

# Kur'an'ın Osmanlı Şiirindeki Akisleri (Fuzûlî ve Şeyhülislâm Yahyâ'nın Gazelleri Çerçevesinde Bir Tetkik)

HARUN ÖĞMÜŞ

YRD. DOÇ. DR., ŞIRNAK ÜNİVERSİTESİ İLÂHIYAT FAKÜLTESİ

## GİRİŞ

Osmanlı kültürünün en parlak yönlerinden biri de edebiyat ve hususiyle de şiirdir. 8/14. asırda Anadolu'da doğup 9/15. asırda Ahmet Paşa ve Necâtî gibi şâirlerle gelişen, daha sonraki asırlarda Fuzûlî, Bâkî, Şeyhülislâm Yahyâ, Nâilî-i Kadîm, Neşâtî, Nâbî, Nedîm ve Şeyh Gâlip gibi büyük şairlerin yetişmesini sağlayan Osmanlı şiiri, –dilin Türkcce olması dışında– vezin, şekil ve hatta muhteva bakımından Arap ve özellikle Fars şiirinin bir devamı, böylece Osmanlı kültürünün önceki İslâm kültürlerinin koruyup yaşatıcısı oluşunun bir başka ispatıdır. Ayrıca –Osmanlı kültürünün diğer unsurları gibi– Osmanlı şiiri de, referanslarını en başta İslâm'dan, özellikle de –birtakım rivayetler ve tasavvuf düşüncesi ile yoğurarak da olsa– Kur'an'dan almıştır.

Tebliğimizde Osmanlı şiirinde Kur'an'ın nasıl referans gösterildiğini, hangi Kur'ânî kavramların ne şekilde kullanıldığını Osmanlı'nın her bakımdan

yükseldiği 10/16. asırda yaşayan büyük sanatkâr Fuzûlî'nin Türkçe divanıyla ondan bir asır kadar sonrasının en seçkin şairlerinden Şeyhülislâm Yahyâ Efendi'nin divanındaki gazeller çerçevesinde ve bir tebliğin imkânları ölçüsünde tespit edip örneklerle sunmaya çalışacağız.<sup>1</sup>

Gazel, 5 ila 12 beyit arasında değişen, ilk beytinin mısraları birbiriyle, sonraki beyitlerinin ikinci mısraı ilk beyitle kâfiyeli aşk, şarap ve kadın temalarının işlendiği çok yaygın kullanılan bir nazım şeklidir.<sup>2</sup> Çalışmamızı gazel formuyla sınırlandırmamızın sebebi, hem gazelin çok yaygın kullanılan bir nazım şekli oluşu, hem de yapmış olduğumuz tariften de anlaşıldığı gibi ilk bakışta profan bir intiba verişidir. Böyle bir nazım şeklinde bile Kur'an'ın Osmanlı şiirine referans olduğu hakkında veriler elde etmekle tevhit, münâcât, na't gibi türlerde durumun evleviyetle böyle olduğu kendiliğinden anlaşılacaktır.

### A. KUR'AN'IN OSMANLI ŞİİRİNDEKİ TASAVVUFLA MEZCOLMUŞ AKİSLERİ

Tasavvufî inanış ve yorumlarla mezcolmuş Kur'anî konular, şiir üzerinde doğrudan değil de dolaylı yansımalar olarak görülebilir. Bu itibarla Kur'an'ın şiire akislerinin ele alındığı bir çalışmada – gayet tabii olarak– öncelikle bunların değil de doğrudan yansımaların ele alınması beklenir. Ancak şiir, hakikatten ziyade mecazın tercih edildiği bir dil olduğu için Osmanlı şiirinde de Kur'an'a müteallik konular ağırlıklı olarak mecazî ve temsili bir dille işlenmiştir. Söz konusu dil, büyük ölçüde tasavvufî inanış, yorumlama ve remzlere dayanmaktadır. Bu remzler, tasavvuf neşvesine sahip olmayan şairler tarafından dahi kullanılacak bir yaygınlık kazanmıştır. Bu sebeple Osmanlı şiirinde tasavvufla mezcolmuş Kur'anî akisleri daha önce işleme zarureti hissettik.

Zikri geçen iki dîvân çerçevesinde yaptığımız incelemeye göre Osmanlı şiirinde çokça işlenen en önemli tasavvufî inanış ve yorumları, aşk ve sevgi üzerinde temellendirilmiş olan yaratılış ve bezm-i elestle ilgili olanlar teşkil etmektedir. Tebliğimizde öncelikle, tasavvufun, dolayısıyla dinî-tasavvufî şiirin metafiziği olarak değerlendirebileceğimiz bu iki konu üzerinde duracak, sonra da Kur'an'la ilgili konuların tasavvufî remzlerle nasıl işlendiğini “kaş” örneğinden hareketle izah etmeye çalışacağız. Hemen ilave edelim ki, gerek yaratılış

1 Her iki dîvânın gazellerini baştan sona taramış olmakla birlikte konumuz açısından daha fazla örnek ihtiva ettiği için örneklerimizin çoğunu Fuzûlî Dîvânı'ndan verdiğimiz belirtmeliyiz.

2 Geniş bilgi için bk. Pala, İskender, *Divan Şiiri Sözlüğü*, Ankara: Akçağ, ts., s. 182-183.

ve bezm-i elestin tasavvufî yorumu ve gerekse Kur'an'la ilgili konuların aşağıda göreceğimiz remzlerle anlatılmasının şer'î açıdan caiz olup olmadığı elbette tartışılabilir. Ancak biz, tebliğimizin hacmini kabartmamak için bu tartışmaya girmeyecek ve konuyu tamamen tasvirî bir şekilde sunacağız.

## 1. Yaratılış ve Bezm-i Elest

### a. Yaratılış

Tasavvuf düşüncesinde aşk etrafında geliştirilen yaratılış nazariyesinin akisleri hususiyle mutasavvıf şairlerde oldukça derin hissedilmektedir. Fuzûlî, mutasavvıfların yaratılış düşüncesine temel teşkil eden “*Ben gizli bir hazine idim, bilinmeyi sevdim*”<sup>3</sup> hadisine telmihte bulunarak yaratılışın maksadının aşk olduğunu ileri sürer:

“Ârif ol sevdâ-yı ‘ışk inkârın etme ey hakîm

Kim vücûd-ı halktan ancak bu sevdâdır garaz”<sup>4</sup>

Mutasavvıflar, zikrettiğimiz hadise istinaden Allah'ın bilinmeyi istemesini ilk taayyün olarak isimlendirirler. Daha sonra Allah, kendisi için bir ayna mesabesinde olan hakikat-i Muhammediyye veya nûr-ı Muhammedî adını verdikleri hakikî insân-ı kâmilde bütün sıfatlarıyla tecelli etmiş, diğer varlıkların hepsi varlığın bir nevi prototipi olan ve bir bakıma logosu teka-bül eden nûr-ı Muhammedî'nin değişik seviyelerde belirmeleri olarak varlık âleminde görünmüştür.<sup>5</sup> Mutasavvıflar, yaratılış hakkındaki bu anlayışlarını “*Ona ruhumdan üfledim*”<sup>6</sup> mealindeki âyetler ve “*Allah, Âdem'i kendi suretinde yaratmıştır*”<sup>7</sup> mânasındaki hadis üzerinde temellendirmeye çalışmışlar<sup>8</sup>, böylece yaratılışın maksadının Allah'ın kendisinin bilinmesini istemesi, yani aşk olduğu ve –vahdet-i vücûd nazariyesinin de tesiriyle– her şeyin Allah'ın bir tecellisi olduğu anlayışı ortaya çıkmıştır.

Genelde insanın, özelde ise gerçek insân-ı kâmil olan nûr-ı Muhammedî'nin Allah'ın bir aynası olması hususuna Osmanlı şiirinde çokça telmihte bulunul-

3 Hadis olarak rivayet edilen bu sözün sahih veya zayıf bir senedinin olmadığı belirtilmektedir. Bk. ‘Aclünî, *Keşfü'l-hafâ*, Beyrut: Dâru'ihyâit-türâsî'l-Arabî, 1352, II, 132.

4 Fuzûlî, *Divân*, Ankara: Akçağ Yayınları, 1990, s. 45.

5 Kılıç, Mahmut Erol, *Sûfi ve şiir*; 7. Baskı, İst: İnsan Yayınları, 2009, s. 176; ayrıca bk. Afifi, Ebu'l-Âla, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Tasavvuf Felsefesi* (trc. Mehmet Dağ), İst: Kirkanbar Yayınları, 1999, s. 85 vd.; Ahmed Emîn, *Zuhru'l-İslâm*, I-IV, 1. Baskı, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2004, IV, 168 vd.

6 Sâd 38/72.

7 Ebû Dâvûd, “es-Sünne”, 17.

8 Kılıç, a.g.e., s. 176.

duğu görülmektedir. Fuzûlî, Sevgili'nin cemâliyle aynanın süslendiğini, feyizli bakışlarının ölü bedene can verdiğini söyler:

“Aks-i ruhsârın ile oldu müzeyyen mir'ât  
Beden-i mürdeye feyz-i nazarın verdi hayât”<sup>9</sup>

Şeyhülislâm Yahyâ'ya göre Sevgili'nin yüzü, güzelliğin mahiyetini olduğu gibi gösterir. Çünkü o Hakk'ın nûrudur, dolayısıyla da İlâhî nûru yansıtır:

“Gün yüzün mâhiyyet-i hüsnü kemâhî gösterir  
Nûr-ı Hak'ı yine ol nûr-ı İlâhî gösterir”<sup>10</sup>

Bu sebeple kişi, gönül levhasını Sevgili'nin sureti için bir ayna gibi kılmalı, zihninde olan her şeyi unutup sadece onu hatırlamalıdır:

“Levh-i hâtır sûret-i cânâna kıl âyîne-veş  
Amı yâd et, her ne kim yâdındadır anı unut”<sup>11</sup>

Bu arada beşerî aşk da hakikî aşka ulaşmaya bir vesile olabilir. Bu sebeple zat levhasına hakikat harfini yazmak isteyen, yani hakikî aşka ulaşmak amacını güden kimse, gül yüzlülerin yüzlerindeki ayva tüylerine bakarak önce mecazî aşkı öğrenmelidir:

“Hakikat harfini yazmak dilersen levh-i zâtında  
Hatın gül-ruhların manzûr tut, meşk-ı mecâz eyle”<sup>12</sup>

Allah'ın ilk tecellîgâhı ve ilk aynası olması hasebiyle nûr-ı Muhammedi tasavvufî düşüncede çok merkezî bir mevki işgal etmiştir. Fuzûlî, “*Sen olmasaydın, sen olmasaydın felekleri yaratmazdım*”<sup>13</sup> şeklinde rivayet edilen hadisin yası sıra muhtemelen her şeyin insan için yaratılıp onun hizmetine sunulduğunu belirten âyetleri de<sup>14</sup> dikkate alarak en üstün insan olduğu için son tahlilde kâinatın Hz. Peygamber (sas) için yaratıldığını bir na'tinde şöyle dile getirmektedir:

“Hak âferînişe sebep etti vücûdunu  
Evcebe bi'z-zuhûn zuhûra'l-mükevvenât”<sup>15</sup>

9 Fuzûlî, *a.g.e.*, s. 15.

10 Yahyâ, *Divân* (nşr. Rekin Ertem), Ank: Akçağ, 1995, s. 149.

11 Fuzûlî, *a.g.e.*, s. 16; “ayna” kelimesinin bu minvalde kullanıldığı başka beyitler için bk. Fuzûlî, *s. a.g.e.*, 23, 37; Yahyâ, *a.g.e.*, s. 92-93, 120.

12 Fuzûlî, *a.g.e.*, s. 76; bu minvalde başka beyitler için bk. Fuzûlî, *s. a.g.e.*, 53, 59.

13 Hadis olarak rivayet edilen bu sözün mevzû olduğu belirtilmektedir. bk. 'Aclûnî, *a.g.e.*, II, 164.

14 Mesela bk. el-Bakara 2/29; el-Câsiye 45/12-13.

15 Fuzûlî, *a.g.e.*, s. 14.

Bir başka na'tinde ise “*Âdem ruh ve ceset arasındayken ben peygamberdim*”<sup>16</sup> mealindeki hadise telmihen şöyle demektedir:

“Ey vücûdun eseri hilkat-i eşyâ sebebi  
Nebi ol vakt ki bi'l-fi'l gerekmezdi nebî  
Sebkat-i zât ile eyvân-ı risâlet sadrı  
Şeref-i asl ile fihrist-i rusûl müntahabı  
Enbiyâdan kime sen tek bu müyesserdür kim  
Âdem'e vech-i mübâhât ola izz ü nesebi”<sup>17</sup>

Her şeyin aşkla irtibatlandırıldığı bu tasavvufî yaratılış anlayışının Kur'an'da çok saf ve sade bir şekilde anlatılan yaratılışın bir tevili olduğu görülmektedir. Bu teville göre yaratmadan ziyade tecelliler, görüntüler vardır.<sup>18</sup> Her şey Allah'ın bir tecellisidir. Fuzûlî, vahdet-i vücûd nazariyesini kabul etmeyen, dolayısıyla kendisini Allah'ın tecellisi olarak görmeyen zahidin yanılğı içinde olduğunu, bu yanılğısının ilâhî tecellilerle hayran olmasından kaynaklanan bir şaşkınlık olduğunu söylerken bu hususu çok çarpıcı ve bir hayli nüktedanca dile getirmiştir:

“Sanır zâhid, özün hâlî hayâlinde, galattır bu!  
O hayrân olduğundandır ki hayrân olduğun bilmez!”<sup>19</sup>

## b. Bezm-i Elest

Yaratılışla irtibatlı olarak akla gelen ve Osmanlı şiirinde çokça işlenen bir başka Kur'anî kavram da bezm-i elesttir. Bezm-i elest, Farsça'da “meclis” anlamına gelen “bezm” kelimesiyle Arapça soru edatı olan hemze ve “lestü” fiilinden müteşekkil “değil miyim?” anlamındaki “elest” ifadesinden Farsça kurala göre yapılmış bir isim tamlamasıdır. Yine “ezel meclisi” anlamında Farsça bir izafet terkibi olan “bezm-i ezel” ve “‘evet’ denilen zaman” anlamında “belâ ahdi” tamlamalarının da kullanıldığı bezm-i elest, halk arasında daha çok “Kâlû belâ” olarak bilinir. “Dediler ki: Evet!” anlamındaki bu Arapça ifade ise, bezm-i elest anlatıldığı şu âyette geçmektedir: “*Rabbinin Âdemoğulları'ndan misak aldığı düşünün: Rabbin onların bellerinden zürriyetlerini almış ve onların kendileri hakkında şahitliklerini isteyerek ‘Ben sizin Rabbiniz değil miyim?’ buyu-*

<sup>16</sup> Tirmizî, “el-Menâkıb”, 1.

<sup>17</sup> Fuzûlî, *a.g.e.*, s. 78.

<sup>18</sup> Vahdet-i vücûd nazariyesini felsefî şekilde ortaya koyan İbn Arabî'nin sistemini en iyi şekilde etüt ettiği kabul edilen Afifi de bu hususu vurgular. Bk. Afifi, *a.g.e.*, s. 78 vd.

<sup>19</sup> Fuzûlî, *a.g.e.*, s. 38.

runca onlar da 'Elbette!' diye ikrar etmişlerdi. Kıyamet günü 'Bizim bundan haberi-miz yoktu!' diye bahane ileri sürmeyesiniz diye Allah bu ikrarı aldı."<sup>20</sup>

Bu âyet hakkında müfessirlerin birbirinden farklı iki temel görüşü vardır:

1. Allah Âdemoğulları'nın zürriyetini babalarının sırtından çıkarıp birliğine şahit tutmuş, onlar da bunu ikrar etmiştir.<sup>21</sup> Ekseriyet bu görüştedir.<sup>22</sup>

2. Ortada zürriyeti sırttan çıkarma ve gerçek anlamda şahit tutma söz konusu değildir. Bu âyet, Allah'ın varlık ve birliğinin delillerinin kâinata ve insanın fitratına yerleştirilmesi ve insanın bu delilleri tasdik edecek akıl vb. kabiliyetlerle donatılmasının temsili bir anlatımıdır.<sup>23</sup>

Klâsik Şark-İslâm edebiyatlarındaki yaygın anlayışa göre âşıklar sevgililerine bezm-i eleste âşık olmuşlar ve onun güzelliğiyle mest olarak bir daha ayılamamışlardır.<sup>24</sup> Çünkü bu aşk, takdîr-i ilâhî sonucu meydana gelmiştir. Bu sebeple Fuzûlî, âşığın aşkı terk etmesini isteyenleri takdiri değiştirmeye çalışmakla suçlar:

"Fuzûlî âşığa derler olar kim terk-i 'ışk eyle  
Demezler mi hatâ, tağyîr kıl hükm-i kazâ derler"<sup>25</sup>

Bezm-i eleste Allah'a söz verilmesi, şiirlerde genellikle "şarap içmek" mecaziyla dile getirilir. Şeyhülislâm Yahyâ, dünyada henüz insan nesli peyda olmadan elest bezminin şarabıyla kendinden geçtiğini, dünya misafirhanesi yapılmadan aşk yolunda canına dert ve gam konduğunu söyler:

"Neşve-dâr etmişti Yahyâ mey-i bezm-i elest  
Dâhı peydâ olmadan âlemde âdem neşvesi"<sup>26</sup>  
"Şâh-râh-ı 'ışkda cânâ konardı derd ü gam  
Dâhı bünyâd olmamışdı dehr mihmanhânesi"<sup>27</sup>

20 el-A'râf 7/172.

21 Taberî, *Câmiu'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'an*, I-XXIV, nşr: Abdülmuhsin et-Türkî, Dâru Hicr, ts., X, 546 vd.; Celâleyn (Celâleddin el-Mahallî ve Celâleddin es-Süyûtî), *Tefsîru'l-Celâleyn*, İstanbul: Dersaadet, ts., s. 221; Sancar, Bedreddin b. Molla Dervîş, *Ebdau'l-beyân li-cemii âyi'l-Kur'an*, I. Baskı, İzmir: Dârü'n-Nîl, 1992, s. 185.

22 Yavuz, Yusuf Şevki, "Bezm-i Elest", DİA, VI, 107.

23 Bk. Beydâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, I-V, Beyrut: Dâru Sâdır, III, 33-34; Nesefî, *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*, I-III, I. Baskı, Beyrut: Dâru'l-kalem, 1989, II, 561; İbn Kesîr, İmâdüddin Ebu'l-Fidâ İsmâil, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, I-IV, I. Baskı, Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 1994, II, 332; *Celâleyn*, s. 221; Râzî de bu görüşün kınanamayacağını söyler. Bk. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, I-XXXII, I. Baskı, Beyrut: Dâru'l-fıkr, 1981 XV, 53-54.

24 Pala, İskender, "Bezm-i Elest", DİA, VI, 108; a. mlf., *Dîvan şiiri sözlüğü*, s. 85.

25 Fuzûlî, a.g.e., s. 27; bu minvalde başka bir beyit için bk. Fuzûlî, a.g.e., s. 56.

26 Yahyâ, a.g.e., s. 293.

27 Yahyâ, a.g.e., s. 314.

Fuzûlî de, gökyüzü kubbesi dönmeye başlamadan aşk vadisinde sevda ile döndüğünü, can ve gönlünün sevgilisinin bir nokta gibi olan benine bağlandığını ileri sürer:

“Vâdi-i ‘ışkda sevda ile ser-geşte idim  
Gelmeden gerdişe *bu* günbed-i devvâr henüz  
Nokta-i hâline bağlanmış *idi* cân u gönül  
Gezmeden dâire-i devrde pergâr henüz”<sup>28</sup>

Allah'ın huzurunda toplanan bir mecliste verilmiş bir söz olması ve genellikle şarap mecaziyla dile getirilmesi sebebiyle şairane bulunan bezm-i elest teması Osmanlı şiirinde birçok şair tarafından işlenmiştir. Tespitimize göre Fuzûlî divânında konuyla ilgili münferit beyitlerden başka üç gazel tamamıyla bu duyguyu terennüm etmektedir. Bunların yalnızca birinden, bezm-i elestin daha geniş ve şairane bir yorumu olarak değerlendirdiğimiz ve şairin kendisini Hz. Âdem'in şahsında Cenâb-ı Hakk'ın huzurunda tahayyül ettiğini düşündüğümüz gazelinden bazı beyitler vermekle iktifa ediyoruz:

“Ey hoş ol günler ki ruhsârın *bana* manzûr idi  
Çeşm-i ümmîdim çerâğ-ı vasldan pür-nûr idi  
Âdem idim, kurb-ı dergâhında bulmuştum kabul  
Menzilim cennet, meyim Kevser, enîsim hûr idi  
Baht matlûbum müyesser kılmağâ mahkûm olup  
Dehr esbâbım müheyâ kılmağâ me'mûr idi  
Her duâ kılsam tevakkufsuz olurdu müstecâb  
Her temennâ eylesem ihmâlsiz makdûr idi”<sup>29</sup>

## 2. Tasavvufî Remzlerle Anlatılan Kur'ânî Esaslar

Şiirde kullanılan unsurların birçoğunun tasavvufta sembolik bir anlamı vardır. Mesela yüz vahdetin, saç kesretin vb. sembolüdür.<sup>30</sup> Bu sembollerin hepsi hem çalışmamızla ilgili değildir hem de zaten onun hududunu aşar. Bununla birlikte Osmanlı şiirinin bu yönünü hiç vurgulamamak da onu eksik bırakır. Zira şiir hakikatten çok mecaz ve sembolün tercih edildiği bir türdür. Bu sebeple biz bu remzlerin Kur'an'la en irtibatlı gördüğümüz biri, Allah'a yakınlığın remzi

28 Fuzûlî, *a.g.e.*, s. 40; aşkın bezm-i eleste başladığı ile ilgili başka örnekler için bk. Fuzûlî, *a.g.e.*, s. 56; Yahyâ, *a.g.e.*, s. 106, 179.

29 Fuzûlî, *a.g.e.*, s. 78-79; diğer iki gazel için bk. Fuzûlî, *a.g.e.*, 37, 62.

30 Pekolcay, Neclâ ve diğerleri, *İslâmî Türk Edebiyatında şekil ve nevilere giriş*, 3. Baskı, İst: Kitabevi, 1994, s. 91 vd.; ayrıca bk. Pala, *Divân Şiiri Sözlüğü*, s. 479-480.

olarak kullanılan kaş<sup>31</sup> ve onunla yakından ilgili unsurlar üzerinde durarak konunun Osmanlı şiirindeki ehemmiyetine dikkat çekmeye çalışacağız:

Aşk, gamzeyle (göz ucuyla bakış) başlar. Bu sebeple Fuzûlî, göz yaşlarına seslenerek gözünde durup güzellerin gönül mülküne girmesini engellememesini söyler:

“Göz yoludur ki gönül mülküne hublar girer andan  
Tutma billâh anı ey eşk, acep râh-güzerdir”<sup>32</sup>

Sevgilinin bakışı ok, kılıç ve hançer gibi olmakla birlikte ma’sûkun âşığını muhatap alması demek olduğundan bir bakıma bir teveccüh, alâka ve yakınlık alâmeti sayılır. Bu yaralayıcı bakışların olmaması, ma’sûkun âşığına tegâfûlüdür (hiç aldırış etmemesi) ki âşık için en büyük cezâdır:

“Sitemin gerçi yamandır, anı terk eyleme billâh  
Ki tegâfûl siteminden dahi elbette beterdir”<sup>33</sup>

Bu sebeple âşık, ok temreni gibi olan gamzeyi büyük bir nimet sayar ve onun tenden çıkarılmasındansa yaralı gönlünün çıkmasını tercih eder:

“Çıkarmak itseler tenden çeküp peykânın ol servin  
Çıkan olsun dil-i mecrûh, peykân olmasun yâ Rab!”<sup>34</sup>

Kaşla kurbiyyet arasında ilgi kurulmasının<sup>35</sup> sebebi, muhtemelen ma’sûkun âşığına teveccüh ve iltifatının alâmeti olan bakışlarını armağan ettiği gözün hemen üstünde bulunmasındandır. Müminin Allah’a en yakın olduğu secdenin yapıldığı yer olan ve kible istikametini gösteren mihrap gibi kavisli olması da bir başka sebep olabilir.<sup>36</sup> Bundan dolayıdır ki kaş ve mihrap genellikle bir arada ve tenâsüp içerisinde kullanılır:

31 Kaş Allah’ın remzi olarak kullanılabilirdiği gibi (Kılıç, *a.g.e.*, s. 148), sâlikin kusuru sebebiyle derece ve makamının düşüp sonra inayet ve cezbeyle önceden bulunduğu makama dönmesi (Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2005, s. 115) gibi anlamlara da gelir. Biz taradığımız divanlarda kelimenin bağlam içinde kullanılmasını dikkate alarak “kurbiyyet/Allah’a yakınlık” mânasını ön plâna çıkardık. Ayrıca bk. Pala, *Divan Şiiri Sözlüğü*, s. 145.

32 Fuzûlî, *a.g.e.*, s. 28.

33 Fuzûlî, *a.g.e.*, s. 28.

34 Fuzûlî, *a.g.e.*, s. 10; gamzenin âşık tarafından bir nimet gibi görülmesi hakkında başka beyitler için bk. Fuzûlî, *a.g.e.*, s. 8, 12-15.

35 Bk. Pala, *Divan şiiri sözlüğü*, s. 145.

36 Ali Nihat Tarlan, kaşın kavisli olmasıyla فکان قاب قوسین أو أدنی “Araları iki yay kadar veya daha az kaldı” (en-Necm 53/9) âyetindeki “kâbe kavseyin/iki yay arası” ifadesi arasında da irtibat kurar. Bk. Tarlan, Ali Nihat, *Fuzûlî Divânı Şerhi*, 3. Baskı, Ankara: Akçağ, 2001, s. 82.



“Zâhidâ! Sen kıl teveccüh güşe-i mihrâba kim  
Kible-i tâat ham-ı ebrû-yi dilberdür bana”<sup>37</sup>

Zahit, şiir dilinde kaba sofı, ham yobaz anlamında kullanılmaktadır. Böylece şair, bu beytinde dinin yalnızca zahirini gözetip ruhunu gözden kaçırmış olan zahide şöyle demiş olmaktadır: Ey zahit! Sen secde etmek için mihrap köşesine yönel! Benim taat için yöneldiğim kible ise Sevgili'nin, yâni Allah'ın vechi ve zatıdır. Kısacası sen şekle itibar eder, kıblenin işareti olan mihraba yönelirsin; ben ise doğrudan doğruya Allah'ın zatını kible edinirim.

Yaptığımız bu yorumu Fuzûlî'nin bir başka gazelindeki şu beytiyle teyit etmemiz mümkündür:

“Mihrâbda şekl-i ham-ı ebrû-yi latifin  
Vâcip bu cihetten kamuya secde-i mihrâb”<sup>38</sup>

Şaire göre mihrap, sevgilinin güzel ve eğri kaşının şekline benzediği için herkesin orada secde etmesi gerekir. O halde kibleyi gösteren mihrapta secde etmenin sebebi, Allah'a yakın olmaktır. Eğer sevgilinin kaş nazar-ı dikkate alınmaz, yani Allah'a yakın olma maksadı gözetilmezse kible istikametindeki mihraba yönelip secde etmenin bir mânası yoktur.

Fuzûlî aynı mazmunu bir gazelinin makta' beytinde de şöyle kullanır:

“Sende dün gördüm, Fuzûlî, meyl-i mihrâb-ı namâz  
Terk-i 'ışk etmek mi istersin, nedir niyyet sana?”<sup>39</sup>

Aşk yolu, dinin derunî bir şekilde yaşanıldığı yoldur. Burada mihraba meyl ise dinin şekli yönünü, fıkıh kurallarını sembolize etmektedir. Bu sebeple şair, tecâhül-i ârif ederek kendisine soruyor: Mihrap ve benzeri araçlara tevesül ediyorsun, niyyetin nedir? Yoksa daima Allah'la olma hali olan aşk yolunu terk mi ediyorsun?<sup>40</sup>

Kısacası aşk erinin Allah'a ulaşmasına hiçbir şey bağ olmamalıdır. Fuzûlî bunu anlatmak istercesine bu mazmunu işlediği bir gazeline şöyle son verir:

“Cem'iyet-i esbâba gönül verme Fuzûlî!  
Kim tefrikadır hâtıra cem'iyet-i esbâb”<sup>41</sup>

37 Fuzûlî, *a.g.e.*, s. 9.

38 Fuzûlî, *a.g.e.*, s. 10.

39 Fuzûlî, *a.g.e.*, s. 10.

40 Fuzûlî tarafından çokça kullanılan kible, kaş ve mihrâb mazmunu ile ilgili başka örnekler için bk. Fuzûlî, *a.g.e.*, s. 7, 11, 37, 40, 57.

41 Fuzûlî, *a.g.e.*, s. 10.

Eğer araçlar amaç haline gelirse, bunlar ibadetlerin formları bile olsa doğru olmaz. Çünkü asıl amaç Hakk'ın rızasını kazanmaktır. Halbuki araçlara başvurmak zihni dağıtır, asıl hedeften, yani Allah'ın hoşnutluğunu kazanmaktan saptırır. Nitekim Şeyhülislâm Yahya Efendi bir gazelinde şöyle der:

“Hacımın maksûdu Kâ'be, bana küyundur garaz  
Fikr-i cennet zâhidin, uşşâka rûyundur garaz”<sup>42</sup>

Evet hacı, Kâ'be'yi tavaf etmek ve Arafat'ta vakfeye durmak gibi ritüellerin yalnızca şekliyle alâkadar olup ruhundan habersizse asıl hedefi gerçekleştirememiş demektir. Şairin hacla maksadı ise Allah'ın rızasını kazanmaktır. Zahit cenneti elde etmek için kulluk eder. Âşıklar ise rû'yet ve cemâli hedef edinir.

Hülâsa mutasavvıf şairlerin, kaş remziyle Allah'a kullukta şirk ve riyadan uzaklaşıp Kur'an'da emredildiği gibi<sup>43</sup> ihlâsı tam mânasıyla yakalamayı kastettikleri söylenebilir. Elbette bu kavramların beşerî mânada hiç kullanılmadığını veya bunları kullanan her şairin bu anlamları kastettiğini söylemek doğru olmaz. Ancak tasavvufî neşveye sahip olmayan şairlerce bile bu remzlerin zaman zaman kullanıldığı da bir hakikattir.

## B. KUR'AN'IN OSMANLI ŞİİRİNE DOĞRUDAN AKİSLERİ

Taramış olduğumuz iki divanda doğrudan Allah'a yakarış ve peygamberi metheden gazeller ve beyitlerden başka Kur'an'a birçok telmihte bulunulduğunu, Kur'anî unsurlarla ilgili birçok teşbih ve nükteye yer verildiğini tespit ettik. İslâm medeniyeti dairesindeki bir edebiyatta adı geçen medeniyetin esası olan Kitap'la ilgili teşbihlerin bulunması<sup>44</sup>, o Kitap'ı indiren Allah'ın ve peygamberinin methedilmesi<sup>45</sup> gayet tabii sayılacağından bunlara hiç girmeyecek, yalnızca Kur'an'la ilgili telmih ve nüktelerden bazı örnekler vererek Kur'an'ın şiire nasıl aksettiğini göstermeye çalışacağız.

42 Yahyâ, a.g.e., s. 172; bu minvâlde başka beyitler için bk. Fuzûlî, a.g.e., 80, s. 230; Yahyâ, a.g.e., s. 164.

43 Mesela bk. el-Kehf 18/110; el-Beyyine 98/5.

44 Mesela sevgilinin yurdu ve vuslatı cennet ve kevsere, yüzü mushafa, kirpikleri yüzüne düşen gölgesi mushaftaki kelimelere konulan hareketlere, sevgiliden ayrılık ceennem ve kıyamete, kadeh Hz. Mûsâ'nın kusursuz bir şekilde bembeyaz görünen eline vb. benzetilir. Bk. Fuzûlî, a.g.e., s. 13, 19, 23, 24, 29, 32, 76, 85; Yahyâ, a.g.e., s. 87, 102, 185.

45 Bunlar içerisinde Fuzûlî'nin,

“Ey vücûd-ı kâmilin esrâr-ı hikmet masdarı

Masdar-ı zâtın olan eşyâ sıfâtın mazharı”

matla'ıyla başlayan ve reddü'l-'acüz 'ale's-sadr (sonu başa döndürme, yani bir önceki kâfiyenin bir sonraki mısraın başında kullanılması) sanatı kullanılan gazelini zikretmeden geçmemeliyiz. Fuzûlî, a.g.e., s. 78; bu minvaldeki başka örnekler için ayrıca bk. Fuzûlî, a.g.e., 2-4, 44, 51, 75, 78; Yahyâ, a.g.e., 158.

## 1. Kur'an'a Yapılan Telmihler

Kur'an'a yapılan telmihler içerisinde peygamberlerle ilgili olanlar büyük bir yekûn tutmaktadır. Hz. Mûsâ'nın asâsı<sup>46</sup>, Tur'da ilâhî kelâma mazhar olması<sup>47</sup>, Hz. İsâ'nın ölümleri diriltmesi<sup>48</sup>, Hz. Süleyman'ın tahtı<sup>49</sup>, Hz. Yusuf'un güzelliği<sup>50</sup> ve kuyuya düşmesi<sup>51</sup> en çok telmihte bulunulan hususları teşkil etmektedir.

Bunlar bilinen hususlar olduğu için biz daha farklı konularla ilgili çarpıcı birkaç örnek vermekle yetineceğiz. Meselâ Fuzûlî, “Biz emaneti göklere, yere ve dağlara arzettik. Onlar o emaneti yüklenmekten çekindiler ve ondan korkular. O emaneti insanoğlu yükledi”<sup>52</sup> mealindeki âyete şiir diliyle ve kendi meşrebine uygun olarak telmihte bulunabilmek için “aşk” kelimesine “emânet/sorumluluk” anlamı yükler ve gönlüne “aşk mihnetinin kolay olduğunu söylememesi, çünkü aşkın Kâf dağına bile çokertecek ağır bir yük olduğu” yönünde ikazda bulunur:

“Mihnet-i ‘ışk, ey dil, âsandır deyu çok urma lâf  
‘İşk bir yüktür ki ham bulmuş anun altında Kâf”<sup>53</sup>

Şeyhülislâm Yahyâ da göklerin ve yerin kaldıramadığı aşk yükünü Allah'ın yardımıyla çok zayıf olan insanın yüklediğini şöyle dile getirir:

“İşk bârını götürmezken zemîn ü âsuman  
Avn-i Hak bir nâtüvâna anı âsân eyledi”<sup>54</sup>

Fuzûlî'nin aşağıdaki beyitte “Âyetlerimizi yalan sayanlara ve onları kabule tenezzül etmeyenlere gök kapıları açılmayacak ve deve iğne deliğinden geçemedikçe onlar da cennete giremeyeceklerdir”<sup>55</sup> mealindeki âyeti telmih ettiği açıktır:

“Bu gamlar kim benim vardır bâtrin başına koysan  
Çıkar kâfir cehennemden güler, ehl-i azâb oynar”<sup>56</sup>

46 Fuzûlî, *a.g.e.*, s. 79.

47 Yahyâ, *a.g.e.*, s. 133, 210.

48 Fuzûlî, *a.g.e.*, s. 4, 79.

49 Fuzûlî, *a.g.e.*, s. 59.

50 Yahyâ, *a.g.e.*, s. 246.

51 Yahyâ, *a.g.e.*, s. 305.

52 el-Ahzâb 33/72.

53 Fuzûlî, *a.g.e.*, s. 48.

54 Yahyâ, *a.g.e.*, s. 287.

55 el-A'râf 7/40.

56 Fuzûlî, *a.g.e.*, s. 28.

Âyette devenin iğne deliğinden geçmesinin imkânsızlığı örnek verilerek kâfirlerin cehennemden çıkmalarının imkânsızlığı anlatılmaktadır.<sup>57</sup> Şair, çekmekte olduğu gamları devenin dahi taşıyamayacağını, şayet taşıyabilse cehennem ehli olan kâfirlerin cehennemden çıkabileceğini söylüyor. Böylece çektiği gamı devenin taşımamasının, kâfirin cehennemden çıkmasından, dolayısıyla devenin iğne deliğinden geçmesinden daha imkânsız olduğunu söyleyerek gulûv (aşırı abartı) sanatı yapıyor ve derdinin büyüklüğünü anlatmaya çalışıyor.

Şeyhülislâm Yahyâ, sevgilisinin rakibine söz atmasını Kur'an'da birkaç âyette temas edilmiş olan şeytanlara şihap atılmasıyla<sup>58</sup> karşılaştırır:

“Söz atar hışm ile kûyundan rakibe ol perî  
Ya melek İblîs'e güyâ âteş-i süzân atar”<sup>59</sup>

Fuzûlî, sevgilisinin yurdunu tavaf etmek istediğini, ancak aşk gamının yüküyle belinin büküldüğünü, ayrıca sevgilisinin bakışlarıyla attığı kirpik oklarının da yolunu bağladığını belirterek yol güvenliği sağlanana kadar hac farızasının düşeceğine<sup>60</sup> telmihte bulunur:

“Tavâf-ı kûyun isterdim kılâm, bâr-ı gam-ı 'ışkın  
Ham etti kâmetim, yollar tutuldu hâr-ı müjgandan”<sup>61</sup>

Divanlarda bu kabilden birçok telmih bulmak mümkündür.<sup>62</sup> Ancak bu konuda yeterince fikir sahibi olduğumuzu düşünerek verdiğimiz örneklerle iktifa ediyoruz.

## 2. Kur'ânî Unsurlarla İlgili Nükteler

Fuzûlî, meleklerin insanın yaratılışı hakkında ilâhî huzurda dile getirdikleri tereddüdün<sup>63</sup> yanlış olduğunun ortaya çıkması için sevgilisine yüzündeki nikâbı indirip mükemmel yaratılışını göstermesini rica eder:

“Bırak nikâb ki bilsün kemâl-i sun'u görüp  
Ferişte hilkat-i âdemde şüphesin bâtıl”<sup>64</sup>

57 Beydâvî, *a.g.e.*, III, s. 9; ancak âyette “deve” anlamındaki “cemel” kelimesi “halat” veya “gemi halatı” anlamında “ceml” şeklinde de okunmuştur. Bk. Beydâvî, *a.g.e.*, III, s. 9.

58 el-Hicr 15/18; es-Sâffât 37/10; el-Mülk 67/5; el-Cinn 72/8.

59 Yahyâ, *a.g.e.*, s. 116.

60 el-Bakara 2/196.

61 Fuzûlî, *a.g.e.*, s. 68.

62 Daha fazla örnek için bk. Fuzûlî, *a.g.e.*, s. 6, 16, 48-49, 58.

63 Bu nükteli söyleyiş aynı zamanda Hz. Âdem'in yaratılışı kıssasına telmihtir. Bk. el-Bakara 2/30-34.

64 Fuzûlî, *a.g.e.*, s. 57.

Bir başka gazelinde şarabın sevgilisinin la'l taşı rengindeki dudağıyla kırmızılık konusunda bahse girdiğini, bunun büyük bir şaşkınlık olduğunu, bu sebeple o edepsizden sakinmanın vacip olduğunu söyleyerek şarabın haramlığına göndermede bulunarak<sup>65</sup> hüsn-i ta'lil sanatı yapar:

“La'lin ile bâde bahsetmiş, zehî gümrâhlık  
Oldu vacip eylemek ol bi-edepden ictinâb”<sup>66</sup>

Ramazan ayını işlediği başka bir gazelinde ise

“Bes ki za'f-ı rüzeden her gün olur tağyîr-i hâl  
Olacaktır 'ıyd için mâh-ı tamâmım bir hilâl”<sup>67</sup>

“Oruç tutmaktan dolayı zayıf düşüp her gün durumu değişmektedir, dolunay gibi parlak olan sevgilim bayram için bir hilâl olacaktır” derken “dolunay” kelimesini hem hakikî hem mecazî mânada kullanır, böylece hem dolunayın ayın sonunda hilâl şekline girerek bayramın müjdecisi olacağını söyleyerek hilâlin vakitleri belirlemeye yaradığına işaret eder<sup>68</sup>, hem de dolunay gibi güzel olan sevgilisinin ramazan sonunda zayıflıktan hilâle dönüşeceğini ifade eder.

Divanlarda Kur'ânî unsurların ilgililikten birçoğuna nükte bulunmakta. <sup>69</sup> Ancak biz, Şeyhülislâm Yahyâ'nın sevgilisine “birçok oruç ve bayrama yetiştigini, ancak ayrılık gibi oruç ve vuslat günü gibi bayram olmadığını” belirttiği aşığıdaki beyti de zikretmekle yetiniyoruz:

“Katı çok rûze vü 'ıyde eriştim, anı bildim kim  
Fırâkın gibi rûze, rûz-ı vaslın gibi 'ıyd olmaz”<sup>70</sup>

## SONUÇ

Osmanlı tarihi İslâm tarihinin tabii bir uzantısı olduğu gibi Osmanlı kültür ve medeniyeti de İslâm kültür ve medeniyetinin bir devamıdır. Osmanlı kültürünün en önemli unsurlarından birini de şiir teşkil etmektedir. Diğer kültür unsurları gibi şiir de İslâm ve en başta da onun kitabı olan Kur'an'dan mülhemdir. Ancak mecazî ve temsili anlatıma çok uygun olan şiirde Kur'an'la ilgili hususlar büyük ölçüde tasavvufî remz ve sembollerle harmanlanarak işlenmiş-

65 el-Mâide 5/90.

66 Fuzûlî, *a.g.e.*, s. 13.

67 Fuzûlî, *a.g.e.*, s. 56.

68 el-Bakara 2/189.

69 Meselâ bk. Fuzûlî, *a.g.e.*, s. 16-17, 31, 35, 50, 65, 67, 72.

70 Yahyâ, *a.g.e.*, s. 165.

tir. Ayrıca şiirde kullanılan teşbih ve nüktelerin en önemli kaynağını Kur'an teşkil etmiştir. Fuzûlî ve Şeyhülislâm Yahyâ dîvanlarının gazellerini tarayarak elde ettiğimiz veriler bunu göstermektedir. Aşk ve şarap gibi bir bakıma profan görünen temaların işlendiği gazel formunda bile Kur'an'ın böyle geniş referans kaynağı olması, Osmanlı kültürünün İslâm'la hal-hamur oluşunun en açık delillerinden biridir.

## KAYNAKLAR

- 'Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, I-II, Beyrut: Dâru ihyâ'it-türâsi'l-Arabî, 1352.
- Afifî, Ebu'l-Âla, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, trc. Mehmet Dağ, İst: Kırkanbar Yayınları, 1999.
- Ahmed Emîn, *Zuhru'l-İslâm*, I-IV, 1. Baskı, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2004.
- Beydâvî, Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl, I-V, Beyrut: Dâru Sâdır.
- Celâleyn, (Celâleddin es-Süyûtî ve Celâleddin el-Mahallî), *Tefsîru'l-Celâleyn*, İstanbul: Dersâadet, ts.
- Ebü Dâvûd, *es-Sünen*, İst: Çağrı Yayınları
- Fuzûlî, *Dîvan*, Ankara: Akçağ Yayınları, 1990.
- İbn Kesîr, İmâdüddin Ebu'l-Fidâ İsmâil, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, I-IV, 1. Baskı, Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 1994.
- Kılıç, Mahmut Erol, *Sûfî ve şiir*, 7. Baskı, İst: İnsan Yayınları, 2009.
- Nesefî, *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*, I-III, 1. Baskı, Beyrut: Dâru'l-kalem, 1989.
- Pala, İskender, "Bezm-i Elest", *DİA*, VI, 108.
- , *Dîvan şiiri sözlüğü*, Ankara: Akçağ, ts.
- Pekolcay, Neclâ ve diğerleri, *İslâmî Türk Edebiyatında şekil ve nevilere giriş*, 3. Baskı, İst: Kitabevi, 1994.
- Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, I-XXXII, 1. Baskı, Beyrut: Dâru'l-fikr, 1981.
- Sancar, Bedreddin b. Molla Dervîş, *Ebdeu'l-beyân li-cemüi âyi'l-Kur'an*, 1. Baskı, İzmir: Dâru'n-Nîl, 1992.
- Şeyhülislâm Yahyâ, *Dîvan* (nşr. Rekin Ertem), Ankara: Akçağ, 1995.
- Taberî, *Câmiu'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*, I-XXIV (nşr: Abdülmuhsin et-Türkî), Dâru Hicr, ts.
- Tarlan, Ali Nihad, *Fuzûlî Dîvânı Şerhi*, I-III, 1. Baskı, Ankara: Akçağ, 2001.
- Tirmizî, *el-Câmiu'l-kebir*, I-VI, 2. Baskı, Beyrut: Dâru'l-cîl, 1998.
- Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2005.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Bezm-i Elest", *DİA*, VI, 107.