları çıkarmıyor. Gerçi (o defterden) ezelden beri gebrân ölüleri çıkıyor."

Lala Paşa'ya sunulan kasidenin dua bölümünde yer alan aşağıdaki beyitte de özellikle resmi evrak niteliğindeki defterlerin mühürlenerek kapatıldığı uygulamaya işaret edilir.

Zamânıdur alalum hâtem-i du'âyı ele

Ki hatm lâzım olur irse âhire defter K. 25/37

"Dua mührünü ele almanın zamanı geldi. Eğer defterin sonu gelir biterse onu mühürlemek gerek."

Defter ile ilgili yapılan diğer benzetmelerden biri de Hz. Peygamber (s.a.v.), nebilik defterinin son sayfası olarak tasavvur edilmesi şeklinde karşımıza çıkıyor. Bununla

beraber içinde rengarenk çiçekler bulanık bahçe, insan ömrü ve varlık da birer defter olarak nitelendirilir.⁶⁵⁶

Hissemüz degmezdi mersûm-ı belâdan her zamân

Hâletî olmasa varlık defterinde nâmumuz G. 306/5

“Hâletî, varlık defterinde adımız olmasaydı. Belâ yazgısından bir hissemiz olmazdı.”

Arapça’da kitâp, “toplamak, bir araya getirip dikmek, bağlamak; yazmak, istinsah etmek” anlamlarına gelen ketb kökünden türemiş bir masdar olup yazılarak bir araya getirilen bilgilerle bunların yazıldığı malzemeyi ifade eder. İslâmî literatürde kitap “Kur’ân-ı Kerîm, vahiy, mektup, belge, iki kapak arasında toplanmış bilgi, bir eserin ana konularından her biri” gibi çeşitli anlamlarda kullanılmıştır. (Bozkurt, 2002: 120)

Divanda kitap kelimesi fazla kullanılmamış fakat bu az sayıdaki beyitte kitabın okunması, şekil ve üzerinde yazıların bulunması gibi özellikleri üzerinde durulur. Bununla birlikte çehâr-yâr-ı güzîn ve memduh ile bunların sözleri veya bizzat kendileri birer kitap olarak düşünülür. Bir yerde dört halifeden her biri ilahi bir kitaba benzetilirken, (M. 5/10) diğer bir yerde ehl-i faziletin, memduhun meclisinden ayrılmamaları onun ağızından çıkan her sözün bir kitap olmasına bağlanır.

Meclisün terk itmege kâdir degül erbâb-ı fazl

Hak Ta’âlâ eylemiş her bir kelâmun bir kitâb K. 35/31

“Allah (c.c.), her sözünü bir kitap yapmış. Bu yüzden, fazilet sahipleri meclisini terk etmeye muktedir olamıyor.”

Bir beyitte eskiden çok kitap okuduğunu dile getiren şâir, şimdilerde elinden şarabın eksik olmadığını söylemiş ve eskisi kadar kitap okumadığını ifade etmiştir.

Şimdi mey nûş eylemekden ditrer oldı ellerüm

Evvel ammâ Hâletî düşmezdi destümden kitâb G. 81/7

⁶⁵⁶ M. 3/29, G. 226/3, G. 831/2, Mt. 538.

“Ey Hâletî! Önceden elimden kitap düşmezdi ama şimdi şarap içmekten ellerim titriyor.”

Yazıyla ilgili unsurlardan biri olarak “dîvân” kelimesi kullanıldığı beyitlerde şiir mecmuası anlamında kullanılır ve bu beyitlerde dîvândan maksat şâirin kendi divanıdır.⁶⁵⁷

Eger dîvân-ı şî‘rüm şâh-ı devrân

Nigâh-ı iltifâta görse şâyân M. 8/79

“Devrin padişâhı, şiirlerimin bulunduğu dîvânımı iltifat gözüyle bakılmaya layık bulsa ne güzel olurdu.”

4.5.7.3. Kâğıd, Varak, Evrâk, Sahîfe

Beyaz ve mavi renkli kağıtlardan bahsedilir. Bir yerde gökyüzü, mavi kağıda (Kt. 80/3-4) benzetilir. Yasemin yaprakları (G. 608/2) ve âşîğın ağlamaktan ağaran gözleri (Mt. 54) ile beyaz kağıt arasında ilgi kurulur. Bir yerde üzerine yazı yazılması dolayısıyla anılır. (K. 10/12) Varak, sahîfe ve safha üzerine yazı yazılan kağıt anlamında kullanılır. Bu münasebetle çemen, (G. 830/2) dünya (K. 34/13, Kt. 81/3-4), gönül⁶⁵⁸ ve felek⁶⁵⁹ birer sayfa olarak düşünülür. Bu unsurlar sayfaların rüzgarda dağılması, üzerine yazı yazılması, yazılan yazının silinmesi ve temizlenmesi ilgisiyle anılır.

Vâ-beste olur Hâletiyâ fazl-ı Hudâ'ya

Dil safhasını pâk idelüm nokta-i şekkden G. 592/5

“Ey Hâletî! Önce gönlümüzü şüphe noktasından temizleyelim. Ondan sonra olacaklar Allah’ın lütuf ve keremine bağlıdır.”

İki yerde sevgilinin yanağı, üzerindeki hatlarla bir sayfa olarak düşünülür. Bu iki beyitten birinde yanak sayfasında noktaya benzeyen benlerin çokluğuyla aynı oranda âşîğın dertlerinin sayısının da arttığı söylenmiştir. (G. 490/5) Aşağıdaki beyitte ise sevgilinin hattını kazıtması sonrası öncesinden daha gür çıkacağı ve kazınan hattın yanak sayfasına

⁶⁵⁷ K. 1/34, Kt. 7/3-4, G. 169/8, G. 309/5, G. 421/6, G. 441/5, G. 523/5, G. 535/5, G877/7.

⁶⁵⁸ M. 2/4, K. 41/22, G. 570/6, G. 592/5.

⁶⁵⁹ K. 4/5, K. 20/2, K. 32/23, Kt. 8/3-4, G. 669/6.

halel getirmeyeceği ifade edilir. Beyitte “hatt ve hak” kelimelerinin “kazıma, yazı” anlamına da işaretle iki kelime birlikte tevriyeli olarak kullanılır.

Kazıdursa hattını evvelkiden a‘lâ çıkar

Safha-i ruhsârına virmez halel ol hattı hak G. 388/2

“(Sevgili) hattını kazırsa da öncesinden daha güür çıkar. Doğrusu, o hattı/yazıyı kazımak yanak sayfasına zarar vermez.”

4.5.7.4. Devât, Hokka

Devat, genellikle pirinçten dökme suretiyle yapılan, içinde kalem, kalemtraş koymaya mahsus boru şeklinde kapaklı bir muhafazadır. Topraktan, cevizden, abanozdan, zeytin ve kuka ağacından, pirinç, gümüş ve altın gibi mâdenlerden yapılmış çeşitleri mevcuttur. Divitin küyesi, , karnında taşıdığı mürekkep ile kitap yazılmasına, dolayısıyla ilmin yayılmasına sebep olmasından “lütuf ve ihsanların anası" mânâsına gelen Ümmü'l-Atâyâ'dır.

Farsça'sı Devât, Âme, Hâstan, Hâste'dir. Kapağına Şicab derler. Divite Mıhbere, Mecma, Furza, Demlik de denmekle birlikte hokka, bunların hepsini ifâde eden bir tâbir olup devât kelimesiyle kastedilen, genellikle, hokka olmuştur. Hokka aslında bu kısmın mürekkep koymaya yarayan yeridir ve birkaç türlüdür. Bir kısmının içi cam, dışı maden veyâ ağaç kaplı olur, kapakları sabittir. Bir kısmı da topraktan, ağaçtan veya madenden yapılmış olup sabit ve vidalı kapaklı olanları vardır. (Yazır, 1974: 177-179)

Hâletî, devâtı hokka manasında kullanmış ve devâtın fiziksel özellikleri etrafında benzetmeler yapmıştır. Devat, özellik itibariyle yazı yazmaya yarayan bir alet olması bakımından değişik tasavvurlara konu olmuştur. Hokka, şekli ve içindeki mürekkebin rengi dolayısıyla göz, dudak, ağız, kuyu, güneş ve mağara olarak düşünülür.

Hâletî, “zerrîn devât, hokka-i firûze, hokka-i mercân,zerrîn devât,” terkipleriyle devâtın rengi ve yapıldığı malzemelerden haber verir. Buradan altın, firuze ve mercan (G. 541/3, Mt. 495) gibi değerli mücevher ve madenlerin devât ve hokka yapımında kullanıldığı anlaşılmakta. Devâtın altından mamul oluşu münasebetiyle kurulan güneş tasavvurunda, güneşin ışınlarını yeryüzüne düşürmesi, sevgilinin yanağındaki ayva tüylerini kıskanması sebebiyledir.

Reşk itmeseydi hatt-ı ruh-ı yâra her gice

Zerrîn devâtını yire urmazdı âftâb

G.65/2

“Güneş, sevgilinin yanağındaki ayva tüylerini kıskanmasaydı her gecenin (sonunda) altın sarısı divitini yeryüzüne düşürmezdi.”

Âb-1 hayatın zulumat ülkesinde, karanlıklar içinde olması ile hokkadaki mürekkebin siyah olması sebebiyle devât bir mağaraya benzetilir. Devât, şâirin adını yaşatacak şiirleri yazmada kullanılmasından, şâirin âb-1 hayât olan şiiriyle itibar bulmuştur.

Gâr-1 devât u Hızır-1 kalem zulmet-i midâd

Âb-1 hayât nazmum ile buldı i‘tibâr

G. 134/7

“Divit hokkası, kalem Hızır’ı ve mürekkep karası, insanlara hayat veren su gibi nazmum ile itibar kazandı.”

Hokkadaki mürekkebi teşkil eden unsurlardan biri sudur. Bu yüzden mürekkebin suyu uçtukça yağmur veya asma suyu veya imbikten geçirilerek damıtılmış su kullanılmalıdır. (Yazır, 1974: 182) Mürekkebin suyu uçtukça kurummasını engellemek için su ilave edilmesine atıfta bulunan şâir, sevgiliye mektup yazarken mürekkebi kuruyan devâtını âşığın gözyaşıyla sulandırdığını söyler.

Huşk olsa devâtum o şehe nâme yazarken

Her bir müje-i çeşm-i terüm âb-çekândur

G. 295/6

“O padişaha mektup yazarken devâtım kurusa yaşlı gözümdeki her bir kirpik su (içine) damlatır.”

Devât ve hokkanın benzetildiği unsurlar arasında ağız, dudak ve göz vardır.⁶⁶⁰ Bütün bu benzetmeler devat veya hokkanın şekil benzerliğine dayanmaktadır. Sevgilinin dudağı genellikle lâl bir hokkaya, dişleri de bu hokka içindeki incilere benzetilir. Aynı zamanda değerli bir taş olması bakımından la’lin hokka yapımında kullanılan malzemelerden biri olduğuna da işaret edilir.

⁶⁶⁰ K. 4/68, K. 19/11, K. 38/9-29, Kt. 7/1-2, Mrs. 1/22, Mrs. 2/VII-4, G. 7/3, G. 129/1, G. 148/4, G. 210/3, G. 329/1, G. 410/2, G. 433/3, G. 440/2

Hokka-i teng olmagın ol la‘l-i handânun senün

Birbiri üstine gelmiş dürr-i dendânun senün

G. 450/1

“Daracık bir hokka olan mütebessim dudağın (içinde) inci gibi dişlerin birbiri üstüne gelmiş.”

4.5.7.5. Lîka

Lîka, mürekkep hokkasının içine konan ham ipeğin adıdır. Mîlkaa, peşence, peşm, lâs, kersef, zıvana ve penağ da denir. Bükülmüş ham ipekten dokunan ince kumaştan olmakla beraber Varak altını yapıştırmakta kullanılan terbiye edilmiş bezir yağına da lîka derler. Lîka, mürekkebin kaleme rahatça alınmasına yarar ve kalem ucunun hokka içinde bozulmasına mani olur. (Yazır, 1974: 180)

Hâletî, bir beyitte sevgilinin ayva tüyelerini, yazarken başaşağı olmuş kalemin ucuna parça parça takılan lîka olarak tasavvur eder. Lîka ile sevgilinin hattı arasındaki ilgi şekil benzerliğine dayanmaktadır. Aynı zamanda sevgilinin çenesi dolaylı olarak hokkaya benzetilir. Beyitte “hat, lîka, devât” gibi yazı ile ilgili unsurların birlikte tevriyeli olarak kullanıldığı görülür. Kalemin ucuna gelen lîka parçaları, sevgilinin ayva tüyüne benzetilir.

Zâhir oldı sanmanuz yârün zenahdânında hat

Lîka çıkmışdur nigûn olmakla ol sîmîn-devât G. 89/4

“Başaşağı olan gümüş devâtın (ucunda) çıkan lîkayı sevgilinin çenesinde zuhur eden hatt/ayva tüy sanmayın.”

4.5.7.6. Mektûb, Nâme

Mektup, sevgili ile âşık arasında geçen yazışmaları ifade için kullanılan bir unsurdur. Âşık, sevgiliye yazdığı mektuplarda daima kederlidir. Sevgiliye yazdığı mektupları daima gözyaşlarıyla ıslatır.

Ter kılsa n'ola eşk-i güher-rîzle cânâ

‘Âşık sana göndermek olur mı kuru mektûb G. 76/2

“Ey sevgili! Âşığın, inci gibi yaşlarıyla ıslattığı mektubu sana kuru kuru göndereceğini düşünmüyordun herhalde?”

Kendisini padişaha/sevgiliye muradını arz etmek için mektup yazan bir dilenci olarak gösteren âşık için (G. 128/1) sevgilinin mektubu, ayrılık ve gam yarasına deva olacak bir merhemdir. (G. 522/5)

Hemîşe nâme-i dil-dârı zahm-ı hicrâna

Gehî fitil iderin Hâletî gehî merhem

G. 491/6

“Ey Hâletî” Sevgilinin mektubunu ayrılık yarasına kah fitil kah merhem ederim.”

Sevgili lütuf edip âşığa mektup gönderecek olsa âşık, içinde gizli sırlar ihtiva eden bu mektubun yazılarını gözyaşlarıyla mahvetmeden okumak ister. (G. 521/2) Zîrâ, sevgilinin yazısını her gördüğünde mektupta yazılı olan her harfin üzerine gözyaşlarını dökcektir.

Açdukda nâmesini görüp hatt-ı dil-beri

Her harfi üzre giryeler itdüm kalem-misâl

G. 488/4

“Mektubunu açtıkça dilberin ayva tüylerini/yazısını gördüğümde her harf üzerine kalem misali gözyaşları döktüm.”

Sevgiliden gelen mektup âşık için tarifsiz bir mutluluktur. İçinde ne yazıldığını bilmesede sevgilinin mektubunu bağrına basıp sarılmak, yüzüne gözüne sürmek isteyecektir. Aşağıdaki iki beyitte ayrıca mektubun iple bağlanması ve mektuba yazılan yazının kurumması için mürekkebe toz serpilmesi uygulamalarından da bahsedilir. Kutadgu Bilig’de, mektubun gönderilen kişiye sunumu ve gönderme şekli hakkında verilen bilgiler arasında yazının kurutulmasının ardından mektubun dürülerek rulo yapıldığı ve açılmaması için yazı sathının ortasında açılmış özel bir delik vasıtasıyla ip veya şeritle bağlanıp mühürlendiği yer almaktadır. (Berbercan, 2013: 80) Aşağıdaki iki beyitten bu eski geleneğin o dönemde de devam ettiği anlaşılmaktadır.

Bilmem ki nâmesinde o yârün ne vardur

Cân riştesi görünce sarılmak diler ana

G. 34/2

“Sevgilinin mektubunda ne var bilmiyorum; ama can ipi görür görmez ona sarılmak istiyor.”

Saçarsa gerd-i rehin hatt-ı nâmeye yârüm

Yüzine gözüne kat kat sürer dil-i zârüm

G. 500/1

“Sevgili, mektubun hattına yolunun toprağını saçarsa inleyen gönlüm (ondan gelen bu mektubu) yüzüne gözüne sürer.”

Bundan başka mektup gönderme yollarından ok (K. 16/11, G. 55/8) ve güvercinle⁶⁶¹ mektup göndermekten bahseden şâir, mektubun fizikî özelliklerinden bahseder. Mektupların kenarlarına not yazmaktan, (K. 21/6) muhatapla olan ilişkiye göre kullanılan unvanların yazıldığı hitap bölümünden (Mrs. 1/4, Kt. 22/1-2) ve kağıt arkasına mühür basılmasından bahsedilir. (M. 3/26) Aşağıdaki beyitte bir mektubun başında isim olmadan tamamlanmış olmayacağı ifade edilir.

Nâmeye evvel olmasa nâmı

Âhir ol nâme bulmaz itmâmı

M. 1/10

“Başında yazanın ismi olmayan mektup tamamlanmış olmaz.”

4.5.7.7. Mıstar

Eskiden hattatlar satırları belirgin hale getirmek ve yazıyı doğru bir satıra dizmek için bir üzerine sıra sıra iplerin dizildiği bir mukavva kağıdın altına konur ve kağıda ipliklerin izi çıkarılırdı. İşte sayfalar arasında tam bir ahenk temin etmek için kullanılan bu alete mıstar denmiştir. (Yazır, 1974: 208; Onay, 2004:355)

Divanda dört beyitte geçen mıstar, sabah ufukta görünen beyazlık, can, kemik ve alın kırıksıklığı için benzetilen olmuştur. Seher vakti ufukta görünen beyazlık mıstar ipi olarak tasavvur edilir.

Olup hayt-ı sefid-i subh mıstar

Yaza altun kalemlle şâh-ı hâver

M. 8/80

“Doğunun padişahı (güneş), sabahın beyaz ipi bir mıstar olsa altın kalemlle yazmaya başlar.”

⁶⁶¹ G. 60/3, G. 358/1, G. 400/5, G. 518/8, G. 734/2, Mt. 5

Diğer beyitlerde âşık üzerinde yoğunlaşan Hâletî, âşığın can ipini (G. 160/2), alındaki kırışıklıkları (G. 598/5) mıstar ipi olarak hayal eder. Aşağıdaki beyitte ise âşığın sinesi ve kemikleri, aşk macerasının anlatılacağı bir kitabın mıstarını oluşturan mukavva ve iplere teşbih edilir.

Bu sînem za‘f-ı tenden zâhir olmuş üstühVânlarla

Kitâb-ı mâ-cerâ-yı ‘ışk için âmâde mıstardur G. 172/3

“Sînem, zayıflamış bedenimde (çizgi çizgi) görünen kemiklerimle aşk macerasının yazılacağı kitap için hazırlanmış mıstardır.”

4.5.7.8. Midâd, Dûde

Hüsn-i hatta diğer önemli bir malzeme mürekkeptir. Mürekkep kelimesi tek başına sadece siyah mürekkebi ifade etmekle beraber kırmızı mürekkep de farklı hayallerle beyitlere yansır. Yapılan benzetmelerde âb-ı hayât, deniz, gözbebeği ve âşığın vücudundaki yaralar kağıt üzerine damlayan mürekkep için benzetilen olmuştur.⁶⁶² Bir beyitte âşığın kanlı yaşı, sevgilinin aşk kitabını yazarken kullandığı kırmızı mürekkep olarak düşünür.

Kalmaya tâ kim kitâb-ı ‘ışk-ı dil-ber nâ-tamâm

Eşk-i hûn-bârından itdi Hâletî âmâde sürh G. 114/5

“Ey Hâletî! (Âşık), dilberin aşk kitabı tamamlanana kadar kanlı gözyaşından kırmızı mürekkep hazırladı.”

Mürekkep yapma usüllerinden birisi de hâlis bezir yağının, ağzı hizasına kadar toprağa gömülmüş toprak çanağa konarak içine ilave edilen pamuk ipliğinden kalınca bir fitilin yakılması ve üzerinin başka çanaklarla kapanarak burada biriken isin toplanmasıdır. (Yazır, 1974: 183) Bu tafsilat üzere mürekkep yapma usulü olarak beyitlerde buna işaret eden Hâletî, (K. 6/12-13) bir beyitte âşığın gönlünden çıkan âh dumanından mürekkep yapılacağını söyler.

Ol şâha nâme yazsa gedâyân-ı nâ-murâd

Ser-kâsesinde dûd-ı dilümden gerek midâd G. 128/1

⁶⁶² K. 41/20, Kt. 44/3-4, G. 18/3, G. 122/1, Mt. 47.

“Talihsiz dilenciler o padişaha bir mektup yazmak isteseler, kafatasında (aşk ateşiyle yanan) gönlümün dumanından (çıkan isle yapılmış) mürekkep gerekir.”

4.5.7.9. Beyâz, Sevâd

Beyâz, hatt sanatında "beyaz etmek, temize çekmek, temizce yazmak, müsveddeyi tekrar ve güzelce yazmak" demektir. müsveddenin üzerinden kalemle yazarak veyâ müsvedde üzerinden başka bir kâğıda kopya ederek yeniden yazmak; müsveddeyi iğneleyip başka bir kâğıda silktikten sonra tekrar kalemle yazmak tarama veyâ kurşun kalemle çizip fırça ile doldurmak; o müsveddeye baka baka doğrudan doğruya kalemle yeniden yazmak gibi usûllerle yapılabilir. (Yazır, 1974: 258)

Bu uygulamaya değinen şâir, gönül erbabının sevgilinin siyah ayva tüylerini görmek istemelerini, hüsn-i talil yoluyla ayva tüylerinin beyaza çekilmiş nüsha olmasına bağlar. (Kaya, 2010: 168) (G.396/4, G.421/2) Bir beyitte de sevgilinin yanaklarını, güzellik kitabında temize çekilmiş iki sayfa olarak düşünür.

Rûy-ı dil-ber kitâb-ı behcetdür

İki haddi iki beyâz-ı sahîh

G. 113/3

“Sevgilinin iki yanağı sayfaları temize çekilmiş bir güzellik kitabıdır.”

Sevâd ise hattatın yazacağı bir yazıyla ilgili hususiyetleri önceden görmek için kağıt üzerinde yapılan taslak çalışma, yazının planını çizip tespit etmek demektir. (Yazır, 1974: 257) Bir beyitte ihtiyarlıktan bahseden şâir, yüzde çıkan hattın/ayva tüyünün beyazlamasına şaşmamak gerektiğini zîrâ, amel defterinin verileceği zamanın yani ölümün yaklaştığını söyler. İhtiyarlık ve ihtiyarlık alametlerinden vücuttaki tüylerin beyazlaması ölümün müsveddesi, karalaması olarak düşünülür. (G. 562/7) Diğer bir beyitte ağacın yere düşen gölgesi, kader nakkaşının kaleminden çıkan karalama olarak tasavvur edilir. (K. 10/8) Aşağıdaki beyitte ise şâir, başkalarının sözüne uyup da çalاکalem yazılar yazmak yerine güzel sözler söylemeyi tercih ettiğini ifade eder.

Nagz-gûy eyle zebân-ı kalemün Hâletiyâ

Uyup iller sözüne eyleme teksîr-i sevâd

G. 119/5

“Ey Hâletî! Sakın ellerin sözüne uyup da faydasız yere yazı karalama. Kaleminin diliyle güzel sözler söyle.”

4.5.7.10. Şemse

Yazmaların ciltlerinin üzerine altın yıldızla yapılan süslemeye verilen addır. Güneşe benzediği için bu isimle anılır. Kitabın ilk sayfasının bulunduğu sağ kapağın üst köşesine yapılırdı. “Yekpâre, parçalı, köşeli, zincirli, gömme, mülevven, mülemma, müşebbek ve soğuk şemse” isimleriyle anılan uygulamalar bulunmaktaydı. Bununla beraber güneş şeklindeki işlemlere de bu ad verilirdi. (Pakalın, 1983c: 334)

Cilt, tezhip, minyatür, çini, porselen, cam, halı, kumaş, oymacılık, malakârî, edirnekârî gibi sanatlarda ve mimaride çokça kullanılan yuvarlak ve beyzî (elips) bir motiftir. Mimaride, binaların cephe ve kubbe süslemelerinde kullanılır. (Bozkurt, 2010: 518)

Hâletî, şemsenin mimari yapılarda kullanılmasından hareketle memduhun köşkünde bulunan şemselerden bahseder. Köşkün duvarına veya çatısına kabartma şeklinde, altınla işlenen şemseler ile güneş arasında ilgi kurulur. (K. 26/41, K. 27/7-11) Hâletî, eşref-i ulemâdan birinin leb-i deryada bulunan köşküne yazdığı bir kasidede güneşin, sırf memduhun kasrına nakşedilen şemseyi görmek istediği için sabah akşam gelip gittiğini söyler.

Meger ki şemse-i zer-kârınun fütâdesidür

Gelür gider ana mihr-i sipihr subh u mesâ K. 34/19

“Gökyüzündeki güneşin sabah akşam gelip gidişlerinin sebebi meğer altın işlemeli şemsenin müptelası olmasındanmış.”

Hâletî, şemsenin yukarıda söylenenler dışında farklı uygulama alanları da olduğunu aktarır. İki beyitte bu motifin kılıçlar üzerine de işlendiğini anlıyoruz. Memduhun kılıcındaki altın işlemeli şemse, güneşe benzetilir. (K. 8/36) Şâir, kapudan Cagala-zâde’yi büyük bir fatih olarak tavsif ettiği aşağıdaki beyitte onun kılıcını bir akarsuya, kılıcına nakş olunan şemseyi de su üzerine yansıyan güneş olarak tasvir eder.

Şemse-i zerrîn-i şemşîr-i cihân-gîrûn gören

Sandı kim âb-ı revâna düşdi aks-i âftâb K. 35/15

“Büyük fatihin kılıcının altın şemsesini görenler güneşin aksi suya düştü sandılar.”

4.5.7.11. Şîrâze

Ciltlenen kitapların alt ve üst taraflarına renkli iplikle yapılan ilmikler için kullanılan tabirdir. Şiraze kitabı iki taraftan sağlam tuttuğu ve birbirine sıkıca bağladığı için çabucak dağılmazdı. “Nişanlı ve saplama” olmak üzere iki türlü uygulanırdı. (Pakalın, 1983c: 357)

Hâletî, şîrâzeyi kitapların sayfalarının dağılmaması için yapılışına dikkat çektiği bir beyitte yağmurun yağıp güllerin açmasını, dağılan gül yapraklarının şîrâzesinin yağmur ipi (K. 20/4) ile bağlanması (Kaya, 2010: 169) diğesinde güneş ışınlarını, divanının sayfalarını bir araya getirmek için kullanacağı ibrişime benzetir. (Kt. 7/3-4) Aşağıdaki beyitte ise ümit defterinin melamet rüzgarıyla dağılana kadar şîrâzeye ihtiyaç duymadığını söyleyerek hala sevgiliye karşı ümidini yitirmediğini dile getirir.

Evrâk-ı ümîd-i dile şîrâze gerekmez

Tâ kim ola her bâd-ı melâmetle perîşân

G. 570/6

“Gönül (kitabının) ümit sayfaları, melâmet rüzgarıyla dağılana kadar şîrâzeye ihtiyaç duymazlar.”

4.5.8. Savaş Aletleri ve İlgili Malzemeler

Dünya tarihinde savaşçı olma özellikleriyle bilinen Türkler geliştirdikleri saldırı ve savunma taktikleri ile bu alanda öncü milletlerden olmuşlardır. Türklerin savaş için geliştirdikleri taktiklerin yanında savaş aletlerini kullanma konusunda da oldukça usta oldukları yazılı ve sözlü kaynaklarda yer almaktadır. Türklerin savaşta kullandıkları temel silah “ok”tu. Türk orduları içerisinde atlı okçular en önemli birlikleri oluşturmaktaydı. Ok dışında yay, mızrak, kargı, kılıç, hançer gibi aletler de Türklerin savaşta en çok kullandıkları aletlerdi. Bunların yanında savaşta savunma amaçlı kullanılan savaş aletleri de vardı. Bunlar arasında da zırh, gürz, kalkan, miğfer gibi aletleri sayabiliriz. (Teres, 2009: 2112)

Bu bölümde Azmî-zâde Hâletî'nin şiirlerinde söz konusu edilen Osmanlı savaş kültürüne ait unsurlar saldırı ve savunma silahları başlıkları altında incelenecek ve bu unsurlarla ilgili Hâletî'nin şiirine yansıyan hayaller üzerinde durulacaktır.

4.5.8.1. Savunma Silahları

Tüm silahlar kullanan kişiyi yahut savaşta kullanılan hayvanları savunmak ve korumak içindir. Ateşli silahların icadına kadar insanlar tarih boyunca geleneksel saldırı silahlarına karşı çeşitli koruyucu giysilerle bedenlerini koruma yoluna gitmiştir.

Bir savaş ve mücadele esnasında insan vücudunun tamamı tehlikede olmakla beraber en kritik noktaları baş, ense, alın, göz ve burun gibi kısımları, sırt göğüs ve mücadele için gerekli kol ve ayaklarla diz ve dirsek eklemleridir. Bütün vücudu korumak için kullanılan kalkan, miğfer, zırh gibi koruyucu savaş giysileri yüzyıllar boyu insan vücudunu savaşlarda koruma görevini üstlenmiştir. (Eralp, 1993: 147)

Bu bakımdan burada Azmî-zâde Hâletî'nin şiirlerinde Osmanlı döneminde kullanılan savunma silahları üzerinde durulacak, şâirin muhayyilesinde ortaya çıkan yansımaları görülecektir.

Cevşen, Zirih

Düşman silahlarından vücudu koruyan, elbise üzerine giyilen silah darbelerine karşı dayanıklı ayrıca caydırıcı bir görünümü olan demir veya çelik elbiselerdir. Türk topluluklarında çok eski devirlerden itibaren kullanılmaya başlanmıştır. Tarih boyunca ve Türklerde zırhlar seçkin kişilerce giyilmiş, yiğitlik ve kahramanlık sembolü olarak görülmüştür. Osmanlı zırhları, gövdeyi kaplayan zırh gömlek, dirsek eklemi bileğe veya elin üstüne kadar kaplayan kolçak ve gömlek eteğinden dize kadar olup dizkapağını koruyan ve üçgen bir parçayla kaval kemiğini örten dizçek olmak üzere üç parçadan oluşmaktaydı. Zırh gömlekler çelik halkaların birbirine özel bir sistemle bağlanmasından meydana gelen bir örgüye dayanmaktaydı. (Eralp, 1993: 157-158)

Beyitlerde bedeni darbelerden koruması ve küçük halkaları bakımından söz konusu edilmiştir. Hâletî, memduhun kılıcı karşısında düşmanın zırhının dayanamayacağını, mehtap altında çürüyen keten hayaliyle tasvir eder. (K. 35/21) Aşağıdaki beyitte düşmanın zırhındaki halka halka delikleri göz olarak düşünen şâir, övülenin okunun düşmanın zırhını delip geçerek kanını akıttığını söyler.

İrdükde cân-ı hasma okun şöyle acıdı

Kan ile toldı cevşeninün gözleri hemân K. 16/23

“Okun, düşmanın cânına değdiğinde öylesine acıttı ki zırhının gözleri kanla doldu.”

Bir beyitte cevşen zırhın deliklerinin demir plakalarla kapatılması, âşığın, sevgilinin attığı okların peykanlarından kendisine zırh yapması şeklinde tasavvur edilir.

İdinmişdür gelen peykânlarından âhenîn cevşen

Kesilmezse n'ola tîg-i gamundan ‘âşık-ı rüsvâ G. 27/3

“Peykanlarından demir cevşen yapan rezil âşık, gam kılıcıyla kesilmezse ne olacak?”

Bir beyitte de cevşen olarak tasavvur edilen feleğin katlarının, âşığın âh oku karşısında yetersiz kalacağı ve delineceği ifade edilir.

Nâvek-i âh-ı dil-i ‘âşıkı def eyliyemez

Birbiri üzre felek geyse tokuz kat cevşen G. 639/2

“Felek, birbiri üzerine dokuz kat cevşen giyse de âşığın gönül âhının okunu defedemez.”

Zirih, giyeni kesici silahlardan ve oktan koruyan tel demir veya çelikten mamul zırhlara denir. (Sami, 2004: 685; Mehmed Salahi, 1313: 480) Zirih, üç beyitte vücudu koruması ve göz göz olan delikleri dolayısıyla söz konusu edilir. Ayrıca göz ve sevgilinin kıvrımlı saçına benzetilir. (G. 17/5, Mt. 545)

Zülfini halka halka idüp giderür zirih

İtdükçe gamzesi dil ü cân ile kasd-ı ceng G. 426/2

“Gamzesi, (âşığın) gönlü ve cânı ile cenk etmeye niyet ettikçe zülfinü halka halka edip zirih yapar.”

Kalkan, Siper

Kalkan kılıç, gürz, ok, mızrak gibi silahların darbesinden korumak için sol elde tutulan, özellikle dayanıklı malzemelerden yapılan yuvarlak bir savunma silahıdır.⁶⁶³ Beyitlerde

⁶⁶³ Osmanlılarda ateşli silahların yaygınlaşmasına kadar kullanılmış, daha sonra yalnızca törenlerde kullanılır olmuştur. Osmanlılar’ın kalkanı kullanmadaki maharetleri yanında kalkan yapımında sanatsal tezyin açısından büyük ustalık göstermişlerdir. Bunlar bakır, çelik, demir, hayvan derisi ve deri üzerine örme olarak yapılmıştır. Kalkan yapımında hafiflik, sağlamlık ve dayanıklılık faktörlerine dikkat edilmiştir. Daire şeklinde bir forma sahip olan Türk kalkanları, dairenin dış çevresini meydana getiren etek kısmı, hafif bir kubbeleşme ile yükselen gövde kısmı, ortada kubbe halinde göbek kısmı ve göbek merkezinde tepelik gibi bölümlerden oluşmaktadır. T. Nejat Eralp, Tarih Boyunca Türk Toplumunda Silah Kavramı ve Osmanlı İmparatorluğunda Kullanılan Silahlar, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1993, Ankara, s. 149-151

yuvarlak olması, ok, kılıç gibi silahların darbelerine karşı koruyucu olması (K. 31/5) yönüyle söz konusu edilen kalkan, balık, ay ve yağmur damlasına benzetilir.

Devlet düşmanlarının kanı deniz, balıklar ise o denizdeki kılıç ve kalkan olarak düşülür. (K. 23/14) Bir çemen tasvirinde ok ve kılıca benzetilen söğüt yaprakları ve dikenlere karşı her yağmur damlası birer kalkandır. (K. 32/13) Hz. Peygamber'in "şakk-ı kamer" mucizesine değinilen bir beyitte Ay'ın hâlesi kalkana benzetilir. (M. 3/35)

Şâir, Medhî Çelebi'nin vefatı üzerine söylediği mersiyyede üzüntüsünü dile getirirken bu ayrılığı bir kılıca benzetmiş, onu sevenlerin de ayrılık kılıcına karşı sînelerini siper ederek üzülmelerine rağmen metanetlerini koruduklarını, bugün de kullanılmaya devam etmekte olan "göğsünü siper etmek" deyimiyile ifade etmiştir.

Şikest oldı gönül âyînesi seng-i cefâlardan

Dil ehli sînesin şemşîr-i hicrâna siper kıldı

Mrs. 2/IV-7

"Gönül aynası ceфа taşlarıyla kırıldı. Gönül ehli sînesini ayrılık kılıcına karşı siper etti."

Miğfer, Hûd

Savaş sırasında, savaşçının başını ve kritik bölgelerini koruyan demir veya bakırdan yapılmış bir tür başlıktır. Osmanlı miğferleri genellikle bakır ve demirden yapılmıştır. Osmanlıların kullandıkları miğferler konik formlu bir gövde ile bu gövde üzerine sonradan eklenen kısımlardan meydana gelir. Osmanlı miğferleri 15. Yüzyılda tepelikten başlayarak yuvarlaklaşır. (Eralp, 1993: 153-154)

Beyitlerde başı darbelerden koruması yönüyle söz konusu edilir. Bir beyitte daima âşığa zulmeden merhametsiz sevgili, giydiği çelik miğferle âşığın âh okundan kendini korur şekilde tasavvur edilir.

Yâr-i âhen-dil ki dâ'im 'âşıka bî-dâdı var

Tîr-i âh itmez eser bir migfer-i pûladı var

G. 204/1

"(Başında) âh okunun tesir etmediği çelik bir miğfer giyen merhametsiz sevgili daima âşığa zulmediyor."

Aşağıdaki beyitte felektan şikayetini belirten şâir, memduhun kılıcını dağ, kılıç cilasını lütuf olarak düşünmüş ve memduhun cilalı kılıcıyla yani şâire gösterceği lütufla, feleğin miğferinde gedik açacağı, üzerindeki talihsizliği kaldıracağı ümidini dile getirir.

Ne rahneler irişe hûd-ı zâl-i gerdûna

Eger ki saykal-ı lutfın bulursa tîg-i cibâl

K. 21/21

“Eğer ki dağ kılıçları lütuf cilanı bulursa ihtiyar feleğin miğferinde ne gedikler açar.”

Şekli itibariyle çemendeki gül goncası miğfer takmış birine benzetilir.

Çemende gonce-i gül aldı başına migfer

Şeh-i bahâr siper viridi verd-i ra'nâyâ

K. 2/5

“Bahar padişâhı, çemendeki gül goncasının başına bir miğfer takıp verd-i rânâyâ siper verdi.”

Yuvarlak şekli dolayısıyla yapılan bir diğer benzetmede şarap kadehindeki kabarcıklar miğfere benzetilmiştir. (G. 64/4, G. 82/3)

Câm-ı şarâb leşker-i gussayla cenk için

Migfer geyer hemîşe görinen degül habâb

G. 62/6

“Şarap kadehi gam askeriyle savaşmak için daima (başına) miğfer giyer. (Kadehte) görünen kabarcık değil miğferdir.”

4.5.8.2. Saldırı Silahları

Bu silahlar düşmanın gücünü kırmak, savunma hattını delmek, düşmana olabildiğince fazla zarar verebilmek maksadıyla kullanılmıştır. Bu bölümde divanda söz konusu edilen saldırı silahları ateşli ve ateşsiz silahlar olarak sınıflandırılmıştır. O dönemde kullanımı daha yaygın olan ateşsiz silahlar, kesici, atıcı, delici ve vurucu silahlar olarak sınıflandırıldı. Ateşsiz silahlara göre yeni bir teknoloji olan ateşli silahların kullanımı ile ilgili olarak ise devrin önemli ve tahrip gücü yüksek olan silahlarının şiirlerdeki kullanımına yer verildi.

Ateşsiz Silahlar

Barutun icadıyla birlikte geliştirilen ateşli silahların kullanımına kadar ateşsiz silahlar savaş meydanlarının en önemli saldırı silahları olmuştur. Osmanlı ordusunda kullanılan ateşsiz silahlar da ateşli silahlar teknolojisinin gelişmeye başlamasıyla beraber yerini yavaş yavaş ateşli silahlara bırakmıştır. 17. Yüzyılın da ateşsiz silahların yaygın olarak kullanıldığı bir dönem olması itibariyle Hâletî'nin şiirlerinde yer verdiği bu silahları yukarıda bahsettiğimiz üzere kesici, atıcı, delici ve vurucu silahlar olarak sınıflandırdık ve bu silahların şiire yansıyan görüntüleri üzerinde durmaya çalıştık.

Eslihâ-yı Cârihâ (Kesici Silahlar)

Gaddâre

Araplar'ın cenbiyesine benzer ağzı ve uç kısmı çok keskin, az kıvrık geniş yüzlü, keskin olmayan kenarı demirle kaplı pala cinsinden kesici bir silahtır. (Pakalın, 1983a: 640) Bir beyitte “gaddar” kelimesini hatırlatacak şekilde dünya için teşbih unsuru olur.

‘Aceb gaddâredür dünyâ helâk itmek mukarrerdür

‘Aceb mekkâredür ‘âlem bulunmaz ana bir mahrem Mrs. 2/I-2

“Dünya, insanları helak edeceği muhakkak bir gaddâre; hiçbir mahremi olmayan bir düzenbazdır..”

Hançer

Hançer, ucu eğri ve sivri, iki kenarı keskin olan delici ve kesici bir silahtır. Beyitlerde keskinliği, öldürücü ve yarlayıcı bir silah oluşu yönüyle söz konusu edilir. Bu hususiyetleriyle özellikle sevgilinin gamzesi hançer olarak nitelendirilir.⁶⁶⁴ Sevgilinin gamzesi bir beyitte, âşığın gönlünün yolunu kesip hançer çeken bir sarhoşa benzetilir. (G. 238/5) Ayrıca hançerin bele bağlanan kuşakta taşınmasından bahsedilir.

Senün bir gamzene tâkat getürmez ‘âşık-ı bî-dil

Yanunca gezdürüp ol hançer-i berrâni n'eylersin G. 633/2

⁶⁶⁴ G. 386/2, G. 425/4, G. 439/1, G. 619/1, G. 707/2, G. 710/2, G. 726/3, G. 845/1, G. 865/2, G. 885/4.

“Âşık, senin tek bir gamzene bile güç yetiremezken o keskin hançeri yanında gezdirerek ne yapmaya çalışıyorsun?”

Bir beyitte hançer ile Behram arasında ilgi kurulur. (K. 9/22) Ayrıca hançer, şekli münasebetiyle balık, (G. 368/3) güneş ışınları, (K. 28/18) söğüt ağacı, (M. 9/72, G. 155/3) süsen, (K. 2/3, K. 40/10) diken (G. 29/3, G. 141/2, G. 395/5) ve hilâle (G. 43/4, G. 82/2, G. 117/5) benzetilir. Bundan başka her iki tarafının keskin olması, kesme, yaralama, ölüme sebep olması gibi özellikleri çeşitli tasavvurlarda yer almakla beraber hançer ile ayrılık ve cevr arasında ilgi kurulur.⁶⁶⁵ Sevgilinin hançer veya kılıçtan daha tesirli bir naz silahı vardır. Bu yüzden sevgilinin, âşığı öldürmek için hançer ya da kılıç kullanmak yerine azıcık bir naz yapması yeterli olacaktır.

Hançer ü şemşîr ‘arz itmen ne lâzım her zamân

‘Âşık öldürmekde hod bir nâz göstermen yeter G. 158/2

“Âşığı öldürmek için yapacağın (azıcık) bir naz bile hançer ya da kılıç göstermenden daha tesirli olurdu.”

Teber

Gerçekte bir balta türü olmakla beraber Osmanlı ordusunda genellikle üst düzey görevliler tarafından bir üstünlük sembolü olarak kullanılmış, kesici kısmı baltadan daha küçük olan silahtır. (Eralp, 1993: 73) Teber demirden yapılmış hilal şeklindeki görüntüsü sebebiyle ve peyklerin giysilerindeki bir aksesuar olması münasebetiyle söz konusu edilir.(K. 33/16)⁶⁶⁶

Eslihâ-yı Râmiye (Atıcı Silahlar)

Kavs, Kemân, Yay

Yay, ok atılması ve kavisli şekli sebebiyle yapılan benzetmeler içinde kullanılır. Ok atmaya yarayan bir alet olduğundan okla birlikte kullanıldığı beyitler bulunur. Birlikte anıldıkları beyitlerde okun, yay vasıtasıyla uzaklara ulaşması, öldürücü olması, delme,

⁶⁶⁵ G. 42/6, G. 84/3, G. 158/2, G. 276/2, G. 434/4, G. 519/2, G. 613/4, G. 661/3, G. 686/5, G. 826/5, Mt. 322

⁶⁶⁶ Bkz. Peyk.

avcılıkta kullanılması gibi özellikleri üzerinde durulur. Sevgilinin kaş⁶⁶⁷ ve âşığın ve şâirin bedeni⁶⁶⁸ için teşbih unsurudur.

Bir yerde gündüz yayı olarak da bilinen meridyen dairesi, sevgilinin kaşına karşılık kullanılır. “Nısfü'n-nehâr” tamlaması, gün ortası manasının yanında astronomi ilminde meridyen dairesi (Unat, 2000: 678) anlamını taşımaktadır. Şâir, gün ortasında gökyüzü ufkunun üzerinde kalan kısmı yaya, bu yayı da sevgilinin kaşına benzetir.

Benzedürdüm kaşımı nısfü'n-nehârun kavsine

Mihr-i hüsnünde eger olsaydı âsâr-ı zevâl G. 472/4

“Güzellik güneşinde öğle vaktinden nişâneler olsaydı Kaşımı gündüz yayına benzetirdim.”

Yay, sevgilinin kaş⁶⁶⁷ olarak düşünülmesinin yanında çekilmesindeki zorluk bakımından ele alınır. Beyitte geçen “yay” kelimesi de istiare yoluyla sevgilinin kaşına karşılık gelecek şekilde kullanılırken “çek-“ fiili cezbolmak manasında kullanılır.

Hâletî'nün kudreti yok kim senün yayun çeke

Kaşların hicriyle pîr-i nâ-tüvândur sevdiğüm G. 532/6

“Ey sevdiğim! Kaşlarının hicriyle âciz bir ihtiyara dönen Hâletî'nin senin yayını çekmeye kudreti yoktur.”

Yine yayla ilgili olarak iki beyitte kullanılan “kemân kurmak” ifadesi yayı atışa hazır duruma getirmeyi ifade eder. (G. 323/5) Sevgilinin çatık kaşları kurulmuş ve avlanmaya hazır hale getirilmiş yaya benzetilir.

Sana sanma hışmını ebrûların çatdukça yâr

Husrevân-ı hüsn her nahcîr içün kurmaz kemân G. 692/6

“Sevgili, sana öfkelendiği için kaşlarını çatıyor sanma. Zirâ o güzellik padişahu her av için ayrı ayrı yay kurmaz.”

⁶⁶⁷ G. 74/1, G. 178/1, G. 390/1, G. 410/4, G. 414/3, G. 537/4, G. 562/5, G. 636/2, G. 800/2, G. 867/2, Mt. 23, Mt. 98.

⁶⁶⁸ K. 37/21, Kt. 16/7, G. 263/4, G. 458/2, G.479/3, G. 532/5, G. 553/3, G. 623/5, G. 624/1, G. 666/3.

Aşığın ve şâirin bedeni pek çok sıkıntılar çektiklerinden yay gibi bükülmüştür. Aşk yüzünden boyu yay gibi iki büklüm olan âşığın âhı da oktur.

‘İşk ile itdüm âhumı ok kâmetüm kemân

Muhtâcdur benümle müdârâya âsmân

G. 561/1

“Aşk ile boyumu yay, âhımı ok ettim. Bu yüzden gökyüzü benimle dost görünmeye muhtaç.”

Hâletî bir beyitte çile kelimesinin uzak anlamı olan yay kirişinden hareketle “çille-i merdân” tabiri ile aralarındaki anlam ilişkisine vurgu yapar. Kendisini çilehanede çile çeken bir dervişe benzeten şâir, dervişlerin çilehaneye girip çıkarken eğilmelerini hatırlatır yönde, boyunun yay gibi eğilmesine şaşılmaması gerektiğini söyler.

Degül cây-ı ta‘accüb dönse kaddüm Hâletî yaya

Çıkardum hân-kâh-ı gamda ben çok çille-i merdân

G. 568/5

“Hâletî, boyumun yaya dönmesi şaşılacak bir şey değildir. Çünkü ben gam tekkesinde çok çile çıkardım.”

Memduhun yayı kemân-ı Rüstem (K. 14/23) Rüstem’in yayı da hallaç yayına benzetilir. (K. 39/7) Bundan başka şekil bakımından ağaçların rüzgarda eğilen dalları şâirin muhayyilesinde birer yaydır.

Hadeng-i sîne-güzâr oldu hârlar gûyâ

Nesîm-i subh ile her şâh benzedi yaya

K. 2/4

“Sabah yeli ile her dal yaya, dikenler de adeta göğsü (delip) geçen bir oka benzedi.”

Türk yayları ağaç, öküz boynuzu ve güneşte kurutulmuş öküz siniri ile çega ve balık tutkalı gibi organik maddelerden üretilirdi. Yayın sinir kaplı yüzeyi rutubete karşı hassas olduğundan bu kısımlar kayın ağacı kabuğu ve altın sağra ile kaplanırdı. Yay tozu olarak da anılan kayın ağacı yayı rutubete karşı korurdu. Ayrıca Türk yayları dekoratif bir görünüş kazandırmak amacıyla nakışlarla bezenirdi. Ayrıca yayın kirişlerinin yumuşaması için bir kış boyu açıkta, kar, yağmur ve ayazda bırakılır, yeterince yumuşamamışsa tatlı suda bekletilirdi. (Yücel, 1999: 246-250-268)

Bu bilgiler ışığında aşağıdaki beyitlerde yayların nakışlı olması, yay kirişlerinin nemli ortamlarda yumuşatılması ve yayların yay tozu denilen özel bir maddeyle yahut miskle tozlanması gibi uygulamalardan bahsedildiği görülür. Bu yolla şâirin tenasüp sanatı yardımıyla vücuda getirdiği mısraların alt metninde gizlenen tabirleri öğrenmiş oluyoruz.

Nem-i ebr ile nerm olmakdadur kavs-ı kuzah yohsa

Ana teşbîh iderdüm ol munakkaş çekdügi yayı K. 41/17

“Gökkuşağı, buluttaki nem sebebiyle yumuşar. Yoksa çektiği o nakışlı yayı ona benzetirdim.”

Hâk-i râhundan gubâr-âlûde oldum şöyle kim

Sandılar kadd-i hamîdem müşk tozlu bir kemân G670/3

“Yolunun toprağıyla toza bulandığımı (görenler) kamburlaşmış boyumu müşk tozlu bir yay zannettiler.”

Güşâd, yayı çekmek suretiyle okun atılmasını ifade eden bir tabirdir. Bir bakışıyla binlerce âşığı perişan eden sevgili tek seferde binlerce kirpik oku atma kabiliyetiyle âşıkları şaşkına çevirir.

Bir nigâhıyla hezâr efgende peydâ eyledi

Bin hadengi nice pertâb eyler âyâ bir güşâd G. 118/2

“Bir bakışıyla binlerce âşık peyda oldu. Nasıl olur da tek seferde binlerce oku atabiliyor.”

Hadeng, Nâvek, Sehm, Tîr

Divanda en çok adı geçen silahlardan biri olan ok, yaralama, delme, öldürücü olma özellikleriyle sevgili⁶⁶⁹ ve sevgilinin gözü⁶⁷⁰, kirpiği⁶⁷¹, gamzesi⁶⁷² ile ilgili benzetmelerde öne çıkmaktadır. Âşık, sevgilinin başkalarına gül atarken kendisine ok atmasına anlam veremez. Sevgilinin bir kez olsun hata edip okunu ağyara atmasını ister.

⁶⁶⁹ G. 205/1, G. 208/5, G. 228/2, G. 491/1, G. 658/2, G. 670/2.

⁶⁷⁰ G. 280/1, G. 390/1, G. 705/1.

⁶⁷¹ M. 2/16, G. 16/3, G. 169/1, G. 178/2, G. 370/2, G. 399/2, G. 590/2, G. 769/2, G. 835/1, G. 867/2, G. 893/2.

⁶⁷² M. 2/11, G. 8/2, G. 13/5, G. 15/2, G. 35/2, G. 153/6, G. 203/6, G. 225/4, G. 227/3, G. 254/5, G. 272/6, G. 284/2, G. 319/1, G. 389/7, G. 426/3, G. 617/3, G. 858/6, G.876/4, Mt. 147, Mt. 553.

(G. 734/4) Ancak sevgilinin, bir kez âşîğın bedenine saplanan okunun ağzına kan bulaşacak ve sonunda âşîğın canını alacaktır. (G. 409/3) Çünkü sevgilinin okunun işi âşîğın canını almaktır.

Çıkarmaz yâr tîgin tîr atup öldürmedür kârı

Getürmez yanına zîrâ yakın hiç ‘âşık-ı zârı

Mt. 540

“Sevgili, inleyen âşîğın yanına yanaşmasına izin vererek kılıcını çıkarma (zahmetine) girmektense (âşîğı uzaktan) ok atıp öldürmeyi yeğler.”

Genel olarak âşîğı yaralayan ya da ölümüne sebep olan sevgilinin oku, bir beyitte bu durumun aksine âşîğın hâlihazırda yaralı olan gönlüne merhem olarak düşünülür. Bununla beraber beyitte geçen “rastgelmek” fiili, “hedefi bulmak, isabet etmek” anlamını da düşündürecek şekilde tevriyeli olarak kullanılmıştır.

Dil-i pür-zahma gönder ey tabîb-i cân u dil tîrün

Ki hiç tîründen özge râst gelmez ana bir merhem

G. 531/4

“Ey cân ve gönül tabîbi! Okunu (âşîğın) yarayla dolan gönlüne gönder. Çünkü ona senin okun gibi merhem bir daha rast gelmez.”

Âşık, sevgiliden gelecek okların hedefi olduğunun (G. 314/6) ve her bir kirpiğın gönlünü delik deşik edecek bir ok olduğunun farkındadır. (G. 169/1) Sevgilinin kirpik oku ise âşık için daima bir lütuftur.

Kılma şâhum ‘âşıkundan lutf u ihsânun dirîg

Gâh seng-i cevre gâhî nâvek-i müjgâna tut

G. 100/5

“Ey padişahım! Âşîğını, kâh cevri taşına kâh kirpik okuna tut. Âşîğından Lütuft ve ihsanını esirgeme.”

Yine uzak mesafelere ulaşabilme, yaralama, delme ve öldürme gibi özellikleriyle tîr-i gamze, tîr-i âh, tîr-i sitem, bârân-ı tîr, tîr-i müjgân, tîr-i gam, tîr-i cefâ, tîr-i cevri, tîr-i müje, zahm-ı tîr, tîr-i semâ, tîr-i ta‘ne, tîr-i ümîd, tîr-i nigâh, tîr-i belâ, tîr-i kahr, tîr-i duâ, hadeng-i fikr, hadeng-i âh, hadeng-i cevri, hadeng-i mihnet, nâvek-i âh, nâvek-i nâz, nâvek-i cevri, nâvek-i hicrân, nâvek-i hûn-pâş, nâvek-i yâr, nâvek-i dil-dûz, nâvek-i müjgân, nâvek-i belâ, nâvek-i fikr, nâvek-i takdîr, sehm-i sa‘âdet, gibi tamlamaların

içinde şâirin ve âşîğın dokuz kat göğe kadar çıkan hatta gökleri delen âhi⁶⁷³, belâ⁶⁷⁴, cevr ü cefâ⁶⁷⁵, mihnet⁶⁷⁶, sitem⁶⁷⁷, gam⁶⁷⁸, ayrılık, (G. 197/7, G. 649/) kahr, (M. 9/21, K. 36/20) saadet, (K. 8/37, G. 491/) fikir, (K. 12/37, K. 18/29) yağmur⁶⁷⁹ ve diken⁶⁸⁰ ile ilgili tasavvurlara konu olur. Sitem, elem ve belâ okları da gamze oku gibi daima sevgilinin cevr sadağında bulundurduğu tehlikeli silahlardır.

Çün tîr-i gamze terkeş-i cevründedür müdâm

Sehm-i sitem hadeng-i elem nâvek-i belâ G. 13/5

“Sitem, elem ve belâ okları, gamze oku gibi daima zulüm sadağının içindedir.”

Bir beyitte tirkeş yayı ile atılan, demir temrenli harp oku (Yücel, 1999: 425) olan tirkeş oku söz konusu edilmiştir. (K. 17/26) Ok, bir savaş aleti (K. 16/14, Mt. 98) olmasının yanında avcılıkta kullanılan bir silah olarak da zikredilir. (G. 178/2, G. 867/2) Âşık, imkanı olmasına rağmen barındırdığı ok yaralarıyla bir tuzağa dönüşen bedenini salına salına yürüyen sülünü/sevgiliyi avlamak için kullanmak istemez.

Ol tezerv-i hoş-hırâmı itmedüm bir gün şikâr

Zahm-ı nâvekden egerçi dâma dönmişdür tenüm G. 540/2

“Bedenim, (aldığı) ok yaralarıyla bir tuzağa dönmüş olsa da bir gün olsun salına salına yürüyen sülünü avlamayı düşünmedim.”

Bu yüzden sevgilinin kaşının hasretiyle boyu yay gibi bükülen âşık, âh okundan korunması yönünde sevgiliye uyarıda bulunur.

Bir tezerv-i tâzesin âhum hadengünden sakın

Hasret-i ebrûn ile kaddüm kemândur sevdüğüm G. 532/5

⁶⁷³ M. 2/33, K. 14/9, G. 55/8, G. 145/7, G. 159/5, G. 204/1, G. 339/1, G. 621/5, G. 362/5, G. 454/4, G. 532/5, G. 553/3, G. 639/2, G. 656/7, G. 844/7, Mt. 462, Mt. 545.

⁶⁷⁴ K. 19/2, G. 234/3, G. 330/3, G. 682/6.

⁶⁷⁵ G. 16/5, G. 20/3, G. 45/3, G. 47/2, G. 168/4, G. 224/1, G. 261/4, G. 267/3, G. 319/1, G. 323/3, G. 346/5, G. 458/2, G. 468/3, G. 481/2, G. 537/4, G. 546/5, G. 636/2, G. 719/3, G. 744/3, Mt. 105, Mt. 246, Mt. 553.

⁶⁷⁶ Kt. 29, G. 802/4, Mt. 70.

⁶⁷⁷ G.484/2, G. 586/7, G. 753/1, Mt. 460.

⁶⁷⁸ K. 37/19, Mrs. 2/V-9, G. 213/4, G. 414/3, G. 438/1, G. 800/2.

⁶⁷⁹ K. 11/20, K. 14/23, K. 20/5, G. 893/2.

⁶⁸⁰ K. 2/4, K. 32/13, G. 558/1, G. 832/3.

“Ey sevdiğim! Sen henüz tazecik bir sülünsün. Bu yüzden kaşlarının hasretiyle yay gibi (iki büklüm) olan boyum ve âh okumdan kendini koru.”

Ancak sevgili, âşık kadar merhametli değildir. Gamze okuyla âşığın hem gönlünü hem canını helâk ederek bir okla iki av vurmakta mahirdir.

Gamze-i yâr helâk eyledi cân u dilümi

Urdı bir nâvek ile Hâletiyâ iki şikâr G. 203/6

“Ey Hâletî! Sevgilinin gamzesi hem gönlümü hem canımı helak ederek bir okla iki av vurdu.”

Hedef, nişan ve menzil kelimelerinin geçtiği beyitlerde okçuluk yarışlarındaki hedef⁶⁸¹ ve menzil⁶⁸² atışlarına işaret edilir. Ayrıca usta okçuların hedef talimi için kabak kullanmalarına değinilir.⁶⁸³ Âşığın bedeni, sevgilinin gamze okunun, (Mt. 553) gönlü dert ve mihnet okunun, (G. 197/7) cânı da belâ okunun hedefidir. (G. 682/6) Bu yüzden âşığın, kirpik okları karşısında hedef olarak durmasının şaşılacak bir yanı yoktur.

Karşısında dikilüp tursak eger Hâletî

‘Aceb olmaz hedef-i nâvek-i müjgânuz biz G. 314/6

“Ey Hâletî! Kirpik okunun hedefi olduğumuzdan (onun) karşısında dikilip dursak pek de tuhaf olmaz.”

Sultan Ahmed’e yazılan temmuziyenin bir beyitinde yayından bırakılan menzil okunun, havanın hararetinden gidemeyip tuttuğu; mevcut sıcaklarda ancak âh okunun menzile ulaşabileceği ifade edilir. (K. 14/9) Diğer bir beyitte memduhun menzil atışı sırasında yere düşen oku toprağı ambere, yerden kalkan tozu da güzel kokular yayan abîre döndüreceği dile getirilir.

Ne hâk-i huşke nüzûl itse atduğu nâvek

O hâk ‘anber olur savrulan gubârı ‘abîr K. 17/7

⁶⁸¹ K. 17/30, G. 20/3, G. 141/4, G. 234/3, G. 280/1, G. 456/2, G. 546/5, G. 636/2, G. 802/4, G. 821/3.

⁶⁸² K. 17/31, G. 247/3, G744/3.

⁶⁸³ K. 36/20, G. 49/1, G. 468/3.

“Attığı ok kuru toprağa inse o toprak amber, savrulan tozu abîr (güzel koku) olur.”

Ok, can alıcı yırtıcı bir kuş olarak tasavvur edilir. Sevgilinin okunun ağzı/ucu, âşığın ciğerinden akan kanla beslenen, (G. 23/2) gönül kuşuna saldıran yırtıcı bir kuştur.

Bâz-ı küşûde-perdür anun tîri Hâletî

Murg-ı dilün görürse konar üstine hemân G. 563/6

“Ey Hâletî! Onun oku, gönül kuşunu gördüğünde, kanat açmış bir doğan misali hemen (gönül kuşunun) üzerine konar.”

Savaşçı bir kavim için hayatta çok mühim bir rolü olan ok, Türklerin zihniyeti üzerinde bir takım izler bırakmış ve bunların etrafında birtakım teamüllerin teşekkül etmesine sebep olmuştur. Bu teamüllerden biri de okun, bir davet, bir tâbiyet sembolü olarak kullanılması, haber götürenin beraberinde gönderilmesiyle bir taveccüh ve dostluk alameti olarak görülmesidir. (Turan, 1945: 306)⁶⁸⁴ Hâletî, okun bu maksatla kullanımına işarette oku haberci olarak tasavvur eder. (K. 38/7, G. 55/8, G. 105/2) Aşağıdaki beyitte ise memduhun yayından atılan ok, düşmana ecel haberini götüreren bir posta kuşu olarak düşünülür.

Gûyâ ki oldı nâveki bir murg-ı nâme-ber

A‘dâsına peyâm-ı ecel gönderür kemân K. 16/11

“Yayından atılan ok sanki düşmanına ecel haberini götüreren bir posta kuşu oldu.”

Ok, yukarıdaki örnekleri verilen kullanımı yanı sıra atıldığında uzak mesafelere ulaşması bakımından dua, (M. 4/35) şekli itibariyle yanan bir mum, (G. 266/2) kalem (G. 446/8) ve kanlı ucuyla bir gül fidanı olarak tasavvur edilir. Bunlardan başka okun aşağıda da görüleceği üzere gez, peykân, yelek vs. çeşitli aksamlarından bahsedilir.

⁶⁸⁴ Okun bir davet ve tâbiyet sembolü olarak kullanılmasıyla ilgili daha geniş bilgi için, “Osman Turan, Eski Türklerde Okun Hukûki Bir Sembol Olarak Kullanılması, Belleten, Cilt. IX, Sayı 35, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1945”e başvurunuz.

Peykân

Savaş oklarının ucuna takılan, çeşitli biçimlerde, keskin ve sivri, madeni çoğu zaman çelikten yapılan sivri uçlu parçadır. (G. 356/3) Ok vücuda saplandığında peykân girdiği yere büyük zarar verir. Vücuda saplanan ok, çekip çıkarılmaya çalışıldığında ise peykân, saplandığı organa daha büyük zarar vermekle beraber büyük bir acıya hatta ölüme sebep olur. (G. 457/2, G. 657/2) Âşık, gamze okunun peykânıyla gönlünün ve ciğerinin yara içinde kalmasından muzdariptir.

Peykân-ı tîr-i gamzen ucundan meded meded

Dil pâre pâredür cigerüm yara yaradur G. 284/2

“İmdat! Eyvahlar olsun! Gamze okunun peykânından gönül parça parça, ciğerim yara içindedir.”

Peykân, sevgilinin kirpiklerine benzetilir. (G. 410/4, G. 875/4) Sevgilinin peykân kirpikleri âşığın vücudunda ölümcül yaralar açar. Ancak âşık, cânından olmaya razıdır ama sevgilinin kirpik peykânının vücudundan çıkmasına razı değildir. Sînesine saplanmış ve kana bulanmış olan kirpik peykânını cânının yerine koymak isteyen âşık, peykânın olduğu yerde kalmasını ister. (G. 100/1)

Cân hâne-i bedende yeter turdı Hâletî

Anı çıkar da yirine peykân-ı yâri ko G. 702/7

“Ey Hâletî! Bu cânın beden evinde bu kadar durduğu yeter. Artık vakit onu çıkarıp yerine sevgilinin peykânını koyma vaktidir.”

Bir beyitte peykânın saplandığı yerden çıkarılırken ölüme sebep olabileceğini söyleyen şâir, bu durumu ev sahibinin misafiri yolcu etmek için misafirin ardı sıra çıkmasına benzetir.

‘Aceb mi çıksa tenden cân u dil peykân-ı tîrünle

Çıkarlar hânedan ‘âdet budur mihmânun ardınca G. 777/2

“Okunun peykânıyla cânı ve gönlü bedeninden ayrılan âşığın durumu, ev sahibinin âdet üzere misafirin ardından çıkmasına benzer.”

Peykânın şekil yönüyle benzetildiği unsurlar arasında su damlası, (Kt.9/3-4) gözyaşı, (G. 835/1) çiy tanesi, (G. 578/3) mumun ucundaki alevli fitili (G. 266/2) bulunur. Bunlardan başka peykân şekli itibariyle goncaya benzetilir. (K. 33/4, G. 681/2)

Görmedük bir gonca kalmadı cihân bâğında lîk

Cümlesin terk eyleyüp peykânun itdüm ihtiyâr G. 148/5

“Cihân bağında görmedik bir gonca kalmadı; ancak hepsini bir kenara bırakıp peykânını tercih ettim.”

Şest (Zihgir)

Kemankeşlerin ok atarken kirişin hasar vermesini engellemek için sağ elin baş parmağına taktıkları okçu yüzüğüdür. Zihgir, engüştâne, küştiban adlarıyla da anılır.

Âşığın sînesi, sevgilinin dert ve mihnetleri için bir nişangah olarak her zaman feleğin şestinden gelen oklara hedef olmaktadır.

Sîne bir âmâc-gâh-ı derd ü mihnetdür ana

Şest-i gerdûndan dem-â-dem nâvek-i hicrân gelür G.197/7

“Dert ve mihnetlerin nişangahı olan sîne, felek zihgirinden çıkan ayrılık oklarına maruz kalır.”

Tîr-keş, Kîş, Kubûr, Kurbân

Tirkeş, kubûr ve kîş, ok kılıfı; kurbân ise yay kılıfıdır. Dostluk kuburundan çıkan okun hedefini şaşırmadığını, bu yüzden gönlün âhından sakınmak gerektiğini söyleyen şâir, (G. 5/6) felek sadağında ok kalmayınca, feleğin attığı oklara karşı sinisini gerip beklemekten başka çaresinin kalmadığını söyler.

Bana sînem tutup turmak göründi

Felek kîşinde kalmayınca bir tîr G. 165/5

“Feleğin sadağında bir tek ok kalmayınca benim için göğsümü tutup beklemekten başka yapılacak birşey kalmadı.”

Aşağıdaki beyitte ise zambak çiçeği bir tirkeşe, içindeki sarı renkli antenleri oka benzetilir.

Gümüş kubûrına zerrîn hadeng vaz‘ itdi

Alınca gonca-i zanbak bu fasldan vâye K. 2/6

“Zambak goncası bu mevsimden kendi nasibini alınca gümüş kuburuna altın bir ok bıraktı.”

Kaşların yay, kirpiklerin ok olarak hayal edildiği aşağıdaki beyitte geçen “yekke-süvâr, kîş, kurbân” kelimeleri tenasüp çerçevesinde kullanılır. Yeksüvar, tek parça kamıştan yapılan soyalı ve topuz biçimi kelebek kanadı yelekli menzil okudur. Kurbân ise Kaşgarlı Mahmud’un, “kurugluk” ve “kurman” dediği yay kılıfıdır. (Yücel, 1999: 311-315) Kurbân, bilinen anlamıyla “kurban edilecek hayvan, bir kimse, bir ülkü ya da bir şey için kendini feda etmek ve yay kılıfı” anlamlarını taşımaktadır. Bu doğrultuda beyitte geçen kurbân kelimesi, “bir uğurda can veren” ve “yay kılıfı” anlamlarına gelecek şekilde kullanılır.

‘Aks-i ebrû vü hayâl-i müjeler cân u dilüm

Eyledi yekke-süvâr-ı gama kîş ü kurbân G. 567/4

“Kaşının aksi ve kirpiklerin hayâli, cânımı ve gönlümü gam süvarisine/okuna sadak ve yay kılıfı/kurban etti.”

Gez, Sufâr, Yelek, Zîh

Okçulukta mesafe ölçüsü olan, aynı zamanda okun baş tarafındaki, çileye takılacak olan kertik için kullanılan “gez”; (Yücel, 1999: 124-282) oku havada dümenlemek veya ayağı üzerine düşmesine yarayan üç parçalı tüy anlamında kullanılan “yelek”; (Yücel, 1999: 286) yay kirişi için kullanılan “zîh” yayın kısım ve parçaları olarak beyitlerde söz konusu edilir. Ayrıca bu terimler kullanıldıkları beyitlerde tevriye ve tenasüp sanatları çerçevesinde işlenir.

Yayın kurulmamış, kiriş geçirilmemiş hali gökkuşağı olarak düşünülür.

Olup sahrâ-yı ‘ışkun bir kadîmî nâvek-endâzı

Benüm kavs-i kuzah zîh geçmeden kalmış kemânumdur G. 177/3

“Gökkuşığı, aşk çölünün eski bir okçusu olarak benim kiriş geçmemiş yayımdır.”

Ok üzerindeki tüyler için kullanılan “yelek” tabiri tevriyeli olarak kullanılır. Ok ile yelek giymiş sevgili rasında ilgi kurulur. (G. 390/4, G. 446/1) Ne giyerse giysin âşıkların gönlünü vuracak olan sevgilinin gamze oklarını daha tesirli kılmak için yelek giymesine gerek yoktur.

Ey Hâletî gönüller alur her ne geysel yâr

Te’sîr-i tîr-i gamzeyel lâzım degül yelek G. 389/7

“Ey Hâletî! Sevgili ne giyerse giysin (âşıkların) gönlünü alıyor. O yüzden (sevgilinin) gamze okunun tesirini arttırmak için yelek giymesine gerek yok.”

Türk okları, kullanılış yerine ve amacına göre, menzil okları, puta (hedef) okları, tirkeş (savaş) okları, meşk okları ve idman okları olmak üzere beş çeşittir. (Yücel, 1999: 288) Aşağıdaki beyitte, kahır okunun gökyüzüne doğru atılmasıyla menzil okçuluğuna işaret eden şâir, aynı zamanda okun gezinin yapımında kullanılan kemik, fildişi, yaban keçisi boynuzu ve bakkam ağacı (Yücel, 1999: 283) yanında gül ağacının da kullanıldığını ifade eder. Bununla birlikte şekil itibarıyla güle benzetilir.

Atılsa tîr-i kahrun âsmâna

Olur nesrîn bir gezden nişâne M. 9/21

“Kahır okun semâyâ atılsa nesrîn bir gezden işaret olur.”

Sözlerinin dinleyeni mest ettiğini ve hayrette bıraktığını ifade eden Hâletî, okun baş tarafında çileye geçirilen çentikli kısım olan gezi, şaşkınlık ve hayranlıkla ağzı açılmış birisi olarak düşünür. “Güşade dehen” tabiri ise çekilmiş bir yayı hatırlatır şekilde tevriyeli olarak kullanılır.

Görürse Hâletiyâ tîr-i çerh güftârım

Kalur güşade dehen hayret ile çün sûfâr G. 144/6

“Ey Hâletî! Feleğin oku sözlerimi görürse okun çentiği gibi şaşkınlıktan ağzı açık kalır.”

Felâhen (Sapan)

Ateşli silahların icadından önce kullanılan savaş aletlerinden biridir. Bez veya deriden yapılmış bir kesenin iki tarafına ip bağlanması suretiyle elde edilen ilkel bir silahtır. Keseye taş veya kurşun konular, bu iki ip kol ile çevrilip sürat verildikten sonra iplerden biri bırakılırdı. Böylece kesedeki taş veya kursun çok uzak mesafelere kadar gidebilirdi. Bu silahın İstanbul'un fethi sırasında kullandığına işaret eden kaynaklar da mevcuttur.⁶⁸⁵ (Pakalın, 1983c: 125)

Sapan, söz konusu olduğu beyitlerde ucuna taş konup atılması yönüyle anılır (Kt. 24, G. 560/7, G. 564/3) ve bir beyitte şekli sebebiyle hilale benzetilir. (Mrs. 1/9) Ancak bir savaş silahı anlamı taşımaz.

Kondı felâhen-i siteme şimdi Hâletî

Mîzân-ı rûzgârdaki seng-i imtihân G. 560/7

“Hâletî, zaman terazisindeki imtihan taşı şimdi sitem sapanına konuldu.”

Reşke düşürme ‘âşıkı lâzım mı döstum

Seng-i felâhen itmege bir bülbül-i remân G. 564/3

“Dostum, ürkek bir bülbülü sapanla taşlamaya ne gerek olmadığı gibi âşığı kıskandırmana da gerek yok.”

Hilâl ü necmi kılup muttasıl felâhen ü seng

Şikest ider dil-i âyîne-sân-ı inşanı Mrs. 1/9

“Hilali sapan, yıldız taş yapıp insanın gönül aynasını kırar.”

⁶⁸⁵ Nicolo Barbaro, İstanbul muhasarası adlı eserinde sapanın fetih sırasında kullanılan silahlar arasında yer aldığını şöyle bildirir: “...On beş karışlık büyük topu ile bu kapıyı bombardıman etmek için büyük bir gayret sarfediyordu; ve diğer toplar ile de bombardıman ediyordu ve hatta pek çok tüfek, sayısı belli olmayan ok yayları, çok miktarda sapan kullanıp, tamirâtı yapan adamlara karşı bunları daimi surette atıyordu...”. “...Tüfek ve oklar sayısız miktarda idi; top ve sapanlar da pek çoktu; bu iki geminin bu sert ve şiddetli muharebesi bir buçuk saatten fazla devam etti, ve iki taraftan hiçbir maksadına nail olamadı...” Nicolo Barbaro, Konstantiniye Muhasarası ruznamesi 1453 (Ter: Şemseddin T. Diler), İstanbul Fetih Derneği Neşriyatı, 1953, İstanbul, s. 38-44.

Dirsin ki seng-i râh olaydum n'olaydı ben

Bir yirde bâri eyler-idüm bir nefes karâr

Ser-geştelik nasîb olıcak seng-i râh iken

Seng-i felâhen eyler anı dest-i rüzgâr

Kt. 24

“(Ey âşik!) Yolunun taşı olsaydım en azından durup konaklayacağım bir yer olurdu diyorsun; ama (onun) yolunun taşına sergeştelik nasip olacak iken zamanın eliyle atılan sapan taşı olursun.”

Eslihâ-yı Nâfize (Delici Silahlar)

Nîze

Mızrak, süngü, kargı anlamındadır. Mızrak Arapça; kargı, süngü Türkçe'dir. 2-5 metre uzunluğunda ahşap bir gövdenin bir ucuna yerleştirilmiş dar veya geniş yaprak yahut sivri demirden meydana gelir. Temren adı verilen mızrağın bu delici kısmı 20-25 cm uzunluğunda boru veya iki parça şerit demir arasına sokulan ağaç gövdeyle perçinlenerek tutturulur. Savaşta süvariler tarafından kullanılan mızrak ya hedefe fırlatılma veya hedefe süratle at sürülerek hedefi delmek üzere kullanılır. (Eralp, 1993: 50-51)

Söz konusu edildiği beyitlerde, uzun saplı ve sivri uçlu bir savaş aleti olması münasebetiyle sevgilinin kirpiklerine benzetilir.⁶⁸⁶ Beyitlerde nîzeden kasıt genellikle sevgilinin kirpikleridir.

Nîze-i yâr eylese cism-i za'îfünden güzâr

Şehr-i tenden cân-ı nâlânım giderdi gönderi

G. 819/3

“Sevgilinin mızrağı zayıf bedenimi (delip) geçse inleyen cânım ten şehriden giderdi.”

Savaş meydanında birbirine çarparak çıkardıkları sesler dolayısıyla rakkâs; (K. 7/16) sivri ucu dolayısıyla da mum (K. 8/10) ve kalem olarak düşünülür.

⁶⁸⁶ G. 342/3, G. 386/4, G. 687/4, G. 751/2, Mt. 147, Mt. 368

Mülk-i ma'nâyı n'ola teshîr idersem bendedür

Nîze-i hâme hadeng-i fikr şemşîr-i zebân

K. 8/37

“Kalem mızrağı, fikir oku ve dil kılıcı bendedir. Bütün bunlarla mânâ ülkesini kendi hakimiyetim altına alsam ne olur?”

Bir beyitte kan dökücü bir savaş aleti olması yönüyle ele alınır. (K. 12/24) Aşağıdaki beyitte ise cenk meydanında kalkan tozlar arasında görünen mızrak başları, gece karanlığında ışık saçan parlak yıldızlar olarak düşünülür.

Şeb-i târ içre döner kevkeb-i gîsû-dâra

Gerd-i rezminde ser-i nîze olup pür-leme'ân

K. 14/31

“Savaş meydanında parlayan mızrak başı, adeta gecenin karanlığında (görülen) bir kuyruklu yıldız olur.”

Eslihâ-yı Darîbe (Vurucu Silahlar)

Gürz, Kûpâl

Osmanlı ordusunda özel adı “Bozdoğan” olan gürz, vurucu silahların en eskilerinden biri olup baş ve gövde olmak üzere iki kısımdan meydana gelir. Silah olarak etkili kısmı küre veya oval biçimde formda yapılmış olan baş kısmıdır. Demir, pirinç veya tunç gibi maden ve alaşımlardan yapılan bu kısmın yaralama ve ezme gücünü arttırmak için bazılarında 2-4 cm uzunlukta çivi veya çıkıntılar konularak etkileri arttırılırdı. (Eralp, 1993: 46)

Bir yerde gürz; üç yerde de kûpâl ismiyle geçer. Beyitlerde ağırlığı, darbe vurucu özelliğiyle yer almıştır. Yuvarlak şekli ve başa darbe vurmak için kullanılan bir silah olması sebebiyle baş ile beraber kullanılır. (K. 16/12-25, K. 19/9) Âşığm, sevgiliden ayrı düştüğü her an bela gürzüyle kafa kafaya geldiğini söylemesi, bu silahın özellikle düşmanın başına hasar vermek için kullanıldığına işaret eder.

Bezm-i vasl-ı yârdan bir lahza dûr olsam olur

Tîg-i hasret rû-be-rû kûpâl-i mihnet der-kafâ

G. 1/3

“Sevgilinin kavuşma meclisinden bir an uzak kalsam, hasret kılıcı ile yüzyüze, bela gürzüyle de kafa kafaya gelirim.”

4.5.8.3. Ateşli Silahlar

Top ve Tüfek

Top ve tüfeğin kullanıldığı beyitlerde bir savaş tasviri söz konusudur. Düşmana karşı gaza eder vaziyette düşünülen memduhun topu ve tüfeği savaş meydanını cehenneme çevirir ve düşmana cehennemden bir gün yaşatır. (K. 7/ 6-12) Bir başka beyitte tüfekten çıkan duman kıyamet günü zuhur edip dünyayı karartacak olan dumana benzetilir. (K. 9/4)

Hâletî, tüfeği çeşitli yönler çevirmeye yarayan, namlunun altında bulunan ağaç veya metal bölüm olan kundağı da kullanarak, kuloğlunun⁶⁸⁷ doğuştan silahlı olduğunu söylemiştir. Beyitteki “tüfeng-endâz” askerî teşkilâtta “er” anlamında da kullanılır. (Keskin, 2009: 259)

Günde bin ‘âşık helâk eylerse hakkâ azdur

Ol kul oğlu dahı kundakdan tüfeng-endâzdur Mt. 133

“Kundağında tüfek atmaya başlayan kuloğlu günde bin âşığı helak etse azdır.”

4.5.9. Diğer Alet ve Eşyalar

4.5.9.1. Âhen-rübâ, Mıknatîs

Mıknatîs demir ve demir zerrelerini üzerine çeken bir araç olarak, iki beyitte bu özelliğiyle ele alınır. Bir beyitte memduh karşısında din düşmanlarının kalbi, mızrak ve okları kendine çeken bir mıknatîs olarak düşünülmüştür. (K. 12/16) Aşk ile bütün sıkıntı ve bela oklarını kendine çeken âşığın gönlü, sevgiliden gelen oklara tesir eden bir mıknatîs olarak düşünülür.

Buldı gönlüm ‘ışk ile hâssiyyet-i âhen-rübâ

Gelse günde bana bin nâvek anundur demreni G. 838/2

“Aşk ile bir mıknatîs özelliği kazanan gönlüme hergün gelen binlerce okun temreni sevgiliye aittir.”

⁶⁸⁷ Yeniçerilerden herhangi birinin ocaklarda babaları gibi askerlik eden oğulları hakkında kullanılan tabirdir. 16. Yüzyıl ortalarına kadar yeniçerilerin evlenmeleri yasaktı. Yavuz sultan Selim zamanında hükümdarın iznine bağlı olan yeniçeri evlilikleri zamanlaartmaya başladı. Yeniçerilerin evlenmeleri sonucu bunların vefatında kuloğlu denen çocukları, yetişene kadar bakımarı üstlenilirdi. Bu çocuklar yetişip hizmet çağına gelince acemi ocağına alınırdı. M. Zeki Pakalın, Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü c. 2, MEB Yayınları, İstanbul,1983, s. 320-321

4.5.9.2. Aynek

Aynek, gözlük manasında kullanılan bir kelimedir. Tek beyitte geçen aynek kelimesinin çıplak gözle okunamayacak kadar küçük yazıları görüp okumak için kullanılan bir araç olduğuna ve ihtiyarların görmekte zorlandıkları için gözlük takmalarına işaret edilir. Sevgilinin yanağındaki ayva tüylerini gubar olarak değerlendiren şâir, hat sanatında bir yazı türü olan “hatt-ı gubârî”ye⁶⁸⁸ de telmihte bulunur.

Bakmasa hatt-ı gubâr-ı ruhuna pîr-i felek

Her zamân tutmaz idi mihr ile mehden ‘aynek Mt. 289

“İhtiyar felek, yanağındaki gubari hattı/toz zerresi kadar küçük ayva tüylerini görmek istemeseydi güneş ve aydan gözlük tutup bakmazdı.”

4.5.9.3. Bâd-bîz, Meges-rân (Yelpaze, Sineklik)

Eski devirde yaz günleri havalanıp serinleyebilmek için kullanılan yelpazelere halk çok rağbet ederdi. Özellikle Saray-ı Hümâyun ve küberanın kullandığı, sapları murassa olup beyaz kuş kanatlarından veya tavus kuyruğuyla yapılan süslü yelpazeler vardı. (Abdülaziz Bey, 1995: 230) Yelpaze, tavus kuşu tüyünden yapılması, (G. 163/2)⁶⁸⁹ ateş parlatmada kullanılması ve sineklerin yemeklerin üzerine konmasını engellemek gibi özellikleriyle beyitlerde yer alır. Şâir, bir beyitte bahçede yetişen gül yapraklarını, sevgilinin yelpazesi olarak tasavvur eder.

Yâr için her gül-büni gül-zârun olup germ-hîz

Hâzır itdi al kâğıddan müdevver bâd-bîz G. 301/1

“Gül bahçesindeki her gül ağacı, sevgili için çabucak yetişip (ona) al kağıttan yuvarlak yelpaze yaptı.”

Osmanlılar’da mesire alanları, insanların dışarı çıkıp rahatlamalarını sağlayan eğlence ve seyir mekanları olmuştur. Buralarda bir yandan doğa gözlemlenirken diğer yandan ağaçların gölgelerinde serinleyerek, nargile veya kahve içerek vakit geçirilirdi. Şâir, aşağıdaki beyitte seyirlik gezmesine çıkan sevgilinin elindeki yelpazesiyle sıcaktan

⁶⁸⁸ Toz manasına gelen “gubar” kelimesinden gelen ve Nesih yazının bir türü olarak çıplak gözle seçilemeyecek kadar küçük, derecesine göre ince, hafî veya gubârî isimleriyle anılan bir nesih yazı türüdür. Mahmud Bedreddin Yazır, Medeniyet Aleminde Yazı ve İslam Medeniyetinde Kalem Güzeli, c. 3, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1989, s. 328

⁶⁸⁹ Bkz. Tavus

kızaran yanaklarını serinletmeye çalışması ile ateşin korunu arttırmak için yellenmesi arasında ilgi kurmuştur.

Komaz bir dem elinden bâd-bîzin seyre gitdükçe

İder gûyâ fûrûzân âteş-i ruhsâr-ı zîbâyı G. 844/5

“Gezmeye çıktığında yelpazesini elinden düşürmeyen (sevgili), sanki güzel yanağındaki ateşi parlatıyor.”

Bununla beraber bir yerde sinek kovmak için yapılan ve sineklik adı verilen yelpazelerden bahseder. (K. 8/52)⁶⁹⁰

4.5.9.4. Dâs (Orak)

Orak, üç beyitte ekin biçmek için kullanılan bir alet olması dolayısıyla kullanılır. Orak ile kaş arasında şekil bakımından irtibat kuran şâir, sevgilinin kaşını tarlada ekin biçen orak olarak düşünür. (G. 806/7) Dünyanın bir çiftçi olarak düşünüldüğü bir beyitte ise himmet kılıcı bekleyen şâirin, ümit ekinini biçer şekilde hayal edilir. (G. 348/6) Aşağıdaki beyitte memduhun azameti karşısında diğer bütün padişahların ellerindeki kılıcı bırakarak ona teslim ve tâbi olmaları ile elinde orakla tarlada çalışan ırgatlar arasında ilgi kurmuştur.

Oldı şehler anun re‘âyâsı

Satdılar tîgi aldılar dâsı K. 7/32

“Bütün şâhlar onun emri altına girince ellerindeki kılıcı bırakıp onun yerine orak aldılar.”

4.5.9.5. Fesân

Bileği taşı demektir. Bir yerde zikredilir. Âşık, âh kılıcıyla sevgilinin semtindeki düşmanların canını almaya giderken yoluna çıkan her taş bir bileği taşı olacaktır.

‘Adû kasdına gitsem kûyına şemşîr-i âhumla

Benüm her seng-i râh ey Hâletî seng-i fesânumdur G. 177/6

⁶⁹⁰ Bkz. Meges

“Ey Hâletî! Düşmanın canını almak için âh kılıcımla semtine gitsem yolumdaki her taş bana bileği taşı olur.”

4.5.9.6. Hum (Küp, Şarap Küpü)

Hâletî, hum kelimesini içinde şarap bulundurulmuş ve meyhane mahzenlerinde saklanması bakımından kullanılan bir eşya olarak ele alır.⁶⁹¹ Şâir, küpün kendisinden başka içindeki şarap yönüyle çeşitli benzetmeler yapar. Eskiden şarapla doldurulan küplerin ağzını kapatmak için kullanılan yöntemlerden biri küpün ağzının balçık veya reçine ile kaplanmasıdır. Bu kaplama mühür olarak adlandırılır. Mührü kırılarak ağzı açılan şarap küpü hazine sandığına benzetilir.

Bir genc açılır sandılar erbâb-ı harâbât

Şol vakt ki mühr-i hum-ı hammâr bozuldı G. 877/2

“Meyhanecinin şarap küpünün mührü bozulduğunda meyhane ehli bir hazinenin kapağı açılıyor sandı.”

Bir beyitte küp ile baş arasında benzetme yapan şâir, başından akan kanı küpten yavaş yavaş dökülen şarap olarak tasavvur eder.

Fark-ı serümde dâg-ı dem-âlûd olup bedîd

Mey-hâne-i belâda açıldı hum-ı cedîd G. 120/1

“Başımdaki kanayan yara, bela meyhanesinde yeni açılan bir (şarap) küpüdür.”

Ayrıca küp, rindlikle ilgili olarak zahid ve sûfi için bir eleştiri unsuru olarak kullanılır. Görünüşte şarap küpünü taşıyan zâhide (G. 610/3) ve şarap küpü gibi coşkunluk gösteren sûfiye aldanılmaması gerektiği ifade edilir. “Zâhir” kelimesinin “coşkun, taşkın” anlamına da işaret eden şâir, bu kelimeyi tevriyeli olarak kullanır.

Sakın aldanma hum-ı mey gibi cûş itdügine

Sûfinün zâhiri sâf olmaduğı zâhirdür G. 275/3

“Sûfinin şarap küpü gibi coşmasına sakın aldanma. Zîrâ dış görünüşünden onun saf olmadığı bellidir.”

⁶⁹¹ K. 40/12, G. 275/3, G. 468/2, G. 610/3, G. 820/3, Mt. 523

Eskiden ezilerek elde edilen üzüm suyu mayalanma evresinde küplere alınır ve üzüm suyu veya şarap yapımında kullanılan diğer özler küp içerisinde mayalanmak üzere dinlenmeye bırakılırdı. Aşağıdaki beyitte şarabın küpte mayalanma sürecine telmihte bulunan şâir, kendisinin de aşk şarabıyla mayalandığını söyler. Beyitte geçen “hâl” kelimesi, “sirke” manasında olmakla beraber kelimenin “kişinin içinde bulunduğu durum” anlamına da işaret edilerek tevriyeli olarak kullanılır.

Mey-i ‘ışk ile sirişt eylediler hâlümüzi

Âşnâlık odur andan hum-ı mey-hâne ile G.797/3

“Meyhane küpüyle aşinalığımız bizim de halimizin/sirkemizin aşk şarabıyla mayalanmasındandır.”

4.5.9.7. Kullâb (çengel)

Ucunun kıvrımlı olması dolayısıyla saçın benzetileni olarak kullanılan çengel, bir şeyi yerinden çekmeye, bir ipin ucuna bağlanan, oltanın ucuna takılan (G. 373/6, G. 379/4, G. 623/4) ve balık tutmaya yarayan bir alet olarak kullanılır. Saçın aşağı ve yukarı doğru hareketleri bir balıkçının oltasını sallayarak avlanması hayali ile anlatılır.

Mâhdan mâhîye dek hüküm eyle bî-pervâ yine

Zülfünün kullâbını a‘lâya sal ednâya sal G. 473/3

“Saçının çengelini bir aşağı bir yukarı sallayarak aydan balığa kadar (herşeye) yine pervasızca hükmet.”

4.5.9.8. Mahmil

Arapça bir kelime olan mahmil, iki kişinin oturması için devenin üstüne konulan yük veya hasta taşımaya mahsus bir çeşit sepet veya nakliye vasıtasıdır. (Sami, 2004: 1304; M. Salahi, 1313: 327; H. Remzi, 1305: 433) Divanda Leylâ ve Mecnûn mesnevisine atıfta bulunulan dört beyitte geçmektedir. Bu beyitlerde mahmilin Leylâ’yı taşıması dolayısıyla insan taşımada kullanılmasına işaret edilir. (G. 29/1, G. 723/5, G. 880/2)

Tek ü pû eyledükçe nâka-i mahmil-keş-i Leylâ

Nişân-ı pâyı Mecnûn'un gözine mâh-ı tâbândur G. 242/4

*“Leylâ’nın, mahmilinde oturduğu devesi koşup seğirttikçe ayağının izleri
Mecnûn’un gözüne parlak bir ay gibi görünür.”*

4.5.9.9. Miftâh, Kîlîd

Miftâh ve kîlîd kelimeleri şâirin talihsizliği ve himmet beklentisi münasebetiyle söz konusu edilir. (M. 9/88, Kt. 15/1-2) Şâire göre talih hazinesinin anahtarı ejderhanın ağzındadır. (G. 12/5) Parayla bütün engellerin ortadan kalkacağını düşünen Hâletî, himmet hazinesinin bile altın anahtarla açıldığını bu yüzden parası olmayanın halinin harap olduğunu söyler. (Mt. 212) Rızık hazinesinin anahtarının cimrilerin elinde olduğunu söylediği bir manzumede de yine iltifat görmediği için sitem eder.

Bir kimsenün dahı koma yâ Rab benüm gibi

Miftâh-ı genc-i rızkını keff-i bahîlde Kt. 117/3-4

“Ey Allah’ım! Kimsenin rızık hazinesinin anahtarını bir cimrinin eline verme. Zîrâ benimki başkasının elinde.”

4.5.9.10. Muşamma

Muşamba kelimesinin eski şeklidir. Bir tarafına kauçuk veya yağlı boya sürülerek su geçirmeyecek duruma getirilen ve yer döşemesi olarak kullanılan bezdir. (Alalın ve diğerleri, 1998 : 1595) Divanda bir beyitte söz konusu edilmiştir. Kendisini dert padişahı olarak gören şâir, yeryüzünü dünya otağının altına serilmiş olan muşamba olarak tasavvur eder. Beyitten anlaşıldığı üzere şâir, padişah çadırlarının altına muşamba serilmesine de işaret etmiştir.

Bir şâh-ı gamam Hâletiyâ kanda gidersem

Çerh oldı benüm altı muşamma‘lu otagum G. 548/5

“Ey Hâletî! Nereye gidersem gideyim ben bir dert padişahıyım. Dünya ise benim altı muşamba kaplı otağım.”

4.5.9.11. Nerd-bân (Merdiven)

Beyitlerde yüksek bir yere çıkmak için kullanılması dolayısıyla feleğin herbir katı ile güneş ve güneş ışınları için teşbih unsuru olarak kullanılır.⁶⁹²

⁶⁹²K. 16/26, K. 27/5, K. 32/37, G. 615/3, G. 867/7

Âsmâna çıkmayum kûyın koyup ben zerre-vâr

Âftâb-ı ‘âlem-ârâ korsa zerrîn nerd-bân G. 615/3

“Alemi süsleyen güneş altından bir merdiven de dayasa zerre kadar küçük olan ben semtini bırakıp gökyüzüne çıkmam.”

Hâletî, şiirinin derecesinin yüksekliğini ifade için kağıt üzerindeki satırları görünüşleri itibariyle feleğin çatısına kadar uzanan merdiven olarak düşünür. (G. 552/4) Âşığın zayıflamış bedeninde sayılacak kadar belirgin hale gelen kaburga kemikleri de merdiven ile ilgi kurulan unsurlar arasındadır.

Çıkmak ister ‘âlem-i bâlâya cân-ı nâ-tüvân

Hâzır itdi üstühVân-ı sîneden bir nerd-bân G. 653/1

“Zayıf düşen cân, âlem-i bâlâya çıkabilmek için kaburga kemiklerinden bir merdiven hazırladı.”

4.5.9.12. Pûte

İçinde altın, gümüş vb. madenlerin eritildiği kap olması dolayısıyla söz konusu edilir. Şâir, kendisiyle ilgili olarak imtihan potasındaki saf altın benzetmesi yapar. (K. 38/36) Âşığın gözyaşları potada eritilen gümüştür. (G. 66/2) Nasûh Paşa’ya sunulan şitaiyede potaya benzetilen zeminin, soğuktan yer yer buz tutan kısımları potadan çıkan gümüş külçelere benzetilir.

Pûte-i gabrâya kondı pâre pâre sîm-i nâb

Şûşe-i yah sanmanuz oldı sebîke râygân K. 39/4

“Yeryüzü potasına yer yer düşerek (donan) saf gümüşi (andıran) buz külçelerini bedava dağıtılan gümüş külçeleri sanmayın.”

Altın ve gümüşün bir potada eritilmesi yoluyla altının ayarının düşürülmesi, sevgilinin gümüş teni ile âşığın kalp altınının gam potasında eritilmesi hayaliyle verilir.

Yâr-i sîmin-ber ile alışamazdum hergiz

Pûte-i gamda zer-i kalbümi kâl eylemesem G. 516/4

“Gam potasında, gümüş göğüslü sevgili ile kalp altınımı birbirine karıştırmıyaydım asla alışamazdım.”

4.5.9.13. Tâziyâne (Kırbaç)

Yük ve binek hayvanlarına vurmak için kullanılması bakımından sevgilinin atının çektiği kırbaç acısına karşılık âşığın sevgiliyi beklerken çektiği acının daha fazla oluşundan bahsedilir. (G. 851/3) Kırbacın örülmüş hali görünüş itibariyle sevgilinin örülü saçı için benzetilendir.

Eşkümün gül-gûnı olmazdı bu denlü tîz-rev

Tâziyâne olmasa mergûl-ı ‘anber-sâlârun G. 387/2

“Anber kokulu kıvrıcık saçların (vücutuma) hızlı hızlı (çarpan) bir kırbaç olmasaydı gözyaşım bu denli kırmızı akmazdı.”

4.5.9.14. Tîşe

Şemseddin Sami, tîşeyi “keser, maruf dülger aleti” olarak tanımlamakla beraber, “tîşe-i Ferhâd” tabiriyle tîşenin, keserden ziyade kazma ve külünk manasıyla münasebeti olduğunu söyler. (Sami, 2004: 457)

Azmî-zâde Hâletî de kelimeyi aynı mana doğrultusunda kullanmış, tîşeyi daha çok taş kırma ve harabe evleri yıkarken kullanılan bir araç olarak ele almıştır. Tîşe etrafında yapılan benzetmelerde harap etme, yok etme, yıkma, kırma gibi fiiller özellikle ayrılık, Ferhâd ve âşığın âhı etrafında cereyan etmiştir.⁶⁹³

Gönül evi harap olan âşığın sevgiliden muradı ayrılık külüngüyle gönlünü yerle bir etmemesidir. Ancak sevgili âşığı mamur edeceğini söylemesine rağmen merhametsiz yüzünü göstermiş âşığın gönül evini cevr ü cefa (G. 875/6) ve gam tîşesiyle yerle bir etmiştir.

Bir gün âbâd iderin diye diye cânânumuz

Tîşe-i gamla tamâm itdi dil-i vîrânumuz G. 309/1

⁶⁹³ G. 67/4, G. 78/1, G. 117/6, G. 135/5, G. 215/4, G. 876/3

“Sevgili, bir gün sizi âbâd edeceğim diye diye viran gönlümüzü dert kazmasıyla bitirdi, yok etti.”

Ferhâd dağları delmesi, kayaları ve taşları yerinden oynatması sebebiyle tîşe ile birlikte anılır.⁶⁹⁴ Gam dağına kulak veren muhabbet ehlinin Ferhâd’ın tîşesinin sesini duyabileceklerini söyleyen şâir, dert ve belâ tîşesinden gördüğü eziyetlerin çokluğuyla Ferhâd’dan geri kalmadığını söyler.

Tîşe-i dert ü belâdan çekmişüm çok serzeniş

Kûh-ken'den kalmazum ben de düşerse başa iş G. 353/1

“Dert ve belâ tîşesi yüzünden çok eziyet çektim. Eğer iş başa düşerse ben de Ferhât’tan geri kalmam.”

Âşık, hasret tîşesiyle sabır dağını ortadan kaldırsa bile sevgilinin iltifatına nail olamayacağını düşünür. (G. 497/1) Ancak âşığın, gam baltasını başına vurmak için kullandığını gören sevgili, âşığın artık olgunlaştığını söyleyerek onu sevince boğar.

Gam tîşesini başuma kullandugum görüp

Didi o şûh olmuş işün Hâletî tamâm G. 499/8

“Sevgili, gam tîşesini başuma (vurmak) için kullandığımı görünce “senin işin tamam olmuş Hâletî” dedi.”

Şâir bir beyitte de küçük yaşta kaybettiği oğlunu tîşenin kazayla kırdığı parlak bir cevhere benzetir.

Hatâ ile tokunup tîşe kân-ı imkânda

Şikeste eyledi bir gevher-i fûrûzânı Mrs. 1/17

“Tîşe, pırıl pırıl bir cevheri imkan madeninde kazayla dokunup kırdı.”

⁶⁹⁴ G. 428/1, G. 580/4, G. 597/4, G. 709/3, G. 827/4

4.6. Mutfak Kültürü ve Yemekler

4.6.1. Sofra ve Sofra Adabı

Sofra kültürü Türklerde eskiden beri başta aile içinde daha sonra kutlama, şenlik ve düğünlerdeki toplu yemek yeme geleneği birlikteliğin sembolü olmuştur. Sosyal kültürün en somut örneklerinden biri olarak yemek kültürü ve sofrada bulunmasıyla ilgili kurallardan biri aile bireylerinin tamamının sofrada bulunmasıydı. Yemekler yer sofrasında yenilir, sofranın üzerine siniyi yerden biraz yüksekte duracak şekilde kasnak vb. Konulur, yemekte israftan kaçınılırdı. Yemeğin sonunda sofrada dua okunur ve sofrada kaldırılırdı.

Osmanlı Türklerinde, aile sofrası, misafir sofrası ve şölenlerde kurulan toplu sofralar olmak üzere üç sofrada türü bulunurdu. Aile sofrası baba ve aile bireylerinin aynı sofrada etrafında toplandıkları; misafir sofraları yakın akraba ve arkadaşlara ikramda bulunulan; düğün, sünnet, şenlik vb. de kurulan sofralar toplu yemekler özellikle yaşam biçiminden doğan birlik ve beraberliğin ifadesi olmuştur. (Araz, 1996: 21-22)

Hâletî, şiirlerinde sofrayla ilgili olarak çeşitli benzetmelere başvurmuş, bu benzetmeler etrafında sofrada düzeniyle ilgili bilgiler vermiştir. Bunlar arasında sofrada kurulumu, yemek yenilmesi, sofranın kaldırılması, sofrada dökülen kırıntılar, misafir ağırlama gibi uygulamalar bulunur.

Edebi metinlerde genellikle ulema benzetmesi yapılan Müşteri'nin başındaki sarığı, fikir sofrasının örtüsü olarak hayal edilir. (G. 694/6) Memduhtan bahsedilerek feleğin onun için dünya bezmine talih sofrasını serdiği söylenmiştir. (K. 21/18) Sofrasının zenginliği ve bereketi ile memduhun cömertliğine atıfta bulunulmuş, ay ve güneş, feleğin bile nasıplendiği memduhun sofrasındaki ekmek ve sini olarak düşünülmüştür. (K. 23/32, K. 35/17)

Kurs-ı mâha eylemez hergiz nazar yanmış diyü

Sofra-i ihsân u cûdundan olanlar behre-yâb K. 35/17

“İhsan ve cömertlik sofrandan nasıplenenler ay kursuna/ekmeğine yanmış diye asla bakmaz.”

Dünyada ondan daha cömert birisi yoktur. Cömertlik sofrasının baş köşesindedir. Tüm seçkinleri lütuf sofrasında karşısına dizmiştir. Cömertliğiyle tanınan hükümdarlar onun cömertlik ve azameti karşısında ancak dergâhının kulu olabilir. Burada ayrıca sofranın

baş köşesine önemli kişilerin oturmasına, saray sofrasındaki hiyerarşik yapıya göre kurulan oturma düzenine ve toplu yemek yeme geleneğine atıfta bulunulur.

Bende-i der-gehi mülûk-i kirâm

Dizilür h^vân-ı lutfi üzre ‘izâm K. 7/28

“Lütuf sofrasına dizilen seçkin ve cömert hükümdarlar (ancak) dergâhının kölesi olabilirler.”

Türk töresinde misafir ağırlamak, düğün, sünnet gibi şöenlerde birlikteliğin ifadesi olarak toplu sofralar kurmak adettir. Bu şöenlerin en önemli kısmını teşkil eden yemekler özellikle sosyal dayanışma ve kaynaşma için önemli bir role sahipti. Hâletî, Cerrâh Mehmet Paşa'nın düğün merasimi dolayısıyla yazdığı sûrnâmede şöen münasebetiyle hazırlanan sofraları gökkuşağına benzeterek yemeklerin çeşitliliği ve bolluğuna işaret eder.

Elvân-ı et'ime ile pür bir simâtıdur

Sanman felekde kavş-i kuzahdur iden zuhur K. 29/5

“Rengarenk yemeklerle donatılmış sofrasını felekte zuhur eden gökkuşağı sanmayın.”

Türk kültüründe İslâmiyet öncesinde başlayan ve İslâmî dönemlerde de hem düğün yemeklerinde hem de varlıklı kimselerin verdiği yemeklerde mevcudiyetini sürdüren bir gelenek olan yağma sofrası geleneğinde, yağma davetlilerin hakkıdır. Yağma geleneği sadece eğlence için değil aynı zamanda bolluk, güçlülük duygusu, cömertlik, meydan okuma vb. fonksiyonlar taşıyan bir gelenek olmuştur. Özellikle Osmanlı saraylarında yapılan düğün ve şenliklerde çanak ve yemek yağmaları dışında altın ve gümüş yağmalama, yağmanın özellikleri arasındadır. Ancak bu yağmalar padişahın ruhsatı alındıktan sonra yapılıyordu. Yağmalar genellikle askerler tarafından gerçekleştiriyordu. (Kaya, 2010:139; Arslan, 2000: 629-636)

Aşk sultanı olan sevgilinin yağma sofrasında âşığın gönül ve ciğer parçaları vardır (G. 825/1) Allah'ın (c.c.) yağma sofrası yani dünya üzerinde insanların istifadesine sunduğu nimetlerden faydalanmak dururken kendini bilmez, zelil ve cimrilere minnet edilmemesi gerektiği tembihlenir. (G. 693/5)Yağma sofrasıyla ilgili yapılan bir başka benzetmede

seher yeliyle dağılan gül yaprakları ile düğün ve şenliklerde yağmalanan sofrada ilgi kurulmuştur. Ayrıca “sûr” kelimesi kıyamet ve düğün şöleni anlamlarını çağrıştıracak şekilde tevriyeli olarak kullanılmıştır.

Bâd-ı seher evrâk-ı güli kıldı perîşân

Sûr oldu meger sofrâ-i yağmâyâ salâdur G. 168/3

“Seher yeli gül yapraklarını dağıttı; sûr yağma sofrasına davet oldu.”

Yemek hazırlanırken sofrâ yere serilir. Sevgilinin aşk sofrasını dünyaya sermesiyle âşıkların kimisi gam yiyerek kimisi cefâ zehrini içerek karınlarını doyurmaya çalışırlar.

Kimi gam yir kimi zehr-i cefâsın nûş ider turmaz

Bugün ol şâh-ı hüsnüm h^vân-ı ‘ışkın çekdi dünyaya G. 780/4

“Güzellik padişahının bugün dünyaya serdiği aşk sofrasına (oturanların) kimisi gam yiyor kimisi cefâ zehiri içiyor.”

Yemek bittikten sonra sofrâ toplanır. Söz meclisi bir sofradır; ancak bu sofrada konuşulanlar dedikodudan ibarettir. Bu kıyl u kâl sofrasını toplayacak olan da şâirdir.

Gel ey sâlâr-ı h^vân-ı bezm-i güftâr

Simât-ı kıyl ü kâlün eyle tûmâr M. 8/100

“Ey söz meclisinin sofracıbaşı, gel! Bu dedikodu sofrasını dürüp topla.”

4.6.2. Yiyecekler

4.6.2.1. Bal, Asel, Şehd

Tatlı olmasıyla beyitlerde söz konusu edilir. Bal olan yerde sineğin de bulunmasına verilen misalde balın yapışkanlık özelliğine işaret edilir. (M. 7/30) Karıncaların balı mutlaka bulup üzerine üşüşmelerinden de bahseden Hâletî, talihinin döneceği ümidiyle feleğin kendisine göstermek istemediği lütuf balını bulacağını söyler.

Çerh lutfun bana göstermemek ister ammâ

Mûrdan kurtulamaz her niçe saklansa ‘asel K. 40/30

“Felek, bana lütfunu göstermek istemiyor; ama bal, karıncadan ne kadar saklanmak istese de saklanamaz.”

Hâletî’ye göre ilim ve marifetin biri şeker biri baldır. İkisi de tatlıdır, birbirine değse de karışmaz. (K. 18/30)⁶⁹⁵ Güzel ve hoş giden sözler de bala benzetilir. Memduhun sözleri, adaleti ve rütbesinin yüksekliği bakımından saf baldan evladır.

Ber-â-ber mi tutarlar şehd-i nâbı hiç kelâmunla

Bilenler halka dâdun anlayanlar rütbe-i şânun K. 30/12

“Adaletini ve şânının rütbesini bilenler saf balı hiç senin sözünle bir tutarlar mı?”

Bal peteğinden mamul balmumu, is çıkarmadığı için mum yapımında ve mühür basmada kullanılan bir ürün olarak baldan bahsedilen iki beyitte söz konusu edilir. Balmumu, sevgilinin hususi meclisinde yanma arzusuyla saf baldan ayrılıp mum olmak istemiştir. (Kt. 23/3-4) Eskiden mektup, ferman vb. yazılı metinler, yazı sahibinin mührünü taşımaktaydı. Balmumunun ısıtılıp eritilmesiyle kağıt üzerine mühür basılmasını hatırlatan mısralarda balmumunun saf baldan ayrılmasının tek sebebi sevgilinin mührünün nakşını özlemesi olarak düşünülür.

Nakş-ı nigînün özlemeseydi eger ki mûm

Kim ayırı bilürdi anı şehd-i nâbdan Kt. 88/3-4

“Balmumu, mührünün nakşını özlememiş olsaydı kimse onu saf baldan ayıramazdı.”

Bal, lezzetli olması sebebiyle sevgilinin dudağı için benzetilendir. Sevgili bal dudaklarını arz ettiği kişilerin şânını arttırır ve onları yüceltir. (G. 222/4) Eski tıp kaynaklarında da pek çok faydası zikredilen bal şifa kaynağı olarak bilinir. Bu yüzden sevgilinin dudağının saf bal olduğunu söylemekte sakınca yoktur. Ayrıca beyitte balın şifalı bir yiyecek olduğuna dair ayetlere işaret edilir.

⁶⁹⁵ Bkz. Marifet.

Olur lebüne şehd-i musaffâ diseک revâ

Şânında nâzil oldu anun âyet-i şifâ G. 28/1

“Dudağına saf bal desek yeridir. Çünkü şifâ âyeti onun vafında nâzil oldu.

Zehir ve bal birbirinin zıddı iki kavram olmakla beraber birbirini tamamlayan unsurlardır. (G. 692/3, Mt. 62) Sevgilinin dudağı baldır; ancak ağzından çıkan sözler acı olduğundan dudak, içine zehir karıştırılmış saf baldır.

Ol acı sözleriyle lebün döstum senün

Bir şehd-i nâbdur ki ana zehr katıla G. 788/4

“Ey Dost! Dudağın, bütün acı sözlerine rağmen içine zehir konulan saf bir baldır.”

Âşık, sevgiliye kavuşmanın verdiği lezzeti saf bal; ayrılığı ise yakıcı bir ateş olarak tarif eder. Saf bal (visâl) âşıklara nasip olmayacaktır. Aşkın her hali âşık için yakıcı bir ateştir. Şâir, kovanlardan bal toplanacağı zaman ateş yakılarak dumanla arıların uzaklaştırılması ile âşığın sevgiliden ayrı kalması arasında ilgi kurmuştur.

Visâle şehd-i nâb ü firkate âteş dinür zîrâ

Mahabbet her ne hâl olsa yakar ‘uşşâk-ı şeydâyı G. 843/4

“Kavuşmaya saf bal, ayrılığa ateş denir. Zirâ aşk hangi hal üzere olursa olsun dîvâne âşıkları yakar.”

4.6.2.2. Ekmek

Sofraların vazgeçilmezi olan ekmek, beyitlerde bir yiyecek maddesi olarak kullanılmasının yanında özellikle şekli itibariyle çeşitli benzetmeler içinde kullanılır. Gönlünde yaşattığı, gerçekleşmesini istediği arzularına ulaşamamasını feleğin üzerine atan Hâletî, emel sofrasından bir parça bile ekmek alamadan sofradan kaldırıldığını söyler. (M. 9/95) Çünkü feleğin niyeti şâirin ekmeğini elinden almaktır. (G. 895/3) Şâire göre felek sadece kendisine değil bütün insanlara karşı aynı tavrı sergiler. Felek, bu haliyle bir parça ekmek gösterip çocukları ağlatan birisine benzetilir.

Ey felek sensin dem-â-dem halkı nâlân eyliyen

Bir dilim nân gösterüp bin tıflı giryân eyliyen G. 605/1

“Ey felek! İnsanları durmadan ağlatıp inleyen hep sensin. Bir dilim ekmek gösterip binlerce çocuğu ağlatan sensin.”

Ekmek, şekli dolayısıyla Ay (K. 37/20, K. 39/5) ve Güneş için benzetme unsuru olmuştur. Ay ve Güneş, feleğin dünya meclisinde kurulan sofraya koyduğu iki ekmektir. (K. 21/18) Cimri kimselerin halini ise aşağıdaki mısralarda şöyle açıklar.

O mümsik ki mâh-ı nev ile değişmez

Eger olsa destinde bir pâre ekmek Kt. 56/1-2

“Cimri kimseler, ellerindeki bir parça ekmeği dolunaya bile değişmezler.”

Bir beyitte âşığın sînesindeki yara, fırından yeni çıkmış ekmeğe teşbih edilir.

Tâze tâze dâguma itsen revâdur i‘tibâr

Şimdi çıkmışdur derûn-ı sîneden ol germ nân G. 557/2

“Henüz taze olan dağlanmış yarama itibar etsen revadur. Çünkü o sıcacık ekmek, gönlün derinliklerinden daha yeni çıktı.”

4.6.2.3. Kebâb, Biryân

Ateşte pişirilen ve etle yapılan bir yemek olması sebebiyle aşk, bela, ayrılık ve gam ateş; âşığın gönlü, bağı ve ciğeri de ateşte pişen kebab olarak tasavvur edilir.⁶⁹⁶ Ciğerleri yakan aşk ateşiyle âşığın bağı kebab, gözyaşı da kebab pişerken etin bıraktığı suya teşbih edilir. (G. 529/3) Etin pişerken tuzlanmasına değinen şâir, sevgilinin ağzını dolaylı olarak tuzluğa benzetir.

Turamaz hande-i la‘l-i lebüni görmeyicek

Dil kebâb oldu velî hâceti vardur nemege G. 762/3

“Ey dost! Gönül, sevgilinin mütebessim dudağını görmeden duramaz. Zîrâ kebab olan gönlün tuza ihtiyacı vardır.”

⁶⁹⁶ G. 73/6, G. 75/5, G. 77/4, G. 529/3, G. 678/4, Mt. 269.

Başka bir beyitte kebab pişerken çıkan duman ve etrafa yayılan kokusu ile ciğeri yanan ve âh dumanı dünyayı saran âşık arasında ilgi kurulur.

Çıkar dūd-ı siyâh açsam dehâni

Tutar bûy-ı kebâb dil-i cihâni M. 8/46

“Ağzımı açsam siyah duman çıkar. Cihanın gönlünü kebab kokusu sarar.”

Bundan başka özel olarak ciğer ve kuzu kebabının ismi geçer. Ciğer, Ayrılık acısının ateşiyle kebab gibi yanmıştır. Gönül, ciğer kebab, gözyaşı şarap olmayınca kavuşma meclisine girmekten çekinir. Aşğın gözü, kanı çekilmiş ciğer kebabına dönmüştür. Ciğer kebabının sönmeye yüz tutan ateşini harlayacak olan dest-i belâdır.⁶⁹⁷ Gönül ateşinde yapılan ciğer kebabı ise can evindeki gussa misafirine ikram için pişirilmiştir.

Âteş-i dilde cigerden gördüm itmişler kebâb

Anladum cân hânesinde gussa mihmân oldugın G. 607/4

“Gönül ateşinde ciğer kebabı yaptıklarını görünce can evine gussa misafirinin geldiğini anladım.”

Ayrıca kuzu kebabı, zikredildiği üç beyitte Hz. Peygamber’in (s.a.v.) bir mucizesi ve koç burcuyla kurulan ilgi etrafında ele alınmıştır. İlgili maddelerde gerekli malumat verildiğinden tekrara düşmemek maksadıyla beyitleri burada vermiyoruz. (M. 3/37, K. 28/11, G. 249/6)

4.6.2.4. Pâlûde

Bir okka kelle şekernin büyükçe bir kapta ezildikten sonra üzerine su ekleyip içine 40 dirhem mermer nişastası ilave edilerek çözülene kadar iyice karıştırılıp ateşte kaynamaya bırakılmasının ardından hazır hale gelen bu tatlı daha sonra bir fincan halis gülsuyu eklenerek tabaklara bölünmek suretiyle servis edilir. Bundan sonra arzuya göre yemek ortasında ya da yemek sonunda yenilir. (Sefercioğlu, 1985: 32; Kâmil, 2015:111) Bir beyitte zikredilir. Pâlûde pelte kıvamında gevşek ve yumuşak bir tatlı olması sebebiyle sıtmaya tutulan sevgilinin titreyen teni için benzetilen konumundadır.

⁶⁹⁷ G. 44/4, G. 82/4, G. 300/1, G. 836/1.

Dimek kim mübtelâ-yı tebdür ol şûh-ı perî-peyker

Teni pâlude-i terdür velîkin degmeden ditrer Mt. 178

“Sitmaya müptela olan peri yüzlü sevgilinin teni yeni (pişmiş) pâlude gibi degmeden titriyor.”

4.6.2.5. Penîr (Peynir)

Peynir tek beyitte ekmekle birlikte anılır. Hâletî, başka şâirleri küçümseyici bir üslupla kötü şiir yazarları eleştirir.

Ma‘âş-ı şâ‘ir olur killet üzre elbette

Meger [ki] kâfiye-i şî‘iri ola nân u penîr K. 17/18

“Şiirinin kâfiyesi peynir ve ekmek olan şairin maaşı elbette az olur.”

4.6.2.6. Helva

Divanda yalnız iki beyitte “halvâ-yı bî-dûd” isimli bir helva çeşidinden bahsedilir. Sevgilinin dudağı bu helvaya benzetilir.

‘Adûlarla duhân itmezdi ol dem

Sanurdum ben lebin halvâ-yı bî-dûd Kt. 17/3-4

“Düşmalarla tütün içmediği zamanlarda dudağını halvâ-yı bî-dûd sanırdım.”

Leb-i dil-ber ki olmaya hat-âver

Odur ger var ise bî-dûd halvâ Müf. 17

“Ayva tüyleri terlemeyen dilberin dudağı, eğer varsa issiz helvaya benzer.”

4.6.2.7. Turşu

Divanda bir beyitte rakibin yüzünü ifade için kullanılır. Beyitte meyhanelerde ayyaşların meze olarak turşu kullandığını gösteren ifadeler kullanılır.

Çaldurur âhir metâ‘-ı vuslatın ol bâde-cû

Ekşidür zîrâ ki gâyetde rakîb-i turş-rû Mt. 443

“O Ayyaş önünde sonunda kavuşma malını çaldırır. Zira rakibin yüzü turşu gibi ekşidir.”

4.6.3. İçecekler

4.6.3.1. Şerbet

Ekseriyetle meyve özleri, şeker ve baldan yapılan; serinlemek ve susuzluğu gidermek gayesiyle içilmekle beraber düğün, sünnet vb. günlerde yemeklerin yanında ikram edilen tatlı bir içecektir. Bir düğün yemeği tasvirinde şerbetin soğuk olarak ikram edildiğine işaret edilir. (Mt. 599) Şerbet sadece şenliklerde ikram edilen bir içecek olmamıştır. Sevgilinin gamzesi (G. 519/2) ve dudağı münasebetiyle ecel ve şehitlikle birlikte anılır.

‘Âşık görünce kalmadı kalbinde hiç emel

Oldı leb-i hat-âveri san şerbet-i ecel

Mt. 301

“Âşık, (sevgilinin) ecel şerbeti sandığı tüyleri yeni terleyen dudağını görünce kalbinde hiç emel kalmadı.”

Şerbetin, hastalıkların tedavisinde ilaç olarak kullanılmasıyla sevgilinin dudağının şifa kaynağı olarak düşünülmesi arasında ilgi kurulmuştur. Sevgili can doktoru; dudakları şerbettir. Âşığın dudak şerbetinden başka ilaca ihtiyacı yoktur.⁶⁹⁸ Bu yüzden her hastaya dudak şerbetini sunan sevgiliden aşk hastasını da tedavi etmesi istenir.

Şerbet-i la‘lin kılur her hasteye ol yâr ‘arz

Mîr-i mülk-i hüsnür itse ne var tîmâr ‘arz

G. 356/1

“Güzellik mülkünün padişahı olarak ondan hastalara bakıp tedavi etmesini bekliyoruz, Çünkü sevgili, her hastaya dudak şerbetini sunar.”

Hasta gönlü sevgiliden gelen belalarla uğraşırken kavuşma şerbetini ağyarın içmesine içerleyen âşık, (G. 221/1) cân ve gönül tabibi olan sevgilinin kavuşma şerbetini sunacağını söylediğinden beri alemi bimar etiğini söyler.

⁶⁹⁸ G. 214/4, G. 230/2, G. 329/1, G. 356/1, G. 448/5.

Virürüm hastelere şerbet-i vaslum diyeli

Ol tabîb-i dil ü cân ‘âlemi bîmâr itdi

G. 863/6

“O gönül ve cân tabîbi, hastalarına kavuşma şerbetinden sunacağını söyleyerek bütün dünyayı hasta etti.”

4.6.3.2. Sûd, Şîr

Süt yer aldığı bir beyitte Ferhâd’ın Şîrîn’e kavuşmak için dağları yarararak süt akıtmasına telmihen kullanılır. (G. 614/4) Hazin bir aşk öyküsüne sahip olan Ferhâd’ın, çektiği onca sıkıntı sebebiyle adeta ağzından emdiği süt burnundan gelmiştir.

Bana sor Ferhâd-ı miskînün ne mihnet çekdüğün

Anasından emdiği sûd geldi burnından dilâ

G. 42/2

“Ey gönül! Miskin Ferhâd’ın ne sıkıntılar çektiğini bana sor. (Başındaki sıkıntılar yüzünden) anasından emdiği süt burnundan geldi.”

Memduhun adaletine işaret edilen bir beyitte ceylanın, aslanın ağzından süt içebilecek kadar emniyette olduğu ifade edilir.

Eyler âbiş-hor dehânun şîr-i şâdîrvân gibi

Kanda âhû görse agzı sulanan şîr-i jiyân

K. 12/34

“Ağzı sulanan (o) kükremiş aslan, nerede bir âhû görse ağzını süt şadîrvânının içme kabı yapar.”

Bir beyitte ağzı süt kokan bir çocuğa benzetilen sevgilinin gençlik ve güzelliğine işaret edilir.

Zülf-i kâfir-kîşine dünyâyı kılmışdur esîr

Bir şeker-leb kim dahı agzında vardur bûy-ı şîr

G. 243/1

“Kafir mezhepli saçına dünyayı esir etmiş ağzı süt kokan bir tatlı dudaklıdır.”

Süt, şekerle beraber içilir. Cünûn olma ise aşkın bir neticesidir. Aşağıdaki beyitte âşıklık halini ifade etmek için kullanılan cünûn olma halinden murat aslında âşığın aklını yitirmesi, akıl yoksunluğu yaşamaması değil, içine düştüğü aşkın etkisiyle âşığın iradesini

kaybetmesi başka bir ifadeyle şekerin sütün içinde eridiği gibi âşığın da düştüğü aşk derdi içinde eriyip mecnûn olmasıdır. Beyitte geçen süt ve şeker kavramları, aşk ve cünûn kavramlarını karşılamaktadır.

Virmeden ‘ışk u cünûna şîr ü şekker rütbesin

Nâle-i zencîre âheng olmadı efgânumuz G. 308/3

“Aşk ve deliliğe, süt ve şeker rütbesi vermeden feryâdımızın zincirinin nâlesiyle ahenkli olması beklenmesin.”

Bir başka beyitte güzellerle görüşüp onların aralarına karışanlar şekerin süte karışıp süt ile bir olmasına benzetilir.

Bulamazlar sonradan ayrılmaya hergiz mecâl

Şîr ü şekker-veş güzellerle idenler ihtilât G. 357/3

“güzellerle, süt ve şeker gibi görüşüp karışanlar daha sonra kendilerinde ayrılacak kuvveti bulamazlar.”

4.7. Müzik Aletleri

4.7.1. Çâr-pâre

Parmaklar arasında ritimle çarpılan, salyangoz kabuğu biçiminde ağaçtan mamul, rakkasların kullandığı dört parça müzik aletidir. (Farmer, 1999: 9) Hâletî, bir yerde dört mısradan oluşmaları sebebiyle rubailerini çârpâyeye benzetir.

Erbâb-ı tab‘ elinde rubâ‘ilerüm benüm

Bezm-i safâya Hâletîyâ çâr-pâredür Kt. 30/1-2

“Ey Hâletî! İyi yaratılışlı kimseler elinde rubailerim sefa meclisinin çârpâresidir.”

4.7.2. Çeng

Pitagoras’ın Süleyman Peygamber’i teselli etmek için icat ettiği rivayet edilen fil hortumu şeklinde, batı müziğindeki arpa benzeyen ve onun gibi dik tutularak çalınan büyük bir çalgıdır. Ses tablası üzerine tınıyı arttırmak için ceylan vb. derisi gerilidir. Bu tabla içindeki ipek yahut at kuyruğu kıllarından mamul sekizerden üç grup olmak üzere 24 adet

tel çıkar. Kökeni binlerce yıl eskilere dayanan bu çalgı Türk musikisinde XVII. Yüzyıl sonuna kadar büyük ilgi görmüştür. (Farmer, 1999: 43; Şentürk, 2017: 506)

Şâirlerce adı çokça zikredilen bir çalgı olan çengi, Hâletî'nin bir beyitinde şekil itibariyle âşığın bükülmüş boyunu temsil eder.

Kadüm belâ ile çeng-i güsiste-târa döntüp

Gelür çü savt-ı meges gûş-ı sâmi'a bim ü zîr K. 17/24

“Boyum, bela ile telleri gevşemiş çenge döndüğünde (sazımın) telinin sesi dinleyenlere sinek vızıltısı gibi gelir.”

Telleriyle, âşığın bir deri bir kemik kalmış bedeninin temsili olarak kullanılır. Çengin tablası üzerine deri kaplandığını yukarıda söylemiştik. Âşığın zayıflamış bedeni çengin tellerine benzetilirken derisi de çenge gerilen bu deri olarak düşünülür.

Vücûdum oldu târ-ı çeng-i mihnet

‘Aceb mi olsa gâhî bem gehî zîr G. 165/4

“Belâ çenginin teli olan bedenim, bazen kalın bazen ince olsa şaşılır mı?”

Eski eğlence mekanlarının vazgeçilmezlerin olan çeng, def, rebab ve kanun gibi diğer enstrümanlarla beraber anılır. (K. 35/12, Kt. 79/3-4) Bir beyitte çeng bir feryat sembolü olarak görülmüştür. “Taşa çalmak” deyimini hem mutribin bu sazları taşla çalması hem de feryat sembolü olarak sevgilinin taş kalbine hitap etmesi şeklinde anlaşılabilir.

Nâledür te'sîr iden yârün dil-i sengînine

Mutribâ sen çeng ile kânûnunu var taşla çal G.474/2

“Ey mutrip! Sevgilinin taş kalbine ancak feryat tesir eder. Sen en iyisi elindeki çengi ve kanunu git taşla çal.”

“Uygunsuzluk” anlamına da gelen “nâ-sâz” tabiri aynı zamanda ses veya sazın birbirine uymaması, akortsuzluk manasında kullanılan musiki ıstılahıdır. (Şentürk, 2007: 508) Feleğin uyumsuz bir mutrib olarak tasavvur edildiği beyitte, işret meclisinde felek mutribi ile çengin uyumsuzluğu olumsuz bir tasvirle sunulur. Ahengin bozulmasıyla sevgilinin vefasızlığına işaret edilir.

Ey mutrib-i nâ-sâz-ı felek çengüni kaldur

Zîrâ ki vefâ nagmesi yok zîr ü bemünde G. 756/3

“Ey uyumsuz felek mutribi! Çengini ortadan kaldır, gözüm görmesin. Zîrâ onun alt ve üst tellerinde (kalın ve ince tellerinde) bir vefa nağmesine rastlamak mümkün değil.”

Hâletî'nin Venüs'ü elinde çeng olan bir rakkasa benzettiği bir beyitte güneş ışınları çengin telleri olarak düşünülmüştür. (K. 9/16)

4.7.3. Def

Bu alet, çapı 40 cm. tahtadan bir çemberdir. Çemberin üzerine, Türkçe'de kursak denen bir deri yapıştırılmıştır; bunun üzerine enlemesine eşit mesafelerle ve kâfi genişlikte beş çift delik açılmıştır. Bu deliklere, usul vurulurken, birbirlerine çarpıp ses çıkaran on tane zil takılıdır. (Rauf Yekta, 1986: 95) Hâletî, bir beyitte defin zillerinden bahsetmiş, saba rüzgarıyla sallanan gülün yapraklarını defin zillerine benzetmiştir.

Evrâk-ı gül celâcil-i defdür ki bâd-ı subh

Depretse anı nagmeye âheng ider hezâr K. 5/6

“Gülün yaprakları defin üzerindeki küçük çingiraklarıdır. Eğer sabâ rüzgarı eserek onu sallarsa bülbül ondan çıkan sese uygun şekilde nağme eder.”

Bundan başka ateşte kızdırılarak geçirilen çember demiri, çembere gerilen deri ve defin zilleri def ile ilgili unsurlar olarak karşımıza çıkar. (K. 18/11, G. 257/2) Aşağıdaki beyitte de def, âşığın ayrılık acısı çekerken üzüntüden dövdüğü göğsünün benzetilenir.

Def gibi göğsüm dögem ben hicr ile lâyık mıdur

Şevk-i vaslunla ide bezmünde her bî-gâne raks G. 354/4

“Ben, ayrılık (acısıyla) göğsümü def gibi döverken her yabancının kavuşma şevkiyle bezminde raks etmesi uygun mu?”

4.7.4. Erganûn

Org olarak bilinen, çeşitli yaylı ve nefesli sazların seslerini veren binlerce borudan oluşan en büyük ve mükemmel mûsikî âletidir. Evliya Çelebi erganun hakkında 300 adet rüzgar

deliği olan her kilisede birer müzzein mahfilleri üzerinde bulunan camız derisiyle kaplanmış iki adet körüğü olduğunu haber verir. Her körüğü onar ruhban tarafından çekilir. İnip kalkan körüklerinden çıkan hava birer sanat ile süslenen sazların çarhlarına dokunup çalar. (Öztuna, 2000: 338; Dankoff, Kahraman ve Dağlı, 2006, c.1: 331)

Hâletî, erganunu söz konusu ettiği üç beyitte bu enstrumanın çok sesli olmasından yola çıkarak benzetmeler yapar. Bir beyitte felek sazıyla erganun seslerinin birbirine uymadığı söyleyen şâir, (K. 22/16) çok sesli oluşundan hareketle erganunun, bahar mevsimiyle birlikte âşıkların naraları, kuşların nağmeleri ve delilik duasını tek seferde çıkardığını söylemiştir. (G. 578/1) Aşağıdaki beyitte ise sevgilinin kapısında uluyan köpekleri âşıklara benzetmiş, bu sesleri de erganun sesiyle ilişkilendirmiştir.

İtse cem‘iyyet der-i dil-berde erbâb-ı cünûn

Olur âvâz-ı segân-ı kûyî savt-ı erganûn G. 579/1

“Aşkından deliye dönen âşıklar, dilberin kapısında toplaşıp (feryada başlasa) semtindeki köpeklerin sesi erganûn sesi olur.”

4.7.5. Kânûn

Türk müziğinde çalınan telli bir saz olan kânûn, yatay telli üçgen bir çalgıdır. Dizler üzerine konular, iki parmağa geçirilen dipsiz yüksüğe tutturulmuş mızrapla çalınır. Yapımında genellikle köknar, ladin, çınar, ıhlamur, gürgen, kayın vb. ağaçlar kullanılır. İbn Hallikân kanunu Fârâbî’nin icat ettiğine inanıldığını söyler. Ancak Fârâbî’nin el-Mûsîka’l-kebîr’de açık telli çalgılardan söz ederken kanundan bahsetmemesi, ayrıca İbn Sînâ’nın eserlerinde bu mûsiki aletini söz konusu etmemesi İbn Hallikân’ın ifadelerinin rivayetten ibaret olduğunu göstermektedir. Türklerin 15. Yüzyılda kullanmaya başladığı kânûn 18. Yüzyılda kullanılmaz olmuştu. Ancak 19. Yüzyıl başlarında Şamlı bir arap tarafından tekrar tanıtıldı. (Farmer, 1999: 45; Öztuna, 2000: 181; Karakaya, 2001: 327; Sarı, 2017: 113)

Şâirlerce de övülen ve şiirlerinde kullanılan bir çalgı olan kânûn, genellikle “müzik aleti” ve “hukuk kuralları” manasında tevriyeli olarak kullanmıştır. Hâletî bir beyitte kânûnu bu yönde kullanmıştır.

Seher kûyında kûs-ı sîne-i ‘âşık dögölmekdür

O şâh-ı nev-zuhûrun dâ’im icrâ itdüğü kânun G. 582/3

“Yeni yetme şâhın icra ettiği/uyguladığı kânûn sebebiyle âşîğın gönül davulu seher semtinde devamlı olarak dövülmektedir.”

Kânûn sesi ve telleri sebebiyle âşîğın feryadı ile ilgili bir tasavvurda yer alır. Hâletî, kânûnun zir ve bam (alt ve üst, ince ve kalın) tellerinin âşîğın feryadını dünyaya duyurduğunu söyler.

Şefkat eyler hâlûme halk-ı zemîn ü âsmân

Eyledükçe târ-ı kânûn-ı figânım zîr u bam G. 494/2

“Feryat kânûnumun ince ve kalın tellerine (vurdukça) yeryüzü ve gökyüzü halkı (bana) şefkatle muamele ediyor.”

4.7.6. Kûs

Günümüz Türkçe’sinde kôs şeklinde söylenen Farsça kûs kelimesi “vurma, çarpma, dövme” anlamına gelmektedir. Kôsler İslâm dünyasında Emevî ve Abbâsî devirlerinde, IX. yüzyılda Yemen’de Karmatîler’de, X. yüzyıla kadar Büveyhîler’de, XI. yüzyılın başlarında Ukaylîler’de, aynı yüzyılda Mısır’da Fâtımîler’de, Kuzey Hindistan’daki Gurlu-Türk devletlerinde, XII. yüzyıldan itibaren Selçuklu, Artuklu, İlhanlı, Osmanlı ve Bâbürlü devletlerinde askerî mûsikinin büyük boyutlu çalgıları arasında yer almıştır. Osmanlılar’da daha I. Osman zamanında (1281-1324) kullanılmaya başlanan kôs, Osmanlı tablhânesindeki (mehterhâne) vurmali çalgıların en büyüğü oluşunun yanında hükümdar mehterhânesine mahsus olması ve kôs çalıcılarının piri Çin hakanı olması nedeniyle “kûs-i şâhî, kûs-i hâkânî, hakanî kûs” diye anılmıştır. Türkler bunu savaşlarda kullanmıştır. (Farmer, 1999: 12-13; Sanal, 2002: 270-271)

Eskiden ordu konak yerinden göçerken, donanma bir limandan ayrılırken ve kervanın harekete geçeceğini duyurmak üzere “göç kôsü” çalınırdı. Buna “kûs-i rihlet, kûs-ı rahîl, kûs-i irtihâl” denilirdi. (Sanal, 2002: 271) Şâir, bir beyitte bu tabiri ahirete göçme, ölüm manasında kullanır. Son yolculuk için gerekli donanımı olmadığını söyleyen Hâletî, kendisine “göç davulunun sesini duymuyor musun?” diye sorar.

Sende esbâb-ı seferden nesne yok ey Hâletî

Gûşuna girmez mi hiç âvâze-i kûs-ı rahîl G. 469/6

“Ey Hâletî! Sende yolculuk için gerekli şeyler yok. Göç davulunun sesi hiç kulağına gelmiyor mu?”

Davul, bir nevbet aleti olarak eskiden beri Türkler’de hükümdarlığın sembolü olmuştur. Kös de mehter mehter musikisinde kullanılan büyük bir davul olarak savaş alanında askerleri coşturur, düşmanları top gürültüsünü andıran sesiyle yıldırır ve ürkütürdü. (Sanal, 2002: 271; Özeydın, 2007: 39) Aşağıdaki beyitte “kûs-ı irtihâl, âsiyâb, nevbet ve çalınma” kelimeleri tevriye ve tenasüp sanatları çerçevesinde kullanılmıştır. Buna göre beyitten şu manalar çıkmaktadır. İlk olarak kûs-ı irtihâl ölüm manasına, âsiyâb dünya manasına, nevbet de dünya hayatına işaret eder. Böylece “göç davulu (ölüm), bu değirmende (dünyada) nöbet tutan, bekleyen, yaşayan herkesin kulağına çalınır. İkinci olarak askerî muzıka takımının hükümdarın saray veya otağı önünde davul vurarak icra edilen musiki anlaşılmaktadır. Mehter takımındaki bir müzik aleti olan davullarla nevbet çalma geleneğine de işaret edilir.

Cân gûşına çalınsa gerek kûs-i irtihâl

Bekler bu âsiyâbda her kimse nevbetin G. 622/4

“Göç davulu, bu değirmende nevbet bekleyen herkesin can kulağına çalınır.”

Osmanlıların saray düzeyinde yaptıkları her türlü güreşlerde mehter önemli bir görev üslenmiştir. Türklerdeki spor faaliyetleri incelendiğinde, Osmanlı’da mehter eşliğinde yapılan sportif karşılaşmalar günümüzde davul-zurna eşliği ile yapılmaktadır. Osmanlı spor yaşamında özellikle güreş, cirit, at yarışları ve polo gibi karşılaşmalar daima askeri müzik takımı mehter veya mehter çalgılarından davul-zurna eşliği ile oynanan sportif oyunlardır. (Altınölçek, 2010: 322) Kös, bir başka beyitte güreş müsabakalarında çalınması yönüyle zikredilir. Güreş müsabakalarında güreşçileri karşılamak için ya da güreşin farklı aşamalarında çalınır. Böyle bir tasvir oluşturan şâir, âşığı gam ülkesinin padişahı karşısında güreş tutan bir güreşçi olarak düşünür ve bu sayede şöhret davulunun her yerde çalındığı ifade edilir.

Biz pâ-y-taht-ı şâh-ı gamun pehlivânıyuz

Çalındı kûs-ı şöhretümüz her diyârda G. 806/5

“Bizler gam ülkesinin padişahının pehlivanı olduğumuzdan şöhret kösümüz her memlekette çalındı.”

4.7.7. Tabl

Savaşta gece bastırınca askerin dağılarak birbirinden ayrı düşmemesi için, biten savaştan sonra divan toplantısını haber vermek için, kervansaraylarda kapıların kapanmak üzere olduğunu haber vermek için, kalelerde nöbet bekleyen askerlerin uyumaması için, yangın haberlerini duyurmak için davullar ya da mehter takımı çalardı. Çalınan bu davullara asayiş davulu denilmiştir. (Vural, 2012: 72; Uçaner, 2013: 200) Şâir bu uygulamadan bahsettiği bir beyitte sıkıntılarla yapılan mücadeleyi bir savaş olarak düşünür. Hayatı bir cenk meydanı olarak gören şâir, yaşamın her safhasında insanların bir mücadele içinde olduğu fikrini dile getirir.

Belâ peygârı var sahrâ-yı cânda

Çalınmaz tabl-ı âsâyiş hiç anda M. 9/48

“Belâ savaşının yaşandığı cân sahrâsında asla asayiş davulu çalınmaz.”

4.7.8. Tanbûr

Bir beyitte tanbûrun telleri âşîğın zayıf bedeni için teşbih unsuru olarak kullanılır.

Murâdumdur biraz yanup yakılmak bezm-i dil-berde

Gel ey mutrib alup cism-i nizârum târ-ı tanbûr it G. 99/3

“Ey mutrib! Maksadı dilberin meclisinde yana yakıla feryat etmek olan (şu düşkünün) zayıf bedenini alıp tanburun teli yap.”

4.8. Eğlence

Eski Türkler’de özellikle düğünlerde yapılan ve şölen denilen eğlencelerde mûsiki ve ziyafet bir arada görülür, yemekli olan eğlencelere yer verilirdi. Tahta çıkma, av, beşik kertme, nişan, düğün, bayram, karşılama, uğurlama, ant verme veya oç alma gibi vesilelerle tertip edilen bu eğlencelerde çeşitli spor ve yarış müsabakalarına da yer verilirdi. Osmanlılar’da cülûs, doğum, sünnet, evlenme, bayram, kandil, hırka-i şerifin sergilenmesi, surre alayının yola çıkarılması vb. vesilelerle eğlenceler tertiplenirdi. Hazırlıkları aylarca sürebilen bu eğlencelerde çengi, tulumcu, çemberbaz, şişebaz, cambaz, ateşbaz, tasbaz, gözbağcı, tiryaki gibi hüner sahiplerinin ve çeşitli hayvan terbiyecilerinin gösterileri; gölge oyunları; mehterlerin, oğlanların ve esnafın geçiş

alayları; tersanelilerin savaş gösterileri, ip üstünde kalyonları savaştırmaları; havai fişekli gece gösterileri; at ve atıcılık yarışları tertip edilirdi. (Bozkurt, 1994: 483-486)

Bu tür eğlenceler Osmanlı toplum hayatı içerisinde renkli ve zengin bir eğlence, zevk ve sefahat anlayışının varlığını göstermektedir. Bu bağlamda “eğlence” başlığı altında Hâletî'nin dönemin eğlence hayatına dair bilgileri içeren şiirleri değerlendirilecek; gösteri sanat ve sanatçıları, eğlence meclisleri ve meyhanelerdeki eğlence anlayışı, içki ve mükeyyif maddelerin onun şiirine yansıyan görüntülerine değinilecektir.

4.8.1. Gösteri sanatçıları

4.8.1.1. Âteş-bâz ve Ateş Oyunları

Ateşbazlar, şenliklerde düzenlenen eğlencelerin önemli aktörleri arasında yer alan ve ateşle gösteriler yapan sanatçılardır. Bunlar iki türlüydü. Ateşleri bedenlerine süren ve yalayanlara 'ateşbaz' dendiği gibi yine bunlardan aynı adı taşıyan bazıları da donanma gecelerinde fişekleri hazırlıyorlardı. Bunların ateşlendikten sonra havaya yükselen ve gecenin içinde türlü türlü ışıktan biçimler alan çeşitleri yapılmıştır. Ateşbazlar “saye-ban, kestane, çarh-ı felek, fiskiye, havan, püskürme, asmani, tabancalı, mühr-i Süleyman, mahtabe, çanak, fiskiye, kabak, bahri, humpare, çadır, dolab, dahme, ördek, tulunba, hevayi, tarrakalı fişek, delüce, horûs, bedaluşka, çömlek, çiçek gibi adlarla anılan bu fişeklerden sorumluydu. (And, 1959: 110-153)

Ateş oyunları sırasında fişekler ayrı bir yer tutmaktaydı. Bunların ateşlendikten sonra havaya yükselen ve gecenin içinde ışık saçan çeşitleri vardı. Bazen sehpa biçiminde dikilen sırikların üzerine bir halka konulur, bu halkaya sarılan fişekler de ateşlenirdi. Ağzından ateş püsküren ejderhalar, tekerlekler üzerinde yürütülürdü. Ateş oyunlarında baruttan gemiler, kuleler yapılarak şenlik yerinde ateşe verilir büyük patlamalarla yanmaları zevkle izlenirdi. (Sevengil, 1985: 72-73)

Ateşbaz, tek beyitte fişekleri ateşlemesi yönüyle söz konusu edilir. Temmuz sıcağında esen sıcak rüzgarların ateşbaza benzetildiği beyitte, bahçedeki menekşeler de fişeklere benzetilir. Ayrıca menekşenin çiçek motifli yahut şekilli fişeklerden birinin adı olması muhtemeldir.

Meger ki bâd-ı temûz oldı şimdi âteş-bâz

Ki gâhi sahn-ı çemende gelür benefşe yakar

K. 28/15

“Temmuz rüzgarı, şimdi bir ateşbaz misali bahçenin ortasında gelip menekşe yakar.”

Divanda yukarıda ismini zikrettiğimiz ateşbazlar tarafından kullanılan içine fişekler yerleştirilen ejderha ve horoz fişeklerinin adı geçer. Beyitlerden Osmanlı şenliklerinde yakılan dekorlar arasında bulunan ejderhaların ağızlarından alev çıktığını, fişekler patladığını anlıyoruz. Temmuz güneşinin hararetinin ifade edildiği beyitte parıldayan güneş, ağzından kıvılcımlar akıtan ejderhaya benzetilir. (K. 14/16) Hâletî, Cerrâh Mehmed Paşa'nın düğün tasvirine yer verilen kasidenin bir beyitinde de “horoz” şeklindeki fişekten bahsetmiştir.

Çak bâm-ı çerhe çıkdı fişekden horûslar

Kıldı horûs-ı ‘arşı sadâsıyla bî-huzûr K. 29/6

“Feleğin damına kadar çıkan horoz fişeklerinin gürültüsü Arş Horozu'nun huzurunu kaçırdı.”

4.8.1.2. Cân-bâz, Resen-bâz

Eski Osmanlı şenliklerinde gösterilen seyirlik oyun ve eğlenceler arasında en yetkin oyuncular arasında cambazlar da vardı. Bugünkü dilimizde ip üzerinde yürüyerek hünerler gösteren anlamına gelen cambazlık daha geniş olarak cambaz kelimesinin 'canıyla oynayan' anlamında her türlü hünerler gösterenler için kullanılıyordu. İp cambazları için ayrıca “resenbaz” tabiri kullanılırdı. Cambazlar yüksek direklere tırmananlarla, ip üzerinde hüner sergileyenler olmak üzere iki türlüydü. Bunların gösterileri arasında yağlı direklere tırmanma, iki uzun direk arasına gerilen ip üzerinde yürüme, ip üzerinde sırtında birini taşıma, ip üzerinde elde denge sopası olmadan yürüme, ayaklarına ve bedenlerine kılıç bağlayarak yürüme, tahta ayaklarla ip üzerinde yürüme, minareler arasına gerili iplerle hüner gösterme, makaralarla ipten kayan bir kova veya kazan üzerinde baş aşağı gitme gibi hayranlık uyandıran gösteriler bulunurdu. (And, 1959: 111-116; Sevengil, 1985: 80-82)

Bunlar bir hayli grup olup kış esnasında İstanbul dahilindeki tiyatrolarda kurdukları cimnastik trapezleri, salıncaklı halkalar, masalar ve sandalyeler üzerinde icra-yı sanat ederlerdi. Yaz mevsiminde, İstanbul'un seyir yerlerinde ve şurada burada kurdukları otuz kırk arşın tulünde 25 arşın yüksekliğinde (menzil ipi) dedikleri halat veya tel üzerinde yürüyüp hüner ve maharet gösterirlerdi ve otuz kırk arşın tulünde dikilen yağlı direğin

tepesine konmuş bir parayı çıkıp alırlardı. Üç arşın yüksekliğinde dikilmiş kazıkların başlarına raptedilmiş (barfiks) denilen demir çubukta da hüner gösterirlerdi. (Celal, 1946: 68-69)

Cambaz, beyitlerde ip üzerinde seri ve çevik hareketler yapabilmesi ve terazi ya da mizan denilen denge sopası münasebetiyle çeşitli hayaller çerçevesinde ele alınmıştır. Sevgilinin saçı ipe, âşığın gönlü ise bu ip üzerinde oynayan bir cambaza benzetilir. Cambazların yüksek iki nokta arasına asılan ip üzerinde hüner sergiledikleri hatırlatılır. Bir beyitte sevgilinin zülfünden kâkülüne düşen âşığın gönlü, ip üzerinde akrobatik hareketler yapan bir cambaz olarak düşünülür.

Zülfini koyup düşdi gönül kâkül-i yâra

Gören didi oynar yukarı ipde resen-bâz G. 333/3

“Sevgilinin zülfünü bırakıp kâkülüne düşen gönlü görenler adeta (ip üzerinde) oynayan bir ip cambazı olduğunu söylerler.”

Cambaz ip üzerinde hüner gösterirken korkusuz olmalıdır. Kendisini şiir meydanının cambazı olarak tasavvur eden Hâletî, şiir vadisinde cambazın ip üzerinde korkusuzca yürüdüğü gibi yol aldığını söyler.

‘Arsa-i nazmun resen-bâzı benem ey Hâletî

Tab‘-ı çâlâküm gibi olmaya bî-pervâ yürür G. 189/5

“Ey Hâletî! Şiir meydanının cambazı benim. (Nazım meydanındaki) çabuk tabiatım gibi korkusuzca yürüyen yoktur.”

Hâletî, kendisine ezelden bahşedilen “tab‘-ı mîzânî” yani ölçülü karakteriyle, tabiatıyla hüner meydanının en çevik cambazı olarak niteler.

Hüner meydânının çâpük-resen-bâzı benem şimdi

Sunulmuşdur bana rûz-ı ezelden tab‘-ı mîzânî K. 20/29

“Hüner meydanının en hızlı cambazı benim şimdi. Çünkü bana tâ ezelden ölçülü bir karakter verilmiştir.”

İp cambazlarının ilginç hünelerleri arasında ellerinde “terazi” veya “mîzan” denilen denge sopasıyla ya da bu sopa olmadan ip üzerinde yürümek vardır. Terazi veya mîzan, cambazların ip üzerinde hünelerini gösterirken dengede kalmak için kullandıkları sopaya verilen addır. (And, 1959: 113) Hayalini bir cambaza benzeten şâir, kalemini ise cambazın terazisi olarak düşünür.

Resen-bâz-ı hayâlüm itse bâzî

Terâzû-yı kalemdür kâr-sâzî M. 9/126

“Hayal cambazım oynamaya başladığında kalem terazisiyle hünelerini gösterir.”

Hâletî'nin cambazların kalabalık seyirci toplulukları karşısında gösteri yapmalarına gönderme yaptığını da görüyoruz. Hâletî, kendisini ip üzerinde oynayan bir cambaza benzeter ve idam edilerek öldürülen Hâllac-ı Mansur ile karşılaştırır. Başındaki dert ve belâların çokluğunu vurgulamak için de “hengâme” kelimesini kullanan şâir, kelimenin aynı zamanda “cemiyet, topluluk, kalabalık” anlamına işaret eder. (G. 754/3) Şâir, aşağıdaki beyitte yine Mansûr'un idam ipi dolayısıyla kurulan hayalde kendisini onunla karşılaştırır. Kendisini devrinin Mansûr'u olarak düşünen Hâletî, aşk hengamesinin cambazı olduğunu iddia eder.

Şimdilik hengâme-i 'ışkun resen-bâzı benem

Bendedür ol gerden-i Mansûr'a geçmiş rîsmân G. 553/2

“Aşk hengamesinin cambazı şimdilik benim. Çünkü Mânsûr'un boynuna geçen o ip bendedir.”

4.8.1.3. Hokka-bâz, Şa'bede-bâz, Müş'abid

Hokkabazlar eskiden İstanbul'un eğlence topluluklarını oluşturuyorlardı. Bunlar çeşitli meslek ve ustalık sahibi kişilerin bir araya gelerek kurdukları topluluklardı. Evlenme, doğum, donanma gibi şenlik zamanlarında gösteri yaparlardı. (Sevengil, 1985: 74)

Hokkabazlık bir yandan el çabukluğu, gözbağcılığı gibi bir hüner gösterisidir, öte yandan da usta ile yamağı arasında uzun, güldürücü söyleşmeleriyle Karagöz, ortaoyunu gibi sözlü dramatik oyunlara benzer. Genel anlamıyla hokkabazlık, açıklanması güç, aklın almayacağı oyunlar göstermek, gözbağcılığı yapmaktır. Hokkabazlık, gerek söz ve el çabukluğu, gerek birtakım hileli araçların yardımıyla seyircinin duygularını aldatmaya

dayanır. Bunların arasında herkesin gözü önünde keskin bir bıçakla tütün doğrarken elini kesip hiçbir acı duymadığını iddia eden gözboyayıcılar vardı.

Hokkabazlık, özel anlamıyla ise “hokkalarla oynayan” demektir. Oyunda tersine çevrilmiş üç kap ve küçük yuvarlaklar kullanılır. Altı boş gösterilen hokkanın içinden topun çıkması, ya da içine seyircilerin top konulduğunu sandığı tersine çevrilmiş hokkanın açılınca boş gösterilmesi oyunda tekrarlanan hareketlerdi. Oyun hokkaların, topların sayısını arttırarak, boylarını büyüterek ya da işe toptan başka şeyler katarak uzatılıp, daha ilginç bir biçimde sunulduğu da olurdu. Bunlara “mühre-bâz” da denirdi. (And, 1959 : 97; Sevengil, 1985: 75; And, 2014: 27)

Hokkabazlık, Musevilere mahsus bir sanattı. Usta alelade kıyafette elinde pastaf dedikleri şakşak ile hareket eder. Yardağı başına, siyah çuhadan (kaveza) giyerdi. Bu kavezanın tepesinde büyücek kırmızı renkte yuvarlak bir tepelik vardı. Yardak allı güllü döşemelik basmadan, geçme uzunca bir mintan ve şalvarımsı bir pantolon giyerdi. Bunlar ekseri sünnet düğünlerinde icra-yı sanat ederlerdi. Sünnet düğünlerinde kalın sedirlik kumaştan mamul, alt tarafı içeriye, üst tarafı dışarıya çıkık bir perde içerisine usta girer, perdenin dışında elinde şakşakla yardakçı oturur. Usta ağzına aldığı düdükle, cırlak bir ses çıkararak, siyah ipliğe dizili kuklaları oynatırdı. Bu arada da yardakçı kuklalarla konuşur, kavga eder, suratına çarpanları şakşağ ile döverdi. (Celal, 1946: 69)

Bir beyitte hüsn-i talil yoluyla, gece ve gündüzün oluşması hokkabazın bu oyunuyla ilişkilendirilir. Beyitte geçen “mühre” kelimesi her çeşit yuvarlak, küçük top şeklindeki şeyler için kullanılan bir tabirdir. Yıldızlar, hokkabazın bir gösterip bir kaybettiği toplar; ay ise topu saklayan hokka olarak düşünülür. Yıldızların kaybolması da güneşin doğuşuna delalet eder. Ayrıca gökyüzünün hokkabaz, güneşin de hokkabazın ağzına aldığı ateş kuru olarak tasavvur edilişi, hokkabazların toplarla yaptığı gösteri dışında ağızlarına ateş kuru olarak söndürmek suretiyle hüner gösterdiklerini de gösteren bir örnektir.

Koyunca mühre-i necm ile hokka-i mâhı

Müş‘abid-i felek aldı dehânına ahker

K. 4/4

“Felek hokkabazı, yıldız mühresi ile ay hokkasını bırakıp ağzına ateş kuru aldı.”

Aşağıdaki beyitte ise hokkabazların bu numaralarını kalabalık seyirci toplulukları karşısında yaptığına işaret ediliyor. Âşığın âhı, gam kalabalığı karşısında gökyüzü ve yıldızları yerinden oynatan bir hokkabaza benzetilir.

Çerh u nücûmı oynadur âh-ı dilüm benüm

Hengâme-i gamunda senün hokka-bâzdur

G. 174/6

“Aşk ateşiyle yanan gönlümün âhı, gam kalabalığında gökyüzünü ve yıldızları yerinden oynatan bir hokkabazdır.”

Su kabarcıkları da şekil sebebiyle hokkabazlık ve hokkabazın oyun toplarıyla ilişkilendirilen bir unsurdur. Rüzgar hokkabaza, rüzgarın su üzerinde oluşturduğu kabarcıklar ise hokkabazın hokkalarına benzetilir.

Bir bir çıkardı hokkaların hokka-bâz bâd

Cûy üzre sanmanuz ki habâb oldu âşikâr

G. 131/5

“Su üzerinde gördüklerinizi kabarcık zannetmeyin. O gördükleriniz hokkabaz rüzgarın meydana çıkardığı hokkalarıdır.”

Hokkabazlar yalnız toplarla değil, başka yuvarlak nesnelere de oyunlar gösteriyorlardı. Örneğin muhrebaz, beyzabaz, yuvarlakbaz hep böyle yumurta, top gibi yuvarlaklarla oyun gösterenlere verilen addır. Türk hokkabazlarının oyunları arasında dikine, eğik tutulan sopa üzerinde yukarıya doğru tutulan yumurtayı yürütüp sıçratmak gibi farklı oyunlar da mevcuttu. Evliya Çelebi bunlara “pehlevân-ı beyzabâz” dendiğini belirtir. (Dankoff, Kahraman ve Dağlı, 2006, c.1: 333; And, 2014: 28) Bir kış tasviri sunan Hâletî, kış mevsimini hokkabaz, güneşi yumurta, bulutu da yumurtanın saklandığı kese ile ilişkilendirir. Kışın bulutların arkasında saklanan güneş, hokkabazın kese altına koyduğu yumurta olarak tasavvur edilir.

Gösterüp san‘atın müş‘abid-i dey

Kîse-i ebre girdi beyza-i mihr

Kt. 32/1-2

“Kış hokkabazı sanatını gösterip güneş yumurtasını bulut kesesine koydu.”

4.8.1.4. Kâse-bâz

Kasebazlar, parmaklarının ucunda veya sopaların ucunda çini tabakları döndürerek dansetmek suretiyle gösteri yapan kişilerdir. (And, 2014: 30) Gül bahçesini bir şehir olarak düşünen Hâletî, sabâ rüzgarıyla sallanan gül fidanını bu şehirde hünerlerini sergileyen bir kasebaza benzetir. Kâsebâzın uzun sopası gül fidanına güller sopalar üzerinde dönen tabaklara benzetilmiştir.

Sabâ oynatmadan hâlf degüldür sahn-ı gül-şende

Nihâl-i gül olup bir kâse-bâzı şehr-i gül-zârun G. 395/4

“Gül fidanı, gülistan şehrinin kasebazı olduğunda sabâ (onu) gülşende oynatır.”

4.8.1.5. Tâs-bâz

Tasbaz, taslarla gösteri yapan kişiye denir. Tasbazların oyunları daha çok göz bağacılık, el çabukluğu olarak değerlendirilir. Tasbazların başlıca oyunları giysilerinden içi yemek dolu kaplar çıkarmalarıdır. Koyunlarından koltuklarından güvercinler uçururlar, minare gibi uzun bir koni, hattâ küçük bir çocuk çıkarırlar. Bu oyunları derviş kılıklı kimseler giydikleri derviş hırkasına benzer bol cübbelerinin içine saklayarak veya peştamal içinde su ile ateşi bir araya koymak suretiye son derece birbirine aykırı olan kapları birleştirerek yaparlardı. (And, 1959: 105; Mustafa Âlî, 1978: 100) Hâletî, bunlardan hırkalarından çıkardıkları veya kaybettikleri taslar dolayısıyla söz konusu eder. Beyitte dokuz felek tâs-bâzın tasları olarak düşünülmüş, tâsbâzın bu tasları gözden kaybettiği söylenmiştir.

Tâs-bâz-ı bezm-i ‘ışkuz biz ki nâ-peydâ ider

Bu tokuz tâsın sipihrün hırka-i peşmînemüz G. 311/2

“Biz aşk bezminin tasbazıyız. Bizim peşmine hırkamız feleğin bu dokuz tasını yokeder.”

4.8.2. Bezm Erkanı

4.8.2.1. Mutrib

Genel olarak hanende ve sazende topluluğu “cemaat-i mutribiyan” adıyla anılır. Mutriplik hoş huylu, hoş kokulu ve daima tatlı dilli olmayı gerektirir. Çalgıcılar genelde erkek olur; ama davranışlarının kadınca olması gerekir. Sohbet meclisindeki ezgiler ne hafif ne ağır

olmalı. Böylece mecliste söylenen ezgiler sohbebe iştirak edenlerin her birine hoş gelir. Çalgıcılar arada kısa hikayeler söyleyerek dinlenirler. Mutripler şâirlerin rivayetçisidir anlayışıyla şâirlerin şiirlerini bestelerler. Ayrıca mutrip, kötü sözleri duymayan, fena söz söylemeyen kişi olmalıdır. (İnalcık, 2015, 17-18)

Mutrib işret meclisinde ney, tanbur, çeng, kânûn gibi çeşitli musiki aletlerini çalması⁶⁹⁹ ve şarkılar söylemesi (G. 38/3, G. 93/2) yönüyle şiirlerde söz konusu edilir. Sazını alıp nağme terennüm etmeye başladığında mecliste onu dinleyenler kendinden geçer.

Mutrib kaçan ki sâzın alup nağme-sâz ola

Bezm ehli ser-be-ser olur elbette bî-karâr K. 26/22

“Mutrip ne zaman sazını alıp birşeyler terennüm etse meclis ehli baştan başa kararsız olur.”

Mutrib, meclise rast makamıyla başlayınca tüm âşıklar gözyaşına boğulur. Beyitte Türk müziğinin en eski ve en çok kullanılmış makamlarından olan rast makamının hüznü ve mistik bir havaya sahip olmasından hareketle mecliste bulunanları ağlatmasına değinilmiştir.

Kâmetün yâd eyleyüp ‘uşşâk giryân oldılar

Râstdan âgâz idince mutrib-i bezm-i safâ G. 38/3

“Eğlence meclisinin mutribi râst makamıyla başlayınca âşıklar (sevgilinin) boyunu zikr edip göz yaşlarına boğuldu.”

Mutribin hüznü, yanık ve feryat eden makamlar icra edişi hakkında söylenen bir beyitte dünya mutribe benzetilmiştir. (Mrs. 2/II-8) Bir beyitte de mutribin ölü arkasından ağıt yakmasından söz edilir.

Mutrib-i bezm-i felek câ`izdür olmak nevha-sâz

Gûşına bir dem irerse nâle-i cân-gâhumuz G. 310/3

“Can evimizden (yükselen) feryatlar kulağına gelecek olursa felek bezminin mutribinin ağıt yakması caiz olur.”

⁶⁹⁹ G. 11/1, G.74/2, G. 99/3, G. 412/1, G. 574/6, G. 712/7, G. 756/3.

Aşağıdaki beyitte ise mecliste hazır bulunanların, mutribin sazından bir yüksek perdeden bir alçak perdeden çıkan güzel nağmelerini işittikçe içkiye davrandıkları, şevk ile kadeh ve surâhiyi birbirine vurdukları bir eğlence meclisi tasviri yapılır.

Turmadan câm u surâhîye urur bezm ehli dest

Nagmesin itdükçe mutrib geh bülend ü gâh pest Mt. 30

“Mutrib, bir yüksek perdeden bir alçak perdeden şarkılar söyledikçe bezm ehli durmadan kadeh ve sürâhiyi birbirine vurur.”

4.8.2.2. Pây-kûb (Köçek), Rakkâs, Nevâ-sâz

Raks, Doğu'nun en eski eğlencelerinden biridir. Bu kolların hazır bulunduğu her hangi bir eğlence müzik ve raksa dayanırdı. Rakkâslar, meşkhanelerde müzik eğitimi alır, makam ve ezgiler ile raksın incelik ve kurallarını öğrenirdi. (Sevengil, 1985: 83-84)

Beyitlerde bunların eğlence ve sohbet meclislerinde el çırparak oynamalarından, kıvrak ve edalı danslarından, boylarından bahsedilir. Bir beyitte Zühre yıldızı, felekte raks eden bir rakkâs olarak düşünülür. (K. 8/33)⁷⁰⁰ Bir başka beyitte memduhun sohbet meclisindeki hararetli sohbetler sebebiyle olsa gerek, sohbet meclisi cenk meydanına, kılıçlar çalgıcıya, mızraklar rakkâsa benzetilir.

Ana rezm oldu sanki sohbet-i hâs

Çalıcı tîg nîzeler rakkâs K. 7/16

“Sohbet meclisi sanki ona bir cenk meydanı, kılıçlar çalgıcı, mızraklar rakkâs oldu.”

Raks, vücudu her biçime sokan tahrik edici hareketlerle, kıvrımlar, göbek atmalar, arkaya doğru yatıp saçlarını sarkıtmalar, yeniden doğrulup öne arkaya bükülmelerle dolu idi. Rakkâslar da bazen hızlı bazen ağır adımlarla alanı dolaşırlar, gamzeleri, cilveleri, naz ve edaları rakslarına eşlik ettirirlerdi. (Sevengil, 1985: 85) Aşağıdaki beyitte rakkâsların hareketleri ve yürüyüşleriyle kendilerini izleyenlerin gönüllerini okşadığına işaret edilir.

⁷⁰⁰ Bkz. Zühre.

Bakanlar ser-nigûn iken o rakkâs-ı dil-ârâya

Kad-i ‘ar‘ar-hırâmın benzedürler nahl-i Tûbâ'ya Mt. 505

“O gönül alan rakkâsa baş aşağı olmuşken bakanlar onu dağ servisi edalı boyu ile Tûbâ ağacına benzetirler.”

Rakkâslar, köçekler ve tavşan oğlanları olmak üzere iki kısımdı. Köçekler eski oyun kollarının en önemli unsurları arasındaydılar. Oyun sırasında kadife üstüne sırma işlemeli gömlek, canfesten, ipekliden sırmalı istufeden dört kubbe denilen saçaklı etekler giyerler, bellerine sırma kemer takarlardı. Parmaklarına pirinç zil takarlar, raks sırasında bunları müziğe uygun şekilde şakırdatırlardı. (Sevengil, 1985: 84) Bir beyitte köçeklerin ellerine zil takıp şakırdatmalarından bahsedilir.

Kef-zenân u pây-kûb olmak gerekdür dem-be-dem

Çîn-i pîşânı götürmez meşreb-i sultân-ı gam G. 494/1

“Gam sultanının meşrebi alın kırışıklığını/çatıklığını ortadan kaldırmaz. Onun için daima ellerini çırpan bir köçek gibi (gamsız) olmak gerekir.”

“Nevâ-sâz”, hanende, muganni, şarkıcı anlamındadır. Zikredildiği tek beyitte âşığın gönül kuşu, her fidana konup şarkılar söyleyebildiği sevgi koruluğunda kalmaya karar veren bir nevâ-sâz olarak düşünülür.

Nevâ-sâz oldu dil murgı bu bâgun her nihâlinde

Velî âhir mahabbet şâh-sârında karâr itdi G. 848/3

“Bu bağın her fidanına (konup şarkılar söyleyen bir) şarkıcı olan gönül kuşu sonunda sevgi koruluğunda kalmaya karar verdi.”

4.8.2.3. Nedîm

Meclis ortamındaki sohbet arkadaşı anlamında kullanılan bir tabirdir. Bir beyitte mecliste âşığın düşmanlarına dostluk edişine içeren bir tip olarak kullanılır.

‘Âşıkun gamdur gelen mâtem-serâ-yı kalbine

Düşmana ammâ nedîm-i bezm-i ‘işretdür neşât G. 357/4

“Mutluluk, düşmanın işret bezmindeki nedîmi iken, âşığın matem yeri olan kalbine gam gelir.”

4.8.2.4. Sâkî

Kelimenin aslı Arapça olup “es-sakaa” ve “et-teskıyâ” kökünden türemiştir. su aramak, su içirmek; su veren, su dağıtan veya sunan; işret meclisinde şarabı kadehe döküp dağıtan, kadeh sunan kişi; içecek veren, efendisine ve misafirlere şerbet ve şarap vermeye memur olan hizmetçi, işret meclisinde şarap taksim ve takdim eden kimse mnasındadır. (Sami, 2004: 700; H. Remzi, 1305: 640; Redhouse, 1884: 1029; Karahan, 1980: 117)

Bir tasavvuf terimi olarak da değerlendirilen sâkînin buradaki karşılığı, bütün feyz ve sevginin kaynağı olan Allah (c.c.); feyz veren, feyze eriştiren yani mürşid-i kâmindir. (Uludağ, 2005: 306; Canım, 1998: 9)

Divan şiirinde sevgili, mutrib, nedim, yârân gibi işret bezminin önemli karakterleri arasında yer alan sâkînin görevi mecliste bulunan misafirlere içki dağıtmak, meclise neşe ve canlılık kazandırmaktır. Sâkî genellikle sevgilinin yerini tutar veya bizzat sevgilidir. Tasavvufta ise mürşittir. (Canım, 1998: 14)

Üç beyitte sâkînin sözlük anlamı içinde şarap sunmakla birlikte su veren, su dağıtan kişi manasına işaret edilir. Sâkî, sevgilinin gamze kılıcına su veren kişidir. (G. 54/2, G. 58/2, G. 75/2)

Gice ol yârün gözine geldi bâde gûyiyâ

Gamzesi şemşîrine sâkî-i meclis virdi âb

G. 75/2

“Meclisin sâkîsi, sevgilinin gözüne gece şarap gelince gûya gamze kılıcına su verdi.”

Sâkînin asli görevi mecliste içki sunmaktır ve beyitlerde genellikle bu yönüyle ele alınır. Bununla beraber sâkî âşık, sevgili, zâhid, şeyh, dünya ve felek için benzetilen olur. Sâkînin mecliste peşpeşe yürüttüğü kadehler gam kâfirini korkutan bir donanma olarak düşünülür. Bundan başka Sâkînin mecliste sunduğu kadehten yansıyan parlıtı sâkînin

elini mercan pençe olarak düşündürür. Meclise ışık veren bu parıltının kaynağı kadehin kendisidir.⁷⁰¹

Şu‘le-i sahbâyı meclisde görenler sordılar

Didi sâkî bir ışıkdur şimdi geldi câmdan G. 672/5

“Kadehten gelen parıltıyı görenler sâkîye bu ışığın kaynağının ne olduğunu sorduklarında sâkî onlara ışığın kadehten geldiğini söyledi.”

Sâkînin meclis ehline sunduğu içki, dertlilerin gönüllerini mamur edip gönülleri kederden azat eder. Sâkî, bu özelliğiyle âşıkların dert ve keder karşısında hayata tutunmasını sağlar. Aşağıdaki beyitte geçen “ayak” kelimesi “kadeh” manası yanında “ayağını yere sağlam basmak” deyimini içinde tevriyeli olarak kullanılmıştır.

Çokdan alurdu Hâletiyâ cânumuz gumûm

Sâkî-i bezm basmasa muhkem ayagını G. 869/5

“Ey Hâletî! Meclisin sâkisi ayağını yere sağlam basmasaydı dertler ve kederler çoktan cânımızı alırdı.”

Osmanlı toplumunda meclis için “gece”nin ayrı bir önemi vardır. Eğlence meclisi etkinlikleri havanın kararmasıyla başlar ve sabah güneşin doğuşuna kadar devam ederdi. Meclisler, geceleri düzenlendiğinden mumlar ve kandiller yardımıyla ışıklandırma yapılırdı. (Bahadır, 2012: 212) Ayrıca eskiden merdivenaltı tabir edilebilecek izbe mekanlarda kurulan meyhanelere güneş girmediğinden burada geceleyenler sabah olup olmadığını anlayamazlardı. Sâkîye geceden kalma olduğunu söyleyen şâir, sabah olmasına rağmen güneşi göremediğini söylediği beyitte bunu ifade eder.

Giceden mahmûruz ey sâkî getür câm-ı şarâb

Vakt-i subh oldı n’içün çıkmaz ki bilsek âftâb G. 54/1

“Ey sâkî! Şarap kadehini getir (bizler) geceden kalmayız. Sabah vakti olmasına rağmen güneşin neden çıkmadığını bir bilsek.”

⁷⁰¹ K. 41/25, G. 43/2, Mt. 176, Mt. 531.

Mecliste akşamdan sabaha süren eğlence sonunda sâkînin elinde kalan ve etrafa saçılan artık şarap, zamanın sâkîsinin kan dökmesine benzetilir.

Erbâb-ı tamâ‘ cür‘a-feşân oldu sanurlar

Sâkî-i zamânun yire hep dökdüğü kandur G. 295/5

“Aç gözlüler kadehin sonunda kalan şarap damlasının etrafa saçıldığını sandılar. Oysa zamanın sâkîsinin yere döktüğü hep kandır.”

“Gerdûn, devrân, felek ve dehr” sâkîye benzetilen unsurlar arasındadır.⁷⁰² Bu kavramlarla beraber anılan sâkîye menfî bir nitelik yüklenir. Şâir, kendisine durmadan kan içiren felek sâkîsini (M. 9/56) düzenbaz olarak tavsif eder. (G. 388/3) Medhî Çelebi’nin vefatı münasebetiyle söylediği mersiye’nin bir beyitinde medfunun ölümü ile sâkînin mecliste serili döşeği dürüp toplaması arasında ilgi kurulur.

Düşer miydi o mîr-i meclis-i erbâb-ı ‘irfânun

Bisât-ı ‘işretin tayy eylemek sâkî-i devrâna Mrs. 2/III-9

“O irfan erbâbının meclisinin reisinin işret yaygısını dürmek felek sâkîsine mi düştü?”

Hâletî’nin tek arzusu dünya sâkîsinin sıkıntılı halini görmesi ve kendisine de bir kadeh sunmasıdır.

Sâkî-i dehr kâselerin toldururdu hep

Hamyâze-i melâlûme bakup vireydi câm G. 496/2

“Bütün (şarap) kâselerini dolduran dünya sâkîsi keşke şu sıkıntılı halime bakıp bir kadeh de bana verseydi.”

Bir beyitte dert ve sıkıntılardan aklını yitiren âşîğin dünya sâkîsinden intikam almak maksadıyla kadehleri kırmasının bir anlamının olmadığı ifade edilir. Bununla beraber beyitte geçen “mecnûn” ve “heft câm” tabirleri, Fuzûlî’nin “Leyla ve Mecnûn” ile “Heft-câm” adıyla bilinen sâkînâmesini hatırlatmaktadır.

⁷⁰² G. 391/1, G. 504/3, G. 508/3, G. 802/1.

Mecnûn-ı gam kırarsa eger heft câmını

Sâkî-i dehrden alamaz intikâmını Mt. 555

“Gam delisi yedi kadehini kırarsa dünya sâkîsinden intikâmını alamaz.”

Sâkî, aynı zamanda mecliste bulunanların dostu ve dert ortağıdır, gönlü kırıkların gönlünü alır. Ayrılık derdiyle bir köşede dert çeken âşık, sevgiliden/sâkîden kadehi bırakıp gönlünü almasını ister.

Künc-i gamda gussa-i hicriyle pür-hûn oldı dil

Câmı ko sâkî ele ben ‘âşıkun gönlünü al G. 482/1

“Ey sâkî! (Elindeki) kadehi bırak da gam köşesini (mesken tutan) âşığın ayrılık derdiyle kana bulanana gönlünü al.”

Âşık, mecliste sevgilinin/sâkînin kendisine ilgi göstermesini ister. Bu yüzden içki mahmuruğunun da verdiği hal ile sevgiliye/sâkîye sitemde bulunur.

Olsun şikeste-pây o sâkî ki bezimde

Mahmûrı kor da meste sunar bâdesin müdâm G. 496/3

“Mecliste, mahmuru bırakıp sürekli şarhoşa şarap sunan o sâkinin ayakları kırılınsın.”

Sâkînin/sevgilinin fizikî özelliklerine değinen şâir, onun yanaklarını parlaklığı sebebiyle muma; al rengiyle güle benzetir. Gül yanaklı sâkî, şarap içen rindlerin aklını başından alır (K. 26/23) ve yanakları meclisi mum gibi aydınlatır. (G. 53/6) Ayrıca sâkî gümüş kadar beyaz tene sahiptir. Ne zaman beyaz bedeninin bir parçası görünse meclis ehli kendinden geçer. Bu bağlamda bir beyitte “ayak” kelimesi hem “kadeh” hem “kadem” manasında tevriyeli olarak kullanılmıştır. Bununla beraber “ayak çekmek” tabiri içki içmek, kadeh çekmek anlamında kullanılır.

Cümle bezm ehli çeküp öpmek diler ayakların

Her kaçan kim göstere sâkî-i meclis sîm-sâk G. 380/2

“Meclisin sâkisi ne vakit gümüş gibi beyaz baldırını gösterse mecliste bulunan herkes onun ayaklarını/kadehleri çekip öpmek ister.”

Genellikle kadeh sunan kişi olarak tavsif edilen sâkinin şeyh, zâhid ve pehlivan karakterleriyle de münasebet içinde kullanıldığını görüyoruz. Sâkinin, mecliste muhatap olduğu tipler arasında görülen şeyh ve zahid, namahreme el uzatmaları ve münafıklık iddiasıyla tenkit edilen tipler olarak görülür. (G. 445/3, G. 796/2) Hâletî, mecliste dertlilerle beraber olup onların sıkıntılarını gideren biri olarak sâkîyi gam pehlivanıyla güreş tutan bir pehlivana benzetir.

Küşti-gîr-i gussa vü âlâma virmezsin vücûd

Bilmezsin n'eylersin ey sâkî nedür âlün senün G. 444/4

“Ey sâkî! Gam ve elem pehlivanı karşısında oynadığın oyun ve kurnazca (hareketlerinle) bedenini kavramasına engel oluşunu bir türlü anlayamıyorum.”

Sâkinin meclisteki görevlerinden biri meclise gelenleri dertlerinden uzaklaştırmak, onlara mutluluk vermektir. Ancak şâir, sâkinin diğer meclis ehline ilgi gösterip kendisini görmezden gelmesine hatta içkisine zehir koyarak onu öldürmeye çalışmasına bir türlü anlam veremez. Aşağıdaki beyitte bu durumdan dert yanan şâir, içkiye zehir katarak suikast düzenlemeye de işaret etmektedir.

Bu bezmi câm-ı safâ ile devr iden sâkî

Bana gelince ana katdı dâru-yı kattâl K. 2/34

“Meclisi mutluluk (veren) kadehle devreden sâkî, bana gelince (kadehin içine) ölümcül bir ilaç kattı.”

Hâletî'nin, sâkîye yalnız bir beyitte tasavvufî mana yükleyerek kullandığını görüyoruz. Beyitte sâkîye seslenen şâir, dünyaya ait herşeyi karşılığında feda ettiği şarap kadehini önünden eksik etmemesini ister.

Eksük itme câm-ı pür-sahbâyı ey sâkî ki ben

Anun için eyledüm dünyâ vü mâ-fihâyı terk G. 432/3

“Ey sâkî! Sakın şarap kadehini (masamızdan) eksik etme. Çünkü onun için dünyayı ve ona ait ne varsa hepsini terk ettim.”

Saki daha çok kadehi sunan kişi hüviyetiyle karşımıza çıkar ve çoğunlukla sevgiliyi ifade ederken, bazı yerlerde de şeyh, zahid ve pehlivan karakterleriyle münasebet kurulmuştur.

4.8.3. Alkollü İçkiler

4.8.3.1. Şarâb, Bâde, Mey, Sahba, Hamr, Sabûh, Mül, Cür'a

Beyitlerde yer alan şarapla ilgili kelime ve tabirler şarabın kırmızı rengi, sarhoşluk vermesi, eğlence meclislerinde tüketilmesi, dert ve kederi unutturması, içenin mizacı üzerindeki etkileri, üzümünden imal edilmesi gibi özellikleri ve bunlar etrafında kurulan hayallere dayanır.

Bir beyitte şarabın üzümünden imal edilmesinden bahsedilir. (G. 582/1) Ayrıca cür'anın şarap mayalamada kullanıldığından bahseden şâir, (G. 705/5) bulanık, acı veya keskin bir tada sahip olan şarabın inceltilerek ağızda bıraktığı tadı ve berraklığı arttırmak için yapılan bir uygulama olan inceltme işlemine “tenük şarâb (inceltmiş şarap)” (G. 65/1) tabiriyle işaret eder. Bir beyitte yoğun bir halde bulunan şarabın süzülerek tortulardan arındırılması ile haksız yere akıtılan kanlar arasında ilgi kurulur. Beyitte geçen “dem” kelimesi hem şarap hem de kan anlamlarına gelecek şekilde tevriyeli olarak kullanılır.

İderler dem-i sahbâyı mürevvak

İçerler kâse kâse hûn-ı nâ-hak M. 8/60

“Şarabı süzerek tortusundan ayırırlar. Haksız yere akıtılan kanı kâse kâse içerler.”

Şarap, meclisin en önemli unsuru olarak gerçek anlamında "içki" manasında kullanılır. İçkinin içilmesi gereken yer ise meclistir. Kişi istese de istemese de dert ve sıkıntılar ile bu sıkıntılar karşısındaki acziyeti sebebiyle içki meclisine doğru çekilecektir.

Olsa fânî ne kadar pîr-i mugân Hâletiyâ

Gam zebûnın yine bezm-i mey-i hamrâya çeker G. 193/5

“Ey Hâletî! Meyhaneci her ne kadar fânî olsa da gam mübtelasını yine içki meclisine doğru çeker.”

Şâir, bir yerde şaraba susuzluğu giderdiği yönünde bir anlayışla yaklaşmıştır. Gam rüzgarıyla çorak bir toprağa döndüğünü söyleyen şâir, sâkîye seslenerek bir an önce şarap getirip susuzluğunu gidermesini ister.

Sâkiyâ bâde ile gel beni sîr-âb eyle

İtmeden sarsar-ı gam gerd-i vücûdum ber-bâd G. 123/3

“Ey sâki! Gam rüzgarı vücut toprağımı perişan etmeden (elinde) şarabla gel de doyasyıya bana içir ve susuzluğumu gider.”

Bir yerde içki içmenin günah, içenlerin de günahkar olduklarının farkında olduklarını belirtmekle birlikte, Allah’ın mağfiretine sığınan şâir adeta tam bir teslimiyetle tövbe eder. (Mt. 137) Başka bir yerde de yine şarabın haram oluşuna değinen şâir, şarap metaforunu hem gerçek hem de mecaz anlamda kullanır. Bu münasebetle beyitte şarabın, içen kimseye fizikî olarak zarar verebileceği dile getirilirken diğer taraftan şaraba tasavvufî açıdan yaklaşılmıştır. Beyitte ifade edilen saf şarap, ilahi aşkı ifade ederken şarap içerek sarhoş olma hali de mahv-ı vücûd yani kişinin varlığını yokluğa ulaştırarak benliğinden vazgeçmesini ifade eder. Akıllı kimse ise iyiyi ve kötüyü, haramı ve helali, zararlı ve faydalı şeyleri birbirinden ayıran kimsedir.

Mey-i nâb içse eger ‘âşık ider mahv-ı vücûd

Olur ehl-i hîredün cürmi sevâb-âlûde G. 745/3

“Saf şarap içen âşık bedenine zarar vermiş/varlıktan geçmiş olur. Ancak akllı kimsenin kabahati sevaba âlûde olur.”

Bunun yanında şarap renk ve lezzet özellikleri sebebiyle ateş, dudak, kan, gül, gözyaşı, ter, yanak ve yüz ile ilgili tasavvurlarda yer alır.⁷⁰³ Aşkın, âşık üzerindeki etkisine değinilen bir beyitte âşığın gözyaşı ile kan ve gül ile şarap arasında renk ilgisi görülür.

‘İşk hem-reng itdi yaşum bâde-i gül-gûn ile

Bâde-i gül-gûn benim yanımda birdür hûn ile G. 770/1

“Aşk, gözyaşımın şarapla aynı rengi almasına sebep oldu. Gül renkli şarap ise benim yanımda kanla eşdeğerdir.”

⁷⁰³ K. 8/9, K. 37/8, Kt. 118, G. 36/6, G. 40/2, G. 44/1, G. 49/3, G. 67/2, G. 75/5, G. 77/1-4, G. 82/4, G. 85/1, G. 86/1, G. 94/4, G. 97/2, G. 134/1, G. 164/4, G. 180/5, G. 258/1, G. 270/2, G. 321/4, G. 350/4, G. 384/4, G. 389/3, G. 508/3, G. 526/3, G. 574/4, G. 640/2, G. 659/4, G. 663/2, G. 701/3, G. 740/1, G. 854/2, G. 862/2.

“Aarak” kelimesinin tevriye yollu kullanıldığı aşağıdaki beyitte ise sevgilinin çenesinden akan ter damlaları, kadehteki şaraba benzetilir.

Her katre-i ‘arak ki zenahden-çekân olur

Virdi nişâne cür‘a-i ke’sü'l-kirâmdan G. 594/3

“Çeneden damlayan her ter damlası soyluların kadehindeki cür’adan nişan verdi.”

Sevgilinin dudakları renk ve tat ilgisi yönüyle şaraba teşbih edilmiştir. Sevgilinin kırmızı dudakları âşığın gözüne şarap olarak görünür. (G. 64/6) Ancak âşık, sevgilinin şeker olarak nitelendirilen dudaklarının şarap renginde olmasına şaşırılmış haldedir. Şâir, sevgilinin dudaklarının hem şekere hem de şaraba teşbih edilmesini tezat olarak düşünür.

Şekker ise la‘li ol yârün nice mey-gûn olur

Ya neden şîrîn ola ger bâde-i hamrâ-y ise G. 767/4

“O sevgilinin dudağı şeker ise nasıl şarap renginde olur? Eğer içinde şarap olan bir kadeh ise neden bu kadar tatlıdır.”

Rind ve zahid tiplerinin karşılaştırıldığı bir beyitte şaraba tuz katıldığında haram olmadığı yönündeki inanışa yer verilmiştir.

Sâgar-ı pür-bâde-i şevka nemek-rîz olmadur

Meclis-i rindânda anmak zâhid-i bed-hilkati G. 895/4

“Rindlerin meclisinde çirkin huylu zâhidi anmak şevk şarabıyla dolu olan kadehe tuz serpmeye benzer.”

Hâletî, bunların dışında dîvânında şarapla ilgili çeşitli benzetmelere de yer vermektedir. Şiirlerde şarapla aralarında benzerlik ilgisi kurulan diğer unsurlar ise mum, (G. 73/1, G. 737/2, G. 737/3) padişah, (G. 83/1), seccade, (G. 114/1), ‘asâ, (G. 178/6, G. 737/3) mihenk, (G. 389/6, G. 419/3) şiir, (G. 672/7) şafak kızılığ, (G. 405/6) ayna (G. 509/3) ve su gibi somut nesnelere. Bu benzetmelerde şarabın fizikî yapısı, rengi ve niteliği ile ilgili özelliklerden faydalanılmıştır. Şâirin şarap ile su arasında oluşturduğu benzerlik kurgusunda şarabın suya benzetildiği görülmektedir. Şarap, gamze kılıcını perçinleyen,

gam mülkünü yıkan saf su olarak tavsif edilir.⁷⁰⁴ Aşağıdaki beyitte şarabın gönüldeki sıkıntıları gidermesi ile suyun bir levha üzerindeki nakışları, yazıları silmesi arasında benzerlik kurulmuştur.

Ne dirlerse disünler bâde bir âb-ı musaffâdur

Benüm levh-i dilümden muttasıl mahv-ı nukûş eyler G. 234/3

“Ne derlerse desinler şarap duru ve saf bir sudur. Çünkü devamlı olarak gönül levhamdaki nakışları siliyor.”

Hâletî, bir yerde eskiden meyhanelerde “ayak/kadeh kirası” adı altında bir ücret alındığından bahsetmektedir.

Meclisde bâde gelse ayâg ile yârdan

Olurdu ana müzd-i kadem nakd-i ‘akl u hûş G. 352/2

“Mecliste, sevgiliden kadehle şarap gelse akıl nakdi ona ayak kirası olurdu.”

Buraya kadar şarapla ilgili divanda yer verilen çeşitli benzetme ve anlamlar üzerine durduktan sonra şâirin, şarabın nitelikleri ile şarap içenlerin fizikî ve rûhî yapısında ortaya çıkan hallere dair söyledikleri üzerinde durmaya çalışacağız.

Bilindiği üzere alkollü içkiler, içen kişinin fizikî ve psikolojik durumunda gözle görülür değişikliklere yol açmaktadır. Şarap, eskilerin en rağbet ettiği alkollü içki olarak hem hayatın içinde yer almış hem de şâirlerce çeşitli tasavvurlar içinde kullanılmıştır. Hâletî, şarabın insan üzerindeki etkilerinden bahseden pek çok söz söylemiş bunları benzetme yoluyla şiirlerinde zikretmiştir.

Sarhoşluk

Sarhoşluk, kişinin içki veya uyuşturucu madde alması neticesinde ayıldıktan sonra o esnadaki söz ve fiillerini bilemeyecek derecede aklî melekelerinin zaafa uğramasını ifade eder. Sarhoşluk yaratılışı itibarıyla normal, aktif, kültürlü, şerefine düşkün bir insanı

⁷⁰⁴ G. 54/2, G. 58/2, G. 75/2, G. 499/2, Mt. 21.

ahlâk hissi sönmüş, her türlü kötülüğü yapabilen, hiddetli, tembel, çevresine duyarsız bir canlı haline getirir. (Dönmez, 2009: 141-142)

Klasik Türk şiirinde tüm şâirlerin bir şekilde kullandığı bir malzeme olan şarap ve ilgili unsurlar insan üzerinde ortaya çıkardığı sarhoşluk gibi etkileriyle ele alınmıştır. Bu sarhoşluk bazen gerçek manada bazen de tasavvufî manada ilahi aşkın sembolü olarak kullanılmıştır.

Hâletî, şarabın yarattığı sarhoşluğu kişinin fizikî ve psikolojik yapısında görülen değişiklikler doğrultusunda ele almıştır. Hâletî'nin şiirlerinde ifade edilen sarhoşluk sevgiliye duyulan aşırı sevgi, arzu veya gam sebebiyledir.⁷⁰⁵ Âşığın sarhoşluğu meyhanede içtiği içkiden değil aşk şarabından kaynaklanır.

Mest ü harâb-ı bâde-i 'ışk oldı Hâletî

Sen anı sanma hâne-i hammâreden gelür G. 283/5

“Aşk şarabıyla körkütük sarhoş olan Hâletî'nin meyhaneden geldiğini düşünmeyin.”

Âlemde, sevgilinin aşk şarabını içip de sarhoş olmayan tek bir kişi bile yoktur. (Mt. 169) Âşık da aşk şarabı ile her zaman sarhoştur. (G. 97/5) Aşk şarabıyla sarhoş olan âşık, kendini bilmez halde ortalıkta dolanırken (G. 336/4) sevgili onun bu halini diline dolar. Bununla beraber aşağıdaki beyitte kadehin adet üzere ağza verilmesinden bahsedilir.

Bî-tevakkuf dil-berün agzına teslîm eyledi

Bezm-i meyde 'aklumı ugurlayup câm-ı şarâb G. 72/2

“Şarap kadehi, içki meclisinde (beni sarhoş edip) aklımı başımdan aldıktan sonra hiç beklemeden (onu) sevgilinin ağzına teslim etti.”

Sarhoşluk, kişinin bedeninin kontrolünü yitirip ayakta durmasını güçleştirir veya sendeleyerek yürümesine sebep olur. Aşk şarabının sarhoşluğuyla düşe kalka yürürken gam yolunda yardım isteyebileceğim kimse olmadığını söyleyen âşık (G. 847/3) teselliyi yine sevgilde bulur. Şarhoş bir şekilde düşe kalka yürüyen âşık, bu halini sevgilinin ayaklarını öpmek için bir fırsat olarak görür.

⁷⁰⁵ G. 93/1, G. 97/1, G. 425/1, G. 628/2, G. 636/3, Mt. 34.

Bûs iderken pâyunı cânâ düşüp kalsam ne var

Olmışumdur bâde-i ‘ışkunla gâyet ser-girân G. 625/3

“Ey sevgili! Aşk şarabınla körkütük sarhoş olmuşum. Ayaklarını öperken düşüp kalsam ne olur?”

İnsanın rûhî mekanizmasında da değişiklik meydana getiren sarhoşluk haliyle insanı kavga çıkarmaya ve kavga etmeye meyilli hale getirir. Bir beyitte sarhoşluğun ortaya çıkardığı bu psikolojik değişim, gam ve felek çerçevesinde ele alınır.

Olmışuz bed mest câm-ı bâde-i endûhdan

Bezm-i dünyâya gelelden çerh ile gavgâdayuz G. 316/4

“Dünya bezmine geldiğimizden beri (bizi) gam şarabıyla körkütük sarhoş eden felekle kavga içindeyiz.”

Halsizlik

Sarhoşluğun bir etkisi de kişiyi güçsüz hissettirmesidir. Aşk şarabının verdiği sarhoşlukla sevgilinin eşiğine yığılıp kalan âşığın başını kaldıracak hali yoktur.

Yok mecâlüm işigünden başımı kaldurmaga

Bâde-i ‘ışkun beni şol denlü itmiş ser-girân G. 664/2

“Beni körkütük sarhoş eden aşk şarabı yüzünden başımı eşiğinden kaldıracak mecalim kalmadı.”

Sızma

Kişinin aşırı alkol tükeminin verdiği sarhoşluğun sonunda uykuya geçişi “sızmak” fiiliyle nitelenir. Bu hali şiirinde işleyen Hâletî, kendisinin sıkıntı çekerken başkalarının rahat ve huzurlu bir hayat sürmesini eleştirir mahiyette sözler sarfettiği aşağıdaki beyitte, gam şarabıyla sarhoş olup sızdığına daima anlayışsız birinin gelip sefa kadehini yudumlamasından duyduğu rahatsızlığı dile getirir.

Bâde-i sâgar-ı gamdan ben olam lâ-ya‘kıl

Muttasıl câm-ı safâ nûş ide bir lâ-yefhem Kt. 71/8

“(Ne zaman) gam kadehindeki şarapla sarhoş olup sızsam anlayışsızın biri devamlı sefa kadehini yudumlar.”

Bir yerde de sevgilinin aşk şarabıyla kendinden geçerek sızan ve ağır bir uykuya dalan âşık kıyamete kadar uyanmak istemediğini dile getirir.

Bâde-i ‘ışkıyla ol şûh-ı cihânun Hâletî

Şöyle ser-mestem kıyâmet kopsa hûş-yâr olmayam G. 517/5

“Ey Hâletî! O dünya güzelinin aşk şarabıyla öylesine sarhoş oldum ki kıyamet kopsa da ayılıp uyanmak istemem.”

Aklı devreden çıkarması

Şarap içen kişi kendinden geçer ve akli melekeleri bozulur. İmkansızlıklardan yakınan şâir için lazım olan şaraptır. Çünkü imkan kişverinde akıl ve bilginin bir değeri yoktur.

Mübtelâ-yı kişver-i imkâna lâzımdur şarâb

Cins-i hûş u cevher-i dâniş degüldür anda bâb G. 56/1

“İmkan ülkesinin (varlığı ve yokluğu bir olan) müptelasına şarâb lazımdır. Akıl cinsi ve bilgi cevheri onun için önemli değildir.”

Elleri Titretmesi

Ellerin titremesi alkol kullanımının azaltılması ya da alkol yoksunluğu sonucu ortaya çıkar. Hâletî, önceden elinden şarap düşmediği halde artık içki içmekten ellerinin titrediğini söyleyerek şaraptan muzdarip olduğunu dile getirir. (G. 56/8) Aşağıdaki beyitte ise güneş ışınlarını, sevgilinin aşk şarabı sebebiyle gün geçtikçe titremeye başlayan eller olarak tasavvur edilir.

Şöyle olmuş bâde-i ‘ışkıyla ol şûhun harâb

Refte refte lerze peydâ itdi dest-i âftâb G. 59/1

“Güneşin eli, o şûhun aşk şarabıyla yavaş yavaş titremeye başlayarak harap olmuş.”

Arsızlık

Şarabın bir başka etkisi de insanın sahip olduğu utanma duygusunu ortadan kaldırmasıdır. Sarhoş olanlar kendilerinin ne yaptıklarını bilmedikleri için her türlü edepsizliği, arsızlığı yaparlar. Kendilerine geldiklerinde ise hiçbir şey hatırlayamazlar. Şâirler şarap içerek utanmanın ortadan kalkmasını şiirlerine konu etmişlerdir. (Bahadır, 2012: 114) Hâletî sarhoşların utanmaz ve arsız oluşlarını, içkinin utanma duygusunu ortadan kaldırmasını dile getirdiği bir beyitte şarabın saflık ve tesir derecesinin utangaçlığı ortadan kaldırmasından bilindiğini ifade eder.

Gör tâli‘üm ki kanlu yaşumdan hicâb ider

Gerçi hicâbı ref‘ idi hâssiyyet-i şarâb G. 62/4

“Talihimin kanlı yaşımdan nasıl utandığını gör. Gerçi şarabın (asıl) tesiri utangaçlığı ortadan kaldırmasındadır.”

Aşk bezminin içkisinin diğer içkilerden farklı olduğunu söyleyen Hâletî, onunla hiç tereddütsüz yetmiş bin örtünün/utangaçlığın ortadan kalktığını söyler. “Hicâb” kelimesi her iki beyitte de hem örtü hem de utangaçlık manasına gelecek şekilde tevriyeli olarak kullanılır.

Bir ‘aceb meydür mey-i bezm-i mahabbet hak bu kim

Bî-tereddüd ref‘ olur anunla yetmiş bin hicâb G. 54/3

“Doğrusu muhabbet bezminin şarabı (diğerlerinden) farklı bir içkidir. Zirâ yetmiş bin örtü/utanma duygusu onunla ortadan kalkar.”

Sıkıntıyı giderir veya unutturur

Şarabın gam, keder, üzüntü ve sıkıntıları defetmesi ona olan ilginin en önemli sebeplerinden biridir. Çünkü içkiyle gelen sarhoşluk sıkıntıları unutturmaktadır. Hâletî de şiirlerinde şarabın bu özelliğinden faydalanmıştır. Şarap pek çok sıkıntının devası olarak düşünülür.⁷⁰⁶

⁷⁰⁶ G. 56/3, G. 64/3, G. 73/1, G82/1, G. 123/3, G. 316/1, G. 408/3, G. 495/4, G. 524/1, G. 639/4, G. 726/1, G. 793/3, Mt. 21, Mt. 194, Mt. 450.

Dilersen eger def‘-i gam her zamân iç

Mey-i âteşîn bulmaz isen duhân iç Mt. 43

“Sıkıntılardan kurtulmak istiyorsan her zaman içki iç. Şarap bulamasan da tütün iç.”

Derûnun oldu ise nâr-ı gussadan memlû

Ne gam ki sâgar-ı mey kor gamun ocagına su Mt. 444

“İçin gam ateşiyle dolsa da hiç tasalanma. Şarap kadehi sıkıntılarının ocağına su döker.”

Şarabın deva olamadığı tek sıkıntı aşk derdidir.

Gitmez gamumuz bâde-i gül-fâm ele girse

‘İşk ehlini mestâne kılan câm ele girse Mt. 480

“Aşk ehlini sarhoş eden kadeh ele gelse de şarap ile gamumuz gitmez.”

Harareti arttırır

Alkol aldıktan sonra vücutta hissedilen sıcaklık hissi, iki beyitte sevgilinin içtiği şarapla artan hararetin neticesinde teninden damlayan terle alakalıdır. Sevgilinin şarabın harareti sebebiyle terleyen yüzünden akan ter, kaynatılan gülden çıkan gülsuyuna benzetilir. Şâir ayrıca gülsuyunun yapım aşamalarından biri olan gülün kaynatılıp terletilmesi ve yağının çıkarılmasına işaret eder.

Rûy-ı yâra ‘arak getürdi şarâb

Çıkdı gülden ol âteş ile gül-âb G. 66/1

“Sevgilinin, şarabın (hararetiyle) terleyen yanağına düşen ter damlaları adeta ateşte (kaynatılan) gülden çıkan gülsuyu oldu.”

Gönlü ferahlatır

Sıkıntılarının define sebep olduğu için içen kişinin gönlüne ferahlık hissi verir ve rahatmasına vesile olur.

Bezminde eger zevrak-ı mey olmasa yârün

Görmezdi dil-i ‘âşık-ı ser-geşte kenârı G. 879/4

“Sevgilinin bezminde şarap zevrakı olmasaydı başı dönmüş âşığın gönlü (selamet) sahiline ulaşamazdı.”

Gözleri ve Yanakları kızartır

Şarabın etkisiyle vücutta görülen belirgin etkilerden birisi de yüzde kızarıklık meydana gelmesidir. Bir yerde sevgilinin, şarabın hararetiyle kızaran yüzü ile şafak kızılılığı arasında ilgi kurulur. (G. 463/1) Şâir, şarabın etkisiyle yanakta oluşan kızarıklığı da gül rengine benzetir.

Yârün kızarsa ruhları câm-ı şarâbdan

Güller durur ki reng alalar âftâbdan G. 678/1

“Sevgilinin şarap sebebiyle kızaran yanakları güneşten renk alan güllere benzer.”

Şarabın vücut üzerindeki etkilerinden biri de gözlerin kızarmasıdır. Aşağıdaki beyitte şarap, sevgilinin gözlerinin kızarmasının sebebi olarak görülürken gamzesi kan damlatan kılıca benzetilir.

Gice bezm-i meyde çeşmi şöyle sürh olmışdı kim

Hep görenler didi tîg-i gamzesinden kan tamar G. 157/5

“Gece (kurulan) içki meclisinde sevgilinin kızaran gözlerini görenler gamze kılıcından kan damlıyor demeye başladı.”

Yanakları ve gözleri aydınlatır

Şarap, içen kimsenin yanaklarına ve gözlerine parlaklık vermektedir. Şarap, sâkînin yanaklarının mum gibi parıldamasının ve geceleri meclisi aydınlatmasının yegane sebebidir.

Şem‘-veş ruhsârını meyden fûrûzân eyleyüp

Gice sâkî meclis-i rindâna virdi âb u tâb G. 81/3

“Sâkî, mum gibi yanağına şarapla parlaklık verip gece (vakti) rindlerin meclisini aydınlatır.”

Şarabın gözleri aydınlattığından bahseden şâir, şarap kadehini görmeden geçirdiği her gününün güneşsiz geçeceğini ve dünyanın gözüne karanlık görüneceğini ifade eder. (G. 81/5) Çünkü şarap, gözleri besleyen bir nurdur.

Dilâ bezm-i safâda bâde nûr-ı dîde-perverdür

Anunçün sâgar-ı mey iki gözümle ber-â-berdür G. 256/1

“Ey gönül! Şarap, eğlence meclisinde gözleri besleyen bir nûrdur. Şarap kadehi onun için iki gözümle beraberdir.”

Ölüyü diriltir

Şarap, can bahşetme özelliği ve ölüleri bile diriltebilecek gücüyle ikinci bir rûh olarak görülür. Bu yüzden de “rûh-ı sâni” olarak tavsif edilir. Şarap, ikinci bir rûh olmasaydı sevgilinin Mesih dudağının değdiği kadeh câna cân katamazdı. (G. 614/1) Ayrıca şarap, gam ölülerini canlandıran ikinci bir rûhtur. Aşağıdaki beyitte şâirin söylediği “rûh-ı sâni” tamlamasının aynı zamanda saf şaraba verilen bir isim olduğunu görüyoruz.

Mürde-i gussa anunla bulur âhir cânı

Diseler bâde-i nâba n'ola rûh-ı sâni Mt. 559

“Saf şarabının ikinci rûh olarak nitelenmesinin sebebi gam ölülerinin onunla cân bulmasıdır.”

Sırları ifşa ettirir

Alkol, vücuda girdiğinde duyuların ve dolayısıyla beynin çalışmasını engeller. Beyin fonksiyonları düzgün çalışmadığı için önemli-önemsiz bütün bilgiler sarhoşların ağızlarından dökülür. (Bahadır, 2012: 88) Sevgili, âşığın sarhoşluk halinde sırları ortaya dökmesinden rahatsızdır. Bu yüzden âşıklara, dudak şarabının olmadığını söyler.

Yok dimezdi bâde-i la‘l-i lebin cânâneler

Halka-i râzın açmasaydı ‘âşık-ı mestâneler G. 180/1

“Mestâne âşıklar sır halkasını açmasaydı sevgililer dudak şarabı yok demezdi.”

Kan Yapar

Sevgilinin dudaklarının şaraba benzetildiği bir beyitte şarabın kan yapıcı etkisi olduğu yönündeki inanişe yer verilir.

Ehl-i ‘ışkun leb-i dil-ber cigerin hûn eyler

Bâde-i nâb hemîşe demi efzûn eyler Mt. 126

“Dilberin dudağı, saf şarabın daima kan yapması, kanı tazelemesi gibi aşk ehlinin ciğerini kana bular.”

Şarap Çeşitleri ve Şaraba Verilen İsimler

Klasik Şâirler için şarap, önde gelen mazmunlardan birisidir. Şâirler bu mazmunu kullanırken gerek benzetme yönü bakımından gerekse başka sebeplerle hem şarap türlerinden bahsetmiş hem de şarabı ifade eden başka isimler kullanmışlardır. Çalışmamızın bu bölümünde Azmî-zâde Hâletî’nin şiirlerinde zikrettiği şarap çeşitlerine ve şarap için kullandığı çeşitli isimlere yer verdik.

Erguvan Şarabı

Erguvan çiçeğinden yapılan bir tür şaraptır. Üzümden yapılan şaraptan farklı olarak içene ferahlık verdiği düşünüldüğünden mahmurluğu gidermek maksadıyla içilmiştir. (Onay, 2004: 213) Divanda altı yerde zikredilen erguvan şarabı, farklı bir şarap türü olarak ele alınmış, rengi münasebetiyle kana benzetilmiştir.⁷⁰⁷

‘Arsa-i rezm içre akdı her yana hûn-ı ‘adû

San döküldi bezm-i rindâna şarâb-ı ergavân K. 37/7

“Savaş meydanında düşman kanı akmadık yer kalmadı. Zannedersin ki rindlerin meclisine erguvan şarabı döküldü.”

Şarap-erguvan ilişkisini ele alan şâir, memduhun ihsan ve keremini övmek için söylediği bir beyitte, tortu içen rindlerin, kadehlerine memduhun semtindeki toprağı erguvan şarabının bulunduğu kadehe koymalarıyla birlikte ağlamaklı hallerinden kurtulup gülmeye başlayacaklarını ifade eder. Ayrıca beyitte söz konusu olan gubar, şarapla

⁷⁰⁷ K. 37/7, G. 321/4, G. 746/2, G. 867/4.

birlikte içilen bir tür esrardır. Şâir bu manada şaraba katılarak içilen gubarın neşeye sebep olduğunu söyler. Hâletî, ayrıca erguvan şarabının neşe ve ferahlık verdiği için içildiğini doğrular nitelikte bilgi vermiştir.

Rind-i dürd-âşâmlar kûyun gubârın katsalar

Agladurken güldüre câm-ı şarâb-ı ergavân K. 36/29

“Şarap tortusu içen rindler, semtinin toprağını/gubarını erguvan şarabı kadehine katsalar ağlarken gülmeye başlarlar.”

Menekşe Şarabı

Bu şarap çeşidi daha ziyade gül ve limon likörü gibi değişik yöntemlerle yapılan bir içkidir. (Onay, 2004: 453) Bir yerde sevgilinin lal dudağına benzetilmiştir.

Kaçan kim emilse döner la‘l-i nâbun

Benefşe şarâbıyla olan nebâta Kt. 118/3-4

“Dudağın, emildiğinde menekşe şarabının (yapıldığı) nebâta döner.”

Ruh

Eşya ve nebâttan taktîr olunan müessir, keskin madde, yahut hulasa demektir. Edebiyatımızda gül, menekşe, nane gibi çiçeklerden çekilen içkilere denilir. (Onay, 2004: 453) Ayrıca “Ruh, gül, lâle ve şarâb” kelimeleri tenasüp yoluyla kullanılırken “ruh” kelimesi de tevriyeli olarak kullanılmıştır.

Kanda baksa şimdi erbâb-ı safânun gördüğü

Ya ruh-ı gül-rengdür yâhûd şarâb-ı lâle-gûn G. 578/2

“Sefâ erbâbı şimdi nereye baksa ya gül renkli yanağı/şarabı yahut lale renkli şarabı görmekte.”

Rez duhteri

“Üzüm kızı” anlamına gelen bu tabir bintü'l-ineb, duhter-i inep ile eşanlamlı olmakla birlikte üzümünden yapılan şarap için kullanılır. Dîvânda beş yerde kullanılan “rez duhteri”

tabiri, şarabı ifade etmekle beraber genç bir kıza benzetilmiştir.⁷⁰⁸ Aşağıdaki beyitte şâir bu tabir üzerinde kelime oyunu yaparak hem şarabın haram oluşunu hem de bir kızın şer'an evlenmeye mani olacak kadar yakınlığı bulunmayan, kendisine haram olan yabancılara yaklaşmaması gerektiğini ifade eder.

Zâhide gösterme ey sâkî sakın rez duhterin

Degmesün desti ana nâ-mahrem-i bî-gânenün G. 445/3

“Ey sâkî! Üzüm kızını, zâhide sakın gösterme. Nâ-mahrem olan yabancılardan eli ona değmesin.”

Aşağıdaki beyitte şaraba tasavvufî açıdan yaklaşan şâir, tasavvuf yoluna giren sâlikin öncelikle dünyadan vazgeçmesi gerektiğini dile getirir. Sâlik, dünya ile olan bağlantısını koparmadığı sürece pîr-i mugân yani mürşid-i kâmil rehberliğinde içebileceği ilahi aşk şarabını alması mümkün olmayacaktır.

Evvelâ pîre-zen-i dehrden el çekmeyecek

Nice virsin sana rez duhterini pîr-i mugân G. 565/6

“Pîr-i mugân, dünya denilen kocakarıdan vazgeçip ondan el çekmedikçe üzüm kızını (şarabı) sana nasıl versin?”

La‘l-i müzâb, yâkût-ı müzâb

Yâkût-ı müzâb, erimiş yakut demek olup bir yerde kırmızı şarap için kullanılır. (G. 53/2) Kelime anlamı olarak eritilmiş la‘l taşı anlamına gelen La‘l-i müzâb terkibi ise rengi ve sevgilinin dudağı dolayısıyla şarap anlamında kullanılmıştır. (G. 49/2, G. 69/2, G. 305/4) Divanda beş yerde zikredilir. Hâletî, özellikle renk ilgisinden hareketle bu tabiri şarap manasında kullanmıştır.

Ehl-i bezme ırgürüp câm-ı şarâbı sâkiyâ

Cevher-i ‘akla değış la‘l-i müzâbı sâkiyâ Mt. 13

“Ey sâkî! Şarap kadehini bezm ehline sunup eritilmiş la‘li akıl cevherine değış.”

⁷⁰⁸ G. 351/4, G. 399/6, G. 445/3, G. 565/6, G. 606/2.

Hûn-ı kebûter

“Güvercin kanı” anlamına gelen bu tabir şaraptan kinayedir. Doğan kuşunun, harman pîrinden el almasından sonra güvercin kanına tövbe edeceğinin söylendiği bir beyitte kullanılan “bâde-i hûn-ı kebûter”den murat koyu kırmızı şaraptır. (K. 12/32) Aşağıdaki beyitte de uzun zamandır görmediği bir eğlence ve şenlik ortamında bulunduğunu söyleyen şâir, sâkîden hûn-ı kebuter getirmesini istemektedir. Ayrıca beyitin ikinci mısrasında geçen “dem-i tarab” terkibi de “güvercin kanı ve şenlik zamanı” manasına gelecek şekilde kullanılır.

Hûn-ı kebûteri getir ‘ıyş idelüm ki sâkiyâ

Niçe dem oldu görmedük böylece bir dem-i tarab G. 71/3

“Ey sâkî! Ne zamandır böylesine (güzel) bir şenlik görmedik. Güvercin kanını getir de zevk ü sefâ edelim.”

Dide-i Hurûs

Horoz gözü, kırmızı şarap demektir. (Levend, 1984: 326) Cahiliye döneminde şâirler şarabı değişik nesnelere benzetmişlerdir. Şarabın, horoz gözüne benzetilmesine ilk kez bu dönemde rastlanmaktadır. (Toprak, 2000: 169-170) Hâletî, bir beyitte şarabı horoz gözüne benzetmesi billur kadeh içinde parlayan şarap hayaliyle verilir. Horoz gözü şarap, bu kadehteki parlak görüntüsüyle meclisi aydınlatmakla beraber görenlerin gönlüne mutluluk vererek tüm sıkıntıları unutturur.

Nûr-ı safâ zalâm-ı gamı kaldurur hemân

Devr-i piyâle ‘arz idicek dîde-i hurûs G. 344/3

“(Mecliste) devreden billur kadeh horoz gözü şarap arz ettiğinde (ortaya çıkan) mutluluğun ziyası gam karanlığını anında kaldırır”

Dürd

Şarabın dibindeki çöküntü, tortu demektir. Ağırılığından dolayı şarabın dibine çöker ama şarap küpten alınıyorken ya da içiliyorken tekrar şaraba karışır. Dürd, normal şartlar altında içilmez ve son yudumla (cür’a) dökülür. (Bahadır, 2012: 352) Ancak bu tortuyu içenler de mevcuttur. Hâletî aşağıdaki beyitinde, gönlünün durmadan belâ dürdü içer

şekilde tasavvur eder. Beyitte adı geçen “mey-i hoş-güvâr” da içimi tatlı ve lezzetli bir şarap türünün adı olarak anılmıştır.

Bezm-i cihânda dürd-i belâ nûş ider gönül

Evvel gelenler içdi mey-i hoş-güvârını G. 851/2

“Gönül, kendisinden önce cihân bezmine gelenler o hoş, lezzetli şarabı içtiği için (kadehin sonunda kalan) belâ tortusunu içiyor.”

Hamr, Mül, Tolu

“Hamr” hususi olarak sarhoşluk veren üzüm ve hurma suyuna umumi olarak da sarhoşluk veren herşeye ad olmuştur. Edebiyatta mey, kadeh, sak!, meyhane, harabat, pir-i mugan kelimeleriyle birlikte bir anlam dairesi oluşturmaktadır. (Saraç, 2000, 138-139) Hamr, Kur’an’da cennet nimetleri arasında geçmektedir. Hâletî de iki beyitte “hamr”ı aynı cihette kullanmıştır. Erguvan ağacı aksini ırmak üstünde gösterdiğinde, kaynağı cennette olan hamr ırmağının geldiğini düşündürür. (G. 183/5) Sevgilinin hasretiyle can veren âşıkların, cennet şarabından içeceklerini bilseler bile bu kadar sevinmeyecekleri söylenir. (G. 495/7)

Şarabın başka bir ismi de müldür. Divanda üç beyitte söz konusu edilir. Şâir, rengi ve kokusuyla mülün eşsiz olduğunu söyler. (G. 464/4) Bir beyitte sevgilinin dudağının benzetileni konumundadır. Mül dudaklı sevgilinin âşığın gam evine teşrif etme cömertliğini göstermesi durumunda o gam evinin Cemşid’in meyhanesine döneceği ifade edilir. (G. 883/6) Aşağıdaki beyitte ise mülün, baş ağrısına sebep olduğu dile getirilir.

La‘line gül-bergi teşbîh eyleyüp ey ‘andelîb

Bir taraftan başumuz agrıtma sen de mül gibi G. 888/2

“Ey bülbül! Bir taraftan gül yaprağını dudağına teşbih edip diğer taraftan mül gibi başımızı ağrıtma.”

Tolu ise sözlükte sağrak, içi içki doldurulmuş kadeh olarak tanımlanmıştır. (Dilçin, 1983: 209) Söz konusu edildiği tek beyitte âşığın gözünün benzetilenidir.

Sirişk-i hasret ile câmı çeşmümün pür olur

Kaçan ki nûş ide bezm-i ‘adûda yâr tolu G. 703/2

“Sevgiliyi ne zaman düşmanın bezminde şarap içerken görsem göz kadehim hasret yaşlarıyla dolar.”

Şarâb-ı tahûr

Eski dönemlerden beri şarap bir çeşit ilaç olarak çeşitli hastalık ve rahatsızlıkların tedavisinde kullanılmıştır. Şiirlerinde şarabın tedavi maksadıyla kullanımına yer veren Hâletî, bir ilaç olarak şarabın içinde barındırdığı alkol dolayısıyla yaraların temizlenmesinde kullanıldığına değinmiştir. Şâirin beyitte zikrettiği “şarâb-ı tahûr” mana itibariyle çok temiz, temizleyici şarap demektir.

Derûn-ı sînede olan cerâhat-ı gamı yur

‘Aceb degül diseler bâdeye şarâb-ı tahûr G. 264/1

“Gönlün derinliklerinde bulunan gam yarasını yıkayıp temizlediği için şarabın cennet içkisi olarak anılmasına şaşmamak gerek.”

Hâletî özellikle rengi, kokusu münasebetiyle çeşitli benzetmeler yoluyla kullanır. Rengiyle sevgilinin dudağı ve yanağına benzetilen şarap aynı zamanda kan, la’l ve yakut olarak da düşünülür. Şiirlerde söz ettiği şarap türlerinin her birinin farklı özellikleri üzerinde durur. Bu şaraplar neşe ve ferahlık vererek sıkıntıları gidermesi, berberinde gubar içilmesi, kokusuyla eşsiz oluşu, tedavi maksatlı kullanılmaları yönüyle ele alınmakla beraber tevriyeli kullanımları da sahiptir.

4.8.4. Mükeyyif Maddeler

4.8.4.1. Berş, Ma‘cûn, Habb, Dârû-yı Hûş-ber, Beng, Esrâr, Gubâr

Berş, afyon şurubu ve keten yaprağıyla yapılan sarhoşluk veren bir nevi macundur. Eski zamanlarda kahvehanelerde tiryaki müşterilere kahveden evvel bir fincan berş şurubundan vermek adetmiş. Ma‘cûn ise afyon, beng, haşhaş gibi sarhoşluk veren bir maddedir. Onay’ın belirttiğine göre berş ve macun gibi bu tür maddeler hokkalar içinde saklanırmış. Hatta eski hükümdar ve kibarların altın üzerine zümrüt ve elmas süslenmiş macun hokklarına sahipmiş. (Onay, 2004: 140-341) Hâletî bir beyitte bu iki uyuşturucu maddeyi birlikte hokka içine konmaları dolayısıyla söz konusu eder. Beyitte hileleriyle insanları oynatan, kandıran felek hokkabazının afyon mühresi ile berş ve macun hokkası çikalı insanları kandırdığı ve akılları bulandırdığı ifade edilir. (Mt. 412)

Çıkalı mühre-i habb hokka-i berş ü ma‘cûn

Oynadur oldı bizi şa‘bede-bâz-ı gerdûn Mt. 412

“Felek hokkabazı, berş ve macun hokkası ile afyon mühresi çıkalı bizi oynatır oldu.”

Beng, kenevir manasındadır. Herkesçe bilinen adı esrardır. Yapraklarının üzerindeki tüylerin dibinde bulunan bir çeşit sakızdan bir takım ameliyelerle elde edilen maddeye denir. (Onay, 2004: 138) Beng bir yerde kahveyle birlikte tüketilmesiyle söz konusu edilir. (Kt. 96/1) Kabak, nargile veya sigara ile içilen esrar ise hint keneviri yaprağı üstündeki yağlı sakızdan üretilen maddedir. (Onay, 2004: 219) İki beyitte abdalların esrarı elleriyle sigara olarak sarmalarından (G. 186/1) ve sarıp içtikleri esrar sebebiyle kendini bilmez halde gezmelerinden bahsedilir. Şâir, “kendini bilmemek” deyimiyle kelime oyunu yaparak esrarın etkisiyle abdalın hem kendini bilmeden şarhoş gibi gezdiğini hem de bu haliyle dünyanın padişahı olduğunun farkına varmadığı ifade eder.

Gezersin ‘âlemi bî-hûş olup esrârdan her dem

Cihânun şâhısın sen kendün ey âbdâl bilmezsın G. 644/4

“Ey âbdâl! Esrar çekip kendinden geçerek şaşkın şaşkın gezdiğin cihânun padişahısın; ama kendini bilmeden geziyorsun.”

Afyona benzer bir başka uyuşturucu da akli melekeleri bozan, sarhoş eden hûş-berdir. İçilmesi veya koklanması durumunda baygınlık veren, uyutan bir terkiptir. Eskiden ayyar casuslar tarafından düşman askerlerini sersemletmek ve uyutmak için kullanılırdı.⁷⁰⁹ Onay, hûşberin bu özelliği sebebiyle keyif verici ve uyuşturucu bir madde olarak kabul edilebileceğini söyler. (Onay, 2004: 179) Hûş-beri şaraba katılarak içilen keyif verici bir madde olarak ele alan Hâletî, iki beyitte hûş-ber ile sevgilinin hattı arasında ilgi kurar. Şâir, üzerinde ayva tüyleri çıkana kadar sevgilinin dudaklarının saf şarap olduğunu ancak ayva tüyleri çıktıktan sonra içine hûşber konulan şaraba benzediğini söyleyerek sevgilinin hattı ile hûşber arasında benzerlik kurmuştur. (G. 258/1) Aşağıdaki beyitte yine aynı benzetme söz konusudur.

⁷⁰⁹ Bkz. Ayyar.

Dahı gönül geçemez câm-ı la‘l-i nâbundan

Egerçi ana hatun katdı dâru-yı hûş-ber

K. 28/21

“Her ne kadar hattın, dudak kadehine dârû-yı hûş-ber koymuşsa da gönül ondan vazgeçemez.”

Beyitlerde söz konusu edilen diğer bir mükeyyif madde gubardır. Gubar, toz halindeki esrar demektir. Terbiye görmüş esrarın ufaltılarak içmeye hazırlanmış yahut toz halinde bulunana da gubar-ı gam denilmiştir. (Onay, 2004: 218) Gubar, beyitlerde keyif verici bir madde olması, (G. 140/4) üzerine şarap içilmesi (G. 702/1) veya şaraba katılarak içilmesi, (K. 36/29) içen kişiyi hayran yani mestane, herşeyden habersiz bir hale sokması, (G. 163/4, G. 212/4, G. 423/5) dergâhlarda şeyhler, âbdâllar arasında yaygın bir kullanımının olması (G. 148/7, G. 782/3, G. 830/5) gibi çeşitli yönleriyle ele alınır. Şâire göre aşk dergâhının usulü, oraya gönül bağlayanları hiçbir zaman gubarsız bırakmamaktır.

Hân-kâh-ı derd-i ‘ışkun resm ü râhı özgedür

Cür‘a-dân-ı hâtırı anda komazlar bî-gubâr

G. 148/7

“Aşk dergâhının usulü, yolu yordamı başkadır. Orada gönül cür‘adanını gubarsız bırakmazlar.”

Gubar esrar, sevgilinin taze çıkmış ayva tüyleri için de benzetilendir. (G. 423/5, G. 444/5, Mt. 391) Şâirin hattan muradı “hat-ı sebz” yani esrarın yeşile çalan rengi ve yeni çıkmış ayva tüyü manalarıdır. Sevgilinin, dünyada eşi benzeri olmayan hattı, âşığı hayrân edip aklını başından alan ince gubardır. Hayrân, esrarı çekerek veya esrarlı macun yutarak bir köşede herşeyden habersiz, mestane bir hayat geçiren kimseler için kullanılan bir tabir (Onay, 2004: 219) olarak âşığı tanımlar.

‘Aceb mi ‘âşık-ı bî-dil olursa hayrânı

Hat-ı lebün gibi yokdur cihânda ince gubâr

G. 212/4

“Âşığı, (bir köşede sızdırıp) hayrân eden dudağındaki ayva tüylerinin dünyada eşi benzeri yoktur.”

Sevgili, dudağı üzerinde çıkan gubar hattıyla âşığa ömür boyu neşe verecek niteliktedir. (G. 144/5) Ancak sevgilinin hattının gubarı bile dünyanın, âşığın gönlüne verdiği elem ve kederi ortadan kaldırmada yetersiz kalmıştır.

Dile endûh-ı ‘âlem viridi şol denlü elem şimdi

Gubâr-ı hatt-ı dil-ber itmez oldu def^ç-i gam şimdi G. 852/1

“Gönle büyük bir elem veren âlemin dert ve tasası karşısında sevgilinin hattının gubarı (esrar) bile (bu derdi) defedemez oldu.”

Aşağıdaki beyitte de Hâletî, şaraba koyulan gubar esrarın, ölçüsünün kaçırılması durumunda, ölüme sebep olacağını yine sevgilinin hattının ölümcül olma özelliğiyle beraber kullanır.

Âdemler öldürür leb-i la‘linde hatt-ı yâr

Kattâl olur katılsa eger bâdeye gubâr G. 134/1

“Sevgilinin dudağı üzerindeki ayva tüyleri insaları öldürdüğü gibi şaraba konulan gubar da öldürür.”

Aşağıdaki beyitte esrarın yeşil renginden ve sarılıp içilmeye başladıktan sonra yanan ucundaki ateşin kırmızılığında ve dumanının savrulmasından bahsedilir.

Hat-ı lebün görüp âh eyleyince ben haste

Yeşil kızıl dütünüm çerhe oldu peyveste Mt. 473

“Bu hasta, dudağının hattını görüp âh edince yeşil, kızıl tütünü çerhe ulaştı.”

Bu maddelerin genel olarak keyif verici olmaları, insanın akli melekelerini yitirmesine sebep olmaları, şeyhler ve abdallar arasında sıklıkla kullanılması, sigara gibi sarılarak içilmesi, şarapla birlikte tüketilmeleri, hokka içinde taşınmaları, sıkıntıları bir süreliğine de olsa gidermeleri, renk ve aşırı doz kullanımlarda ölüme sebep olmaları gibi özellikleri üzerinde durulur. Bu özellikler ise felek, hokkabaz, sevgilinin hattı ile ilgili tasavvurlar içerisinde kullanılır.

SONUÇ

Bu çalışma ile Azmî-zâde Hâletî'nin şiir dünyasına girilmeye çalışılmış, onun din, insan, tabiat ve toplumsal hayata dair unsurları hangi yönleriyle ve ne şekilde kullandığı ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu hususlar üzerine şairin kurmuş olduğu hayaller, varlıklar, nesnelere, kavramlar ve bunlara bağlı duygu ve düşünceler derinlemesine incelenmiştir.

Çalışmanın ilk bölümünde divanda yer verilen din ve tasavvuf ile ilgili hususlar üzerinde durulmuştur. Hâletî'nin, mutasavvıf bir şair olmamakla birlikte şiirlerinde dini ve tasavvufi unsurları ustaca kullandığı görülmüştür. Pek çok dini ve tasavvufi terim kullanmış olması onun bu konulara hakim olduğunu göstermektedir. Şiirlerine bakıldığında Hâletî'nin ehl-i sünnet akaidine bağlı olduğu görülmekle beraber her hangi bir tasavvufi ekole bağlılığına dair izlere rastlanmamıştır.

Din başlığı altında iman esaslarına bağlı bir tasnife gittik. Bu tasnifte öncelikle Allah'a iman bağlamında Allah'ın vasıfları üzerine söylenen şiirlere yer verildi. Yine bu başlık altında Allah'ın esmâ-i hüsnâda yer alan isim ve sıfatları ile bunun dışında Allah'ı tavsif etmek için kullanılan isim ve sıfatlarını ihtiva eden beyitler üzerinde duruldu. Allah'tan bahsettiği beyitlerde Hâletî, O'nun ezeli ve ebedi oluşundan, yaratıcılığından, lütuf sahibi oluşundan adil ve merhametli olmakla beraber günahkarları cezalandıracağından bahsetmiş; zatını, kudretini, merhametini, yaratıcı, nimetleri dağıtmadaki cömertliği ve hidayet verici oluşunu ifade eden isim ve sıfatlarına yer vermiştir.

Meleklerle iman hususunda melekler için kullanılan pek çok kavram ile onların nasıl varlıklar olduğuna dair hayallerin işlendiği şiirler yer almakta. Burada büyük meleklerden Cebrail, Mikail, İsrâfil ile bunların dışında kalan diğer görevli meleklerden bahseden şiirlere yer verilmiştir. Bununla beraber pek çok yerde meleklerden kasıt sevgili olmuştur.

Kitaplara iman bağlamında divanda Kur'ân-ı Kerîm'e; Nûr, Duhân, Âl-i İmrân sureleri ile Kur'ân'ın çeşitli bölümlerinden iktibas olunan ayetlere yer verilmiştir.

Peygamberlere iman çerçevesinde oluşturduğumuz başlık altında divanda çeşitli vesilelerle zikredilen on üç peygamberin, peygamberliklerine ve mucizelerine yer veren şiirler üzerinde durulmuştur. Burada da yine özellikle sevgili bağlamında, edebi sanatlar maharetiyle pek çok teşbihler oluşturulduğu görülür.

Ahret kavramının şairin muhayyilesinde ortaya çıkan imajlara ve ahiret inancına bağlı olan ölüm ve ötesi ile ilgili kavramlara yer verildi. Bu bağlamda beyitlerde ölüm ve sonrası, kıyamet alametleri, mahşer, cennet, cehennem gibi ahirete dair unsurlara bağlı hayallere yer verilmekle beraber bu kavramların âşık ve sevgili etrafında döndüğü görülmüştür.

Kaza ve kaderin Allah'tan geldiğine iman hususunda da ehl-i sünnet akaidine bağlı olduğunu gösteren ifadeler kullanan şairin, kazanın hükmünün değişmez olduğu ve ona razı olmak gerektiği ve kaderden kaçışın mümkün olmadığı yönünde görüş bildirdiği görülür. Kaza ve kader bağlamında kasidelerde memduh, gazellerde âşık özelinde hayaller sunulur.

İman esaslarının ardından ibadetlerle ve mübarek sayılan gün ve geceler ile ilgili hususlara yer verdiğimiz başlıkta, divanda zikredilen namaz, oruç, zekat ve hac ibadetleri ile bu ibadetlerin rükünlerinden, toplum nazarında bunlarla ilgili adet ve inanışlardan bahseden beyitlere yer verildi. Yine bu ibadetlerle ilgili beyitlerde âşık ve sevgili etrafında kurulan hayallere yer verildiği görüldü.

İman ve ibadet dışında yer alan, İslam hukuna dair bazı meseleler ise muamelat başlığı altında incelendi.

Tasavvuf başlığı altında ele alınan kavramlar öncelikle tasavvufta dört kapı ve kırk makam anlayışına göre tasnif edildikten sonra bunların dışında kalan kavramları belirtmek suretiyle şairin bu kavramlar üzerine tasarruflarına değinildi.

Bütün bu hususların bize gösterdiği Hâletî'nin eserinde, din ve tasavvuf olarak İslami inanış ve telakkilerin ön planda olduğudur. Divanın genelinde tasavvufi kavramlar kullanım sıklığı bakımından hayli fazladır. Ancak yine de tasavvufa dair hususlar din ile ilgili hususlara nazaran daha az kullanılmıştır. Tasavvufi kavramlar çeşitli vesilelerle divana yayılmış şiirler içindeki beyitlerden ibarettir. Bütünüyle tasavvufi manzumeler olmamasının yanında Hâletî'nin, tasavvufi terimleri pek çok yerde zikrettiğini ve bu kavramlara olan hakimiyetini görebiliyoruz.

Eserinden hareketle şairin dünyaya bakış açısını görmek de mümkün. İnanan bir kimse olmakla beraber eser tamamen dini hususlarla örülmemiştir. Din ve dünya birlikte ele alınmakla beraber dünya ve onu çevreleyen kavramların kullanımını ağır basmaktadır. Tüm bu hususlar aynı zamanda onun amelî ve tasavvufî kavramlara, islama ve islamî

kavramlara hakim olduğunu, bu terim ve kavramlardan edebi sanatlar maharetiyle faydalandığını göstermektedir.

Tabiat unsurlarının divanda geniş bir yer kapladığı görülür. Bu bölümü barındırdığı maddeler çerçevesinde kozmik alem ve cisimler alemi olarak iki başlık altında inceledik. Kozmik unsurlardan başta felek olmak üzere ay, güneş, yıldızlar, burçlar vs. diğer kozmik unsurlara dair hususlardan pek çok yerde yararlanılmıştır. Şairin bu başlık altında üzerinde durduğu kozmik unsurlardan bahsederken onun astronomi terimlerine de hakim olduğunu görüyoruz. Bununla beraber tabiat açısından bakıldığında “bahariye, şitaiye, temmuziye” türlerinde örnekler verildiği görülmekte. Divanda kullanılan tabiat unsurlarının müstakil kullanışları yani bu unsurların tabiattaki hallerine dair kullanışlar bulunmasının yanında çoğu zaman sevgili, aşık ve memduha yönelik söylemler içerisinde kullanıldığı görülür.

Cisimler alemini ise dört unsur, coğrafi mekanlar ve mevalid-i selase (üç çocuk) çerçevesinde ele aldık. Dört unsurda ateş, hava, toprak, su ve bunlarla ilgili kavramların şiire yansıyan görüntülerine yer verildi. Coğrafi mekanlar Anadolu, Arap, Acem, Çin diyarları ve buralara bağlı yerleşim merkezleridir. Buna ek olarak ismi zikredilen bazı dağ, deniz ve akarsuların dışında bu tür coğrafi yapılardan pek bahsedilmediği görülür. Dört unsurun birleşiminden meydana gelen madenler, bitkiler ve hayvanlar ise şairin hayal dünyasının önemli kısımlarından biridir. Divanda bu unsurlarla ilgili pek çok kavram değişik hayal düzeylerinde edebi sanatlar çerçevesinde kullanılır. Bu kullanımlarda mevalid-i selasenin tabiattaki halleri ve özellikleri yanında çoğunlukla sevgili, aşık, rakip ve memduh etrafında kullanıldığı görülür. İnsan, bu kavramlarda göze çarpar.

Çalışmamızın dört ana unsurunu oluşturan “din-tasavvuf, tabiat, insan ve toplumsal hayat”ın gerek kendi bağlamında gerekse birbirleriyle olan münasebetlerinde ortak nokta insandır. Divanın genel çerçevesindeki önemli unsurlardan biri insandır. Divanda bütün varlık, kavram ve mefhumlar bir yönüyle insanı ifade etmek maksadıyla çeşitli hayallere konu olmuştur. Aşık, sevgili, memduh, rakip, zahid, sufi vs. ve diğer pek çok karakter “insan” bahsinde belirtilmiştir. Âşık, gönlüyle, canıyla hasılı tüm varlığıyla sevgili karşısında mahkum, zelil, ednâ, boyun eğen, sıkıntı çeken vs. konumundadır. Başta sevgili olmak üzere felek, rakip ve talih âşığın çektiği çilelerin müsebbibidir. Sevgilinin

cevri her ne kadar aşığı büyük sıkıntılara sevketsede katlanılabilir düzeydedir. Sevgili, aşık karşısında daima üstündür. Rakip ise daima aşağılanır ve tahkir edilir bir konumdadır.

Toplum hayatına ilişkin pek çok kavram ve unsurun divanda oldukça fazla yer kapladığını söyleyebiliriz. Sosyal hayat içerisinde mütalaa edilen çeşitli meslek gruplarına dahil insanlar, ticaret hayatı, giyim kuşam, ulaşım, mutfak, müzik, eğlence, sanat ve zanaata dair pek çok konu burada incelenmiştir.

Divan, gelenekler, inanışlar, atasözleri, deyimler bakımından da zengindir. Divanda yer verilen atasözleri, deyimler, adet ve geleneklerle ilgili ayrıca çalışma yapılmıştır. Bu çalışmalarda belirtilmeyen atasözü, deyim ve gelenekleri ifade eden kavram ve uygulamalara dair ifadeler ise çalışmamızın ilgili maddelerinde yeri geldikçe yer verilmiştir.

Şiirlerde kullanılan sanatların çoğunlukla teşbih, tenasüp, istiare, hüsn-i talil, tezat, mübalağa, telmih, cinas, tevriye etrafında toplandığı görülür. Çalışmamızda yer verdiğimiz pek çok kavram arasında şairin gözlemlerine ve kültür öğelerine dayanan münasebeter kurulduğu görülür.

17. yüzyılda daha çok rubailerıyla tanınan Azmî-zâde Hâletî'nin, hususi ve mesleki hayatında karşılaştığı sıkıntı ve hayal kırıklıklarından izler taşıyan dîvânında, din, tasavvuf, tabiat, insan, insanların yaşam tarzları ile devrin telakkilerine dair pek çok konuya değindiği görülür.

Çalışmamız Azmî-zâde Hâletî'nin, diğer divan şairleri arasındaki yerini, sanatını ve şairlik gücünü ortaya koymasından önem arz etmektedir. Hâletî, ilme vakıf kişiliği, bilgisi ve şiir söyleme kudretiyle, özellikle rubai alanında, kendini ispat etmiş bir kişi olarak 17. yüzyılın dikkate değer simalarından birisidir. Ancak devrinin Nabi, Nef'i, Neşâtî, Şeyhülislam Yahyâ gibi önde gelen isimleri karşısında sönük kalmıştır.

KAYNAKÇA

Kitaplar

- _____ (1990). *Hz. Mevlânâ'nın Mesnevisinde İslam'ın Esasları (Namaz, Zekat, Oruç, Hac ve Kelime-i Şehâdet)*. Konya: Konya Büyükşehir Belediye Başkanlığı
- Abdülaziz Bey (1995). *Osmanlı Adet, Merasim ve Tabirleri (Haz. Kazım Arısan, Duygu A. Günay)*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Âbidînî, E. T. (2008). *İbrahim Edhem-Belh Sultanlığından Gönüller Sultanlığına Uzanan Bir Hayatın Öyküsü (Haz. Ü. Ahmet Çelik)*. İstanbul: Irmak Yayınevi.
- Afifi, E. Â. (1975). *Muhyiddin İbnü'l Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi (Çev. Mehmet Dağ)*. Ankara: A. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Aksu, C. (2017). *Divan Arasında (Lütfi Divanı'nın Tahlili)*. İstanbul: Post Yayınları.
- Alkan, M. (2012). *Osmanlı Devleti Merkez Teşkilatı-Osmanlı Teşkilat Tarihi El Kitabı, (Ed. Tufan Gündüz)*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Alparslan, A. (2007). *Osmanlı Hat Sanatı Tarihi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Altıntaş, H. (1986). *Tasavvuf tarihi*. Ankara: A. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- And, M. (1959). *Kırk Gün Kırk Gece- Eski Donanma ve Şenliklere Seyirlik Oyunları*. İstanbul: Taç Yayınları.
- And, M. (2012a). *Oyun ve Büyü (Türk Kültüründe Oyun Kavramı)*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- And, M. (2012b). *16. Yüzyılda İstanbul (Kent-Saray-Günlük Yaşam)*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- And, M. (2014). *Başlangıçtan 1983'e Türk Tiyatro Tarihi*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- And, M. (2015). *Minyatürlerle Osmanlı-İslam Mitologyası*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Apak, M. S., Gündüz F. O. ve Eray, F. Ö. (1997). *Osmanlı Dönemi Kadın Giyimleri*. Ankara: Türkiye İş Bankası Yayınları.

- Arabî, M. (1997). *Dürr-ü Mekkûn-İnci Dizileri (Ter. Şevket Gürel)*. İstanbul: Esmâ Yayınları.
- Arat, R. R. (1959). *Kutadgu Bilig (Yusuf Has Hacip)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Araz, N. (1996). *"Tatlı Tatlı Yiyelim Tatlı Tatlı Konuşalım"-Eskimayen Tatlar Türk Mutfak Kültürü (Ed. E. Pekin, A. Sümer)*. İstanbul: Divan Yayınevi.
- Arslan, M. (2000). *Osmanlı Edebiyat-Tarih-Kültür Makaleleri*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Atalay, B. (1986). *Divan u Lügâti't-Türk Dizini "Endeks"*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Atasoy, N. (2002). *Hasbahçe: smanlı Kültüründe Bahçe ve Çiçek*. İstanbul: Aygaz Yayınları.
- Ateş, M. D. (1981). *Peygamberler Tarihi*. İstanbul: Yeni Asya Neşriyat.
- Aydemir, A. (1996). *İslami Kaynaklara Göre Peygamberler*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Aynî, M. A. (1985). *İslam Tasavvuf Tarihi*. İstanbul: Akabe Yayınları.
- Ayvazoğlu, B. (2013). *Güller Kitabı*. İstanbul: Kapı Yayınları.
- Bakır, A. (2000). *Ortaçağ İslam Dünyasında İtriyat, Gıda, İlaç Üretimi ve Tağşişi*. Ankara: Bizim Büro Basımevi.
- Banarlı, N. S. (1983). *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Milli eğitim Basımevi.
- Barbaro, N. (1953). *Konstantiniye Muhasarası Ruznamesi 1453 (Ter. Şemseddin T. Diler)*. İstanbul: İstanbul Fetih Derneği Neşriyatı.
- Bayrı, M. H. (1972). *İstanbul Folkloru*. İstanbul: Baha Matbaası.
- Belge, M. (2008). *Osmanlı'da Kurumlar ve Kültür*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Bilmen, Ö. N. (2003). *Büyük İslam İlmihali*. İstanbul: Kitap Yayınları.
- Bilmen, Ö. N. (t. y.). *Kur'ân-ı Kerîm'in Meali Âlîsi ve Tefsiri*. İstanbul: Nesa Yayıncılık.

- Bolat, A. (2004). *Melâmetlik*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Boratav, P. N. (1997). *100 Soruda Türk folkloru (İnanışlar, Töre ve Törenler, Oyunlar)*. İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- Boratav, P. N. (2012). *Türk Mitolojisi-Oğuların Anadolu, Azerbaycan ve Türkmenistan Türklerinin Mitolojisi (Çev. Recep Özbay)*. Ankara: Bilgesu yayıncılık.
- Bostan, İ. (1992). *Osmanlı Bahriye Teşkilatı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu yayınları.
- Canım, R. (1998). *Türk Edebiyatında Sakinameler ve İşretname*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Canım, R. (2016). *Divan Edebiyatının Kaynakları*. İstanbul: Akıl Fikir Yayınları.
- Celal, M. (1946). *Eski İstanbul Yaşayışı*. İstanbul: Türkiye Basımevi.
- Ceylan, Ö. (2007). *Kuşlar Divanı "Osmanlı Şiir Kuşları"*. İstanbul: Kapı Yayınları.
- Çavuşoğlu, M. (2003). *Divanlar Arasında*. İstanbul: Kitabevi yayınları.
- Çelebioğlu, A. (1998). "Elif harfiyle İlgili Hususiyetler". *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Çelebioğlu, A. (1998). "Eski Türk Edebiyatında Gemiyle İlgili Şiirler ve Bazı Hususiyetler". *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Çoruhlu, Y. (1995). *Türk Sanatında Hayvan Sembolizmi-I*. İstanbul: Seyran Yayınları.
- Çoruhlu, Y. (1999). *Türk Mitolojisinin ABC'si*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Çulpan, C. (1961). *Antik Devirlerden Zamanımıza Kadar İlahiyat-Edebiyat-Tıp ve Sanat Tarihlerinde Serviler I-II*. İstanbul: İsmail Akgün Matbaası.
- Dara R., 2006. *Vefalı Dostlarım Şifalı Otlarım*. Alfa Yayınları, İstanbul.
- Deniz, S. (2006). *"Meyveli Teşbihler", Meyva Kitabı (Ed. E.G. Naskali ve D. Herkmen)*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- DİB. (2010). *İlmihal, İslam ve Toplum, C. 2*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı.
- Dikmen, M. (2010). *Peygamberlerden Kıssalar*. İstanbul: Türdav Yayınları.

- Doğan, İ. (2011). *Esmâü'l-Hüsnâ Allah'ın Güzel İsimleri*. İstanbul: Ecrin Yayınları.
- Ebu Davud. (1987). *Sünen-i Ebu Davud Terceme ve Şerhi. (Haz. İsmail L. Çakan)*. İstanbul: Şamil Yayınevi
- Eralp, T. N. (1993). *Tarih Boyunca Türk Toplumunda Silah Kavramı ve Osmanlı İmparatorluğunda Silahlar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Erbaş, A. (2012). *Melekler Alemi*. İstanbul: Nun Yayınları.
- Erdoğan, M. (2013). *Güzellik Unsurlarıyla Divan Şiirinde Sevgili*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Eren, S. N. (1999). *Usûl, Edeb ve Âdâb*. İstanbul: Demir Kitapevi.
- Ergenç, Ö. (2012). *Şehir, Toplum, Devlet-Osmanlı Tarihi Yazıları*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Ethem, M. Y. (2006). *A'dan Z'ye Kıymetli Taşlar (Süs Taşları) 2. Baskı*. TMMOB.
- Farmer, H. G. (1999). *On Yedinci Yüzyılda Türk Çalgıları (Çev. M İlhami Gökçen)*. Ankara: Kültü Bakanlığı Yayınları.
- Faroqhi, S. (2010). *Osmanlı Kültürü ve Gündelik Yaşam "Ortaçağdan 20. Yüzyıla" (Çev. Elif Kılıç)*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt yayıları.
- Feyizli, T. (1993). *İslam'da ve Diğer İnanç Sistemlerinde Oruç-Kurban*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Firdevsî. (1994). *Şehnâme I-II (Çev. N. Lugal ve K. Akyüz)*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Firdevsî. (1995). *Şehnâme III (Çev. N. Lugal ve K. Akyüz)*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Fuzûlî. (2015). *Hadikatü's-Süedâ-Saadete Ermişlerin Bahçesi (Haz. S. Güngör)*. İstanbul: Kurtuba Kitap.
- Gedük, S. (2013). Osmanlı Saray Kültüründe Buhur ve Gülsuyu Geleneği. S. Ağca içinde, *Topkapı Saray Müzesi Yıllık-6* (s. 124-141). İstanbul: İstanbul Topkapı Sarayı Müzesi Derneği .

- Gelibolulu. M. A. (1978). *Görgü ve Toplum Kuralları Üzerinde Ziyafet Sofraları*, (Haz. O. Şaik Gökyay). İstanbul: Tercüman 101 Temel Eser.
- Geylânî, A. (t. y.). *Üç Aylar ve Faziletleri* (Haz. Mustafa Güner). Ankara: Nur Yayınları.
- Gibb, E. J. (1999). *Osmanlı Şiir Tarihi C. 3* (Ter. A. Çavuşoğlu). Ankara: Akçağ Yayınları.
- Gölpınarlı, A. (1977). *Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*. İstanbul: İnkılap ve Aka Kitabevleri
- Gölpınarlı, A. (2004). *Müminlerin Emiri Hazret-i Ali*. İstanbul: Derin Yayınları.
- Gölpınarlı, A. (2016). *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiilik*. İstanbul: Kapı Yayınları.
- Güfta, H. (2004). *Divan Şiirinde İlim*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Gür, M. (2006). *"Kızılelma", Meyve Kitabı* (Ed. E. Gürsoy Naskali, D. Herkmen). İstanbul: Kitabevi yayınları.
- Hacı Bektâş-ı Velî. (2007). *Makâlât* (Haz. Ali Yılmaz, Mehmet Akkuş, Ali Öztürk). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Hakkı, E. İ. (1999). *Marifetnâme* (Ter. Faruk Meyan). İstanbul: Bedir Yayınevi.
- Hakkı, İ. (1927). *Nebatlar Alemi*. İstanbul: İstanbul Devlet Matbaası.
- Halaçoğlu, Y. (1991). *XVI-XVII. Yüzyıllarda Osmanlılarda Devlet Teşkilatı ve Sosyal Yapı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Hallâc-ı Mansur. (2002). *Tavâsin-Ene'l-Hak* (Çev. Yaşar Günenç). İstanbul: Yaba Yayınları.
- Hammer, J. V. (1332). *Devlet-i Osmâniye Tarihi "Sultan Murâd-ı Sâlis'in Cülûsundan İbrahim Paşa'nın Kanije'yi Fethine Kadar"* (Ter. Mhmed Atâ) C. 7. İstanbul: Artin Asaduryan ve Mahdumları Matbaası.
- Harmancı, M. E. (2006). *"Klasik Türk Şiirinde Üzüm"*, *Meyve Kitabı*, (Ed. E. Gürsoy Naskali, D. Herkmen). İstanbul: Kitabevi Yayınları.

- İnalcık, H. (2015). *Has-bağçede Ayş u Tarab Nedimler, Şairler, Mutribler*. İstanbul: Türkiye İş Bankası yayınları.
- İz, M. (1969). *Tasavvuf*. İstanbul: Rahle Yayınları.
- Kabaklı, A. (2006). *Tasavvuf, Tarikat, Edebiyat*. İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları.
- Kam, Ö. F. (2008). *Âsâr-ı Edebiye Tedkikâtı (Haz. H. Çeltik)*. Ankara: Birleşik yayınevi.
- Kamil, M. (2015). *Melceü't-Tabbahîn-Aşçıların Sığınağı İnceleme-Metin-Tıpkıbasım (Haz. Günay Kut, Turgut Kut)*. İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- Karagöz, İ. (2011). *Ayet ve Hadislerin Işığında Allah'ın İsim ve Sıfatları-Esmâ-i Hüsnâ*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Karahan, A. (1980). *Eski Türk Edebiyatı İncelemeleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Karahan, A. (1980). *Sâkînâmeler, Eski Türk Edebiyatı İncelemeleri*. İstanbul: İ. Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Karahan, A. (1986). *Müslümanlığın Temel Bilgileri*. İstanbul: Güneş Kültür Dizisi.
- Karaman, H. vd. (2004). *İmihal-İman ve İbadetler C. 1*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Kaya, B. A. (2003). *Azmî-zâde Hâletî Dîvânı-Giriş ve Dîvân2ın Tıpkıbasımı Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Hazine 814*. Harvard Üniversitesi Yakınoğu Dilleri ve Medeniyetleri Bölümü Yayınları.
- Kesmez, Ü. (2013). *Efendimiz'in Nurlu Hayatı*. İstanbul: Muştu Yayınları.
- Kocatürk, V. M. (1943). *Leylâ ile Mecnûn*. İstanbul: Ahmet Halit Kitapevi.
- Koçu, R. E. (2003). *Tarihte istanbul Esnafı*. İstanbul: Doğan Kitap.
- Korkmaz, E. (2013). *Dört Kapı Kırk Makam*. İstanbul: Anahtar Kitaplar Yayınevi.
- Köprülü, M. F. (1983). *İslam ve Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları ve Vakıf Müessesesi*. İstanbul: Ötüken Yayınları.

- Krause, K. (1939). *Çiçekli Nebatlar (Phanerogamae)*, (Çev. Salahattin Kuntay). Ankara: Ankara Yüksek Ziraat Enstitüsü.
- Kurnaz, C. (2011). *Divan Edebiyatı ve Türk Kimliği*. Ankara: Kurgan Edebiyat Yayınları.
- Kurnaz, C. (2012). *Hayalî Bey Divanının tahlili*. Ankara: Kurgan Edebiyat Yayınları.
- Kuşeyrî, A. (2014). *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi (Haz. Süleyman Uludağ)*. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Küçükaşçı, S. (2006). "Orta Çağda Meyve Sembolizmi", *Meyve Kitabı (Ed. E. Gürsoy Naskali, D. Herkmen)*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Kültüral, Z. (2006). "Meyve Kelimesi", *Meyve Kitabı (Ed. E. Gürsoy Naskali, D. Herkmen)*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Levend, A. S. (1984). *Divan Edebiyatı Kelimeler, Remizler, Mazmunlar ve Mefhumlar*. İstanbul: Enderun Kitapevi.
- Mantran, R. (1991). *XVI-XVII. Yüzyılda İstanbul'da Gündelik Hayat (Çev. M. Ali Kılıçbay)*. İstanbul: Eren Yayınları.
- Marinier, P. (1991). *Dua Üzerine Düşünceler (Çev. Sadık Kılıç)*. İzmir: Nil Yayınları.
- Mengi, M. (2010). *Divan Şiiri Yazıları*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Mutlu, İ. (2003). *Dört Halife Devri*. İstanbul: Yeni Asya Yayınları.
- Okuyucu, C. (2010). *Divan Edebiyatı Estetiği*. İstanbul: Kapı Yayınları.
- Onay, A. T. (2004). *Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı (Haz. Cemal Kurnaz)*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Orhonlu, C. (1984). *Osmanlı İmparatorluğunda Şehircilik ve Ulaşım Üzerine Araştırmalar (Der. Salih Özbaran)*. İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Ögel, B. (1978a). *Türk Kültür Tarihine Giriş III, Türklerde Ev Kültürü (Göktürklerden Osmanlılara)*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

- Ögel, B. (1978b). *Türk Kültür Tarihine Giriş IV, Türklerde Yemek Kültürü (Göktürklerden Osmanlılara)*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Ögel, B. (1978c). *Türk Kültür Tarihine Giriş V, Türklerde Giyecek ve Süslenme (Göktürklerden Osmanlılara)*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Ögel, B. (1995). *Türk Mitolojisi II*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Ögel, B. (2000a). *Türk Kültür Tarihine Giriş I-Türklerde Köy ve Şehir Hayatı (Göktürklerden Osmanlılara)*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Ögel, B. (2000b). *Türk Kültür Tarihine Giriş II-Türklerde Köy ve Şehir hayatı (Göktürklerden Osmanlılara)*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Ögel, B. (2003). *Türk Mitolojisi I*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Özkaya, Y. (1977). *osmanlı İmparatorluğunda Ayanlık*. Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarhi-Coğrafya Fakültesi Yayınları.
- Öztoprak, N. (2006). "*Meyve İle İlgili Adetler*", *Meyve Kitabı (Ed. E. Gürsoy Naskali, D. Herkmen)*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Öztürk, N. (2010). *Fotoğraflarla Kutsal Topraklar-Hicaz Albümü (Ed. Ahmet Özel)*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Öztürk, Y. N. (1979). *Kur'ân-ı Kerîm ve Sünnete Göre Tasavvuf*. İstanbul: Fatih Yayınevi.
- Pala, İ. (2004). "*Meşşâta Kimdir*", *Saç Kitabı (Ed. E. Gürsoy Naskali)*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Pamuk, Ş. (1999). *Osmanlı İmparatorluğu'nda Paranın Tarihi*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Polat, N. H. (2001). *Türk Çiçek ve Ziraat Kültürü Üzerine Cevat Rüştü'den Bir Güldeste*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Peçevî İbrahim Efendi. (1866). *Tarih-i Peçevî, C. 2*.
- Rauf Yekta Bey. (1986). *Türk Musikisi (Çev. Orhan Nasuhioğlu)*. İstanbul: Pan Yayıncılık.

- Robert Dankof, S. A. (2006). *Seyahatnâme C. 1*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Saraç, Y. (2006). *Klasik Edebiyat Bilgisi Belagat*. İstanbul: Gökkuşbu Yayınları.
- Sefercioğlu, M. N. (1985). *Türk Yemekleri (XVIII. Yüzyıla Ait Yazma Bir Yemek Risalesi)*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Sefercioğlu, M. N. (2001). *Nev'i Divanının Tahlili*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Sefercioğlu, M. N. (2004). "*Divan Şiirinde Tarak ve Ayna*", *Saç Kitabı (Ed.E. Gürsoy Naskali)*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Sevengil, R. A. (1985). *İstanbul Nasıl Eğleniyordu?* İstanbul: İletişim Yayınları.
- Siddik, S. E. (2015). *Menâkıb-ı Çihar Yâr-ı Güzîn (Haz. H. Hilmi Işık)*. İstanbul: Hakikat Kitapevi.
- Solak, İ. (2012). "*Osmanlı Devletinde Taşra Teşkilatı*", *Osmanlı Teşkilat Tarihi El Kitabı (Ed.Tufan Gündüz)*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Soykan, T. T. (2000). *Osmanlı İmparatorluğunda Gayrimüslimler*. İstanbul: Ütopya Kitapevi.
- Suruç, S. (2001). *Kainatın Efendisi Peygamberimizin Hayatı. C. 1*. İstanbul: Yeni Asya Neşriyat.
- Süreyya, M. (1997). *Sicilli Osmani (Haz. Nuri Akbayar). C. 2*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Şahin, B. (2011). *Divan-ı ebirden Seçmeler*. Konya: Rumi Yayınları.
- Şentürk, A. A. (1995). *Necati Bey'in Sultan Beyazıt Methiyesi ve Bazı Gazelleri Hakkında*. İstanbul: Enderun .
- Şentürk, A. A. (1996). *Klasik Osmanlı Edebiyatı Tiplerinden Sufî Yahut Zahid Hakkında*. İstanbul: Enderun Yayınları.
- Şentürk, A. A. (2016). *Osmanlı Şiir Kılavuzu. C. 1*. İstanbul: OSEDAM.
- Şentürk, A. A. (2017). *Osmanlı Şiir Kılavuzu. C. 2*. İstanbul: OSEDAM.

- Şentürk, Aa. A. (1995). Necati Bey'in Sultan Beyazıt Methiyesi ve Bazı Gazelleri Hakkında Notlar, İstanbul: Enderun
- Tahir, B. M. (1972). *Osmanlı Müellifleri. C. I.* İstanbul: Meral Yayınevi.
- Tanyu, H. (1973), *Dinler Tarihi Araştırmaları*, Ankara, A.Ü. İlahiyat Fak. Yay
- Tarakçı, N. (2009). *Deniz Gücünün Osmanlı Tarihi Üzerindeki Etkileri.* İstanbul: Deniz Basımevi Müdürlüğü.
- Tez, Z. (2009). *Tekstil ve Giyim Kuşamın Kültürel Tarihi.* İstanbul: Soruk Yayınları.
- Tezcan, H. (1993). *Atlaslar Atlası "Pamuklu, Yün ve İpek Koleksiyonu"*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Tolasa, H. (1973). *Ahmed Paşa'nın Şiir Dünyası.* Ankara: Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Topbaş, O. N. (2009). *From The Garden Of Mathnawi The Story Of The Reed.* İstanbul: Erkam Yayınları.
- Tosun, N. (2006). *"Tasavvufta Meyve", Meyve Kitabı (Ed. E. Gürsoy Naskali, D. Herkmen).* İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Tümer, G. ve Küçük, H. (1993). *Dinler Tarihi .* Ankara: Ocak Yayınları.
- Türer, O. (2011). *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi.* İstanbul: Ataç Yayınları.
- Umur, S. (1980). *Osmanlı Padişah Tuğraları.* İstanbul: Cem Yayınevi.
- Uslu, B. (2016). *Türk Mitolojisi.* İstanbul: Kamer Yayınları.
- Uzunçarşılı, İ. H. (2014). *Osmanlı Devletinin Saray Teşkilatı.* Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Uzunçarşılı, İ. H. (1995). *Osmanlı Tarihi (16. Yüzyıl Ortalarından 17. Yüzyıl Sonlarına Kadar). C. 4.* Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Uzunçarşılı, İ. H. (2003). *Osmanlı Tarihi (II. Selim'in Tahta Çıkışından 1699 Karlofça Andlaşmasına Kadar). C. 3.* Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

- Yazır, M. B. (1974). *Medeniyet Aleminde Yazı ve İslam Medeniyetinde Kalem Güzeli* (Haz. Uğur Derman) C. 2. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Yazır, M. B. (1989). *Medeniyet aleminde Yazı ve İslam Medeniyetinde Kalem Güzeli* (Haz. Uğur Derman). C. 3. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Yıldırım, A. (2000). *Dar Ağacında Kan Sesleri Bir Cellatın Anıları*. Ankara: Ayyıldız Yayınları.
- Yıldırım, C. (1967). *Ahiret Alemi ve Safhaları*. Afyon: Zafer Matbaası.
- Yılmaz, M. (1992). *Edebiyatımızda İslami Kaynaklı Sözler*. İstanbul: Enderun Kitapevi.
- Yücel, Ü. (1999). *Türk Okçuluğu*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.

Makaleler

- Açıkgöz, C. (2017). Klasik Türk Şiirinde Dalgıç. *Uluslararası türkçe Edebiyat Kültür eEğitim Dergisi*, 6(2), 894-924.
- Açıl, B. (2015). Klsik Türk Şiirinde Estetik Bir Unsur Olarak Çiçekler. *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*(5), 1-28.
- Ağrakça, A. (2017). Hz. Ömer'in Müslüman Olması Meselesi ve Rivayetlerin Değerlendirilmesi. *Artuklu Akademi*, 4(1), 13-14.
- Akarpınar, R. B. (2008). Mevlana'da Üzüm. *Turkish Studies İnternational Periodica For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 3(5), 143-154.
- Akkaya, B. (2013). Geçmişten günümüze Türk Polis Teşkilatında rütbeler. *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 8(5), 59-72.
- Aktaş, H. (2012). Disiplinlerarası İlişkiler Bağlamında Şiir ve Coğrafya. *The Studies of The Ottoman Domain*, 2(3), 1-25.
- Altınölçek, S. (2010). Güreş Karşılaşmalarında Müziğin Yeri ve Önemi. *Acta Turcica Çevirimiçi Tematik Türkoloji Dergisi*(1), 321-328.

- Armağan, A. L. (18-21 Haziran 1998). XVI. Yüzyılda Antalya'nın Fizik ve Demografik Yapısı. *VIII. Uluslararası Türkiye'nin Sosyal ve Ekonomik Tarihi Kongresi: Bildiriler* (s. 157-172). Bursa: Editör: Nurcan Abacı.
- Armutak, A. (2002). Doğu ve Batı Mitolojilerinde Hayvan Motifi I: Memeli Hayvanlar. *İstanbul Üniversitesi Veteriner Fakültesi Dergisi*, 28(2), 411-427.
- Armutlu, S. (2009). Kelebeğin Ateşe Yolculuğu: Klasik Fars ve Türk Edebiyatında Şem ü Pervane Menevileri (Prof. Dr. Hüseyin Ayan Özel sayısı). *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*(39), 877-907.
- Arslan, S. (2014). Türklerde Ağaç Kültü ve Hayat Ağacı. *Uluslararası Sosyal ve eğitim Bilimleri Dergisi*, 1(1), 59-71.
- Arslanboğa, H. A. (2015). 1668-1670 (H. 1079-1080) Yıllarında Dârüssaâde Ağası Nezaretindeki Vakıflarla İlgili Bazı Arşiv Kayıtları. *The Journal of Academic Social Sciences Studies*(34), 15-39.
- Aslan, H. (2002). Osmanlı İmparatorluğu'nda Mübarek Gün ve Gecelerden Kandiller. *İSTEM*(13), 199-231.
- Atmaca, G. (2015). Dûhan Sûresi 10. Ayet Bağlamında "Dûhan/Duman". *Uluslararası Bilim Kültür ve Spor Dergisi*(11), 715-726.
- Avcı, B. (2000). Hıristiyanlıkta ve Kur'ân Tefsirlerinde Hz. İsa'nın Mucizeleri. *Divan (Disiplinlerarası Çalışmalar) Dergisi*(9), 257-268.
- Ay, Ş. (2009). Divan Şiirinde Güneşin Sevgili Tipine Yansıması. *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*(2), 117-162.
- Aydemir, A. (2013). Türk Dünyasında Bazı Dügün Terimleri ve "Al Duvak" Geleneği Üzerine. *Turkish Studies International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 8(9), 619-655.
- Aydın, A. (2017). Şair Tezkirelerine Göre Osmanlı'nın Unvanlı Şehirleri. *Hikmet-Akademik Edebiyat Dergisi*. (7), 35-56.
- Aynacı, M. (2012). Divan Şiirinde Geçen göz hastalıklarının Klasik Dönem Tıp Metinleri Ekseninde Değerlendirilmesi. *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*(9), 29-48.

- Bahir, S. (2012). Klasik Türk Şiirinde Cere (Çan/Çingirak). *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 7(3), 2231-2250.
- Bakır, A. (1997). Ortaçağ İslam Dünyasında Madenler ve Maden Sanayi. *Bellekten*, 61(232), 519-595.
- Başkaya, D. I. (2000). Saman Balyası İle Yapılanma: Kırıkkale Hasandede'de Bir Prototipin Yapımı. *Gazi Üniversitesi Mühendislik Mimarlık Fakültesi Dergisi*, 15(1), 87-104.
- Batıslam, H. D. (2002). Divan Şiirinin Mitolojik Kuşları: Hümâ, Ankâ ve Simurg. *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*(1), 185-208.
- Batıslam, H. D. (2003). Divan Şiirinde Aşık, Sevgili, Rakip Üçlüsü ve Ölüm. *Folklor/Edebiyat Dergisi*, IX(34), 186-199.
- Batıslam, H. D. (2005). Divan Şiirinde Sabâ. *osmanlı Tarihi Araştırmaları (Prof. Dr. Mehmet Çavuşoğlu'na Armağan II)*(26), 95-117.
- Batıslam, H. D. (2013). Divan Şiirinde Rakip ve Leyla Hanım'ın Rakip Gazeli. *Turkish Studies International Periodica For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 8(13), 21-35.
- Baykuzu, T. D. (2013). İslam Öncesi Orta Asya Türklerinde Kur ve Kurluk. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 53(1), 221-250.
- Bayram, Y. (2007a). Kalsik Türk Şiirinde Duyguların Dili: Çiçekler. *Turkish Studies International Periodica For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 2(4), 209-219.
- Bayram, Y. (2007b). Klasik Türk Şairlerinin Gözüyle Meyveler. *Turkish Studies International Periodica For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 2(4), 220-227.
- Baytun, G. Ş. (Ağustos 2013). Geçmişten Günümüze Kent Güvenliğinde Mahalle Ölçekli Güvenlik Uygulamaları: Çarşı Mahalle Bekçiliği. *Tarihte Türk Polis Teşkilatı Sempozyumu* (s. 323-350). Ankara: Polis Akademisi Yayınları.

- Bektaş, E. (21-22 Nisan 2007). Nâbî'nin Şiirlerinde Hz. Muhammed Sevgisi. *Hz. Peygamber ve İnsan Sevgisi I. Kutlu doğum Sempozyumu* (s. 360). Şanlıurfa: Türkiye Diyanet Vakfı .
- Berbercan, M. T. (2013). Türk Yazı dilindeki İlk Manzum Mektup Örnekleri. *KAREFAD*, 2(2), 73-92.
- Bilgin, A. (2007). Osmanlı Şiirinde "Ölmeden Önce Ölme" Temi. *Kubbealtı Akademi Mecmuası*(142), 42-53.
- Bilgin, A. (2007). Türk Tasavvuf Edebiyatı Literatürü. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 5(10), 331-352.
- Cengiz, A. (2017). Divan Şiirinde Destan Kahramanı Olarak Zaloğlu Rüstem. *MİKAD*, 1(1), 33-43.
- Cengiz, Z. A. (2017). Divan Şiirinde Nilüferin Kozmik Serüveni. *Turkish Studies International Periodica For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 12(5), 61-72.
- Ceylan, Ö. (2005). Taşranın altın Çiçeği Safran. *Osmanlı Tarihi Araştırmaları (Prof. Dr. Mehmet Çavuşoğlu Armağanı II)*(26), 147-162.
- Cin, A. (2016). Eşek Kavramının Anadolu Ağızlarındaki Kullanım Çeşitliliği. *International Journal of Social Sciences and Education Research*, 1(3), 1553-1576.
- Çavuşoğlu, A. (2005). İslami Türk Edebiyatının İlk Ürünlerinde Hulefâ-yı Râşidîn. *İSTEM*(6), 237-244.
- Çelebioğlu, A. (2016). Klasik Türk Şiirinde Menekşe. *Atatürk Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi*(37), 161-182.
- Çetindağ, Y. (2009). Edebiyatımızın Kaynaklarından: Doğu Medeniyeti ve Metinleri. *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 4(1-II), 2043-2088.
- Çınar, M. (2003). Üçüncü Abbasi Dönemi Şiirinde Tabiat Tasviri. *EKEV Akademi Dergisi*(17), 223-236.

- Demir, R. (2013). Osmanlı Şiirinde Öteki ve Başkası Olarak Kâfir İmgesi. *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 8(8), 431-445.
- Demirel, F. (2012). Osmanlı Eğitim Sisteminin Modernleşmesi Sürecinde Hiyerarşi. *Uludağ Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 2(25), 507-530.
- Demirkazık, H. İ. (2011). Divan Şiirinde Karga. *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*(24), 131-178.
- Deveci, A. (2013). Türk ve Çin Resim Sanatının Etkileşimi. *Turkish Studies International Periodica For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 8(8), 1779-1791.
- Dilekgöz, F. A. (2010). Osmanlı İstanbulunda bulunan Bazı Müslim ve Gayr-ı Müslim Mezarlıklarındaki Kimi Semboller. *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*(13), 113-131.
- Dindi, M. H. (2015). Deve İle İlgili Bir Kültün Mucizeye Dönüştürülmesi: Hz. Salih'in Devesi Örneği. *İslami Araştırmalar Dergisi*, 25(3), 160-175.
- Donuk, S. (2012). Şerh-i Dua-yı Kadeh ve Kadeh Duası Mazmunu. *Turkish Studies International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 7(4-I), 1599-1629.
- Duman, M. Z. (2005). Nur Suresi'nin 35. Ayetinin Tefsir ve Te'vili Bağlamında Allah'ın İnsana Dört Hidayeti: Fitri Din, Akıl, Peygamber ve Kitap. *Usul İslam Araştırmaları*, 3(3), 7-42.
- Durkaya, H. (2010). Fehîm-i Kadîm Divanı'nda Hayvanlar Üzerine Bir İnceleme. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi (Klasik Türk Edebiyatının Kaynakları Özel Sayısı Prof. Dr. Turgut Karabey Armağanı)*, 3(15), 13-27.
- Duru, N. F. (2016). Klasik Türk Şiirinin Dejenere Tiplerinden Vaiz. *SEFAD*(35), 197-234.
- Düzlü, Ö. (2011). Klasik Şiirimizde Evlat Ecısının bir Yansıması Olarak Şairlerin Çocuklarına Yazdıkları Mersiyeler. *Turkish Studies International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 6(3), 1829-1839.

- Ekici, M. (2016). Türk Kültüründe "Al" Renk. *Türk Dünyası İncelemeleri*, 16(2), 103-107.
- Eraydın, S. (1979). Divan Edebiyatında Peygamber (S.A.V.)'in Mucizeleri. *İslam Medeniyeti Mecmuası*, 4(2), 3-11.
- Erler, M. Y. (2001). İstanbul'da Deniz Ulaşımı. *Osmanlı Araştırmaları*(21), 69-80.
- Ersoy, E. (2008). Türklerde Bir İskan Siyaseti Olarak Derbend Teşkilatı. *doğu Anadolu Bölgesi Araştırmaları Dergisi*, 6(2), 47-53.
- Ertuğrul, O. Y. (2011). Eşeğin (Equus Asinus) Evcilleştirilmesi. *Iğdır Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü Dergisi*, 1(3), 111-115.
- Eser, M. (2011). Hz. Peygamber'in Bir Bulut Tarafından Gölgelemesine Dair Rivayetlerin Değerlendirilmesi. *Journal of İslamic Research*, 22(1), 44-54.
- Florioti, H. H. (2014). Eski Kültürlerde Köpeğin Algılanışı: Eski Mezopotamya Örneği. *Ankara Üniversitesi Tarih Araştırmaları Dergisi*, 33(55), 45-70.
- Gedik, N. (2015). Azmî-zâde Hâletî'nin Derviş Paşa Hicviyesi: Hadd-i Mestân. *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*(15), 133-166.
- Gökhan, A. (2006). Fars Edebiyatında Saç. *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, 6(21), 147-165.
- Göre, Z. (2007). Divan Şiirinde "Cünûn Eyyâmı" Olarak Bahar. *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 2(3), 282-295.
- Güfta, H. (2002). Divan Şiirinde İlim İrfan Timsali Hz. Ali. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*(24), 69-111.
- Güler, T. (2014). Mehmet Özger'in Şiirinde Tasavvufi Yolculuk. *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2(2), 241-259.
- Gülhan, A. (2008). Divan Şiirinde Meyveler ve Meyvelerden Hareketle Yapılan Teşbih ve Mecazlar. *Turkish Studies International Periodica For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 3(5), 345-375.

- Gününç, H. L. (2004). Hüsn-i Hat. *İSTEM*(3), 203-218.
- Gürbüz, İ. A. (2012). Divan Şiirinin Sevimli Yüzleri, Divan Şiirinde Berberler. *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 7(3), 233-255.
- Gürbüz, İ. A. (2012). Kerbelâ Şehidinden sevgili İmgesine: Hz. Hüseyin. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş-ı Veli Araştırma Dergisi*(64), 129-146.
- Gürçay, S. ve Koçak, A. (2015). Soyluluk Çiçeği "Erguvan"a Kültürel Bir İnceleme. *Folklor/Edebiyat Dergisi*, 21(84), 33-44.
- Hakverdioğlu, M. (2016). Sevgili Neden Servi Boyludur? *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4(7), 215-230.
- İnalçık, H. (1990). Osmanlı toplum Yapısının Evrimi (Çev. M. Özden-F. Unan). *Türkiye Günlüğü*(11), 30-41.
- İspir, M. (2007). Divan Şiiri Karşısında Şairin Durumu. *Türkoloji Araştırmaları Dergisi*, 2(3), 313-321.
- Karakuş, K. vd. (2015). Türkiye'de Yabani Formundan Günümüze Koyun. *Van Veterinary Journal*, 26(3), 173-175.
- Kaplan, Y. (2010). Divan Şiirinde Ölüm Karşısında Aşıkların İstekleri. *Turkis Studies International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 5(3), 291-313.
- Karabay, M. (2001). Ma'dümiyyet-i Elma Yahut Applesand Les Pommes Françaises. *Türk Edebiyatı Dergisi*(334).
- Karaca, F. (2001). Mezar Taşlarına Yansıyan Şekliyle Türk Kültüründe Hayat ve Ölümle İlgili Bazı Değerlendirmeler. *İslami Araştırmalar Dergisi*, 14(3-4), 501-512.
- Karademir, Z. (2015). Osmanlı İmparatorluğu'nda Şeker Üretim ve Tüketimi (1500-1700). *OTAM*(12), 181-218.
- Karaman, G. (2012). Perişan Çiçek Sümbül ve Klasik türk Şiirinde İşlenişi. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 1(2), 288-319.

- Kaya, B. A. (1999). Azmî-zâde Hâletî Dîvânı'nda Atasözleri ve Deyimler. *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*(118), 149-168.
- Kaya, B. A. (2000). Azmî-zâde Hâletî'nin Sâkî-nâme'si (Agah Sırrı Levend Hatıra Sayısı). *Türklük Bilgisi Araştırmaları*, 24(2), 59-106.
- Kaya, B. A. (2006). Klasik Türk Şiirinde Gömlek. *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*(15), 149-200.
- Kaya, B. A. (2015). Klasik Türk Şiirinde Şifalı Bitkiler Üzerine Bir Deneme. *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*(15), 263-314.
- Kaya, D. (1997). Dualar ve Beddualar. *Türklük Bilimi Araştırmaları* (4), 99-121.
- Kaya, H. (2010). Azmizâde Hâletî Divanı'nda Âdet ve Gelenekler. *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*(5), 133-183.
- Kazan, Ş. (2005). Klasik Türk Şiirinde Nazar: Göz Değmesi. *Milli Folklor Dergisi*(68), 166-179.
- Keçici, A. D. (2008). Osmanlı Devleti'nde Bir Taşra Güvenlik Örgütü Olan Derbent Teşkilatı. *Gaziantep Üniversitesi Sosyoloji Bilimleri Dergisi*, 7(1), 44-53.
- Kemikli, B. (2007). Divan Şiirinde hastalık ve Tedavi. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16(1), 19-36.
- Kemikli, B. (2007). Divan Şiirinde Hastalık ve Tedavi. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16(1), 19-36.
- Kılıç, C. (28-30 Nisan 2006). Pythagorasçı ve Yeni Platoncu Felsefelerin Harran Okuluna Tesirleri. *I. Uluslararası Katılımlı Bilim Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu*, (s. 164-176). Şanlıurfa.
- Kiraz, S. (2014). Türk İslam Edebiyatında Bir Peygamber Portresi: Hz. İsmâ. *EKEV Akademi Dergisi*(60), 261-280.
- Kırbıyık, M. (2007). Bazı 16. Yüzyıl Divanlarında Kıymetli Taşlar. *Selçuk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Dergisi*(18), 61-75.

- Koçak, Z. (2018). Bulut Motifinin Arkaik Temelleri ve Hz. Peygamber'i Gölgeleyen Bulut Rivayetleri. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 59(1), 183-202.
- Koçin, A. (2009). Divan Şiirinde Hz. İsa. (19), 69-14.
- Koşık, H. S. (2013). Hârût ve Mârût Hakkında Tercüme Bir Risale. *Gazi Türkiyat*(12), 141-153.
- Kurt, A. (2015). Türk Edebiyatında Çehâr-Yâr-ı Güzîn: Abdî'nin Fezâil-i Hulefâ-i âşidîn ve Hasâil-i Çehâr-Yâr-ı Güzîn Adlı Mesnevisi Üzerine Bir İnceleme. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*(3), 107-126.
- Kütük, A. (2017). İslam/Türk Devlet ve toplum Geleneğinde Yüzük ve Hukûkî Mahiyeti. *Türkiyat Mecmuası*, 27(2), 195-206.
- Landau, E. (1992). Periyodik Reform: Müceddid Hadisi Hakkında Bir İnceleme (Çev. İ. Hakkı Ünal). *İslami Araştırmalar Dergisi*, 6(4), 261-278.
- Mirjafari, H. (2012). Tasavvuf ve Safaviler Döneminde Sufi Kelimesinin Anlamındaki Aşamalı Değişim (Çev. Sagıp Atlı). *Sufi Araştırmaları*, 3(5), 107-114.
- Okay, B. (1991). Çin Resim Sanatı. Ankara Üniversitesi Dil-Tarih ve Coğrafya Fakültesi Dergisi, 35(2), 207-211.
- Okuyan, M. (2010). Kur'ân-ı Kerîme Göre Kabir Azabı Var mı? *Dinbilimleri Akademik*, 10(1), 295-288.
- Oran, J. S. (2008). Açık Arttırma; Tarihçe, Genel Bilgiler ve Bir Araştırma. *Marmara Üniversitesi İİBF Dergisi*, XXIV(1), 125-135.
- Öcal, M. (2014). Geçmişten Günümüze Vaizlik, Vaizler ve Vaazlar Hakkında Bazı Tespit ve Teklifler. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*(23), 125-162.
- Öz, M. (1991). Tahrir Defterlerinin Osmanlı Tarihi Araştırmalarında Kullanılması hakkında Bazı Düşünceler. *Vakıflar Dergisi*(22), 429-439.
- Özdemir, M. (2012). Fuzûlî'nin "Yücedün Kabrüm Ey Bî-derdler Seng-i Melâmetten" Matlalı Gazelinin Düşünce Alanı Merkezli Metin Çözümleme Yöntemine Göre Şerhi. *Turkish Studies International Periodica For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 7(1), 1737-1750.

- Özsayiner, Z. C. (2008). Hat Sanatında Meyve İstifli Hatlar. *Turkish Studies International Periodica For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 3(5), 87-109.
- Öztoprak, N. (2010). Divan Şiirinde Giyim Kuşam Üzerine Bir Deneme. *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*(4), 103-154.
- Öztürk, A. (2001). Türk Destanlarında Ağaç Motifi. *Türk Edebiyatı Dergisi*(328).
- Öztürk, M. (2003). Bilge Kul-Mûsa Kıssası ve İslam Kültüründe Hızır Mitosu. *OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14(14-15), 245-281.
- Piyadeoğlu, C. (11-13 Kasım 2014). Gazneliler ve Büyük Selçuklular'da Filin Kullanılmasına Dair Bazı Tespitler. *XI. Milli Türkoloji Kongresi Bildirileri*. 2, s. 67-90. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi.
- Saraç, M. A. (2000). Tasavvuf Edebiyatında İçki Kavramına Giriş ve Yunus Emre Örneği. *İlmi Araştırmalar dil, Edebiyat tarih İncelemeleri*(10), 135-154.
- Sarıkaya, M. Y. (2007). Türk-İslam Edebiyatında Ehl-i Beyt ve Muadili Kavramları Şiire Taşıma Geleneği. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1(32), 90-93.
- Savran, Ö. (2009). Kalsik Şiirimizde Ölüm Teması ve Ölümle İlgili Bazı Adetler. *Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*, 4(2), 170-188.
- Scgmidt-Jones, C. (2013). Yeniçeri Müziği ve Batı Müziği Üzerindeki türk Etkileri (Çev. Burçin Uçaner). *Rast Müzikoloji Dergisi*, 1(1), 196-222.
- Seyhan, T. O. (2003). Memlûk Kıpçakçasıyla Yazılmış Du'â'ü's-Seyfî. *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*(9), 141-174.
- Simon, S. E. (2013). Kaytdışı (Hâric Ez-Defter) ve Gayr-i Meskûn (Hali Ez-Raîyyet) yerlerin Osmanlı Sınır Boylarının Şekillenmesine Etkisi. *Güney-doğu Avrupa Araştırmaları Dergisi*(24), 1-16.
- Süleymanova, S. (2011). Mirac-nâmelerde Arş-Kürsi ve Yedi Yıldız Denizi Anlayışlarının Felsefi-Mitolojik Kaynakları. *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi (Azerbaycan Özel Sayısı-I)*, 4(7), 223-236.

- Sümbüllü, Y. Z. (2008). İlm-i Tefe'ül ve Tefe'ül-nâme (Kur'ân Falı) Üzerine Bir Değerlendirme. *1(2)*, 383-391.
- Beşiroğlu, Ş. Ş. ve Koçhan, G. (10-15 Eylül 2007). Çeng: Bir Çalgının toplumsal Cinsiyet Üzerinden Kadın Simgesi Olarak Kuzey Hint, Timur ve Osmanlı Saraylarındaki Görsel Malzemeler Üzerinden Değerlendirilmesi. *38. İCANAS Uluslararası Asya ve Kuzey afrika Çalışmaları Kongresi*. Ankara.
- Şahin, K. Ş. (2012). Klasik Türk Edebiyatında Sevgilinin Ayva Tüyü/Hat. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, *5(23)*, 386-408.
- Şahin, M. (2013). Ortaçağ İslam Dünyasında Ayyarlar. *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, *13(2)*, 303-311.
- Şanlı, İ. (2006). Ahmet Paşa, Necati Bey, Fuzûlî ve Bakî Divanlarına Göre Divan Şiirinde Meyve. *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi sosyal Bilimler Dergisi(11)*, 232-235.
- Şenocak, E. (2007). Türk Halk Kültüründe ve Mitolojik Bağlamda Üzümün Yeri. *Milli Folklor Dergisi(76)*, 164-172.
- Şentürk, A. A. (1994). Osmanlı Edebiyatında Felekler, Seyyâre ve Sâbiteler (Burçlar). *Türk Dünyası Araştırmaları*, 131-180.
- Şentürk, A. A. (1995). Klasik Osmanlı Edebiyatında Tipler. *Osmanlı Araştırmaları Dergisi(15)*, 1-95.
- Tan, E. T. (2013). Latin Yazı Kompozisyonlarında Kûfî Form Etkisi. *Turkish Studies International Periodica For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, *8(12)*, 1269-1282.
- Tanrıbuyurdu, G. (2012). Klasik Türk Şiirinde "Kılıç Duası". *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi(9)*, 139-166.
- Tanyeli, H. (1952a). Divan Şiirimizde İran'lı Kahramanlar I: Cemşid. *Türk Dili*, *1(8)*, 467-470.
- Tanyeli, H. (1952b). Divan Şiirimizde İranlı Kahramanlar II: Dahhâk. *Türk Dili*, *1(10)*, 582-583.

- Teres, E. (2009). Orta Türkçede "Zırh, Kalkan" Anlamı Taşıyan Bazı Sözcükler. *Turkish Studies International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 4(3), 2112-2118.
- Tietze, A. (1951). XVI. Asır Türk Şiirinde Gemici Dili: Âhegî Kasidesi ve Tahmisleri. *Türkiyat Mecmuası*, IX, 113-138.
- Toprak, M. F. (2000). Arap Şiirinde Geçen Şarap Adları ve Bazı Hamriyyat Terimleri. *EKEV Akademi Dergisi*, 2(3), 169-194.
- Toprak, Z. (2008). Osmanlının Son Dönemlerinde İstanbul Sokaklarında Marjinaler: Hırsızlar, Dolandırıcılar, Yankesiciler. *İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*(38), 275-279.
- Tunç, S. (2010). Klasik türk Şiirinde Kadın Şahsiyetler. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi (Klasik Türk Edebiyatının Kaynakları Özel Sayısı Prof. Dr. Turgut karabey Armağanı)*, 3(15), 225-259.
- Turan, O. (1945). Eski türklerde Okun Hukuki Bir Sembol Olarak Kullanılması. *Bellekten*, IX(35), 305-318.
- Unat, Y. (2000). Eski Astronomi Metinlerinde Karşılaşılan Astronomi Terimlerinde İlişkin Bir Sözlük Denemesi. *OTAM*, 11(11), 633-696.
- Unat, Y. (2004). Türk Astronomi Tarihi Literatürü 1 (1923-2004). *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 2(4), 103-133.
- Uyanık, M. (2002). İslam Felsefesinin Teşekkül Dönemi "Varlık" Anlayışında Birinci ve İkinci Cevher Kavramı. *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*(1), 132-159.
- Sever, Ö. vd. (2013). "Göz Nurunun Anahtarı ve Neşe Hazinesi" Kitabındaki Konjunktiva Hastalıkları Bilgilerinin Günümüzle Karşılaştırılması. *Türkiye Klinikleri*, 21(1), 18-23.
- Vural, T. (2012). Türk Askeri Müziğinin Savaşlardaki Yeri ve Önemi. *TURAN-SAM Dergisi*, 4(13), 66-74.

- Yakit, İ. (1991). Kınalızade Ali Efendi'nin Evrim Düşüncesi. *Sosyoloji Konferansları Dergisi*(23), 51-60.
- Yekbaş, H. (2009). Divan Şiirinin Penceresinden Acem Şairleri. *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 4(2), 1158-1187.
- Yekbaş, H. (2010). Divan Şiirinde Yunani Şahsiyetler. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi (Klasik Türk Edebiyatının Kaynakları Özel Sayısı Prof. Dr. Turgut Karabey Armağanı)*, 3(15), 281-300.
- Yeniterzi, E. (1998). Divan Şiirinde Sağlık ve Hastalıklarla İlgili Bazı Hususlar. *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*(4), 87-103.
- Yeniterzi, E. (2010). Klasik Türk Şiirinde Ülke ve Şehirlerin Meşhur Özellikleri. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi (Klasik Türk Edebiyatının Kaynakları Özel Sayısı Prof. Dr. Turgut Karabey Armağanı)*, 3(15), 301-334.
- Yıldırım, A. (2004). İslamın Tabiat Anlayışı ve Divan Şiirine Yansımaları. *İlmi Araştırmalar Dergisi*(17), 155-173.
- Yıldırım, A. (2007). "Siyah-bahar" tamlamasının Bir Üslup özelliği olarak Divan Şiirinde Yer Alması. *İlmi Araştırmalar Dergisi*(23), 139-166.
- Yıldırım, A. (2016). Sâib-i Tebrizî'nin Şiirlerinde Geçen "Hâb-ı Bahâr" Tamlaması Üzerine. *Doğu Esintileri İranoloji, Fars Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*(4), 167-177.
- Yıldırım, H. (2015). Divan Şiirine Göre Burçlar. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 8(41), 340-353.
- Yılmaz, F. B. (2014). Divan Edebiyatında Nakş ve Nakkaş 1: İlk Yüzyıllar. *divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*(12), 13-28.
- Yılmaz, O. (2013). Gelenekten Deyişe Klasik Türk ve Fars Edebiyatlarının Ortak İfade Biçimlerinden "Başa toprak Saçmak". *Türk Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*(2), 336-350.

Ansiklopediler

- Afyoncu, E. ve Ahıskalı, R. (2002). Kâtip (Osmanlı Dönemi). *İslam Ansiklopedisi*, C. 25. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Ak, M. (2003). Lala Mehmed Paşa. *İslam Ansiklopedisi*, C. 27. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Aktan, H. (2005). Miras. *İslam Ansiklopedisi*, C. 30. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Albayrak, N. (1995). Enûşirvân (Edebiyat). *İslam Ansiklopedisi*, C. 11. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Algül, H. (1994). Ebû Eyyûb el-Ensârî. *İslam Ansiklopedisi*, C. 10. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Altındağ, Ü. (1994). Dârüssaâde. *İslam Ansiklopedisi*, C. 9. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Atalay, M. (2013). Zâhir-i Faryâbî. *İslam Ansiklopedisi*, C. 44. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Ateş, S. (2000). İhlas. *İslam Ansiklopedisi*, C. 21. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Aybakan, B. (2005). Muâmelât. *İslam Ansiklopedisi*, C. 30. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Aydın, A. K. (2009). Simya. *İslam Ansiklopedisi*, C. 37. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Aydın, M. A. (1993). Ceza. *İslam Ansiklopedisi*, C. 7. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Aykut, N. (1993). Damat İbrahim Paşa. *İslam Ansiklopedisi*, C. 8. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Bardakoğlu, A. (2002). Köpek. *İslam Ansiklopedisi*, C. 26. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Batuk, C. (2006). Nemrûd. *İslam Ansiklopedisi*, C. 32. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Bayraktar, İ. (1992). Bayram (İslami Dönem/Dini Hükümler). *İslam Ansiklopedisi*, C. 5. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

- Bilgin, M. (1997). Hak Dini Kur'an Dili. *İslam Ansiklopedisi, C. 15*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Bırışık, A. (2002). Kur'ân. *İslam Ansiklopedisi, C. 26*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Boynukalın, E. (2013). Yemin. *İslam Ansiklopedisi, C. 43*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Bozkurt, N. (1994). Davul. *İslam Ansiklopedisi, C. 9*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Bozkurt, N. (2002). Kılıç. *İslam Ansiklopedisi, C. 25*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Bozkurt, N. (2002). Kitap. *İslam Ansiklopedisi, C. 26*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Bozkurt, N. (2007). Peri. *İslam Ansiklopedisi, C. 34*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Bozkurt, N. (2010). Şemse. *İslam Ansiklopedisi, C. 38*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Bozkurt, N. (2010). Şemse. *İslam Ansiklopedisi, C. 38*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Bozkurt, N. (2012). Kuyumculuk. *İslam Ansiklopedisi, C. 26*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Bulut, H. İ. (2005). Mucize. *İslam Ansiklopedisi, C. 30*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Buzpınar, Ş. T. (2010). Şam. *İslam Ansiklopedisi, C. 38*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Canan, İ. (t. y.). *Hadis Ansiklopedisi "Kütüb-i Sitte" Tercüme ve Şerhi, C. 4*. İstanbul: Akçağ Yayınevi.
- Cebeci, L. (2005). Mikâil. *İslam Ansiklopedisi, C. 30*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Ceyha, S. (2012). Vârid. *İslam Ansiklopedisi, C. 42*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Cirit, H. (2012). Vaaz. *İslam Ansiklopedisi, C. 42*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Çağrı, M. (1995). Fazîlet. *İslam Ansiklopedisi, C. 12*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Çağrı, M. (1996). Fitne. *İslam Ansiklopedisi, C. 13*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Çağrı, M. (1998). Hilm. *İslam Ansiklopedisi, C. 18*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

- Çağrı, M. (2001). Kanaat. *İslam Ansiklopedisi*, C. 24. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Çağrı, M. (2002). Kesb. *İslam Ansiklopedisi*, C. 25. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Çağrı, M. (2008). Riyâ. *İslam Ansiklopedisi*, C. 35. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Çağrı, M. (2009). Sır. *İslam Ansiklopedisi*, C. 37. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Çağrı, M. (2010). Şükür. *İslam Ansiklopedisi*, C. 39. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Çal, H. (1999). Osmanlı Kapı Halkaları ve Kapı Tokmakları. *Osmanlı Ansiklopedisi/Kültür ve Sanat*, C. 11. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- Çelebi, İ. (1998). Hızır. *İslam Ansiklopedisi*, C. 17. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Çelebi, İ. (2007). Remil. *İslam Ansiklopedisi*, C. 34. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Çelebioğlu, A. (1991). Ay (Kültür ve Edebiyat). *İslam Ansiklopedisi*, C. 4. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Çelebioğlu, A. (1991). Ay (Kültür ve Edebiyat). *İslam Ansiklopedisi*, C. 4. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Çelebioğlu, A. (1992). Bedir. *İslam Ansiklopedisi*, C. 5. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Çetin, O. (1998). Horasan. *İslam Ansiklopedisi*, C. 18. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Çiçekler, M. (2008). Sa'dî-i Şirazi. *İslam Ansiklopedisi*, C. 35. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Demirci, K. (1992). Burç. *İslam Ansiklopedisi*, C. 6. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Demirci, K. (1992). Burç. *İslam Ansiklopedisi*, C. 6. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Demirci, K. (1993). Dahhâk. *İslam Ansiklopedisi*, C. 8. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Demirci, K. (1997). Haram. *İslam Ansiklopedisi*, C. 16. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Demirci, K. (1997). Hârût ve Mârût. *İslam Ansiklopedisi*, C. 16. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Demirci, K. (2001). Kabir. *İslam Ansiklopedisi*, C. 24. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Demirci, K. (2013). Zühd. *İslam Ansiklopedisi*, C. 44. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

- Demirci, M. (1997). Hâl. *İslam Ansiklopedisi, C. 15*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Derman, F. Ç. (1997). Halkarı. *İslam Ansiklopedisi, C. 15*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Derman, M. U. (2007). Mürekkep. *İslam Ansiklopedisi, C. 32*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- DİA, K. (2004). Menşur (Osmanlı'da Menşur). *İslam Ansiklopedisi, C. 29*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Dönmez, İ. K. (2005). Mubah. *İslam Ansilopedisi, C. 30*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Dönmez, İ. K. (2009). Sarhoşluk. *İslam Ansiklopedisi, C. 36*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Düzgün, Ş. A. (2010). Tabiat. *İslam Ansiklopedisi, C. 39*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Efendioğlu, M. (2008). Sahâbe. *İslam Ansiklopedisi, C. 35*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Elmalı, H. (1997). Hassân b. Sâbit. *İslam Ansiklopedisi, C. 16*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Emecen, F. (2003). Mehmed III. *İslam Ansiklopedisi, C. 28*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Emecen, F. (2007). Osman II. *İslam Ansiklopedisi, C. 33*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Erbaş, A. (2004). Melek. *İslam Ansiklopedisi, C. 29*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Erdem, S. (1991). Amber. *İslam Ansiklopedisi, C. 3*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Erdem, S. (1991). Ankâ. *İslam Ansiklopedisi, C. 3*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Erdem, S. (1991). Bâbil. *İslam Ansiklopedisi, C. 4*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Erdem, S. (1998). Abanoz. *İslam Ansiklopedisi, C. 1*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

- Erdemir, A. D. (1989). Ahlat-ı Erbaa. *İslam Ansiklopedisi, C. 2*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Erkal, M. (1991). Arşın. *İslam Ansiklopedisi, C. 3*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Erkal, M. (1996). Ganimet. *İslam Ansiklopedisi, C. 13*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Erkal, M. (2013). Zekat. *İslam Ansiklopedisi, C. 44*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Erkan, M. (1999). Hüsrev ve Şirin. *İslam Ansiklopedisi, C. 19*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Ertuğ, Z. T. (2007). Peyk (Osmanlı). *İslam Ansiklopedisi, C. 34*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Eyice, S. (1996). Gazanfer Ağa Külliyesi. *İslam Ansiklopedisi, C. 13*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Fayda, M. (1994). Ebû Bekir. *İslam Ansiklopedisi, C. 10*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Fayda, M. (1998). Hulefâ-yı Râşidîn. *İslam Ansiklopedisi, C. 18*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Fayda, M. (2007). ÖMrs. *İslam Ansiklopedisi, C. 34*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Fığlalı, E. R. (1989). Ali. *İslam Ansiklopedisi, C. 2*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Fığlalı, E. R. (1997). Hasan. *İslam Ansiklopedisi, C. 16*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Fığlalı, E. R. (1998). Hüseyin. *İslam Ansiklopedisi, C. 18*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Fığlalı, E. R. (1996). *Türkiyede Alevilik ve Bektaşilik*. Ankara: Selçuk Yayınları.
- Gencer, A. İ. (1991). Bahriye (Selçuklular ve Anadolu Beylikleri Dönemi). *İslam Ansiklopedisi, C. 4*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Gökyay, O. Ş. (2002). Kızılelma. *İslam Ansiklopedisi, C. 25*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Göyünç, N. (1994). Defter. *İslam Ansiklopedisi, C. 9*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

- Gürkan, S. L. (2003). Manastır. *İslam Ansiklopedisi*, C. 27. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Halaçoğlu, Y. (1993). Cerrah Mehmed Paşa. *İslam Ansiklopedisi*, C. 7. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Hamidullah, M. (1998). Hayber. *İslam Ansiklopedisi*, C. 17. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Harman, Ö. (2000). İmrân. *İslam Ansiklopedisi*, C. 22. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Harman, Ö. F. (1991). Âsaf B. Berahyâ. *İslam Ansiklopedisi*, C. 3. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Harman, Ö. F. (2000). İsâ. *İslam Ansiklopedisi*, C. 22. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Harman, Ö. F. (2001). İslam (Vahiy Geleneği İçinde İslam). *İslam Ansiklopedisi*, C. 23. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Harman, Ö. F. (2001). Kârûn. *İslam Ansiklopedisi*, C. 24. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Harman, Ö. F. (2007). Nûh. *İslam Ansiklopedisi*, C. 33. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Harman, Ö. F. (2013a). Ya'kûb. *İslam Ansiklopedisi*, C. 43. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Harman, Ö. F. (2013b). Ya'kûb (Türk Edebyatı). *İslam Ansiklopedisi*, C. 43. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- İbn Kesir. (2004). *Hadislerle Kur'ân-ı Kerîm Tefsiri (Çev. B Karlıağa-B. Çetiner)*, C. 11. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- İlgürel, M. (1989). Ahmed I. *İslam Ansiklopedisi*, C. 2. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- İlgürel, M. (1995). Eşkîya (Osmanlılar'da Eşkîyalık Hareketleri). *İslam Ansiklopedisi*, C. 11. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- İnalcık, H. (1993). Cizye (Osmanlılar'da Cizye). *İslam Ansiklopedisi*, C. 8. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

- İpekten, H. (1991). Azmî-zâde Mustafa Hâletî. *İslam Ansiklopedisi, C. 4.* İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- İpşirli, M. (1991). Asaf. *İslam Ansiklopedisi, C. 3.* İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- İpşirli, M. (1993). Cellat. *İslam Ansiklopedisi, C. 7.* İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- İpşirli, M. (1993). Cuma Selamlığı. *İslam Ansiklopedisi, C. 8.* İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- İpşirli, M. (2002). Koca Sinan Paşa. *İslam Ansiklopedisi, C. 26.* İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- İpşirli, M. (2003). Mehmed Efendi, Hocazâde. *İslam Ansiklopedisi, C. 28.* İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- İsen, M. (1992). Beyt'ül-ahzân. *İslam Ansiklopedisi, C. 6.* İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- İşbilir, Ö. (2006). Nasuh Paşa. *İslam Ansiklopedisi, C. 32.* İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- İşık, E. (1994). Duhan Suresi. *İslam Ansiklopedisi, C. 9.* İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- İşli, N. (1995). Eyüp Mezarlığı. *İslam Ansiklopedisi, C. 12.* İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Kafadar, C. (1996). Gazâ. *İslam Ansiklopedisi, C. 13.* İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Kallek, C. (1997). Haraç. *İslam Ansiklopedisi, C. 16.* İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Kallek, C. (2001). Kadeh. *İslam Ansiklopedisi, C. 24.* İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Kallek, C. (2006). Narh. *İslam Ansiklopedisi, C. 32.* İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Kallek, C. (2008). Rıtl. *İslam Ansiklopedisi, C. 35.* İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Kanar, M. (2007). Nizâmî-i Gencevî. *İslam Ansiklopedisi, C. 33.* İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Karakaya, F. (2001). Kanun. *İslam Ansiklopedisi, C. 24.* İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

- Karlıağa, H. B. (1991). Anasır-ı Erbaa. *İslam Ansiklopedisi, C. 3.* İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Kaya, M. (1991). Aristo. *İslam Ansiklopedisi, C. 3.* İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Koca, F. (1997). Haram (Fıkıh). *İslam Ansiklopedisi, C. 16.* İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Koca, F. (1999). İbadet (İslam'da İbadet/Tasavvuf). *İslam Ansiklopedisi, C. 19.* İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Koçu, R. E. (1961). Bayram Yerleri. *İstanbul Ansiklopedisi, C. V.* İstanbul: İstanbul Ansiklopedisi ve Neşriyat.
- Kolektif. (1960). Cevher ve Araz. *Türk Ansiklopedisi, C. 10.* Ankara: Milli Eğitim Basımevi.
- Kolektif. (1977). Cevher. *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi (Devirler/İsimler/Eserler/Terimler), C. 2.* İstanbul: Dergah yayınları.
- Kolektif, T. D. (1989). Allah. *İslam Ansiklopedisi, C. 2.* İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Kolektif, T. D. (1997). Haraç (Tarihçe-Osmanlı Devleti). *İslam Ansiklopedisi, C. 16.* İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Köprülü, M. F. (1979). Bayrak. *İslam Ansiklopedisi (İslam Alemi, Tarih, Coğrafya, Etnografya ve Bibliyografya Lugatı), C. 2.* İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Köprülü, O. F. (1988). Abdal (Edebiyat). *İslam Ansiklopedisi, C. 1.* İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Köprülü, O. F. (1997). Hâfız Ahmed Paşa. *İslam Ansiklopedisi, C. 15.* İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Köprülü, O. F. (1997). Yemişçi Hasan Paşa. *İslam Ansiklopedisi, C. 16.* İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Kurnaz, C. (1992). Benâtu'n-nâ's. *İslam Ansiklopedisi, C. 5.* İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

- Kurnaz, C. (1998). Hızır (Edebiyat). *İslam Ansiklopedisi, C. 17*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Kurnaz, C. (1998). Hümâ. *İslam Ansiklopedisi, C. 18*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Kuşoğlu, Z. (1997). Hakkâklık. *İslam Ansiklopedisi, C. 15*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Kutluer, İ. (1992). Burç (İslam Literatüründe Burç). *İslam Ansiklopedisi, C. 6*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Kutluer, İ. (1993). Cevher. *İslam Ansiklopedisi, C. 7*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Kutluer, İ. (1995). Felek. *İslam Ansiklopedisi, C. 12*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Küçükbaşçı, M. S. (2002). Kâtip. *İslam Ansiklopedisi, C. 25*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Kütükoğlu, M. (1992). Berât. *İslam Ansiklopedisi, C. 5*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Kütükoğlu, M. (2006). Narh (Osmanlılar'da). *İslam Ansiklopedisi, C. 32*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Merçil, E. (2007). Peyk. *İslam Ansiklopedisi, C. 34*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Merçil, E. (2010). Şahne. *İslam Ansiklopedisi, C. 38*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Merçil, E. (2010). Taht. *İslam Ansiklopedisi, C. 39*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Mert, Ö. (1991). Ayan. *İslam Ansiklopedisi, C. 4*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- N. Bozkurt, A. T. (2002). Kervan. *İslam Ansiklopedisi, C. 25*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Naskali, E. (2009). Sâsâniler. *İslam Ansiklopedisi, C. 36*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Önkal, A. (1992). Câfer B. Ebû Tâlib. *İslam Ansiklopedisi, C. 6*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Önkal A. ve Bozkurt, N. (1994). Deve. *İslam Ansiklopedisi, C. 9*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

- Öz, M. (1994). Ehl-i Beyt. *İslam Ansiklopedisi*, C. 10. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Öz, M. (2013). Zülfikâr. *İslam Ansiklopedisi*, C. 44. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Özaydın, A. (2004). Menşur. *İslam Ansiklopedisi*, C. 29. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Özaydın, A. (2007). Nevbet. *İslam Ansiklopedisi*, C. 33. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Özcan, A. (1996). Gazi. *İslam ansiklopedisi*, C. 13. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Özcan, A. (1997). Hâdım Hasan Paşa. *İslam Ansiklopedisi*, C. 15. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Özcan, A. (2002). Kuloğlu. *İslam Ansiklopedisi*, C. 26. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Özcan, A. (2009). Serdengeçti. *İslam Ansiklopedisi*, C. 36. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Özcan, N. (2003). Mehter. *İslam Ansiklopedisi*, C. 28. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Özervarlı, M. S. (1996). Firdevs. *İslam Ansiklopedisi*, C. 13. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Özkan, İ. H. (1995). Fahte. *İslam Ansiklopedisi*, C. 12. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Özkaya, Y. (2002). Kaymakam. *İslam Ansiklopedisi*, C. 25. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Öztuna, Y. (2000). *Türk Mûsikîsi Kavram ve Terimleri Ansiklopedisi*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.
- Öztürk, L. (2003). Manastır. *İslam Ansiklopedisi*, C. 27. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Pala, İ. (2003). La'l. *İslam Ansiklopedisi*, C. 27. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Polat, N. H. (2002). Kehkeşân. *İslam Ansiklopedisi*, C. 25. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Salihoğlu, H. (1994). Dirhem. *İslam Ansiklopedisi*, C. 9. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Sanal, H. (2002). Kös. *İslam Ansiklopedisi*, C. 26. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Saray, M (1992). Bedahşan. *İslam Ansiklopedisi*, C. 5. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

- Serin, M. (2013). Yâkut el-Musta'sımî. *İslam Ansiklopedisi, C. 43*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Sinanoğlu, M. (1998). Hürmüz. *İslam Ansiklopedisi, C. 18*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Sinanoğlu, M. (2000). İman. *İslam Ansiklopedisi, C. 22*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Sinanoğlu, M. (2009). Sıbgatullah. *İslam Ansiklopedisi, C. 37*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Sülün, M. (2010). Şi'râ. *İslam Ansiklopedisi, C. 39*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Sümer, F. (1994). Dihkan. *İslam Ansiklopedisi, C. 9*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Sümer, F. (2002). Kızıllarlan. *İslam Ansiklopedisi, C. 25*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Şahin, M. S. (1993). Cennet. *İslam Ansiklopedisi, C. 7*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Şahin, M. S. (1993). Çan. *İslam Ansiklopedisi, C. 8*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Şahinoğlu, M. N. (1991). Feridüddin Attar. *İslam Ansiklopedisi, C. 4*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Şakiroğlu, M. H. (1993). Cagalazâde Sinan Paşa. *İslam Ansiklopedisi, C. 7*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Şakiroğlu, M. H. (1996). Frenk. *İslam Ansiklopedisi, C. 13*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Şener, İ. H. (1995). Ferkadân. *İslam Ansiklopedisi, C. 12*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Şener, H. İ. (2001). Kârûn. (Edebiyat). *İslam Ansiklopedisi, C. 24*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Taneri, A. (1997). Hansâlâr. *İslam Ansiklopedisi, C. 16*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Tanyu, H. (1991). Ateş. *İslam Ansiklopedisi, C. 4*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Taşağıl, A. (1998). Hoten. *İslam Ansiklopedisi, C. 18*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

- Tefazzuli, A. (1995). Enûşirvân. *İslam Ansiklopedisi, C. 11*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Tokmak, A. N. (1996). Hâcû-yı Kirmânî. *İslam Ansiklopedisi, C. 14*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Tomar, C. (2010). Şam. *İslam Ansiklopedisi, C. 38*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Topaloğlu, B. (1993). Cehennem. *İslam Ansiklopedisi, C. 7*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Topaloğlu, B. (1993). Cennet. *İslam Ansiklopedisi, C. 7*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Topaloğlu, B. (1998). Huld. *İslam Ansiklopedisi, C. 18*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Topaloğlu, B. (1998). Hûrî. *İslam Ansiklopedisi, C. 18*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Topaloğlu, B. (2012). Tövbe. *İslam Ansiklopedisi, C. 41*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Tosun, N. (2009). Sır (Tasavvuf). *İslam Ansiklopedisi, C. 37*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Tosun, N. (2013). Zünnûn el-Mısırî. *İslam Ansiklopedisi, C. 44*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Turan, Ş. (1998). Hoca Sadeddin Efendi. *İslam Ansiklopedisi, C. 18*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Tülücü, S. (1997). Hâtem-i Tâî. *İslam Ansiklopedisi, C. 16*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Tümer, G. (1993). Çarmıh. *İslam Ansiklopedisi, C. 18*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Tümer, G. (1994). Din (Genel Olarak Din). *İslam Ansiklopedisi, C. 9*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Türkoğlu, S. (1993). Cübbe. *İslam Ansiklopedisi, C. 8*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Uludağ, S. (1988). Abdal (Tasavvuf). *İslam Ansiklopedisi, C. 1*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

- Uludağ, S. (1989). Âl-i Abâ. *İslam Ansiklopedisi, C. 2*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Uludağ, S. (1991). Aşk (Tasavvuf). *İslam Ansiklopedisi, C. 4*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Uludağ, S. (1995). Fakr. *İslam Ansiklopedisi, C. 12*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Uludağ, S. (1997). Hallâc-ı Mansur. *İslam Ansiklopedisi, C. 15*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Uludağ, S. (1997). Halvet. *İslam Ansiklopedisi, C. 15*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Uludağ, S. (2001). Kabz. *İslam Ansiklopedisi, C. 24*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Uludağ, S. (2003). Marifet. *İslam Ansiklopedisi, C. 28*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Uludağ, S. (2006). Nefis. *İslam Ansiklopedisi, 32*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Uludağ, S. (2010). Sülûk. *İslam Ansiklopedisi, C. 38*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Uludağ, S. (2012). Uzlet. *İslam Ansiklopedisi, C. 42*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Uludağ, S. (2012). Uzlet (Tasavvuf). *İslam Ansiklopedisi, C. 42*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Uludağ, S. (2005). Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Unat, Y. (2013). Yıldız. *İslam Ansiklopedisi, C. 43*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Uzun, M. (1991). Ankebût. *İslam Ansiklopedisi, C. 3*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Uzun, M. (1992). Bedahşan (Edebiyat). *İslam Ansiklopedisi, C. 5*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Uzun, M. (1992). Burç (Edebiyatta Burç). *İslam Ansiklopedisi, C. 6*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Uzun, M. (1993). Cedvel (Sanat). *İslam Ansiklopedisi, C. 7*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Uzun, M. (1995). Fal-nâme. *İslam Ansiklopedisi, C. 12*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Uzun, M. (1996). Firdevs (Edebiyat). *İslam Ansiklopedisi, C. 13*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

- Uzun, M. (1999). Gülbank. *İslam Ansiklopedisi, C. 14*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Uzun, M. (2000). İbrâhim (Türk Edebiyatı). *İslam Ansiklopedisi, C. 21*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Uzun, M. (2001). İsmâil (Türk Edebiyatı). *İslam Ansiklopedisi, C. 23*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Uzun, M. (2001). Kâbe (Türk Edebiyatı). *İslam Ansiklopedisi, C. 24*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Uzun, M. (2003). Mecaz. *İslam Ansiklopedisi, C. 28*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Uzun, M. (2010). Süreyya. *İslam Ansiklopedisi, C. 38*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Uzun, M. (2012). Tûbâ. *İslam Ansiklopedisi, C. 41*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Ünver, İ. (1998). Heft Hân. *İslam Ansiklopedisi, C. 17*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Y. Şevki Yavuz, Z. Ü. (1993). Cebrâil. *İslam Ansiklopedisi, C. 7*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Y. Zennûn, M. S. (2002). Kûfi. *İslam Ansiklopedisi, C. 26*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Yağar, H. (2002). Osmanlı Polis Teşkilatın ve Yenileşme Süreci. *Türkler Ansiklopedisi, C. 13*, 629-651. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- Yaran, R. (2002). Kefâret. *İslam Ansiklopedisi, C. 25*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Yaşaroğlu, M. K. (2006). Namaz. *İslam Ansiklopedisi, C. 32*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Yavuz, Y. Ş. (1991). Araz. *İslam Ansiklopedisi, C. 3*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Yavuz, Y. Ş. (2001). Kader. *İslam Ansiklopedisi, C. 24*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Yavuz, Y. Ş. (2001). Kader. *İslam Ansiklopedisi, C. 24*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Yavuz, Y. Ş. (2010). Şefaât (İslam'da Şefaât). *İslam Ansiklopedisi, C. 38*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

- Yazıcı, T. (1994). Efrâsiyâb. *İslam Ansiklopedisi, C. 10*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Yazıcı, T. (1995). Feridun. *İslam Ansiklopedisi, C. 12*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Yazıcı, T. (1996). Fil. *İslam Ansiklopedisi, C. 13*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Yazıcı, T. (1997). Hâfiz-ı Şîrâzî. *İslam Ansiklopedisi, C. 15*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Yazıcı, T. (1998). Haydariyye. *İslam Ansiklopedisi, C. 17*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Yiğit, İ. (2007). Osman. *İslam Ansiklopedisi, C. 33*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Yıldırım, N. (2008). Rüstem-i Zâl. *İslam Ansiklopedisi, C. 35*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Yılmaz, H. (2006). Din. *Felsefe Ansiklopedisi (Ed. Ahmet Cevizci), C. 4*. Ankara: Ebabel Yayınları.
- Yılmazer, Z. (tarih yok). Murad IV. *İslam Ansiklopedisi, C. 31*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Yitik, A. İ. (2007). Oruç. *İslam Ansiklopedisi, C. 33*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Zuhayli, V. (1994). *İslam Fıkhı Ansiklopedisi*. İstanbul: Risale Yayınları.

Sözlükler

- Aksoy, Ö. A. (1984). *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü 2-Deyimler Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Aktüze, İ. (2010). *Müziği Anlamak Ansiklopedik Müzik Sözlüğü*. İstanbul: Pan Yayıncılık.
- Baytop, T. (1994). *Türkçe Bitki Adları Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Beydili, C. (2004). *Türk Mitoloji Sözlüğü*. Ankara: Yurt Kitap Yayınları.
- Cebecioğlu, E. (2009). *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ağaç Kitapevi.

- Devellioğlu, F. (1962). *Osmalıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat*. Ankara: Doğuş Matbaası.
- Dilçin, C. (1983). *Yeni Tarama Sözlüğü*. Ankara: TDK Yayınları.
- Erdoğan, M. (1998). *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Hasol, D. (1979). *Ansiklopedik Mimarlık Sözlüğü*. İstanbul: Yapı Endüstri Merkezi Yayınları.
- Hüseyin Remzi. (1305). *Lugat-ı Remzi*. İstanbul: Matbba-yı Hüseyin Remzi.
- Johnson, F. (1852). *Dictionary, Persian, Arabic and English*. London: East İndia Company.
- Karagöz, İ. vd. (2010). *Dini Kavramlar Sözlüğü*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Koçu, R. E. (1969). *Türk Giyim, Kuşam ve Süslenme Sözlüğü*. Ankara: Sümerbank Kültür Yayınları.
- Kuşoğlu, M. Z. (2006). *Resimli Ansiklopedik Kuyumculuk ve Maden Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Mehmed Salâhî Bey (1313). *Kâmus-ı Osmânî*. İstanbul: Mahmud Kemal Bey Matbaası.
- Muallim Nâci. (t.y.). *Lugat-ı Nâci*.
- Pakalın, M. Z. (1983a). *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü I*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Pakalın, M. Z. (1983b). *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü II*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Pakalın, M. Z. (1983c). *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü III*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Parlatır, İ. vd. (1998). *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Pultar, M. (2007). *Yıldız Adları Sözlüğü*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Redhouse, j. W. (1884). *A Lexicon, English and Turkish*. İstanbul: Printed By: A. H. Boyajian.

- Sami, Ş. (1306). *Kâmûsu'l-Âlâm, C. 1-2*. İstanbul: Mihran Matbaası.
- Sami, Ş. (2004). *Kâmûs-ı Türkî*. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Sönmez, N. (1997). *Osmanlı Dönemi Yapı Ve Malzeme Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Yem Yayınları
- Uludağ, S. (2000). *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Uzunöz, T. A. (2008). *Tekstil Terimleri Sözlüğü*. Bursa: Ezgi Kitapevi.
- Yıldırım, N. (2006). *Fars Mitoloji Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayınları.

Tezler

- Altuntaş, S. (2007). Kıyamet Alametleri (On Alameti Bir Arada Zikreden Rivayetlerin Tahlili). *Yüksek Lisans Tezi*. Ankara: Ankara Üniversitesi SBE.
- Arslan, Ö. (2013). Ubeydî Dîvânı (Metin ve İnceleme). *Yüksek Lisans Tezi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi SBE.
- Atasağun, G. (1996). İlahi Dinlerde (Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'da) Dini Semboller. *Doktora Tezi*. Konya: Selçuk Üniversitesi SBE.
- Bahadır, S. C. (2012). 16. Yüyl Klasik Türk Şiirinde Şarap ve Şarapla İlgili Unsurlar. *Doktora Tezi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi SBE.
- Bayram, Y. (2001). Çiçeklerle Diğer Bitkilerin Divan Şiirine Yansımaları ve Anlam Çerçeveleri. *Doktora Tezi*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi SBE.
- Çağlar, B. (2009). Türk Mitolojisinde Dört Unsur ve Simgeleri Üzerine Bir İnceleme. *Yüksek Lisans Tezi*. Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi SBE.
- Çeltiker, R. (2009). 16. Yüzyıl Şâiri Zâtî'nin Gazellerind Bitkiler. *Yüksek Lisans Tezi*. Sakarya: Skarya Üniversitesi SBE.
- Çetinkaya, F. (2008). Nef'i Divanı'nda Bitkiler ve hayvanlar Üzerine Bir İnceleme. *Yüksek Lisans Tezi*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi SBE.

- Ekinci, H. Ö. (2013). İslam Kelamında Nüzûl-i İsâ Retoriği. *Yüksek Lisans Tezi*. Çorum: Hitit Üniversitesi SBE.
- Erdoğan, M. (2007). Bâkî Dîvânı'nda Bitkiler ve Çiçekler. *Yüksek Lisans Tezi*. Elazığ: Fırat Üniversitesi SBE.
- Ertan, M. E. (1989). Fuzûlî Divanında Hayvanlar. *Yüksek Lisans Tezi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi SBE.
- Günbattı, H. (1998). Kahraman-nâme İnceleme Metin. *Yüksek Lisans Tezi*. Malatya: İnönü Üniversitesi SBE.
- Günyüz, M. E. (2001). Ahmedî Dîvânı'nın Tahlili. *Doktora Tezi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi SBE.
- İsen, M. (1997). Kerbela Mersiyeleri. *Doktora Tezi*. Ankara: Gazi Üniversitesi SBE.
- Kaya, R. (2006). Feyzî Dîvânı'nda Din ve Tasavvuf. *Yüksek Lisans Tezi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi SBE.
- Muş, Z. (2000). Arap ve Türk Edebiyatlarında "Yûsuf u Züleyhâ" Hikayelerinin Mukayesesi. *Yüksek Lisans Tezi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi SBE.
- Özerden, G. (2015). Divan Şiirinde Servi (15-16. Yüzyıllar). *Yüksek Lisans Tezi*. Adana: Çukurova Üniversitesi SBE.
- Özkan, Ö. (2005). Divan Şiirinde Sosyal Hayat (14 ve 15. Yüzyıl). *Doktora Tezi*. Ankara: Gazi Üniversitesi SBE.
- Özkan, Ş. (2012). Anadolu Türk Folklorunda Bitki Adlarının Veriliş Hikayeleri Üzerine Bir İnceleme. *Yüksek Lisans Tezi*. Konya: Selçuk Üniversitesi SBE.
- Öztekin, Ö. (2004). 18. Yüzyıl Divan Şiirinde Toplumsal Hayatın İzleri. *Doktora Tezi*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi SBE.
- Sarıkaya, M. Y. (2004). Türk İslam Edebiyatında Hz. Ali. *Doktora Tezi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi SBE.
- Taşkın, Ü. (2005). Osmanlı Devletinde Kullanılan Ölçü ve Tartı Birimleri. *Yüksek Lisans Tezi*. Elazığ: Fırat Üniversitesi SBE.

- Teres, E. (2009). Çağatayca'da Söz Yapımı. *Doktora Tezi*. İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi SBE.
- Tökel, D. A. (1998). Divan Şiirinde Mitolojik Unsurlar-Şahıslar Mitolojisi. *Doktora Tezi*. Samsun: OnDokuz Mayıs Üniversitesi SBE.
- Tuncel, T. (2008). Osmanlı Şiirinde Gemicilik Terimleri. *Yüksek Lisans Tezi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi SBE.
- Tümer, M. F. (2007). Ubeydî Divanında Dîni Tasavvufi Unsurlar. *Yüksek Lisans Tezi*. Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi SBE.
- Ünlü, M. Ş. (1991). Ubeydî, Hayatı, Edebi Kişiliği ve Divanının Tenkitli Metni. *Doktora Tezi*. İstanbul: Mimar Sinan Üniversitesi SBE.
- Ünverdi, Ş. (2009). Hadis İlmi Açısından Aclûnî'nin Keşfü'l-Hafâ Adlı Eser Üzerine Bir İnceleme. *Yüksek Lisans Tezi*. Adana: Çukurova Üniversitesi SBE.
- Yeniterzi, E. (1989). Divan Şiirinde Na't. *Doktora Tezi*. Konya: Selçuk Üniversitesi SBE.

E-Kaynaklar

- KARAKURT, Deniz (2012), Türk Söylence Sözlüğü, <https://tr.wikipedia.org/wiki/Dosya:TurkSoylenceSozlugu.pdf> (E-kitap Erişim Tarihi: 08.10.2016)
- KÖROĞLU, Gülgün (2007), Bizans Döneminde Buhur Geleneği ve Buhurdanlar, Osmanlı Bankası Arşiv ve Araştırma Merkezi, www.obarsiv.com/pdf/gulgunkoroglu_nihal.pdf (04.11.2017)
- SARI, İbrahim (2017), Türklerde Müzik, Nokta ebook Publishing, Antalya, <https://books.google.com.tr/books?id=7jxEDwAAQBAJ> (E. T. 23.02.2018)

ÖZGEÇMİŞ

15.07.1981’de Denizli’de doğdu. İlk ve orta öğrenimini Denizli’de tamamladı. 2005 yılında Yakın Doğu Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı bölümünü bitirdi. 2006 yılında Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Bölümünde başladığı yüksek lisansını “Manzum Mesnevi Tercümesi-Lübbü’l-Lübab” adlı teziyle 2009 yılında tamamladı.