

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

REDİF KELİMELEER BAĞLAMINDA NÂBÎ DİVANİ'NİN
ÇÖZÜMLENMESİ

DOKTORA TEZİ

DANIŞMAN
Prof. Dr. Ali YILDIRIM

HAZIRLAYAN
Nuray MEMİŞ

ELAZIĞ-2014

T.C.
FIRAT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI ANA BİLİM DALI

REDİF KELİMELEER BAĞLAMINDA NÂBÎ DİVANI'NIN
ÇÖZÜMLENMESİ

DOKTORA TEZİ

DANIŞMAN
Prof. Dr. Ali YILDIRIM

HAZIRLAYAN
Nuray MEMİŞ

Jürimiz, ... tarihinde yapılan tez savunma sınavı sonunda bu yüksek lisans / doktora tezini oy birliği / oy çokluğu ile başarılı saymıştır.

Jüri Üyeleri:

1. Prof. Dr.

2.

3.

4.

5.

F. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulunun tarih ve sayılı kararıyla bu tezin kabulü onaylanmıştır.

Prof. Dr. Zahir KIZMAZ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü

ÖZET

Doktora Tezi

Redif Kelimeler Bağlamında Nâbî Divanı'nın Çözümlemesi

Nuray MEMİŞ

Fırat Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı

Eski Türk Edebiyatı Bilim Dalı

Elazığ – 2014, Sayfa: XVI + 450

Divan şiirinin söylendiği dönemle günümüz arasındaki kopuşu engellemek, zengin şiir mirasını bugünün insanlarına aktarmak amacıyla söz konusu şiirlerin çözümlemesi gerekir. Ancak, bu incelemeler sırasında şiirler, sadece bir yönüyle ele alınmamalı, şairin psikolojisi, eserin yazıldığı dönemin sosyo-kültürel durumu ve genel anlamda “insan” problemi göz önünde bulundurulmalıdır. Bu şekilde çok yönlü bir çalışma, divan şiirinin öneminin daha sağlıklı bir şekilde ortaya çıkmasını sağlar.

Redif, şairin psikolojisini, devrin atmosferini ve buradan hareketle “insan”ın benzer olan durumlarını ortaya koyan önemli bir etkidir. Redif kelime, şiirin temel taşı olup onun iskeletini oluşturur. Şair, şiirin bütününe redif üzerine kurarak, his ve hayal dünyasını redife yansıtır. Ayrıca şiiri oluşturan kelime kadrosu ile şiirdeki ahenk ve anlam bütünlüğü de redif etrafında meydana gelir. Bu çalışmada daha önceki şiir çözümlemelerinin aksine rediften hareketle yorumlamalar yapılmış; redifin şiir, şair ve dönem üzerindeki önemi ortaya konulmaya çalışılmıştır. Aynı zamanda şairin seçmiş olduğu rediften ve redifle bağlantılı şiire hâkim olan fikir dünyasından yola çıkılarak “insan”ın ortak duygu ve düşüncelerinin tespiti üzerinde durulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Nâbî ve Divanı, redif, şiir, çözümleme, hikmet, insan

ABSTRACT

Doctorate Thesis

The Analysis of Nâbî Divanı In Respect of End Rhyme

Nuray MEMİŞ

The University of Fırat

The Institute of Social Sciences

Department of Turkish Language And Literature

Elazığ -2014, Pages: XVI + 450

It is necessary to avoid the disconnection between The Ottoman Period and today in order to analyse the Ottoman Poetry and to carry the rich legacy from the past to the present. In the analysis of poetry it is important to deal with the poetry not only in one respect but also in many respects such as the psychology of the poets, the socio-culturel conditions of the writing time of these poems and the problem of “being human”. A multifaceted study which handle the poetry in many respects, will help to find out the importance of these poems clearly.

The end rhyme is an important factor which shows up the psychology of the poet, the atmosphere of the writing time of the poetry and the similar situations of “being human”. The end rhyme is the main principle of the poetry which forms the backbone of poems. The poet builds the poetry entirely upon the end rhyme and represents his feelings and imaginations with the end rhyme. Additionally they occur around the end rhyme: the words which make up the poetry, the harmony and the meaning unity. In contrast to previous poetry analysis studies in this paper it was handled the importance of both end rhyme and the effect of the end rhyme on the poetry, as well as poem and the writing time. At the same time it was emphasized the common feelings and thoughts of “being human” and the dominant thoughts in poetry which are related the end rhyme which was chosen by poet.

Key Words: Nâbî and his Divan, end rhyme, poetry, analysis, profundity, being human

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	II
ABSTRACT	III
İÇİNDEKİLER	IV
ÖN SÖZ	XII
KISALTMALAR	XVI
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

1. REDİF KELİMELEER BAĞLAMINDA NÂBÎ VE DİVANİ.....	16
1.1. Nâbî Divanı'nda Yer Alan Redifler.....	20
1.1.1. Nâbî Divanı'ndaki Rediflerin Dökümü.....	21
1.1.2 Nâbî Divanı'ndaki Rediflerin Tasnifi	28
1.1.2.1. Sadece Ekten Oluşan Redifler	28
1.1.2.2. Bir Kelimeden Oluşan Redifler	31
1.1.2.2.1. Fiil Soylu Redifler	31
1.1.2.2.2. İsim Soylu Redifler.....	32
1.1.2.3. Bir Kelimeden Fazla Olan Redifler.....	34
1.1.2.3.1. Ek+Kelimeden Oluşan Redifler	34
1.1.2.3.2. Birden Fazla Kelimeden Oluşan Redifler	37
1.1.2.4. Olumluluk Belirten Redifler	39
1.1.2.4.1. Anlam Bakımından Olumlu Redifler	39
1.1.2.4.2. Yapı Bakımından Olumlu Redifler	40
1.1.2.5. Olumsuzluk Belirten Redifler	43
1.1.2.5.1. Anlam Bakımından Olumsuz Redifler	43
1.1.2.5.2. Yapı Bakımından Olumsuz Redifler	43
1.1.2.6. Soru İfadesi Olan Redifler	45
1.1.2.7. Özel İsim Olan Redifler.....	46
1.1.2.8. Hikmet İfadesi Belirten Redifler.....	47

1.1.2.9. Şairin Ruh Hâlini ve Dönemin Durumunu Yansıtan Redifler	54
1.1.2.9.1. Dönemin Durumunu Yansıtan Redifler	54
1.1.2.9.2. Şairin Ruh Hâlini Yansıtan Redifler	56

İKİNCİ BÖLÜM

2. REDİF KELİMELEER BAĞLAMINDA NÂBÎ DİVANI'NIN ÇÖZÜMLENMESİ.. 59

2.1. İsim Soylu Kelimelerden Oluşan Redifler	59
2.1.1. “‘ abes” G.35	59
2.1.2. “âferînişdür” G.95	60
2.1.3. “altında” G.734	62
2.1.4. “âmâde” G.781	64
2.1.5. “ardınca” G.766	65
2.1.6. “ben” Kelimesi ve Türevleri.....	67
2.1.7. “benümle dil” G.478, “gönül” G.490/G.492	71
2.1.8. “berş” G.358	74
2.1.9. “besbelli” G.830.....	75
2.1.10. “beste” G.712.....	76
2.1.11. “bir” Kelimesi ve Türevleri	78
2.1.12. “biz” Kelimesi ve Türevleri.....	81
2.1.13. “bozundısıdır” G.148/G.159	84
2.1.14. “böyledür” G.123/G.179	87
2.1.15. “bu” Kelimesi ve Türevleri.....	89
2.1.16. “çerh” G.45, “ider gerdûn” G.562	91
2.1.17. “degül” Kelimesi ve Türevleri.....	96
2.1.18. “deryâ” G.6, “mevc” G.39/G.41, “temevvüc” G.40	99
2.1.19. “du‘ â” G.9	102
2.1.20. “dürûğ” G.378.....	104
2.1.21. “düşmendür” G.84	107
2.1.22. “edeb” G.19	109
2.1.23. “efzûndur” G.97	111

2.1.24. “el-vedâ’ ” G.372/G.373/G.374.....	113
2.1.25. “enbiyâ” G.1	114
2.1.26. “e’s-selâm” G.537.....	116
2.1.27. “evliyâ” G.2.....	119
2.1.28. “ferah” G.44.....	121
2.1.29. “gâh ceng ü gâh sulh” G.42	122
2.1.30. “galat” G.367/G.368.....	124
2.1.31. “garaz” G.365	126
2.1.32. “garîb” G.18.....	128
2.1.33. “gayrı” G.828/G.847/G.863/G.883/G.885	130
2.1.34. “gibi” Kelimesi ve Türevleri	133
2.1.35. “gül” G.489, “eyledi bülbül” G.493.....	135
2.1.36. “Halîl” G.482.....	138
2.1.37. “halka-i tevhið” G.48	140
2.1.38. “henûz” G.274/G.275.....	143
2.1.39. “heves” G.334.....	145
2.1.40. “husûsında” G.775	146
2.1.41. “hüsn” G.543/G.544/G.640	147
2.1.42. “ider mehtâb” G.16	149
2.1.43. “ihlâs” G.361, “hulûs” G.362	151
2.1.44. “ ‘ inâyet” G.25.....	154
2.1.45. “inşâ’a’llâh” G.660	156
2.1.46. “isti‘ dâdı yok” G.397	157
2.1.47. “şeb” Kelimesi ve Türevleri	158
2.1.48. “içün” Kelimesi ve Türevleri.....	161
2.1.49. “itmenün zamanı degül” G.480	163
2.1.50. “kadar” G.149	164
2.1.51. “kalem” G.513	166
2.1.52. “kanâ‘at” G.26.....	168

2.1.53. “kanda ben kanda” G.794.....	170
2.1.54. “kaydında” G.687	172
2.1.55. “kemer” Kelimesi ve Türevleri.....	174
2.1.56. “kimündür” G.194.....	175
2.1.57. “küstâh” G.47	177
2.1.58. “lezîz” G.56, “mütelezziz” G.57.....	179
2.1.59. “lutfundan” G.568.....	181
2.1.60. “mahrem yâre bîgâne” G.816	183
2.1.61. “mahrûm” G.515.....	184
2.1.62. “ma‘nâ” G.861.....	186
2.1.63. “melâmet” G.32	188
2.1.64. “minâ” G.7.....	190
2.1.65. “minnet” G.30.....	192
2.1.66. “muhtâcuz” G.320.....	194
2.1.67. “murâd” G.50/G.51	197
2.1.68. “mümkin” Kelimesi ve Türevleri.....	199
2.1.69. “müte‘ addid” G.54.....	201
2.1.70. “mütegayyir” G.143	204
2.1.71. “mütereddid” G.55	205
2.1.72. “nefes” G.336	207
2.1.73. “ne haber” G.182	209
2.1.74. “ne müşkil imiş” G.347/ G.356	210
2.1.75. “o mıdır” G.120.....	213
2.1.76. “olmamuz yegdür” G.77.....	214
2.1.77. “ ‘ ömr” G.119	216
2.1.78. “rahmet” G.22, “mağfiret” G.23/G.24	218
2.1.79. “sen” Kelimesi ve Türevleri	222
2.1.80. “serv” G.658.....	226
2.1.81. “sonra” G.728/G.799, “şimdi” G.879	228

VIII

2.1.82. “subh” G.43	230
2.1.83. “sultânüm” G.541	232
2.1.84. “sun‘” G.375.....	233
2.1.85. “sûretindedür” G.128	235
2.1.86. “şart” G.366.....	237
2.1.87. “şeklinde” G.753.....	238
2.1.88. “şûh” G.46	240
2.1.89. “ta‘ arruz” G.363, “mu‘ âriz” G.364	241
2.1.90. “tahallûf” G.381	244
2.1.91. “tahammül” G.479	246
2.1.92. “teşebbüs” G.34	250
2.1.93. “tevbeyüz” G.302.....	252
2.1.94. “ümîd” G.52/G.53	254
2.1.95. “üstine” G.707/G.713.....	257
2.1.96. “üzre” G.714/G.752/G.755.....	258
2.1.97. “vâdîsidür” G.243	259
2.1.98. “vâ‘ iz” G.369.....	260
2.1.99. “var” Kelimesi ve Türevleri	263
2.1.100. “vâsi‘” G.376.....	267
2.1.101. “yine” G.716/G.776	269
2.1.102. “yiri yokdur” G.163	271
2.1.103. “yok” Kelimesi ve Türevleri.....	273
2.1.104. “yolıdır” G.108.....	277
2.1.105. “zamânıdır” G.65	281
2.1.106. “zer” G.155.....	283
2.1.107. “zımnında” G.807	284
2.2. Fiil Soylu Kelimelerden Oluşan Redifler.....	286
2.2.1. “açar” G.249	286
2.2.2. “alır bulunur” G.106.....	288

2.2.3. “arar” G.158.....	289
2.2.4. “bulmak” Fiili ve Türevleri	292
2.2.5. “çekmek” Fiili ve Türevleri.....	295
2.2.6. “çıkmaq” Fiili ve Türevleri	300
2.2.7. “devr eyler” G.220	301
2.2.8. “ditrer” G.127	304
2.2.9. “dönmek” Fiili ve Türevleri	305
2.2.10. “düşmek” Fiili ve Türevleri.....	308
2.2.11. “el çekdük” G.448.....	312
2.2.12. “el virmez” G.318	314
2.2.13. “geçmek” Fiili ve Türevleri.....	316
2.2.14. “gelmek” Fiili ve Türevleri	318
2.2.15. “gerekmek” Fiili ve Türevleri.....	322
2.2.16. “göndermiş” G.340	324
2.2.17. “görmek” Fiili ve Türevleri	325
2.2.18. “göstermek” Fiili ve Türevleri.....	328
2.2.19. “istemek” Fiili ve Türevleri.....	332
2.2.20. “ışitmesün” G.590.....	337
2.2.21. “etmek”, “eylemek” Fiilleri ve Türevleri	339
2.2.22. “kabûl itmez” G.306.....	344
2.2.23. “kalmak” Fiili ve Türevleri	345
2.2.24. “gitmek” Fiili ve Türevleri	350
2.2.25. “mi kor” G.130	355
2.2.26. “vermek” Fiili ve Türevleri	356
2.2.27. “almak” Fiili ve Türevleri	359
2.2.28. “olmak” Fiili ve Türevleri	361
2.2.29. “bilmek” Fiili ve Türevleri	367
2.2.30. “olur peydâ” G.8, “zuhûr ider” G.89.....	371
2.2.31. “sanur” G.192	374

2.2.32. “sataşmışdır” G.248	375
2.2.33. “seyr it” G.28	376
2.2.34. “sıgmaz” G.307.....	379
2.2.35. “sor” G.144.....	380
2.2.36. “sunmazsın” G.625	382
2.2.37. “teng olur” G.94.....	383
2.2.38. “tutdı” G.875.....	385
2.2.39. “unudulmuş” G.345	386
2.2.40. “usanduk” G.395.....	389
2.2.41. “uydurmuş” G.341	390
2.2.42. “yapışmak” Fiili ve Türevleri	392
2.2.43. “yetişür” G.152	394
2.2.44. “yüz tutmuş” G.342	396
2.3. İsim ve Fiil Soylu Kelimelerden Oluşan Redifler	397
2.3.1. “aşk” Kelimesi ve Türevleri	397
2.3.2. “bahs”, “söylemek”, “demek”, “suhan” Kelimleri ve Türevleri.....	400
2.3.3. “bakar” G.178, “nigeh” G.806.....	406
2.3.4. “eyleme yâ Rab” G.13/G.14, “eylesün Allâh” G.814.....	409
2.3.5. “değmez” Kelimesi ve Türevleri	412
2.3.6. “yer” Kelimesi ve Türevleri	414
2.3.7. “olınsa” bile G.737.....	417
2.3.8. “olmadan kaçır” G.137	418
2.3.9. “olsa gazel” G.487	419
2.3.10. “olursa ‘aceb midir” G.172	421
2.4. Ek ve Bileşenlerinden Oluşan Redifler.....	424
2.4.1. “-e dek” G.406/G.428	424
2.4.2. “idi” Eki ve Türevleri.....	426
2.4.3. “iken” G.584/G.602/G.605/G.641/G.650.....	429
2.4.4. “ise” Eki ve Türevleri.....	430

2.4.5. “ımiş” Eki ve Türevleri	432
SONUÇ	435
KAYNAKLAR	440
ÖZGEÇMİŞ	450

ÖN SÖZ

Derin anlam ve ifade zenginliğine sahip olan divan şiiri, kadim bir kültürel birikimin ve mirasın ürünüdür. Divan şiirinin hayal ve düşünce gücü, dil ve anlatım özelliği, çağrışım ve söylem alanının genişliği yüzyıllar boyu varlığını sürdürmesini sağladığı gibi kendi dönemiyle beraber daha sonra da devam eden bir edebiyat geleneğinin zeminini inşa etmiştir. Divan şairi de dil ve üslubuyla orijinallliği yakalamaya çalışarak farklılığı elde etmeyi amaçlamış, zengin kültür ve bilgi birikimini çeşitli yollarla şiire aktarmayı hedeflemiştir.

Divan şiiri, imaj ve sembollerle çevrili çok katmanlı bir dil özelliğine sahiptir. Bunun yanı sıra Arapça ve Farsça kelimelerin de ağırlığı onu daha anlaşılır hâle getirmek için açıklanmasını zorunlu kılmıştır. Bu sebeple birçok ilim insanı, divan şiirini yorumlama ve çözümleme çabası içerisinde bulunmuş, bu doğrultuda çeşitli çalışmalar meydana getirmiştir. Klasik tahlil çalışmaları, divanları “Din-Tasavvuf, Cemiyet, İnsan ve Tabiat” olmak üzere belli dört başlık altında incelemekle birlikte söz konusu çalışmalar divan şiirinin gerçek zenginliğini, toplumla ve insanla olan ilişkisini ortaya koymada, şairin ruh dünyasını, şiirin altında yatan psikolojik ve sosyolojik bağı açığa çıkarmada yetersiz kalmaktadır. Divan şiirinin barındırdığı zenginliği ortaya koymak, bu şiirle toplum arasındaki bağı güçlendirmek adına onun ortaya çıkışında önemli rol oynayan tüm yönleri göz önünde bulundurmak gerekir. Bu sebeple kelimelerin dünyasına girmek, onları yorumlarken şairden ve şiirden hareketle insanı merkez alan yorumlar yapmak, söz konusu şiirin sahip olduğu gücü daha da etkin bir şekilde ortaya çıkaracaktır.

Divan şiirinin yapı taşlarından olan redif, duygu ve hayal dünyasının çıkış noktasını inşa ettiği gibi şiirde düşünce ve kelime alanının kendi etrafında oluşmasına neden olan önemli bir unsurdur. Ahengi ve anlam bütünlüğünü sağlayan redif kelime, divan şiirinin başlangıç noktasını oluşturmaktadır. Redif, şairin psikolojisini, ruh dünyasını ve toplumla olan ilişkisini doğrudan açığa çıkaran, tefekkür boyutunu şiirde en açık şekilde yansıtan mühim bir etkidir. Bu bağlamda redifin anlam alanlarını

incelemenin ve redif kelimedden hareketle şiir çözümlemeleri yapmanın divan şairinin ve şiirinin insanla ve dünyayla olan bağlarını ortaya koymak adına önemli bir yol olacağı söylenebilir.

Redifin divan şiirindeki önemini ortaya koymayı hedefleyen bu çalışmada, rediften yola çıkarak şairin şiirde kullandığı kelime ve ifadelerle şiiri, şairi, şairin toplumla olan ilişkisini ve bütün bunlardan hareketle insanın yaşam üzerindeki problemine kapı aralamak amaçlanmıştır. Bununla birlikte redif ekseninde çeşitli fikir hareketleriyle aslında şiirin görünen yüzünün arkasındaki anlam alanları ortaya konulmaya çalışılmıştır. Aynı zamanda redifin içerdiği farklı anlamlar göz önünde bulundurularak sosyolojik ve psikolojik özellikler içeren incelemeler yapılmıştır.

Çalışmanın “Giriş” bölümünde “Divan Şiirini Çözümleme Çalışmaları”, “Edebiyatın Toplumsal Boyutu” ve “Divan Şiirinde Redifin Önemi” incelenmiştir. Tez çalışması, Giriş’ten sonra iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde öncelikle “Redif Kelimeler Bağlamında Nâbî ve Divanı” ele alınmış daha sonra rediflerin dökümüyle beraber çeşitli başlıklar altında tasnifleri yapılmıştır. Ancak söz konusu tasnifler oluşturulurken bazı sıkıntılar yaşanmış, rediflerin kullanımındaki çeşitlilik sebebiyle tasnif başlıklarının ve bu tasniflerin altında yer alacak redif kelimelerin belirlenmesinde güçlük çekilmiştir. Bu sebeple redif tasnifleri, karışıklığa neden olmayacak bir biçimde, tezin amacını ortaya çıkarmak için olması muhtemel başlıklar çerçevesinde incelenmiştir. Çalışmanın son kısmını oluşturan ikinci bölümde ise “İsim Soylu Kelimelerden Oluşan Redifler”, “Fiil Soylu Kelimelerden Oluşan Redifler”, “İsim ve Fiil Soylu Kelimelerden Oluşan Redifler” ve “Ek ve Bileşenlerinden Oluşan Redifler” olmak üzere dört başlık altında Nâbî Divanı’ndaki şiirlerin, redif merkezli çözümlemeleri yapılmıştır. Her başlık altında yer alan redifler alfabetik sıraya göre verilmiştir.

Söz konusu çalışmada göz önünde bulundurulmuş hususlar şu şekildedir:

Tez çalışmasında Nâbî Divanı’nda bulunan redifli şiirler ele alınmıştır. Çalışmanın ilk bölümünde yer alan tasniflerde divandaki bütün redifli şiirler göz önünde bulundurulurken ikinci bölümde geçen “Nâbî Divanı’ndaki Rediflerin

Çözümlemesi” kısmında ise Kıta‘ât’a (Kıta-ı Kebîre bölümünde ise 14 e kadar olan redifli şiirler incelenmiş, daha sonra gelen dörtlükler ele alınmamıştır) kadar olan şiirler incelenmiştir. Ayrıca ikinci bölümde redif etrafında farklı söylemlerin, değişik fikir analizlerinin yapılamayacağı ve söz konusu çalışmanın amacından uzak olduğu düşünülen bazı redifler çözümlemeye tabii tutulmamıştır. Bu redifler; ikinci bölümdeki “Ek ve Bileşenlerinden Oluşan Redifler”in dışında kalan eklerden oluşan redifler, “ile (bütün ‘ile’ redifli şiirler), vezâret K.26, lûle G.727, çehâr yâr K.4, sancak-ı şerîf Tr.142” gibi redifler ve (eylesün Allah G.814, eyleme yâ Rab G.13,G.14, Halîl G.482 redifleri haricindeki) özel isimlerdir. Aynı zamanda “rubailer” ve tahmisler de incelemenin dışında tutulmuştur.

Çalışmanın birinci bölümünde yer alan “Nâbî Divanı’ndaki Rediflerin Tasnifi” kısmında “Olumluluk ve Olumsuzluk Belirten Redifler” başlığı altında Divan’daki fiil soylu redifler, ek fiille oluşan redifler ve fiilimsilerden oluşan redifler olmak üzere yargı bildiren söz konusu üç kısma giren redifler incelenmiş, bunların dışında kalanlar bu incelemeye tabii tutulmamıştır.

İkinci bölümde 166 redif olmak üzere toplam 533 şiir incelenmiştir. Çözümleme kısmında redif kelime, kendinden önce gelen ve kendisine herhangi bir farklılık yüklemeyen eklerinden ayrı bir şekilde ele alınmıştır. Örneğin “-un senün G.434, -in bul G.477, -ı suhan G.553” gibi rediflerin ek kısımları çözümlemelerde göz önünde bulundurulmakla birlikte başlık içinde ve metin kısmında redifler, kendinden önce gelen ekleri kullanılmadan ifade edilmiştir.

Aynı olan redifler, farklı olup ancak aynı anlama gelen ya da aynı kökten türeyip benzer manaları barındıran redifler tek başlık altında incelenmiştir. Örneğin “ideceksin bilmem G.524, -sın ne bilürsin G.566; gelür G.59 ve bir yire gelse G.792 ” gibi iki redif “bilmek” ve “gelmek” fiili etrafında incelenmiş, yani redifte vurgulanan ortak nokta bağlamında benzerlik arz edenler birlikte değerlendirilmiştir. Aynı zamanda farklı olup aynı anlama gelen “olur peydâ G.8, zuhûr ider G.89; çerh G.45, ider gerdûn 562” redifleri de aynı başlık altında yorumlanmıştır.

Çalışmanın ikinci bölümünde redif kelimelerin dört başlık altında incelendiği belirtilmişti. Birden fazla başlık altına girebilecek ortak kelimedenden oluşan bazı redif grupları, çözümleme kısmında ele alındığı şekle göre sınıflandırılmıştır. Örneğin “göster G.161, gösterür kendün G.623, gösteren G.646” gibi hem fiilden hem fiil+isimden hem de isim soylu kelimelerden oluşan redifler, çözümlemelerde “göstermek” fiili üzerinden incelendiği için “Fiil Soylu Kelimelerden Oluşan Redifler” kısmında ele alınmıştır.

Aynı zamanda yardımcı eylemden oluşan deyimler anlam olarak fiilleştiği için “Fiil Soylu Kelimelerden Oluşan Redifler” bölümünde incelenmiştir.

Tez çalışması, TDK’nın 2012 basımlı yazım kılavuzu dikkate alınarak hazırlanmıştır.

Bu çalışmaya beni yönlendiren ve tezimin başlangıcından sonuna kadar karşılaştığım tüm zorluklarda benden yardımlarını esirgemeyen saygıdeğer hocam Prof. Dr. Ali YILDIRIM’a sonsuz teşekkürlerimi sunarım.

Ayrıca tez çalışmamda emeği geçen Prof. Dr. Şener DEMİREL’e, Doç. Dr. Tarık ÖZCAN’a, her zaman bana yol gösteren Doç. Dr. Beyhan KANTER’e, arkadaşlarıma ve çalışma süresince yanımda olan aileme destek ve katkılarından dolayı teşekkür ederim.

Elazığ-2014

Nuray MEMİŞ

KISALTMALAR

C	: Cilt
ev.	: Çeviren
dzl.	: Düzenleyen
G.	: Gazel
H	: Hicri
haz.	: Hazırlayan
K.	: Kaside
Kt.	: Kıta-i Kebîre
S	: Sayı
s.	: Sayfa
TDK	: Türk Dil Kurumu (Türkçe Sözlük)
Th.	: Tahmis
Tr.	: Tarih

GİRİŞ

1. Divan Şiirini Çözümleme Çalışmaları

Divan şiiri, yüzyılların kültürünü bünyesinde toplayan edebî ve dinî bir gelenekten beslenir. Bu bağlamda divan şiirindeki hayal gücü, anlam zenginliği, ahenkle bütünleşen ifade üstünlüğü hep bu zengin kültürün izlerini taşır. Divan şiirinin derinliğini kendi ruhsal evreniyle bütünleyen divan şairi, kültürel birikimi ve tecrübesiyle şiirlerini söz konusu değerler üzerine oturtmaya çalıştığı gibi, mana ve ahenk uyumu etrafında şiirde ustalığını ortaya koyma çabasında olmuştur.

Divan şiiri, barındırdığı imaj ve mazmunları, şekil özellikleri ve mana zenginlikleriyle çok katmanlı bir anlam dizgesi içermektedir. Ancak Arapça ve Farsça kökenli kelimelerin ağırlığı, günümüz insanı açısından divan şiirinin anlaşılmasını zorlaştırmakta ve bu durum, metni anlama, yorumlama, açıklama gibi farklı çalışmaların yapılmasını gerektirmektedir. Aslında edebî metinleri açıklama, değerlendirip yorumlama çalışmalarının tarihi, bu metinlerin ortaya konduğu dönemlere kadar uzanmaktadır. Söz konusu çalışmalarda amaç, geçmişte yazılan eserlerin yaşanılan dönemde anlaşılmasını sağlamak ve eserin sahip olduğu değeri ortaya koymaktır.

Divan şiirinde kullanılan mazmunlar, edebî sanatlar ya da şiire hâkim olan dil, onun açıklanmasını gerekli hâle getirmiştir. Bu bağlamda, divan şiirinin değerlendirilmesi hususunda çeşitli yöntemler geliştirildiği gibi eserin mahiyetini ortaya koymak, bu şiirin dünyasına daha iyi hâkim olabilmek için farklı çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmaların başında “şerh, tahlil, tenkit” gibi eseri anlaşılır kılma ve onun yaşanılan dönemle bağını güçlendirme adına yapılan incelemeler yer alır.

Arapça bir kelime olup “açma, yarma, genişletme, izah etme” gibi anlamlara gelen şerh, “muhtelif ilim dallarında yazılmış bir eseri, bir yazı ya da risaleyi daha anlaşılır hâle getirmek maksadıyla kaleme alınmış yazı ya da esere” denir (Erdoğan, 1997: 287). Çok eski tarihlere dayanan şerh çalışmaları, başlangıçta daha çok dinî-tasavvufi konulu eserler için – ki bunların başında Kur’an gelmektedir- yapılmıştır.

Özellikle Arapça kaynaklı metinlerin daha iyi anlaşılması amacıyla açıklama ve yorumlama çalışmaları meydana getirilmiştir. Daha sonraki yıllarda ise bunlarla beraber Farsça ve Türkçe eserler üzerinde de şerh çalışmaları yapılmıştır. Mengi'nin ifadesiyle klasik metin şerhinde usul şöyledir;

“...esas itibariyle kelime açıklamasına dayanır; yani klasik metin şerhi daha çok kelime açıklaması şeklinde yapıla gelmiştir. Amaç okuyanı bilgilendirerek metni tanıtmaktır. Bilgilendirme açıklama ve ek bilgi verme şeklinde yapılır. Açıklama ve ek bilgi verme esnasında konunun genişletilmesine gidilir. Konunun açılıp genişletilmesi, şârihin, bilgi ve anlayışı doğrultusunda, yorumunu da beraberinde getirir” (Mengi, 2010a: 78).

Klasik metin şerhinde eserin bütününe yönelik incelemeden ziyade daha çok parçaya ilişkin bir inceleme söz konusudur. Modern metin şerhleri ise bunun yanı sıra eski ile yaşanan dönem arasında köprü kurma, geçmiş ve günümüzün sahip olduğu kültür dünyası arasındaki ‘epistemolojik kopuşu’ engelleme amacı taşır. “Klasik şerhlerde daha çok edebî kaygı söz konusuyken modern metin şerhlerinde edebî kaygı ikinci planda yer alır; asıl amaç kültürel bağlar arasında bir köprü kurulmasıdır” (Yılmaz, 2007: 273).

“Tahlil” ise çözümleme anlamına gelmekte olup şerhten sonraki aşamayı oluşturur. Tahlil çalışmalarında, ele alınan metnin biçim ve şekil özellikleri şairin iç dünyası, metinden hareketle şairin toplumla ve dönemle olan ilişkisi gibi konulardan söz edilir (Mengi, 2007: 413). Cumhuriyet’ten sonra ortaya çıkan tahlil çalışmalarının büyük çoğunluğu klasik bir tarzda, eseri belli başlıklar altında tasnif etme şeklinde yapılmaktadır. Bu çalışmalar, daha çok Ali Nihat Tarlan’ın “Şeyhi Divanını Tedkik” eseri örnek alınarak klasik bir yöntem etrafında oluşturulmuştur. Ancak söz konusu incelemeler, bu alanda yapılan çok kıymetli çalışmalar olmakla birlikte belli tasnifatlar

etrafında oluşturulmakta, eseri ve yazarı edebî ve sosyal boyutuyla çözümleme konusunda yetersiz kalmaktadır. Zira Mengi'ye göre:

“Günümüzde de metin tahlili ya da metin incelemesinde söz konusu metin tahlili çalışmalarının inceleme yöntemleri büyük ölçüde sürdürülmekte ve benzer kalıplaşmış modeller kullanılmakta yine benzer tasniflere yer verilmektedir. Buna karşın, eserin nasıl söylendiği, dilin nasıl kullanıldığı üzerinde durulmamakta, metin içinde yoruma dayalı estetik değerlendirme yoluna gidilmemektedir” (Mengi, 2007: 413).

Yekta Saraç da bu konuyla ilgili aynı doğrultuda ifadeler söyler. O tahlil çalışmalarını Tarlan'inkinden önce ve sonra olmak üzere ikiye ayırır. Sonraki çalışmaların birbirinin tekrarı olmakla birlikte şairin edebî yönünü, sanatçı kimliğini, eserin sanat açısından önemini belirlemede yetersiz olduğunu dile getirir (Saraç, 1999: 215).

“Tenkit” ise eleştiri anlamına gelip edebiyat terminolojisinde eserin estetik açıdan ele alınıp değerlendirilmesidir. Klasik metin tenkidinde amaç, eseri her yönden inceleyerek yazarın elinden çıkan orijinal metne yaklaşımdır. “Metin tenkidi de, orijinali aramak ve ona vasıl olmak için kullanılan vasıtaların ve takip edilen yolun heyet-i umumiyesidir” (Ateş, 1942: 255). Günümüzde ise tenkit konusu biraz daha değişmiş, tenkitle sağlam ve doğru olan metnin oluşturulması hedeflenmiştir (Mengi, 2007: 410).

2. Edebiyatın Toplumsal Boyutu

Metni çözümlemek için yapılan çalışmalardan kasıt, ortaya konulan edebî esere derinlemesine nüfuz etmek, geçmişle yaşanan dönem arasındaki bağı güçlendirmek, yazarı ve dönemi tanıyarak eserin önemini görünür kılmaktır. Ancak bütün bu çalışmalar yapılırken eseri meydana getiren yazarın ruhsal evreniyle dış dünya arasında

bağlantı kurmayan, yazarın psikolojisi ile devrin şartları ve hususiyetleri düşünülerek ele alınmayan bir çalışma, tam olarak yazarı ve eseri anlatmaktan uzak kalır.

“Edebiyat tarihi evvelâ metinler tarihidir. Metnin bize verdiği şey sanatkârın iç âlemidir. Bunu muâsır ilmin hudutları içinde, psikoloji, fizyoloji ve bilhassa psikopati bakımlarından inceleyip, sanatkârın ruh portresini vücûda getirmeden bilgi, his, fikir, hayal melekelerindeki kudretini muayyen usûllerle ortaya koymadan onu edebiyat tarihi içine oturtamayız. Bu tedkik insan denen problem üzerinde olduğu için çok şümullüdür”(Tarlan, 1985: 14).

Eseri inşa eden de nihayetinde insan olduğu için eserle ilgili çalışmaların insanı ve onun kâinat üzerindeki problemini dikkate almadan yapılması mümkün değildir. Esere tam hâkim olabilmek, onu insan eksenine üzerine oturtmayla mümkün kılınabilir. Zira metin şerhinin temel ölçütü, sanatçının ruh hâlini anlamak, ortaya konulan eserleri onun içinde bulunduğu bütün şartları göz önünde bulundurarak incelemek olmalıdır (Yılmaz, 2007: 275).

Mehmet Çavuşoğlu da bu bağlamda aynı şeyleri aktarır:

“ ‘Necâtî Bey Dîvânı’nı Tahlil ederken başlıca şu meselelerle karşılaştım: a) Dış âleme bakışı; b) Psikolojisi; c) Estetiği; ç) Kültürü ve kültürünün kaynakları; d) Dili; e) Tesiri...hakikatte tespit ettiğim her mesele müstakil bir çalışmayı icâb ettirmektedir”(Çavuşoğlu, 2001: 13).

Mehmet Çavuşoğlu’nun da ifade ettiği gibi bir şairin edebî kimliğinin açıklanması için bu şekilde çok yönlü incelemelerin yapılması ortaya konulan çalışmanın verimi açısından daha sağlıklı olur.

İnsan, yaşadığı toplumla birlikte varlık kazanır ve sosyal bir ortamda kurduğu ilişkiler zinciriyle hayatına işlevsellik katar. Bu açıdan birey, varlığını ve kimliğini

toplum aracılığıyla inşa eder. Dolayısıyla insanın müşterek bir kültür etrafında hayatını idame ettirmesi, söz konusu toplumla ve onun değerleriyle bütünleşmesini ve onlara uyum sağlamasını zorunlu kılar. Nitekim belli bir toplum içerisinde yaşayan insan, mevcut sosyal konular ya da sorunlar karşısında bunları değerlendiren bir tutum sergiler.

“İnsanın sosyal bir varlık olarak kendini sosyal yaşam içinde konumlandırma isteği, insanı; kendisi ve kendisi dışındakiler hakkında fikir üretme zorunluluğuna iter. Buna bağlı olarak da sosyal yaşamla ilgili olan meseleler, çeşitli yönleriyle birey tarafından kabul veya ret ekseninde değerlendirmeye tabi tutulur”(Namlı, 2010: 1).

Yaşadıkları toplumla aidiyet ilişkisi kuran yazarların söz konusu değerlendirmeleri edebî eserlerine aksettirmemeleri düşünülemez. Yani her sanat eseri, aslında içinden çıktığı toplum ve dönemle bir bütünlük arz eder. “Gerçekte her sanat yapıtı, yaratıldığı dönemin izini taşır. Onu, yaratıldığı dönemin etkisinden kurtaramazsınız” (Binyazar, 2010: 108). Zira edebiyat, sadece yazarın his ve hayal dünyasının edebî zevk ve estetik bir biçimde ifade ediliş tarzını değil, aynı zamanda içinden çıktığı toplumun sosyo-kültürel gerçekliğini de yansıtır. Yani edebî eser, aynı zamanda sosyal içeriğe de sahip bir yapıttır. Bu bağlamda somut olan sosyal gerçekliğin edebî ürüne yansması edebiyatın sosyal içeriğini meydana getirir (Karpas, 2011, 172). Edebiyatın sosyolojik boyutu, toplum sorunsalının edebî esere yansmasıyla gerçekleşir. Dolayısıyla edebî eser toplumsal yapıdan bağımsız değildir. Bu noktada;

“Edebiyatın güzeli önceleme ve etki oluşturma özelliğini kabul edip onun doğrudan toplum ve insan sorunları üzerine yapılandığını kabul eden bu yaklaşım, edebiyatı dar ve sınırlı bir çevre ile değil toplum bütünlüğünde değerlendirmeyi önemsemektedir”(Alver, 2012: 11).

Edebî eseri sadece kendi içerisinde değerlendirmeye tabi tutmak, onu dar kalıplar içerisinde hapsetmeye ve sahip olduğu farklı bağlardan koparmaya yol açar. Oysa edebiyat ürünü içinde bulunulan toplumu da ifade eder. O, sadece belli bir kişinin yapıtı değil aynı zamanda temsil ettiği insanoğlunun ortak bilincinin bir yansımasıdır.

“Böyle olunca bir dönemin yazınsal eserleri içinde, sadece çağdaş ortak duyarlılığın durumu değil, sadece toplumsal bir sınıfın ya da bir grubun duygusal eğilimleri değil, ortak bilincin gerçek kompleksleri, şu veya bu insanın veya insan gruplarının ruhsal zeminini oluşturacak olan arketip imajlar ve bir düşünceler ağının az veya çok bozulmuş ifadeleri ortaya çıkarabilecektir”(Michaud, 2012: 59).

Bir edebî eseri sadece kendi estetik yapısı içerisinde değil yukarıda değinildiği gibi çok yönlü bir şekilde çözümlemek “sosyolojik eleştiri” kavramını ortaya çıkarır. Yani eseri kendi iç hususiyetleri dışında aynı zamanda –bir insanın elinden çıktığı için- tüm sosyal bağları içerisinde değerlendirmek, eserin içerdiği önemi daha sağlıklı bir şekilde ortaya koyar. “Sosyolojik eleştiri bir edebî metnin arkeolojisidir ve kazıdan maksat edebî metnin izlek kabul edilerek toplumsal gerçekliğe ilişkin ipuçları elde etmek, toplumsal gerçekliği eldeki verileri de devreye sokarak daha bütünlüklü görmektir” (Alver, 2012: 291). Bu açıdan yapılan çözümleme çalışmalarında sosyolojik okuma boyutunu da göz ardı etmemek, söz konusu bu çalışmaların daha gerçekçi sonuçlara ulaşmasına katkı sağlar. Ayrıca sosyolojik okumanın yanı sıra edebî eser çözümlemelerine felsefe, psikoloji, toplumbilim gibi farklı alanlarla yaklaşmak, yapıtın çok yönlülüğünü ortaya çıkarmak açısından önem arz eder. Bir eser üzerine yapılan eleştirilerin çokluğu, o eserin ne olduğu gerçeğini daha sağlam bir şekilde ortaya çıkarır (Binyazar, 2010: 143).

Herhangi bir eseri meydana getiren şair ya da yazarın da -belli bir topluma ait bir birey olduğundan- ortaya koyduğu ürünü aidiyet hissi kurduğu toplumsal yapıdan bağımsız oluşturması mümkün değildir. Zira yazar ya da şair, söz konusu toplumun bir

ferdi olarak o da toplumla bütünleşik ve sahip olunan kültüre bağımlı bir hayat sürdürür. Eserinde ise yaşadığı dönemle ya da ait olduğu kültürle ilgili fikirlerini sunması/sezdirmesi, görüşlerini dile getirmesi kaçınılmazdır.

“Hangi dönemde yaşarsa yaşasın bir sanatkârın içinde yetiştiği toplumun meselelerine bigâne kalamayacağı, az veya çok verdiği eserleriyle, beraber yaşadığı toplumun o zamanki yaşantısına ayna tutarak daha sonraki dönemlere yansıtacağı aşikârdır. (Alıcı, 2004: 35-36)

Alıcı’nın ifadelerinden de anlaşılacağı gibi divan şiirinin sosyal hayattan kopuk olduğu ve onu yansıtmadığı yönündeki eleştiriler gerçekliğini kaybeder. Zira divan şairleri de şiirlerinde dönemin toplumsal olaylarına kayıtsız kalmadıkları gibi şiirlerine devrin durumunu ya da yaşadığı kültürün izlerini yansıtmışlardır. Özellikle bir sorumluluk duygusuyla yaşadıkları dönemin birçok özelliklerini belli kalıplar çerçevesinde şiirlerinde eleştirdikleri gibi bu bağlamda edebî tenkidi meydana getirmişlerdir. İnsanları hatta vezir ve padişahları bile çekinmeden eleştiren şairlerin, eserlerine toplumsal meseleleri aksettirmemesi düşünülemez. Divan şairlerinin feleğe kadar olan şikâyetleri aslında içinde bulundukları yapının hâinden duydukları memnuniyetsizliğin belirtisidir (Alıcı, 2004: 48).

Şairler, toplumsal meseleleri şiirlerine yansıttıkları gibi ruhsal yönelimlerini ve içsel çatışmalarını da eserlerinde sezdirirler. Zira “Şairin işi, bilincin içinde olup bitenlerin ve mütemadiyen tekrar edip duran üzüntü ve sevinciyle insan yaşamının kaçınılmaz deneyimlerini yorumlama ve aydınlatmadır” (Jung, 2007: 14). Şair, kendi iç deneyimlerini, yaşantılarını, his ve hayal dünyasını isteyerek veya istemeyerek ortaya koyduğu yapıtına aksettirir. Bu açıdan bakılacak olunursa aslında her yapıtın açık/görünen ve örtük/görünmeyen anlamları bulunduğu söylenebilir. Görünmeyen yüz, verilen ürünün altında yatan sebep ya da sahip olduğu simgesel boyuttur. Bu simgesel boyutla bütünlenen eser, edebî boyutuyla beraber şairin kendi ruh dünyasının izlerini de taşır.

“Her eser ruhsal bir nedenselliğin sonucudur, tıpkı düş gibi bir <görünen muhtevası> ve bir de <gizli muhtevası> vardır; eser, yazarın ruhsal yaşamının ve çok defa da o eser üzerinde işlerken bilincine varmaktan çok uzak olduğu kişisel davranışını belirleyen güçlerin bir <projeksiyonu>dur” (Carlaui-Fillox, 1985: 88).

Geleneksel bir anlayışa sahip olan divan şiirinin zenginliği ve kendine özgü iç dinamiklerinin bulunması, bu şiirin sembolik yapısından ileri gelmektedir. Zira şairin iletmek istediği mesajı doğrudan söylemek yerine üstü kapalı ve birden fazla manaya gelecek şekilde anlatmak istemesi, divan şiirinin çok katmanlı anlam dizgesiyle ilintilidir. Bu nedenle yazarın gizli olan felsefesi, eserinde üstü kapalı bir şekilde yer alır (Carlaui-Fillox, 1985: 104). Divan şairinin ustalığının da bu sembolik dili kullanabilmesine göre şekillendiği söylenebilir. Aslında insanın kendisi semboller dünyasında yaşamakta, hayatı da sembolik bir yol/yolculuk üzerinde ilerlemektedir. Söz konusu sembollerin arz ettiği önem, ifadelerin zenginleştirilmesi ve yetersiz kalan kelimelerin anlam alanının genişletilmesi ile ilgilidir. Bu semboller hikmet bilgisinin önündeki perdelerin bizatihi kendisidir. “Simge, anlam alanının yeryüzündeki biricik gerçekliği ve tecellisidir... Bilinçdışının biçimlendirdiği bir uzlaşmanın ürünüdür” (Özcan, 2005: 109). Divan şairi böyle bir “metafizik dil” (Guenon, 2011: 104) geliştirerek kâinata da hâkim olan simgesel boyutu divan şiirine yansıtır ve şiirin merkezini söz konusu sembolik anlatım üzerinde şekillendirir.

Simgesel üslup, en fazla divan şiirinin tasavvufi boyutunda kendisini gösterir. Aynı şekilde sembolik bir anlatıma sahip olan İslam dini de doktrinlerini daha çok söz konusu ifade şekliyle ortaya koyar. Bu inancı benimseyen divan şairleri de şiirlerinde aynı tarzı benimserler. “Tasavvuf ehli, simgesel anlatımı ve bunu en üst seviyede ifade kabiliyeti olan şiiri/ şiirsel dili çok sevmiştir. Dolayısıyla tasavvufi söylem, bir yönü ile gizlilikçiliği esas alırken, bunu en güzel bir şekilde simgesel bir dil kullanarak ifade etmiştir” (Yıldırım, 2006: 137).

Şairin benimsediği bu dil, aynı zamanda onun kişisel ve ruhsal yönünün de şiirdeki ifadesini yansıtır. Bu örtük anlatım tarzı, onun ortaya koyduğu eserlerdeki göz ardı edilmemesi gereken öteki boyutudur. Şair, her ne kadar kendisini gizlemeye çalışsa dahi nihayetinde ortaya konulan ürün aslında onun öz duygularından başka bir şey değildir. Zira hiçbir yazarın kendini anlatırken kendi dışında bir fikir vermesi mümkün değildir (Stael, 1989: 411). Bu bağlamda şairin şiirini yorumlarken de aslında kullandığı ifade ve kelimelere, onların arkasında yatan mana boyutlarının tüm yönü ele alınarak bakılmalıdır. Özellikle şairin ruhsal ve psikolojik yönünü, içinde bulunduğu toplumu ve buradan hareketle “insan”ın ortak durumunu söz konusu şiir çalışmalarının temeli hâline getirmenin yapılan incelemelere yeni ve geniş bir pencere açacağı söylenebilir.

“Aslında her eseri yazarın yakın sosyal ve tarihsel çevresi dışında okumak –ve onu pek tabii çeviriden okuma- yazarın niyetlerine ihaneti ima eder, çünkü mutlak bağlılık/sadakat, yazarın psikolojik ve sosyal çevresinin tam bir inşasını ima edecektir”(Escarpit, 2012: 80).

Bu açıdan, üzerinde çalışma yapılacak, incelenecek eseri sadece kalıplaşmış belli yöntemlerle değil merkeze insanı ve insan ekseninde gelişen meseleleri ele alarak yorumlamak, çözümlemek gerekmektedir. Böylece edebî eser ve onun sahibi, belli bir zamanın içine hapsolmaktan kurtulduğu gibi daha sonraki döneme de hâkim olabilecek bir genişlik kazanır.

3. Divan Şiirinde Redifin Önemi

Divan şiirini oluşturan zengin kelime dağarcığı şairin ruh ve hayal dünyasını, vermek istediği mesajı, şiirin özünü oluşturmaktadır.

“Şair, evvela muhayyilesinde vücuda getireceği şiirin duygusal ve düşünsel alt yapısını oluşturur. Daha sonra da sözcükler yoluyla bu tahayyülü somutlaştırır ve gerçek hayata indirger. Soyut âlemden kelimeler yoluyla

gerçek hayata aktarılan bu mecra şairin kuyumcu işçiliğiyle, titiz bir sözcük seçimi neticesinde şiir denilen metni oluşturur” (Çınarcı, 2010: 16).

Divan şairinin amacı, sadece anlama dayalı bir kurgu oluşturmak değil aynı zamanda şiirinde kullandığı ses ve sözcüklerle ahengi yakalamak ve böylelikle şiirin bütününe hâkim olacak deruni bir ritim oluşturmaktır. Divan şiirinde ahengi sağlayan unsurlar, söz tekrarları, ses tekrarları ve ritm (vezin, kafiye ve redif) (Macit 1996: 5) dir. Divan şiirinde ritmi yakalamak ve şiire ahenk kazandırmak için kullanılan vezin, aruzdur. Arap şiirinin ölçü sistemi olan aruz, Fars edebiyatında ardından da Türk şiirinde tahakküm kuran estetik bir unsurdur. “Vezn-i arûz, temîn-i mûsikî için maksûr ve memdûd, sâkin ve müteharrik heceler münâvebe-i muntazamasına istinâd eder” (Beyatlı, 2012: 113). Bu bağlamda şairlerin, kullandıkları aruzla bir musiki oluşturarak yazdıkları şiirlerin etki gücünü daha da artırma amacıyla oldukları söylenebilir.

Şiirde kullanılan kafiye ise mısra sonlarındaki ses tekrarlarına dayanır. Şairlerin hem göze hem de kulağa hitap etmeleri için kullandıkları ahenk unsurlarından olan kafiye, şiirde ritmik bir havanın oluşmasını sağlar. Zira “Kafiye şiirde yer alan diğer kelimelerin ses ve anlam değerleriyle uyum içinde olduğu zaman etkileyici ve bütünlük taşıyan bir nitelik kazanır. Şiirde mısraların ritmik düzenlenmesine izin veren ve onu teşvik eden kafiyedir” (Macit, 1996: 87). Özellikle şiir içerisinde kafiye ve redifin birlikte kullanımı ahengin sağlanmasında önemli bir etkidir.

Şiirini ahenk eksenli bir çerçeve ile kurgulayan divan şairi, kelimeleri ustaca kullanarak varmak istediği amaca özgün bir şekilde ilerlemeyi arzular. Bu özgünlüğü sağlayan unsurların başında redif gelir. “Redif”, arkadan gelen, birinin ardından giden; hayvanda birinin arkasına binen; terhis edilerek ihtiyata geçirilen kur’a askerlerine verilen bir ad anlamlarını içerir (Devellioğlu, 1993: 881). Edebiyat terimi olarak redif ise “mısra ve beyitlerin sonunda revîyi takip eden ve aynen tekrarlanan bir veya birden fazla şey” (Muallim Naci, 1996: 84); “her beytin sonunda kafiyeden sonra tekrarlanan kelime” (Devellioğlu, 1993: 881) dir. Daha çok Türk ve Fars şiirine ait bir ses ögesi olan redifle Arap şairleri pek ilgilenmemiştir (Albayrak, 2007: 524). Redifin Arap

şiiirinde olmayışıyla ilgili Cem Dilçin şunları söyler: “Redifli şiir Arap edebiyatında yoktur. Araplar, uyakta revîden sonra gelen harfleri redif saymazlar, yani vasl, hurûc, mezîd ve naîre onlara göre uyak harfleridir” (Dilçin, 2000: 70). Oysa Türk ve İran şiirinde bu dört harf, redif olarak sayılmaktadır.

Redif, şiirde ahengi sağlayan, ona bir bütünlük ve zenginlik katan önemli bir unsurdur. “Divan şiirinde kafiyenin bütünleyicisi ve zenginleştiricisi olarak redife çok yer verilmiştir... Redif, şiirde ses ve anlamın odak noktasıdır. Böyle bir odak noktası şiirin kendi içinde varlık bütünlüğünü sağlar” (Macit, 1996: 88). Bu sebeple belagatte, redifli şiir redifsiz şiirden üstün tutulur (Muallim Naci, 1996: 27).

Şiirde sıklıkla kullanılan redif, sadece divan şiirinde değil bu şiirin ana kaynaklarından biri olan Fars şiirinde de özel bir yer tutar. Redifin Türk şiirinde tuttuğu yer ile ilgili Yahya Kemal’in tespitleri şöyledir:

“Arap’ın şiirinde redif usludur; fakat Acem ile Türk’ün şiirinde azgındır, taşkındır, coşkundur. Türk’ün ve Acem’in şiirleri, kafiye-den ziyade redife basarlar. Bilhassa Türk’ün manzumeleri denilebilir ki adeta rediften doğar. Türk, redifi buldu mu şiirin asıl özünü söyler” (Beyatlı, 2012: 133).

Yahya Kemal, böylelikle redifin Türk şiirinde diğerlerine nispetle daha önemli rol oynadığını ve şiirin ortaya çıkış noktasının redif olduğunu vurguladığı gibi redifin Fars şiirindeki gereksizliğine de değinir. Çünkü Fars dilinde fiiller cümlelerin başında, Türkçe’de ise sonunda yer alır. Bu sebeple Farsça’da redif fazla, Türkçe’de ise zaruridir (Beyatlı, 2012: 133). Böylelikle redifin diğer lisanlara nazaran sondan eklemeli bir dil olması ve fiillerin sonda bulunması sebebiyle Türkçe’ye daha uygun olduğu belirtilir.

Redifin şiirdeki öneminin farkında olan Türk şairler,, şiirde ahengi ve özgünlüğü yakalamak adına yüzyıllar boyu redifi sıklıkla kullanmıştır. “Kutadgu Bilig, Atabetü’l Hakâyık” gibi Türk edebiyatının ilk eserlerinde dahi redifin kullanılması, onun edebiyat geleneğimiz içerisinde köklü bir zemininin olduğunu gösterir. Aynı zamanda İslami dönemin ilk devirlerinde koşuğ, destan, sagu, ağıt gibi edebi ürünlerde de kafiyeyle

birlikte redif kullanılmıştır. Önceleri daha çok mısra başlarında kullanılan redifin daha sonraları mısra sonlarında yer alması da divan şairlerinin tasarruflarıyla ilgilidir.

Divan şiirinde kelime ve düşünce dünyasını kendi etrafında oluşturan redif, şiirde belli bir atmosferin ve buna bağlı olarak bir anlam bütünlüğünün oluşmasını sağlar. Yani redif, bir bakıma şiire hâkim olması beklenen temanın göstergesi ve belirleyicisidir. “Filhakika şiirde asıl temanın kafiye ve redif olduğunu iddia etmek hiç de yanlış olmaz. Şairin ilhamını hemen tek başına bunlar idare eder” (Tanpınar, 1988: 20). Redifin divan şiirindeki önemi onun gazellere ve özellikle kasidelere isim olarak verilmesinden de anlaşılır. Yani bazı kasidelerin isimleri genellikle redifinden oluşur. Mesela Fuzuli’nin “su” redifli kasidesi, “Su Kasidesi”; Ahmet Paşa’nın “kerem” redifli kasidesi, “Kerem Kasidesi” olarak bilinir.

Redifler, şairin hem fikir ve hayal dünyasının zenginliğini hem de orijinal söylemler yönündeki çabasını yani şairlik gücünü gösterebileceği alanlardır. Böylelikle redifin şiir içindeki yeri ve önemi şairin bilgisi dâhilindedir. Müşterek rediflerin oldukça fazla yer aldığı divan şiirinde şair üslubuyla ya da redif etrafında oluşturduğu anlam katmanlarıyla orijinalliği yakalamaya çalışır. “Usta şairler kullandıkları redif ve kafiyeyle şiirin diğer unsurları arasında öyle girift ağ oluştururlar ki, kullandıkları ortak malzeme şahsileşir. İşte bu şairlerin eserlerinde devir üslubunu aşan şahsi kullanımlar dikkati çeker” (Macit, 1996: 95).

Divan şiirinde daha çok Türkçe kelimelerden oluşan redifler, Türkçenin ifade gücünü yansıttığı gibi şairin ana dilinde kendini gösterdiği bir alandır. Özellikle fiil köklü rediflerin diğerlerine oranla daha fazla yer alması, şiirdeki hareketliliğin ve statik olmayan bir yapının göstergesidir. Bununla birlikte redifli şiirler, aynı zamanda şairin şairlik gücünü ortaya koymasına, ustalığını göstermesine daha çok imkân verir. “Redifli şiirler, şairlerin ek, kelime ve kelime grubu etrafında dilin bütün imkânlarını yoklayarak, şiir kabiliyetini gösteren bir mihenk taşı özelliği gösterirler” (Horata, 1998: 45). Redif etrafında şiir söyleme, redifsiz şiire göre daha zordur. Çünkü redif, belli bir konu ve düşünce dünyası sunduğundan anlatılacak şeyler de redifle ilgili ve onun etrafında gelişen durumları içerir. Bu sebeple kafiyeyle oluşturulan şiire nispetle daha

kısıtlayıcıdır (Akkaya, 1996: 21). Ancak divan şairi ustalığını, redif kelimeyi barındırdığı çeşitli anlam katmanları etrafında söz oyunları ile söyleyerek göstermeye çalışır.

Bütün bu anlatılanlardan hareketle redifin divan şiirindeki öneminin açıkça ortada olduğu görülür. Bunun en çok farkında olan kişi, divan şairidir. Bu sebeple şiirini belli bir redif etrafında söylemeye gayret etmiş, duygu, hayal ve fikir dünyasını şiirine vermiş olduğu redife yansıtmıştır. Rediflerden yola çıkılarak yapılan şiir yorumları hem şairin psikolojik ve ruhsal yönünü, devrin sosyal hayatını hem de bu şairden hareketle insana ait ortak özellikleri ortaya koyar. “Divan şairlerinin kullandığı bazı yeni redifler, aynı zamanda birer belge niteliğindedirler. Redif olarak seçilen bu kelimeler, şairlerin ve aynı zamanda içinde yaşadıkları toplumun psikolojisini de yansıtır” (Kurnaz, 2010: 63). Divan şairinin, şiirine başlamadan önce redifini tespit ettiğini, daha sonra bu redif etrafında kelime kadrosunu ve tema bütünlüğünü oluşturduğunu; böylelikle şiirini meydana getirdiğini söylemek yanlış olmaz. Yani redif, şiirin çıkış noktasını oluşturur. Şair, ilk önce istediği redifi ve redifle birlikte şiirde kullanacağı kafiye belirler. Şiirin ortaya çıkması ise bundan sonraki safhadır. Bu duruma örnek olması amacıyla aşağıda verilen Nâbî’nin tamamlanmamış beyitleri, redifin ve kafiyenin şiir yazılmadan önce belirlendiğinin göstergesidir:

Nâz ile ol gonce kim gâhî leb-i hâmûş açar

Râh-ı gûşa çeşme-i şîrîn-güdâz-ı nûş açar

(G.249/1)

....

Ba‘zı bî-hûşân.....

Açsa da bâb-ı ümîdi..... hem-dûş açar

(G.249/6)

Kesret ne zarar vahdete kim defteri birdür

Mû olsa da bisyâr ser üzre seri birdür

(G.251/1)

....

Gayriyyet olur dâ'ire-i sûreterâci'

..... hâkisteri birdür

(G.251/4)

Nâbî'nin "hüsn budur" redifli gazelinin eksik kalan son beyti de söz konusu duruma örnektir:

Görüldi suhte-i yâr nezâre-i 'uşşâk

Ruhında hatt budur

(G.250/4)

Yahya Kemal'in tamamlanmamış bazı şiirlerinde de benzer durum göze çarpar. Aşağıdaki örneklerde şiirin meydana getirilişinde öncelikli olarak redif ve kafiye'nin ağırlığı görülür:

Rüzgâr..... hıçkırık gibi

..... ezelden yanık

Güller dedim bu bahçede

Rüzgâr duyulmayan bir uzun hıçkırık gibi

Otlar..... ezelden yanık gibi

Rüzgâr bu yerde bir ezeli h.....

Rüzgâr duyulmayan bir uzun hıçkırık gibi

(Beyatlı, 1976: 27)

Ne letâfet olmalı sînesi

..... bir incinin

Bu gönül olaydı hazînesi

..... abd-i kemînesi

(Beyatlı, 1976: 51)

Bozkır ve yayla tatlı gelirler kulaklara

Lâkin o ıssız otsuz ağaçsız uzaklara

..... düşmesin

..... sürmesin

(Beyatlı, 1976: 22)

Böylelikle redifle birlikte kafiyenin de şiirin başlangıç noktasını oluşturduğu görülür.

Redifin, bir şairi ve dönemi anlamak açısından mühim bir pencere olduğunu, divan edebiyatını anlama yönündeki gayretlerin önemli bir bölümünün redifli şiirler üzerinde durularak oluşması lüzumunu vurgulamak gereklidir. “Kullanılan redifler açısından ele alınan divanların sayısı arttıkça, şairlerin estetik açıdan beslendikleri kaynaklar ve böylece oluşturdukları duyarlılık alanları da belirlenebilir” (Macit, 1996: 90). Yalnızca redife bakılarak şiirin geneli hakkında fikir sahibi olunabileceği, şiire hâkim olan duygu ve düşünce dünyasının aynı zamanda şiirde kullanılan kelimelerin ve mazmunların tespitinin yapılmasının mümkün olacağı söylenebilir.

“Redif, şiirde sadece ahenk unsuru olarak yer almamakta, adeta bütün anlamı kendi etrafında döndüren yoğunlaşmış bir düşünceyi barındırmaktadır. Bizce, redifin mânâsı, çağrışımı ve ifadeler dünyası neyse şiirin genel ve özel anlam çerçevesi de o olmaktadır. Şiirin içine hiç girmeden sadece redifi konuşmak ve onun anlam evrenini çıkartmak bile şiirin nelerden bahsedeceğini kestirmeye yetmektedir” (Tökel, 2003: 39).

Redifi bu bağlamda değerlendirme ve ona söz konusu cepheden bakma, divan edebiyatının sosyal hayattan uzak ve divan şiirinin kendi içinde bir bütünlükten yoksun olduğu yönündeki eleştirileri de zayıflatır. Bu olumsuz eleştirilerin aksine divan şairi, hem kendisinin hem de yaşadığı devrin sosyo-psikolojik boyutunu redif eksenli şiire yansıtmış ve aynı zamanda şiire redif etrafında gelişen bir anlam bütünlüğü olgusu kazandırmıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. REDİF KELİMELER BAĞLAMINDA NÂBÎ VE DİVANI

Devrin sosyal hayatına yabancı kalmayan ve zengin bir şiir mirası bırakan Nâbî, bu anlamda “redifler” bakımından incelenmesi gereken şairlerin başında yer alır. Nâbî’nin şiirinde kullandığı redifler, onun kişisel psikolojisiyle uygunluk göstermekle birlikte yaşadığı dönemin atmosferini de yansıtır. Zira Nâbî’nin yaşadığı 17. yüzyıl, Osmanlı Devleti’nin duraklama devridir. Bu devirde artık birçok unsur bozulmuş, huzursuzluklar, kargaşalar etrafta baş gösterir olmuştur. Nâbî’den önceki dönemlerde onun yaşadığı döneme nazaran düşünce ve fikir dünyasının şiirde daha az görüldüğü söylenebilir. Ancak devletin gerilemesiyle beraber toplumsal yapıda ve kurumlarda ortaya çıkan yozlaşmalar, bozulmalar, özellikle yüzü topluma dönük bir şair olan ve devrin bu durumu karşısında adeta bir eğitimci rolünü üstlenen Nâbî’nin şiirlerinde geniş yer tutmuştur. Bu bağlamda Nâbî, adeta devrinin siyasi ve toplumsal haritasını da şiirlerine yansıtmıştır.

“Nâbî on yedinci yüzyılda geçmiş asırların ihtişamından hızla uzaklaşan; hemen her alanda bozulmanın, gerilemenin belirtilerini gösteren devlet ve topluma ait bütün bu olumsuzlukları tespit ederek şiiri hayal ve duygudan ziyade derin bir düşünce kaynağı haline getiren hikmet şairi olarak tescil edilmiştir” (Yeniterzi, 2010: 369).

17. yüzyılın ikinci yarısı, devletin her anlamda duraklama dönemini yaşadığı, buna bağlı olarak mevcut birçok kurumun ve değerlerin bozulmaya yüz tuttuğu kaotik bir dönemdir. Bu dönemde Osmanlı Devleti, içte ve dışta çeşitli sorunlarla karşı karşıya kaldığı gibi söz konusu problemler neticesinde sıkıntılı bir sürecin içine girmiştir. Merkezi otorite gittikçe zayıflamış, buna bağlı olarak siyasi, sosyal ve ekonomik düzende de ciddi tahribatlar meydana gelmiştir. Özellikle 1699’da imzalanan Karlofça

Antlaşması'yla Osmanlı İmparatorluğu gücünü büyük ölçüde kaybetmiştir. Bu durumla ilgili İsmail Hakkı Uzunçarşılı şunları söylemektedir:

“Karlofça barışı on altı sene sürmüş olan büyük harbi sona erdirmiş, fakat Osmanlı devleti bu harpten hem maddî ve hem manevî pek büyük bir kayıp ile çıkmıştı. Elden giden büyük kıt'a ve ülkelerden başka, memleket idarî, askerî ve malî, iktisadî, adlî ve içtimaî bakımından bitkin bir hale gelmiş, nizam bozulmuş, asayiş kalmamıştı. Gerek harp sebebiyle artan vergi ve angaryalar yüzünden ve gerek yer yer şekavet ve soygunculuktan usanan köylülerden bir kısmı yerlerini terk ile şehir ve kasabalara sığınmış ve bir kısmı da eşkıyalığa başlamışlardı” (Uzunçarşılı, 1978: 157).

Osmanlı Devleti'nde başarısız, zayıf sultanların ve idarecilerin başa gelmesi söz konusu çöküşü daha da hızlandırmıştır. Bu dönemde Osmanlı Devleti parlaklığını kaybederek Avrupa karşısında siyasî, idarî ve ekonomik anlamda güçsüz duruma düşmüş, böylelikle onun dıştaki bu zayıflığı içteki merkezî otoritenin de sarsılmasına sebep olmuştur (Kaplan, 2008: 27).

Tüm bu olumsuzlukların yol açtığı tahribatı gözlemleyen Nâbî, dönemin huzursuz ve kaotik atmosferini şiirlerinde ele alarak devrine karşı eleştirel bir bakış açısı geliştirmiştir. Bu açıdan bakıldığında Nâbî'nin şiirlerinin devrine ayna tuttuğu söylenebilir.

“Nâbî, iç ve dış karışıklıkların alabildiğine çoğaldığı, baş ve ayakların belli olmadığı, kötülüğün, rüşvetin, olağan sayılıp, hatta teşvik edildiği böyle bir devirde altı padişahın saltanatını görmüş bir şairdir. Genellikle her şairin edebî kişiliği ve dünya görüşü, şairin yaşadığı devirle ve toplumun durumuyla yakından ilgilidir. Yani şair, çağının üzerinde bıraktığı izlenimleri, şu ya da bu biçimde şiirine aksettirir. Ancak, Nâbî gibi, kullandığı, zamanı ve toplumu kınayan ifadeyi, tarihî delillere dayandırana az rastlanır. O, Dîvânı'nın pek

çok yerinde, toplumun o günkü durumunu başarıyla dile getirmiş, ayrıca Dîvânî’nda yer alan kaside, gazel, kıtalarda ve bilhassa, Hayriyye’deki çeşitli bölümlerde, devri için tarihî belge olabilecek kıymette bilgi vermiştir” (Mengi, 1991: 2).

Dönemin söz konusu siyasi ve sosyal yapısının bozulması karşısında kayıtsız kalmayan Nâbî, şiirlerinde devrini doğrudan ya da dolaylı olarak eleştirme gereği duymuştur. Bununla birlikte gerileme döneminde altı padişah değişikliğine şahit olan Nâbî’nin edebî anlayışının şekillenmesinde döneminin sosyal ve siyasi yapısının önemi büyüktür (Bilkan, 1998: 61). Eserlerinde sadece bilgi vermekle kalmayan şair, devrinin özellikle sosyo-politik ve kültürel yapısını analiz ederek sorun tespitinde bulunmuş ve mevcut sorunlara çözüm yolları aramıştır. O bazen bir sosyolog, bazen bir pedagog bazen bir filozof ve bütün bunlarla beraber bir edip olarak toplumun ve buradan hareketle insanlığın nabzını yakalamış, “insan” denen muammayı çözmeye çalışmıştır. Bu bağlamda, sadece yaşadığı toplumda değil aynı zamanda dünya ölçeği içerisinde kendisini sorumluluk sahibi olarak görmüş ve eserleriyle üzerine düşen vazifeyi yerine getirmeye çalışmıştır. Şair, çoğu zaman münekkit kimliğiyle devrin bozuk yapısını ve bunun müsebbiplerini eleştirmekten geri durmamış, bu şekilde aslında büyük bir içtenlikle söz konusu sıkıntıların sona ermesini arzulamıştır.

“O, dikkatini bilinçli bir şekilde sürekli olarak toplumuna yöneltmekle kalmamış, 17. yüzyılın ikinci yarısında çok bozulmuş olan Osmanlı toplum düzenini son derece ağır ve sert biçimde eleştirmiş, bozukluğun niteliğini ve nedenlerini teşhis etmeye çalışmış, çözümler sunmuştur. Bir başka deyişle Nâbî eserlerinde toplumu ile en çok ilgilenen şairlerimizden birisidir.” (Kortantamer, 1984: 84)

Devrin bozulmasında ciddi bir ahlak yozlaşmasının olduğu noktasına odaklanan Nâbî, şiirlerini de ahlaki bir yapı üzerine oturtmuştur. Söz konusu problemler karşısında

çözüm yolunu ahlaki düzenlemelerde bularak “İslamın ahlâkî kurallarını yeniden güncel hayatın önüne getirmek” (Genç, 2009: 325) istemiştir. Nasihatçi bir üslupla ve bilge edasıyla okuyucuya seslenen şair, şiirlerinin özünde ideal/örnek bir insan tipi oluşturmak istemiştir. Aslında bu örnek insan, “yaşadığı çağın kötü gidişinden mutsuz olan bir bilge şairin özlemi” (Kaplan, 2008: 86) dir. Onun ortaya koyduğu “orta insan” olarak nitelendirilen ideal insan tipi, uç noktalardan uzak olup dengeli ve ölçülü bir hayat tarzına sahip kişidir. O, iki zıt kutup arasında denge arayışında olan bir şairdir (Kaplan, 1961: 43).

Ne çâk perde-i ismet ne nâz-ı bî-misâl olsun

Hevâsında gülistân-ı visâlin itidâl olsun

(G.564/1)

Şiirlerinde özlemini duyduğu toplumsal ve kurumsal yapıyı idealize eden Nâbî, dünya düzeni ile akıl düzenini denge üzerinde birleştiren ahlak sahibi insanın varlığını arzular (Mengi, 2010b: 204).

Böylelikle bütün bu anlatılanlardan hareketle Nâbî’nin yaşadığı devirle son derece ilgili olduğu ve döneminin etkilerini şiirlerine yansıttığı söylenebilir. Zira şair, yaşadığı dönemin atmosferinden oldukça fazla etkilenmiş ve bu ruh hâlini ortaya koyduğu ürüne de bilinçli olarak yansıtmıştır. Yitirilen değerler karşısında çok büyük üzüntü yaşayan Nâbî, söz konusu bozulmalara kayıtsız kalmamış ve oldukça sağduyulu bir yaklaşımla içinde bulunulan duruma karşı kurtuluş çözümleri sunmuştur. Nâbî’nin hikmetli söyleyiş tarzı aslında bu amacını en iyi şekilde ifade etme yolu olması bakımından önem taşır. O, hikemî bir üslup kullanarak varmak istediği noktaya kolaylıkla ilerlemiş, aynı zamanda yeni bir yol da belirlemiştir. Bu derece sağduyu ve hassasiyete sahip olan şairin şiirleri, dönemine, kendi ruh dünyasına ve benzer problemlerle boğuşan insana açılan bir pencere hükmündedir. Bilhassa Nâbî’nin kullandığı redifler, dönemin atmosferini ve şairin psikolojisini doğrudan ele verir. Bu noktada aslında onun kullandığı rediflerin çoğunu, içinde bulunduğu durum sebebiyle bilinçli olarak seçtiğini söylemek yanlış olmaz. Sadece Nâbî’nin kullandığı rediflere bakmak dahi şairle ve dönemle ilgili fikir sahibi olmaya yeterlidir.

Redifin divan şiiri üzerindeki etkisi düşünüldüğünde Nâbî'nin bundan habersiz olmadığı da açıkça ortaya çıkar. Bu açıdan redif merkezli şiir çözümlemelerinin divan şiirinin değerini, insanla ve evrenle olan bağını ortaya koyma adına yeni ve önemli bir yol olacağı söylenebilir. Söz konusu çözümlemede şair olarak Nâbî'nin seçilme nedeni ise devrine, toplumuna ve insanlığa karşı sağduyulu yaklaşımı, dış dünyayla olan bağını şiirine daha açık bir şekilde yansıtması sebebiyledir. Aynı zamanda hikmeti ön plana çıkarması, dönemin sıkıntılarını ve bu sıkıntıların topluma ve kendisine yansıyışını şiirinde dile getirmesi de söz konusu nedenlerdendir.

1.1. Nâbî Divanı'nda Yer Alan Redifler

Nâbî Divanı'nda 29 kaside, 2 terkeb-i bend, 5 tahmis, 155 tarih, 10 mesnevi, 888 gazel ve 13 kıta-i kebire olmak üzere toplamda 1102 şiir göz önünde bulundurulmuştur. Söz konusu şiirlerin 902'sinde redif yer almaktadır.

	Kaside	Terkib-i Bend	Tahmis	Tarih	Mesnevi	Gazel	Kıta-i Kebire
Toplam	29	2	5	155	10	888	13

Tez çalışmasının ikinci bölümünü oluşturan “Redif Kelimeler Bağlamında Nâbî Divanı'nın Çözümlemesi” kısmında 166 redif olmak üzere toplam 533 şiirin redif merkezli incelemeleri yapılmıştır. Bu bölümle ilgili ortaya çıkan tablo ise şu şekildedir:

	İsim Soylu Kelimelerden Oluşan Redifler	Fiil Soylu Kelimelerden Oluşan Redifler	İsim ve Fiil Soylu Kelimelerden Oluşan Redifler	Ek ve Bileşenlerinden Oluşan Redifler
Toplam	107	44	10	5

1.1.1. Nâbî Divanı'ndaki Rediflerin Dökümü

Kaside, Tahmis ve Tarihler

ya Muhammed-i Arabî	-ı vezâret K.26	-ına Tr.46
K.3	-i Şeyh K.27	-den Tr.50
-dür çehâr yâr K.4	-dür K.28, Tr.75	-ün Tr.65, Tr.123
-i hazret-i Muhyiddînün	bu kâr-hânede bilsem	-ın Tr.68
K.5	neyüm nem var Th.1	ola Tr.84
-ı Mevlânâ K.6	-ümüzdür Th.2	-î Tr.98
-i K.16 K.17, K.20,	-un ey bülbül Th.3	-dur Tr.116
Tr.4, Tr.20, Tr.21,	-lardan Th.4	-yı Tr.137
Tr.25, Tr.26, Tr.30,	-a Tr.12	sancak-ı şerîf Tr.142
Tr.124, Tr.134	itdi Tr.18 , Tr.135	-den geçdi Tr.147
ile K.21, Tr.19	-e Tr.37.	-i sun ^ç Tr.150
-ı Magnîsâ K.22	-ı Tr.41, Tr.60, Tr.62,	
-ya K.23	Tr.63, Tr.67, Tr.110,	
-ı Şeyh Ebû-Bekrün	Tr.111, Tr.133	
K.25	eyledi Tr.55 , Tr.115	

Gazeller

-ı enbiyâ 1	-ı bana 11	-ı inayet 25
-ı evliyâ 2	eyleme yâ Rab 13, 14	-ı kanâat 26
bana 3	itdün bu şeb 15	it 27, 29
sana 4	ider mehtâb 16	-ı seyr it 28
n'oldı sana 5	şeb-be-şeb 17	-e minnet 30
-i deryâ 6	garîb 18	-ı melâmet 32
-i mînâ 7	-yı edeb 19	bahs 33
olur peydâ 8	-yı Haleb 20	-a teşebbüs 34
-i du ^ç â 9	-i rahmet 22	^ç abes 35
-dür bana 10	-yı magfîret 23, 24	olur bâ ^ç is 36

-dan geç 38	-dür 68, 74, 87, 96, 118,	midür 99, 150,168, 211,
-a mevc 39	131, 175, 177, 199, 204,	213
temevvüc 40	205, 225	Ka‘ bedür 100
-i mevc 41	-ur 69	Medîne’dür 101
gâh ceng ü gâh sulh 42	bulunur 70	-ün var 103
-i subh 43	-suzlīgumdandır 71	alur bulunur 106
-i ferah 44	-e çıkar 72	-ıdur 107, 153
-i çerh 45	olur 75, 91, 102, 104,	yolıdur 108
-ı şûh 46	124, 184, 215, 228	degüldür 109, 122, 167,
küstâh 47	-ı var 76	190, 231
-dür halka-i tevhîd 48	olmamuz yegdür 77	olmadadır 110, 126
-dan murâd 50	-umuz birdür 78	olunur 111
-dür murâd 51	-umuzdandır 79	degül de nedür 112, 241
-ı ümîd 52, 53	-i vardır 80, 176	-adur 113
müte‘ addid 54	-ı mı var 81	degül midür 115, 200,
mütereddid 55	mi virür 82	201
lezîz 56	-umla düşmendür 84	-cadur 116, 133, 160
-dan mütelezziz 57	olmaz da n’olur 85	olan bilür 117
-ümdedür 58	-lüdür 86	-i ‘ömr 119
gelür 59, 62, 134	-ı n’eyler 88	o mıdur 120
-ler 60, 61, 83, 105,	-den zuhûr ider 89	söyler 121
129,136, 139, 140, 239,	-lar 90, 183, 193	-ı böyledür 123
246	-idür 92, 114, 146, 151,	-edür 125
-dur ki gider 63	162	ditrer 127
-umdur 64, 67, 218	-dendür 93	sûretindedür 128
zamânıdur 65	teng olur 94	mi kor 130
-e dönmişdür 66	-yı âferînişdür 95	-ümdür 132, 217
	-umdan efzûndur 97	-lıkdadır 135
	m’olur 98	olmadan kaçır 137

eyler 138, 198	göster 186	mümkündür 233
yokdur 141, 185	gider 187	-a düşer 234
kalmışdur 142	düşer 188	itmekdür 235
-sın mütegayyir 143	-umuz yokdur 189	oldugum yirdür 236
sor 144	-luklardadur 191	budur 237, 245
-dedür 145	sanur 192	-lıkdur 238
bozundısıdur 148, 159	kimündür 194	-de kalmışdur 240
kadar 149	-dan geçer 195	bilür bilmezlenür 242
yetişür 152	-ı bilür 197	vâdisidür 243
-ümdendür 154	-lenür 202	-lıgındandur 247
-ı zer 155	ne virürler 203	sataşmışdur 248
olur gider 156	-masalar 206	açar 249
-ümüz mi var 157	kemer 207	hüsn budur 250
-ın arar 158	virmezler 209	-i birdür 251
-i göster 161	çekilmişdür 210	-iyüz 252, 311
-un yiri yokdur 163	mıdur 212	-ümüz 253, 255, 264,
-lanur 164	ister 214	280, 289, 290, 293, 309
-dur 166, 196, 208	mi var 216	-umuz 254, 256, 281,
-sidür 169	gelür gider 219	285, 286
ider 170, 227	devr eyler 220	olmaz 257, 267, 303,
mi kalmışdur 171	-lar hep senünçündür	313
olursa ‘aceb midür 172	221	-süz kalmaz 258
mi kalur 173	bilmezler 222	-uyuz 259
-lıcuklar 174	idinür 223	-lardanuz 260, 332
-a bakar 178	bizümdür 224	-lik istemez 261
böyledür 179	olacak yirlerdür 226	beraber gelemes 262
-ledür 180	-dur dimesünler 229	-sin bilürüz 263
birer birer 181	isterler 230	dinmez 265
-dan ne haber 182	oldugumdandur 232	ile olmaz 266

eylemişüz 268	kabûl itmez 306	ne imiş 344, 350
itmişüz 269, 292	-ye sığmaz 307	unudulmuş 345
-ların bilürüz 270	olmak istemez 308	itmek içinmiş 346
-yüz biz 271	-licüklerimiz 310	ne müşkil imiş 347, 356
itmege degmez 272	-dan kalmaz 312	-a yapışmış 349
-ına degmez 273	-a yapışmaz 314	-de kalmamış 351
henûz 274	-uz biz 316	imiş 352, 354
-ı henûz 275	oldugumuz 317	kalmamış 353
görmüşüz 276	el virmez 318	göstermiş 355
-eyüz 277	-ın görmüşüz 319	eylemiş 357
gelmez 278	-a muhtâcuz 320	-dur berş 358
-den gelmez 279	-mişuz 321	-i gitmiş 359
-müz 282, 324	gerekmez 322	-dur Fütûhat ü Füsûs
-a yer kalmaz 283, 315	buluruz 323	360
-ı biz bilürüz 284	çıkma 325	-i ihlâs 361
nedür bilmezüz 287	nedür bilmez 326	-ı hulûs 362
-lıklarumuz 288	düşmez 327	-a ta' arruz 363
biz bilürüz 291	-ler de bilmez 328	-ya mu' ârız 364
virmişüz 294	olmuşuz 329	-dür garaz 365
-a gelmez 295	çekmez 330	-e şart 366
gelmişüz 296	-üz 333	galat 367
bilürüz 297	-yı heves 334	olmak galat 368
ki dirler o bizüz 298	-i nefes 336	-i vâ' iz 369
-suz 299	-lere düşmüş 337	el-vedâ' 372, 373, 374
-üz biz 300	olmuş 338	-ı sun' 375
-yuz biz 301	-lenmiş 339	vâsi' 376
-ı tevbeüz 302	-e göndermiş 340	-i ferâg 377
istemez 304	-e uydurmuş 341	-ı dürûg 378
-lığumuz 305	-a yüz tutmuş 342	tahallûf 381

-sı yok 382	gerek 418	-dur benümle dil 478
-gir olmak 383	idenün 425	-a tahammül 479
olmak 384, 386, 391	idenlerün 426, 429	itmenün zamanı degül
-i yok 385, 388	olanların 427	480
-un nesin alduk 387	-a dek 428	degül 481, 485, 488,
-ı yok 389	-müzün 432, 463	495
olmayacak 390	-un senün 434	-ı Halîl 482
-lıcuk 392	-dur kemerün 437	ol 484, 494
olmaduk 393	-lerün 439, 454, 465	-umuz degül 486
yok 394	-un benüm senün 443	olsa gazel 487
-dan usanduk 395	-undan senün 444	-yı gül 489
-sak 396	-um diyerek 445	-dür gönül 490
-a isti' dâdı yok 397	diyerek 446	gönül 492
-ün 398, 399, 400, 401,	idük 447	eyledi bülbül 493
402, 409, 414, 419, 430,	-dan el çekdik 448	-um mı var benüm 498
433, 442, 456, 460, 474	senün 449	-um degül benüm 499
-ların 403, 420, 423,	idebildük 450	itmeyelüm 500
431, 466	-a mı düşdün 451	-dür bizüm 501
çek 404	itdün 452	-ümüz bizüm 502, 510
-un 405, 410, 412, 413,	-a çek 453	itdüm 503
417, 421, 422, 435, 438,	itmek 455, 464, 467,	idüm 504
441, 457, 458, 471, 472,	469, 476	idemem 505
473	itsek 459	buldum 506
-duruncaya dek 406	-ının 461	isem 507, 508
olur giderek 407	çekmek 462	-üm 509, 518, 530, 535
eylemedük 408	didigün 468	-den 545, 557, 559, 565,
-umuzun 411	-ı ' âşikun 470	571, 586, 599, 626, 644
-nün 415, 416, 424, 436,	idersen 475	idelüm 511, 517, 520,
440	-ın bul 477	528

-ı kalem 513	-inden 547, 563, 574,	-um söylesün 596
-umuz bizüm 514	576	-ümden 597, 631
-dan mahrûm 515	var iken 548	ne söylersin 598
-üm benüm 516	-dan 549, 572, 578, 595,	olmayasın 600
itmeyem disem 519	617, 633	olsun olmasun 603
-umun benüm 521	-ın 550, 569, 573, 580,	itdüğün 604
olurum 522	636	-dan oldugın 606
olamam 523	-lıktan 552	dönsün 609
ideceksin bilmem 524	-ı suhan 553	oldugın 611, 613, 645
itmem 525	iden 554, 567	ne mümkün 612
olaydum 526	-ından 555, 581, 607,	olmasun n'olsun 614
eyledüm 527	618, 635	mi çeksün 616
istesem 529	-ı neylersin 556	eyledüğümünden 619
bilmem 531	-liklerden 560	dirken 621
-dur suhanum 532	ider gerdûn 562	olasın 622
idebilsem 533	olsun 564,594, 620	gösterür kendin 623
-müz bizüm 534	-sın ne bilürsin 566	olamazsın 624
olmasam 536	lutfundan 568	-a sunmazsın 625
e's-selâm 537	-dur düşen 577	göstersün 627
eyleyelüm 538	-i benden 582	-a 'aşk olsun 628
itsem 539	-umdan 583	görünsün 629
-ı Arz-ı rûm 540	iken 584, 602, 605, 641,	-ümüzden 630
sultanum 542	650	-lardan 638, 639
mıdur bilmem 542	-lenmesün 587	olan 642
-i hüsn 543, 544, 640	olmasun 588	gösteren 646
-in 546, 551, 570, 585,	işitmesün 590	-ların 649
601, 610, 632, 634, 637,	gelsün 591	içün 651
647, 648	-sin 592, 615	itsün 652
	itmesün n'itsün 593	mı gelürsin 654

-dur bu 655	-de kalursa 688	olınsa bile 737
-ı serv 658	-inde 689, 759	-lerle 741
ya Resûlallâh 659	idüm ben de 690	-üm olsa 749
inşallâh 660	var içinde 696, 698	-umda 750, 756
da 661, 691, 694, 695, 697, 700, 702, 782, 791	-lğa 692, 768	şeklinde 753
olmakdan ise 662	-sine 693	‘Alî Zü’l-fekâr ile 760
ile 664, 668, 670, 676, 709, 738, 746, 777, 803	-de 699, 731, 788, 797, 805	-ünde 761
-ümde 666, 739	Âyâsufiyye’de 705	aşkına 762
-ına 667, 721, 730, 742, 747, 780	-ine 706, 748, 789, 800	-ün ardınca 766
-larla 669	üstine 707, 713	-terce 767
-e 671, 701, 708, 724, 733, 751, 757, 802	-müz var ise 711	-le 769
ne dirlerse 672	beste 712	itme 771
-a 673, 718, 765, 740	üzre 714, 752, 755	öyle degüldür ki dimek
olsa 674, 677, 678, 770, 778	degül a 715	mümkün ola 772
ise 675, 726, 740, 804	-lar yine 716, 776	eyleme 774
-lige 679	-lere 717, 729	husûsında 775
kalursa 680	idük zamân ile biz de 719	-a gelince 779
-sına 681	olmasa da 720	âmâde 781
söyler söylese 682	ola 722, 784	-cesine 783
-lerde 683, 710	eylerse de 723	-ya 785
-ümüzde 685	-dür lûle 727	itsem de 788
olmasa 686, 743, 744, 757	-dan sonra 728, 799	itdükçe 790
kaydında 687	-ında 732, 745, 763, 764, 795	bir yire gelse 792
	-un altında 734	kimi görse 793
	-sında 735	kanda ben kanda 794
	itmezse de 736	olma 796
		-umuza 798
		-ı nıgeh 806
		-ün zımnında 807

-ye 808	-umuzu 834	görmedi 874
iderse de 809, 810	itdi beni 835	tutdı 875
eylese 813	-lardan biri 836	gelmedi mi 876
eylesün Allâh 814	-un idi 838	-um olaydı 877
olmaz bu yirlerde 815	-i 839, 840, 852, 867,	-umı 878
-a mahrem yâre bigâne	888	şimdi 879
816	-si 841, 871	sana kaldı 880
ise de 817	olurdı 842	-muzı 881
-leri 818, 844	gitdi 843	-dan geldi 882
oldı gelmedi 819	kaldı 845	-dan gayrı 883, 885
-i kalmadı 820	-mi 846	-e geldi gibi 884
kalmadı 821, 826, 866	-den gayrı 847	-umuzu 886
-ı 822, 854, 858, 860,	-sı 853	-sini 887
873	-ümi 857	
olmaz mı 823	-müzi 859	KITALAR
-ları 824, 827, 855, 856	ma' nâ 861	KIT' A-İ KEBÎRE
-i 825	-lığını 862	eylesün Allâh 1
-dan gayrı 828	-dan gayrı 863	-dan 2,4,13
-sını 829	olmaz idi 864	-ı 6
-a besbelli 830	oldı 865	-üm gibi 7
gibi 831, 833, 837, 848,	gelmez mi 868	olsun 11
849, 850, 870	alınmaz mı 869	(Toplam 902 redif)
-a gelmedi mi 832	gördün mi 872	

1.1.2 Nâbî Divanı'ndaki Rediflerin Tasnifi

1.1.2.1. Sadece Ekten Oluşan Redifler

-ümüzdür Th.2	-yı Tr.137	-ler G.60, G.61, G.83,
-ün Tr.65, Tr.123	-ümdedür G.58	G.105, G.129, G.136,
-î Tr.98		

G.139, G.140, G.239, G.246	-dur Tr.116, G.166, G.196, G.208	-lıcuk G.392 -sak G.396
-umdur G.64, G.67, G.218	-sidür G.169 -lıcuklar G.174	-ün G.398, G.399, G.400, G.401, G.402,
-dür K.28, Tr.75, G.68, G.74, G.87, G.96, G.118, G.131, G.175, G.177, G.199, G.204, G.205, G.225	-ledür G.180 -luklardadır G.191 -lenür G.202 -masalar G.206 mıdır G.212	G.409, G.414, G.419, G.430, G.433, G.442, G.456, G.460, G.474
-ur G.69	-lıkdur G.238	-larun G.403, G.420, G.423, G.431, G.466
-suzlıgumdandır G.71	-lıgındandır G.247	-un G.405, G.410, G.412, G.413, G.417,
-umuzdandır G.79	-iyüz G.252, G.311	G.421, G.422, G.435, G.438, G.441, G.457,
-lüdür G.86	-ümüz G.253, G.255, G.264, G.280, G.289, G.290, G.293, G.309	G.458, G.471, G.472, G.473
-lar G.90, G.183, G.193	-umuz G.254, G.256, G.281, G.285, G.286	-durıncaya dek G.406
-idür G.92, G.114, G.146, G.151, G.162	-uyuz G.259	-umuzun G.411
-dendür G.93	-lardanuz G.260, G.332	-nün G.415, G.416, G.424, G.436, G.440
midür G.99, G.150, G.168, G.211, G.213	-eyüz G.277	-a dek G.428
-ıdır G.107, G.153	-müz G.282, G.324	-müzün G.432, G.463
-adur G.113	-lıklarımız G.288	-lerün G.439, G.454, G.465
-cadur G.116, G.133, G.160	-suz G.299	idük G.447
-edür G.125	-lıgımız G.305	-ının G.461
-ümdür G.132, G.217	-licüklerimiz G.310	isem G.507, G.508
-lıkdadır G.135	-mışuz G.321	-üm G.509, G.518, G.530, G.535
-dedür G.145	-üz G.333	
-ümdendür G.154	-lenmiş G.339	
-lanur G.164	imış G.352, G.354	

-den Tr.50, G.545,	da G.661, G.691,	-sında G.735
G.557, G.559, G.565,	G.694, G.695, G.697,	-lerle G.741
G.571, G.586, G.599,	G.700, G.702, G.782,	-umda G.750, G.756
G.626, G.644	G.791	-ünde G.761
-in G.546, G.551,	-ümde G.666, G.739	-terce G.767
G.570, G.585, G.601,	-ına Tr.46, G.667,	-le G.769
G.610, G.632, G.634,	G.721, G.730, G.742,	-cesine G.783
G.637, G.647, G.648	G.747, G.780	-ya K.23, G.785
-inden G.547, G.563,	-larla G.669	-umuza G.798
G.574, G.576	-e Tr.37, G.671, G.701,	-ye G.808
-dan G.549, G.572,	G.708, G.724, G.733,	ise de G.817
G.578, G.595, G.617,	G.751, G.757, G.802	-leri G.818, G.844
G.633	-a Tr.12, G.673, G.718,	-ı Tr.41, Tr.60, Tr.62,
-in Tr.68, G.550, G.569,	G.765, G.740	Tr.63, Tr.67, Tr.110,
G.573, G.580, G.636 -	ise G.675, G.726, G.804	Tr.111, Tr.133, G.822,
lıktan G.552	-lige G.679	G.854, G.858, G.860,
-ından G.555, G.581,	-sına G.681	G.873
G.607, G.618, G.635	-lerde G.683, G.710	-ları G.824, G.827,
-liklerden G.560	-ümüzde G.685	G.855, G.856
-umdan G.583	-inde G.689, G.759	-i G.825
iken G.584, G.602,	-lığa G.692, G.768	-sını G.829
G.605, G.641, G.650	-sine G.693	-umuzu G.834
-lenmesün G.587	-de G.699, G.731,	-un idi G.838
-sin G.592, G.615	G.788, G.797, G.805	-i K.16, K.17, K.20,
-ümnden G.597, G.631	-ine G.706, G.748,	Tr.4, Tr.20, Tr.21,
-ümüzden G.630	G.789, G.800	Tr.25, Tr.26, Tr.30,
-lardan Th.4, G.638,	-lere G.717, G.729	Tr.124, Tr.134, G.839,
G.639	-ında G.732, G.745,	G.840, G.852, G.867,
-ların G.649	G.763, G.764, G.795	G.888

-si G.841, G.871

-müzi G.859

-umuzu G.886

-mi G.846

-lığını G.862

-sini G.887

-sı G.853

-umı G.878

-ümi G.857

-muzı G.881

Kıta-i kebire

-dan Kt.2,Kt.4, Kt.13

-ı Kt.6

(Toplam 353 redif)**1.1.2.2. Bir Kelimeden Oluşan Redifler****1.1.2.2.1. Fiil Soylu Redifler**

itdi Tr.18, Tr.135

göster G.186

gelmez G.278

temevvüc G.40

gider G.187

virmişüz G.294

eyledi Tr.55, Tr.115

düşer G.188

gelmişüz G.296

ola Tr.84, G.722, G.784

sanur G.192

bilürüz G.297

it G.27, G.29

ister G.214

istemez G.304

gelür G.59, G.62, G.134

virmezler G.209

düşmez G.327

bulunur G.70

çekilmişdür G.210

gerekmez G.322

olur G.75, G.91, G.102,

idinür G.223

buluruz G.323

G.104, G.124, G.184,

bilmezler G.222

çıkma G.325

G.215, G.228

isterler G.230

olmuşuz G.329

olunur G.111

sataşmışdur G.248

çekmez G.330

söyler G.121

dinmez G.265

olmuş G.338

ditrer G.127

olmaz G.257, G.267,

unudulmuş G.345

eyler G.138, G.198

G.303, G.313

kalmamış G.353

kalmışdur G.142

açar G.249

göstermiş G.355

sor G.144

itmişüz G.269, G.292

eylemiş g.357

yetişür G.152

eylemişüz G.268

tahallüf G.381

ider G.170, G.227

görmüşüz G.276

olmayıcak G.390

olmaduk G.393	bilmem G.531	olmasa G.686, G.743,
çek G.404	idebilsem G.533	G.744, G.757
eylemedük G.408	olmasam G.536	itme G.771
gerek G.418	eyleyelüm G.538	eyleme G.774
diyerek G.446	itsem G.539	itsem de G.788
idebildük G.450	olsun G.564	itdükçe G.790
itdün G.452	olmasun G.588	olma G.796
itsek G.459	işitmesün G.590	iderse de G.809, G.810
idersen G.475	gelsün G.591	eylese G.813
ol G.484, G.494	olsun G.594, G.620,	kalmadı G.821, G.826,
itmeyelüm G.500	Kt.11	G.866
itdüm G.503	dönsün G.609	olmaz mı G.823
idemem G.505	olmayasın G.600	olurdu G.842
buldum G.506	dirken G.621	gitdi G.843
idelüm G.511, G.517,	olasın G.622	kaldı G.845
G.520, G.528	olamazsın G.624	oldı G.865
eyleyemem G.512	görünsün G.629	görmedi G.874
olurum G.522	göstersün G.627	tutdı G.875
olamam G.523	itsün G.652	
itmem G.525	olsa G.674, G.677,	
olaydum G.526	G.678, G.770, G.778	
eyledüm G.527	kalursa G.680	
istesem G.529		
(Toplam 145 redif)		

1.1.2.2.2. İsim Soylu Redifler

ile K.21, Tr.19, G.664,	G.709, G.738, G.746,	bana G.3
G.668, G.670, G.676,	G.777, G.803	sana G.4

garîb G.18	budur G.237, G.245	lutfundan G.568
bahs G.33	mümkündür G.233	itdügin G.604
‘abes G.35	bizümdür G.224	oldugin G.611, G.613,
küstâh G.47	vâdisidür G.243	G.645
müte‘ addid G.54	henûz G.274	eyledüğümnden G.619
mütereddid G.55	oldugumuz G.317	olan G.642
lezîz G.56	galat G.367	gösteren G.646
zamânıdur G.65	el-vedâ‘ G.372, G.373,	içün G.651
Ka‘bedür G.100	G.374	inşallâh G.660
Medîne’dür G.101	vâsi‘ G.376	kaydında G.687
yolıdur G.108	olmak G.384, G.386,	Âyâsufiyye’de G.705
degüldür G.109, G.122,	G.391	üstine G.707, G.713
G.167, G.190, G.231	yok G.394	beste G.712
degül midür G.115	idenün G.425	üzre G.714, G.752,
o midür G.120	idenlerün G.426, G.429	G.755
sûretindedür G.128	olanların G.427	şeklinde G.753
yokdur G.141, G.185	senün G.449	aşkına G.762
olmadadır G.110,	itmek G.455, G.464,	husûsında G.775
G.126	G.467, G.469, G.476	âmâde G.781
bozundısıdur G.148,	çekmek G.462	gibi G.833, G.837,
G.159	didigün G.468	G.848, G.849, G.850,
kadar G.149	degül G.481, G.485,	G.870
böyledür G.179	G.488, G.495	ma‘nâ G.861
kimündür G.194	gönül G.492	şimdi G.879
kemer G.207	e’s-selâm G.537	(Toplam 111 redif)
oldugumdandır G.232	sultanum G.542	
itmekdür G.235	iden G.554, G.567	

1.1.2.3. Bir Kelimeden Fazla Olan Redifler

1.1.2.3.1. Ek+Kelimeden Oluşan Redifler

ek+fiil

-den geçti Tr.147	-den gelmez G.279	olmasa da G.720
-dan geç G.38	-a gelmez G.295	eylerse de G.723
-e dönmüştür G.66	-ye sığmaz G.307	itmezse de G.736
-e çıkar G.72	-dan kalmaz G.312	-üm olsa G.749
mi virür G.82	-ın görmüşüz G.319	-a gelince G.779
-ı n'eyler G.88	-a yapışmaz G.314	-i kalmadı G.820
m'olur G.98	-de kalmamış G.351	-a gelmedi mi G.832
mi kor G.130	-e göndermiş G.340	gelmez mi G.868
-ın arar G.158	-e uydurmuş G.341	alınmaz mı G.869
-i göster G.161	-a yapışmış G.349	gördün mi G.872
mi kalmışdır G.171	-lere düşmüş G.337	gelmedi mi G.876
mi kalur G.173	-i gitmiş G.359	-dan geldi G.882
-a bakar G.178	-um diyerek G.445	olmaz idi G.864
-dan geçer G.195	-dan usanduk G.395	-um olaydı G.877
-ı bilür G.197	-ın bul G.477	(Toplam 60 redif)
-dur dimesünler G.229	-a çek G.453	
-a düşer G.234	-ı neylersin G.556	
-de kalmışdır G.240	mıdır bilmem G.542	
-süz kalmaz G.258	-um söylesün G.596	
-lik istemez G.261	-a sunmazsın G.625	
-sin bilürüz G.263	mi çeksün G.616	
-ların bilürüz G.270	mı gelürsin G.654	
-ına degmez G.273	-de kalursa G.688	

ek+isim

-ı Mevlânâ K.6	-ı Magnîsâ K.22.	-ı vezâret K.26

-i Şeyh K.27	-umuz birdür G.78	-ı hulûs G.362
-i sun ^ç Tr.150	-i vardır G.80	-a ta ^ç arruz G.363
-i deryâ G.6	-ı mı var G.81	-ya mu ^ç ârız G.364
-i mînâ G.7	-umla düşmendür G.84	-dür garaz G.365
-ı enbiyâ G.1	-yı âferînişdür G.95	-e şart G.366
-ı evliyâ G.2	-umdan efzûndur G.97	-i vâ ^ç iz G.369
-i du ^ç â G.9	-ün var G.103	-ı sun ^ç G.375
-dür bana G.10	-i ^ç ömr G.119	-i ferâg G.377
-ı bana G.11	-ı böyledür G.123	-ı dürûg G.378
-yı edeb G.19	-sın mütegayyir G.143	-sı yok G.382
-yı Haleb G.20	-ümüz mi var G.157	-gir olmak G.383
-i rahmet G.22	-ı zer G.155	-i yok G.385, G.388
-yı magfîret G.23, G.24	-i vardır G.176	-ı yok G.389
-ı inayet G.25	-umuz yokdur G.189	-a mı düşdün G.451
-ı kanâat G.26	degül midür G.200,	-undan senün G.444
-e minnet G.30	G.201	-a dek G.428
-ı melâmet G.32	mi var G.216	-un senün G.434
-a teşebbüs G.34	-i birdür G.251	-dur kemerün G.437
-a mevc G.39	-yüz biz G.271	-ı ^ç âşıkun G.470
-i mevc G.41	-ı henûz G.275	-a tahammül G.479
-i subh G.43	-üz biz G.300	-ı Halîl G.482
-i ferah G.44	-yuz biz G.301	-umuz degül G.486
-i çerh G.45	-ı tevbeyüz G.302	-yı gül G.489
-ı şûh G.46	-a muhtâcuz G.320	-dür gönül G.490
-dan murâd G.50	-uz biz G.316	-dür bizüm G.501
-dür murâd G.51	-yı heves G.334	-ümüz bizüm G.502,
-ı ümîd G.52, G.53	-i nefes G.336	G.510
-dan mütelezziz G.57	-dur berş G.358	-dur suhanum G.532
-ı var G.76	-i ihlâs G.361	-umun benüm G.521

-1 kalem G.513	-dan olduğın G.606	-1 nigh G.806
-umuz bizüm G.514	-dur bu G.655	-ün zımnında G.807
-dan mahrûm G.515	-1 serv G.658	-dan gayrı G.828,
-üm benüm G.516	degül a G.715	G.863, G.883, G.885
-müz bizüm G.534	-lar yine G.716, G.776	-a besbelli G.830
-1 suhan G.553	-dür lûle G.727	-lardan biri G.836
-i hüsn G.543, G.544,	-dan sonra G.728,	-den gayrı G.847
G.640	G.799	-üm gibi Kt.7
-dur düşen G.577	-un altında G.734	(Toplam 125 redif)
-i benden G.582	-ün ardınca G.766	

Nâbî'nin şiirlerinde, fiil soylu redifler (tek kelimeden oluşan ve ek+kelimeden oluşan) toplam olarak 205, isim soylu redifler ise (tek kelimeden oluşan ve ek+kelimeden oluşan) toplam 236'dır. Nâbî Divanı'ndaki şiirlerin bütününde isim köklü rediflerin yanı sıra fiil soylu rediflerin de fazlaca kullanılması, şairin üslubunun hareketliliğini ve canlılığını gösterir. Bu doğrultuda Muhsin Macit şu ifadelerde bulunur: "Divan şiirinde kullanılan redifler genellikle Türkçe kelimelerden seçilir. Ancak, özel isimler ve isim soylu kelimelerden daha çok, fiiller ve çekimli hâlleri kullanılır... Fiillerden türetilmiş rediflerin kullanım sıklığı şiirde ritmik akışkanlığın bir göstergesidir" (Macit, 1996: 89).

Fiil, iş, hareket ve oluş bildirdiği için cümlelerin yapı taşıdır. Tek başına da anlam barındıran söz konusu kelime türü, meydana gelen olayların ifade ediliş şeklidir. Nâbî'nin yaşadığı dönem göz önünde bulundurulursa gerileme devrinin ortaya çıkardığı olayların onu etkilediği ve bu sebeple olay merkezli anlatımı ifade eden fiilleri özellikle çok kullandığı düşünülebilir. Zira şair, etrafında oluşan olaylara tepkisiz kalmamış ve şiirlerinde fiiller vasıtasıyla söz konusu havayı vermeye çalışmıştır. "unutulmuş, olmasa, usanduk, gelmedi, gitdi, kalmamış" gibi redifler, dönemi yansıtan fiil soylu kelimelerdir. Şair, divanında bu ifadeleri sıklıkla kullanarak içinde bulunduğu olumsuz havayı redif fiiller vasıtasıyla verme çabasında olmuştur.

Nâbî Divanı'nda en çok kullanılan rediflerin başında “olmak, etmek ve eylemek” fiilleri gelmektedir. “olmak” 94, “etmek” 56, “eylemek” 21 defa redif olarak kullanılmıştır. Bu kelimelerin en sık kullanılan kelimeler olması, söz konusu fiillerin temel eylemler olmasından kaynaklanır. Aynı zamanda yardımcı eylem olarak kullanılmaları da dilde fazlaca yer almalarına sebeptir. Fakat bunların yanı sıra aslında, başta “olmak” üzere söz konusu eylemler, evrenin özünü, temelini de ifade eden sözcüklerdir. Şiir çözümlemelerinde de yer verildiği gibi kâinatın kendisi zaten “olmak, etmek ve eylemek” fiillerinin bir sonucudur. Tüm mevcudatın varlığı, fiillerin oluşumu vasıtasıyladır. Bu özelliği sebebiyle bahsi geçen fiillerin, sadece kendi dilimizde değil diğer dillerde de ağırlığı oldukça fazladır. Evrenin özünü oluşturan insanların, birbirlerinden bağımsız olarak aynı sözcükleri fazlaca kullanmaları, ortak bir bilinç dünyasına sahip olduklarının da göstergesi sayılabilir. Nâbî de taşıdığı bütün kimliklerin ötesinde temelde bir insan olduğu için bilinçli olarak ya da olmayarak bu eylemlere çok fazla yer vermiştir.

Ayrıca şairin divanında istek kipli rediflerin -”-um olaydı G.877, idebilsem G.533, idelüm G.511, olmayasın G.600” gibi- ya da istek-şart kipinde oluşan rediflerin - “olsa G.674, olmasa G.743, itsek G.459, eylese G.813” gibi- fazlalığı şairin arzu ve isteklerinin, hayallerinin, içinde bulunulan durumdan memnuniyetsizliğinin belirtisi olduğu düşünülebilir. Aynı zamanda söz konusu istek ifadeleri, Nâbî'nin idealist bir kişiliğe sahip oluşunun da göstergesidir.

1.1.2.3.2. Birden Fazla Kelimedden Oluşan Redifler

ya Muhammed-i Arabî K.3	-un ey bülbül Th.3
-dür çehâr yâr K.4	sancak-ı şerîf Tr.142
-i hazret-i Muhyiddînün K.5	n’oldı sana G.5
-ı Şeyh Ebû-Bekrûn K.25	olur peydâ G.8
bu kâr-hânede bilsem neyüm nem var	eyleme yâ Rab G.13, G.14
Th.1	itdün bu şeb G.15

ider mehtâb G.16
 şeb-be-şeb G.17
 -ı seyr it G.28
 olur bâ' is G.36
 gâh ceng ü gâh sulh G.42
 -dür halka-i tevhîd G.48
 -dur ki gider G.63
 olmamuz yegdür G.77
 olmaz da n' olur G.85
 -den zuhûr ider G.89
 teng olur G.94
 alur bulunur G.106
 olan bilür G.117
 degül de nedür G.112, G.241
 olmadan kaçır G.137
 olur gider G.156
 -un yiri yokdur G.163
 olursa 'aceb midür G.172
 birer birer G.181
 -dan ne haber G.182
 ne virürler G.203
 gelür gider G.219
 devr eyler G.220
 -lar hep senünçündür G.221
 olacak yirlerdür G.226
 olduğum yirdür G.236
 -dur benümle dil G.478
 itmenün zamanı degül G.480
 olsa gazel G.487

bilür bilmezlenür G.242
 -yı hüsn budur G.250
 beraber gelemiz G.262
 ile olmaz G.266
 itmege degmez G.272
 -a yer kalmaz G.283, G.315
 -ı biz bilürüz G.284
 nedür bilmezüz G.287
 biz bilürüz G.291
 ki dirler o bizüz G.298
 kabûl itmez G.306
 olmak istemez G.308
 el virmez G.318
 nedür bilmez G.326
 -ler de bilmez G.328
 -a yüz tutmuş G.342
 itmek içünmiş G.346
 ne müşkil imiş G.347, G.356
 -dur Fütûhat ü Füsûs G.360
 olmak galat G.368
 -un nesin alduk G.387
 -a isti' dâdı yok G.397
 -duruncaya dek G.406
 olur giderek G.407
 -un benüm senün G.443
 -dan el çekdük G.448
 eyledi bülbül G.493
 -um mı var benüm G.498
 -um degül benüm G.499

itmeyem disem G.519	var içinde G.696, G.698
ideceksin bilmem G.524	-müz var ise G.711
-1 Arz-1 rûm G.540	idük zamân ile biz de G.719
ider gerdûn G.562	olınsa bile G.737
-sın ne bilürsin G.566	‘Alî Zü’l-fekâr ile G.760
itmesün n’itsün G.593	öyle degüldür ki demek mümkün ola
ne söylersin G.598	G.772
olsun olmasun G.603	bir yire gelse G.792
ne mümkün G.612	kimi görse G.793
olmasun n’olsun G.614	kanda ben kanda G.794
gösterür kendin G.623	eylesün Allâh G.814, Kt.1
-a ‘aşk olsun G.628	olmaz bu yirlerde G.815
ya Resûlallâh G.659	-a mahrem yâre bigâne G.816
olmakdan ise G.662	oldı gelmedi G.819
ne dirlerse G.672	itdi beni G.835
söyler söylese G.682	sana kaldı G.880
idüm ben de G.690	-e geldi gibi G.884
(Toplam 108 redif)	

Redifin birden fazla kelimedden oluşması, şiir ve şair üzerindeki öneminin göstergesidir. Neredeyse ikinci mısranın tamamını oluşturan “öyle degüldür ki demek mümkün ola G.772” , “idük zamân ile biz de G.719” gibi redifler, şairin redife verdiği değerin bir ifadesidir. Aynı zamanda redifin tekrarlanan kelimelerden oluştuğu düşünülürse birden fazla kelimedden oluşan redifle şairin, özellikle istediği bir durumun altını çizdiği, okuyucuya vermek istediği mesajı vurguladığı düşünülebilir.

1.1.2.4. Olumluluk Belirten Redifler

1.1.2.4.1. Anlam Bakımından Olumlu Redifler

degül de nedür G.112, G.241

degül midür G.115, G.200, G.201

olmaz da n'olur G.85

olmasun n'olsun G.614

itmesün n'itsün G.593

1.1.2.4.2. Yapı Bakımından Olumlu Redifler

-dür çehâr yâr K.4	bulunur G.70	Medîne'dür G.101
bu kâr-hânede bilsem	-e çıkar G.72	-ün var G.103
neyüm nem var Th.1	olur G.75, G.91, G.102,	alur bulunur G.106
itdi Tr.18, Tr.135,	G.104, G.124, G.184,	yolidur G.108
eyledi Tr.55, Tr.115	G.215, G.228	olmadadır G.110,
ola Tr.84	-ı var G.76	G.126
-den geçdi Tr.147	olmamuz yegdür G. 77	olunur G.111
olur peydâ G.8	-umuz birdür G.78	olan bilür G.117
n'oldı sana G.5	-i vardır G.80, G.176	o mıdur G.120
-dür bana G.10	-ı mı var G.81	söyler G.121
itdün bu şeb G.15	mi virür G.82	-ı böyledür G.123
ider mehtâb G.16	-umla düşmendür G.84	ditrer G.127
it G.27, G.29	-ı n'eyler G.88	sûretindedür G.128
-ı seyr it G.28	-den zuhûr ider G.89	olmadan kaçır G.137
olur bâ'is G.36	-dendür G.93	eyler G.138, G.198
-dan geç G.38	teng olur G.94	kalmışdur G.142
-dür halka-i tevhîd G.48	-yı âferînişdür G.95	sor G.144
-dür murâd G.51	-dür G.96	bozundısıdur G.148,
gelür G.59, G.62, G.134	-umdan efzûndur G.97	G.159
-dur ki gider G.63	midür G.99, G.150,	-idür G.151
zamânıdur G.65	G.168, G.211, G.213	-ın arar G.158
-e dönmişdür G.66	Ka'bedür G.100	olur gider G.156

yetişür G.152	itmekdür G.235	buluruz G.323
-i göster G.161	oldugum yirdür G.236	olmuşuz G.329
ider G.170, G.227	budur G.237, G.245	-lere düşmüş G.337
olursa ‘aceb midür	-de kalmışdur G.240	olmuş G.338
G.172	bilür bilmezlenür G.242	-e göndermiş G.340
-a bakar G.178	vâdisidür G.243	-e uydurmuş G.341
böyledür G.179	sataşmışdur G.248	-a yüz tutmuş G.342
göster G.186	açar G.249	ne imiş G.344, G.350
gider G.187	hüsñ budur G.250	unutulmuş G.345
düşer G.188	-i birdür G.251	itmek içünmiş G.346
sanur G.192	-sin bilürüz G.263	ne müşkil imiş G.347,
kimündür G.194	eylemişüz G.268	G.356
-dan geçer G.195	itmişüz G.269, G.292	-a yapışmış G.349
-ı bilür G.197	-ların bilürüz G.270	emiş G.352, G.354
ne virürler G.203	-yüz biz G.271	göstermiş G.355
çekilmişdür G.210	görmüşüz G.276	eylemiş G.357
mıdur G.212	-ı biz bilürüz G.284	-dur berş G.358
ister G.214	biz bilürüz G.291	-i gitmiş G.359
gelür gider G.219	virmişüz G.294	-dur Fütûhat ü Füsûs
devr eyler G.220	gelmişüz G.296	G.360
-lar hep senünçündür	bilürüz G.297	-dür garaz G.365
G.221	ki dirler o bizüz G.298	olmak galat G.368
idinür G.223	-üz biz G.300	-gir olmak G.383
bizümdür G.224	-yuz biz G.301	olmak G.384, G.386,
olacak yirlerdür G.226	-ı tevbeüz G.302	G.391
isterler G.230	-uz biz G.316	-un nesin alduk G.387
oldugumdandır G.232	oldugumuz G.317	-dan usanduk G.395
mümkindür G.233	-ın görmüşüz G.319	çek G.404
-a düşer G.234	-a muhtâcuz G.320	-duruncaya dek G.406

olur giderek G.407	idüm G.504	dönsün G.609
gerek G.418	buldum G.506	olduğın G.611, G.613, G.645
idenlerün G.429, G.426	isem G.507, G.508	mi çeksün G.616
idenün G.425	idelüm G.511, G.517, G.520, G.528	eyledüğümünden G.619
olanların G.427	itmeyem disem G.519	dirken G.621
-dur kemerün G.437	olurum G.522	olasın G.622
-un benüm senün G.443	olaydum G.526	gösterür kendin G.623
-um diyerek G.445	eyledüm G.527	göstersün G.627
diyerek G.446	istesem G.529	-a 'aşk olsun G.628
idük G.447	-dur suhanum G.532	görünsün G.629
-dan el çekdük G.448	idebilsem G.533	olan G.642
idebildük G.450	eyleyelüm G.538	gösteren G.646
-a mı düşdün G.451	itsem G.539	itsün G.652
itdün G.452	var iken G.548	mı gelürsin G.654
-a çek G.453	iden G.554, G.567	-dur bu G.655
itmek G.455, G.464, G.467, G.469, G.476	-ı neylersin G.556	olmakdan ise G.662
itsek G.459	ider gerdün G.562	ne dilerse G.672
çekmek G.462	olsun G.564, G.594, G.620, Kt.11	olsa G.674, G.677, G.678, G.770, G.778
didigün G.468	-dur düşen G.577	ise G.675, G.726, G.740, G.804
idersen G.475	iken G.584, G.602, G.605, G.641, G.650	kalursa G.680
-ın bul G.477	gelsün G.591	söyler söylese G.682
-dur benümle dil G.478	-um söylesün G.596	-de kalursa G.688
ol G.484, G.494	ne söylersin G.598	idüm ben de G.690
olsa gazel G.487	olsun olmasun G.603	var içinde G.696, G.698
-dür gönül G.490	itdüğün G.604	-müz var ise G.711
eyledi bülbül G.493	-dan olduğın G.606	
-dür bizüm G.501		
itdüm G.503		

idük zamân ile biz de	bir yire gelse G.792	gitdi G.843
G.719	kimi görse G.793	kaldı G.845
ola G.722, G.784	iderse de G.809, G.810	oldı G.865
eylerse de G.723	eylese G.813	gördün mi G.872
-dür lûle G.727	eylesün Allâh G.814,	tutdı G.875
olınsa bile G.737	Kt.1	-um olaydı G.877
-üm olsa G.749	ise de G.817	sana kaldı G.880
-a gelince G.779	itdi beni G.835	-dan geldi G.882
itsem de G.788	-un idi G.838	-e geldi gibi G.884
itdükçe G.790	olurdı G.842	(Toplam 312 redif)

1.1.2.5. Olumsuzluk Belirten Redifler

1.1.2.5.1. Anlam Bakımından Olumsuz Redifler

m'olur G.98
mi kor G.130
-ümüz mi var G.157
mi kalmışdur G.171
mi kalur G.173
mi var G.216
-um mı var benüm G.498
-sın ne bilürsin G.566

1.1.2.5.2. Yapı Bakımından Olumsuz Redifler

eyleme yâ Rab G.13, G.14	virmezler G.209
degüldür G.109, G.122, G.167, G.190,	bilmezler G.222
G.231	-dur dimesünler G.229
yokdur G.141, G.185	bilür bilmezlenür G.242
-un yiri yokdur G.163	olmaz G.257, G.267, G.303, G.313
-umuz yokdur G.189	-süz kalmaz G.258

-lik istemez G.261	-ı yok G.389
beraber gelemez G.262	olmayacak G.390
dinmez G.265	olmaduk G.393
ile olmaz G.266	yok G.394
itmege degmez G.272	-a isti‘ dâdı yok G.397
-ına degmez G.273	eylemedük G.408
gelmez G.278	itmenün zamanı degül G.480
-den gelmez G.279	degül G.481, G.485, G.488, G.495
-a yer kalmaz G.283	-umuz degül 486
nedür bilmezüz G.287	-um degül benüm G.499
-a gelmez G.295	eyleyemem G.512
istemez G.304	idemem G.505
kabûl itmez G.306	itmeyelüm G.500
-ye sığmaz G.307	olamam G.523
olmak istemez 308	ideceksin bilmem G.524
-dan kalmaz G.312	itmem G.525
-a yapışmaz G.314	bilmem G.531
-a yir kalmaz G.315	olmasam G.536
el virmez G.318	mıdur bilmem G.542
gerekmez G.322	olmasun G.588
çıkma G.325	işitmesün G.590
nedür bilmez G.326	olmayasın G.600
düşmez G.327	olsun olmasun G.603
-ler de bilmez G.328	olamazsın G.624
çekmez G.330	-a sunmazsın g.625
-de kalmamış G.351	olmasa G.686, G.743, G.744, G.757
kalmamış G.353	degül a G.715
-sı yok G.382	olmasa da G.720
-i yok G.385, G.388	itmezse de G.736

itme G.771	olmaz mı G.823
öyle degüldür ki dimek mümkün ola G.772	-a gelmedi mi G.832
eyleme G.774	olmaz idi G.864
olma G.796	gelmez mi G.868
olmaz bu yirlerde G.815	alınmaz mı G.869
oldı gelmedi G.819	görmedi G.874
-i kalmadı G.820	gelmedi mi G.876
kalmadı G.821, G.826, G.866	(Toplam 109 redif)

Nâbî'nin 109 redifini olumsuz şekilde kullanması, aynı zamanda olumsuz anlam barındıran rediflerin fazlalığı onun ruhsal yapısının ve içinde bulunduğu durumun bir göstergesidir. Şair, söz konusu rediflerle dönemine ve insana ilişkin sorunlara kayıtsız kalmadığını göstermekte, aslında olumsuzlukları sıralayarak var olan durumdan çıkış noktası aramaktadır. Ayrıca olumsuz ifadeyle, içinde bulunulan duruma da vurgu yapar. Herhangi bir şey üzerindeki olumsuz durumları belirtmek, iyi bir tespit ve analiz gücünün, yaşanılan dünya ve zamana karşı sahip olunan farkındalık yetisinin ifadesidir. Nâbî de bu olumsuz redifler etrafında dikkat ve titizlikle kendini, dönemini ve insanın kâinattaki duruşunu incelemiş, tespitlerde bulunmuş ve bununla da yetinmeyip sorumluluk duygusuyla çözüm yollarını göstermiştir.

1.1.2.6. Soru İfadesi Olan Redifler

bu kâr-hânede bilsem	m'olur G.98	-ümüz mi var G.157
neyüm nem var Th.1	degül de nedür G.112,	mi kalmışdur G.171
n'oldı sana G.5	G.241	olursa 'aceb midür
-ı mı var G.81	degül midür G.115,	G.172
mi virür G.82	G.200, G. 201	mi kalur G.173
olmaz da n'olur G.85	o midur G.120	-dan ne haber G.182
-ı n'eyler G.88	mi kor G.130	kimündür G.194

ne virürler G.203	ne söylersin G.598	gelmedi mi G.876
mi var G.216	olmasun n'olsun G.614	
ne imiş G.344, G.350	mi çeksün G.616	
-un nesin alduk G.387	mı gelürsin G.654	
-um mı var benüm	olmaz mı G.823	
G.498	-a gelmedi mi G.832	
-ı neylersin G.556	gelmez mi G.868	
-sın ne bilürsin G.566	alınmaz mı G.869	
itmesün n'itsün G.593	gördün mi G.872	

(Toplam 39 redif)

Soru sormak, yaşanan dünyayı ve onun içindekileri anlama ve anlamlandırma çabasından kaynaklanır. İnsanın kendisini ve etrafındakileri tanıyarak farkında olma ve bilme isteğini göstermektedir. Aynı zamanda soru sorarak konuşma, dikkatleri belli bir noktaya çekmek istemenin, arzu edilen bir konuyu vurgulama güdüsünün de ifadesidir. Özellikle bilinen bir durumu soru sorarak ifade etmek belagatin de önemli yollarından biridir. Şair de “degil midür G.115”, “olursa aceb midür G.172”, “değil de nedür G.112” gibi soru ifadeleriyle insanları uyarmakta ve var olan durumla ilgili onları bilgilendirerek farkındalık duygusunun oluşmasını sağlamaktadır. Böylelikle kendisi de söz konusu redifler etrafında hikmet düşüncesini doğrudan ortaya koymuş olmaktadır.

Bunun yanı sıra Nâbî içinde bulunduğu durumun üzüntüsünü ya da şaşkınlığını, değişiklikler karşısındaki hayretini de soru etrafında dile getirmektedir.

1.1.2.7. Özel İsim Olan Redifler

ya Muhammed-i Arabî K.3

-i hazret-i Muhyiddînün K.5

-ı Mevlânâ K.6

-ı Magnîsâ K.22

-ı Şeyh Ebû-Bekrün K.25

-i Şeyh K.27
eyleme yâ Rab G.13, G.14
-yı Haleb G.20
Ka‘bedür G.100
Medîne’dür G.101
-dur Fütûhat ü Füsûs G.360
-ı Halîl G.482
-ı Arz-ı rûm G.540
ya Resûlallâh G.659
Âyâsufiyye’de G.705
‘Alî Zü’l-fekâr ile G.760
eylesün Allâh 814, Kt.1
(Toplam 19 redif)

Nâbî, divan şiiri geleneğine uyarak Hz. Peygamber’e, dört büyük halifeye, din büyüklerine, devrin ileri gelen insanlarına ve önemli mekanlara da rediflerinde yer vermiştir.

1.1.2.8. Hikmet İfadesi Belirten Redifler

ya Muhammed-i Arabî	sancak-ı şerîf Tr.142.	-dür bana G.10
K.3	-i sun‘ Tr.150	-ı bana G.11
-dür çehâr yâr K.4	-ı enbiyâ G.1	eyleme yâ Rab G.13,
-i hazret-i Muhyiddînün	-ı evliyâ G.2	G.14
K.5	bana G.3	şeb-be-şeb G.17
-ı Mevlânâ K.6	n’oldı sana G.5	garîb G.18
-i Şeyh K.27	-i deryâ G.6	-yı edeb G.19
bu kâr-hânede bilsem	-i mînâ G.7	-i rahmet G.22
neyüm nem var Th.1	olur peydâ G.8	-yı magfîret G.23, G.24
-un ey bülbül Th.3	-i du‘â G.9	-ı inayet G.25

-1 kanâat G.26	-1 var G.76	o mıdır G.120
it G.27, G.29	olmamuz yegdür G.77	söyler G.121
-1 seyr it G.28	-umuz birdür G.78	-1 böyledür G.123
-e minnet G.30	mi virür G.82	sûretindedür G.128
-1 melâmet G.32	olmaz da n'olur G.85	eyler G.138, G.198
bahs G.33	-1 n'eyler G.88	yokdur G.141, G.185
-a teşebbüs G.34	-den zuhûr ider G.89	sor G.144
‘abes G.35	olur G.91, G.102,	bozundısıdur G.148,
-dan geç G.38	G.104, G.124, G.228	G.159
-a mevc G.39	teng olur G.94	yetişür G.152
temevvüc G.40	-umdan efzûndur G.97	-ın arar G.158
-i mevc G.41	-yı âferînişdür G.95	-i göster G.161
gâh ceng ü gâh sulh	m'olur G.98	-un yiri yokdur G.163
G.42	Ka‘bedür G.100	mi kalmışdur G.171
-i subh G.43	Medîne'dür G.101	olursa ‘aceb midür
-i çerh G.45	-ün var G.103	G.172
-dür halka-i tevhîd G.48	alur bulunur G.106	-i vardır G.176
-dan murâd G.50	yolıdur G.108	-a bakar G.178
-dür murâd G.51	degüldür G.109, G.122,	böyledür G.179
-1 ümîd G.52, G.53	G.167, G.190, G.231	gider G.187
müte‘addid G.54	olmadadır G.110,	düşer 188
mütereddid G.55	G.126	-umuz yokdur G.189
lezîz G.56	olunur G.111	kimündür G.194
-dan mütelezziz G.57	degül de nedür G.112,	-1 bilür G.197
gelür G.59, G.62	G.241	virmezler G.209
-dur ki gider G.63	degül midür G.115,	ister G.214
zamânıdur G.65	G.200, G.201	devr eyler G.220
-e dönmişdür G.66	olan bilür G.117	-lar hep senünçündür
bulunur G.70	-i ‘ömr G.119	G.221

bizümdür G.224	-üz biz G.300	-dur Fütûhat ü Füsûs
-dur dimesünler G.229	-yuz biz G.301	G.360
isterler G.230	-ı tevbeyüz G.302	-i ihlâs G.361
oldugumdandır G.232	kabûl itmez G.306	-ı hulûs G.362
mümkindür G.233	-ye sıgımaz G.307	-a ta' arruz G.363
itmekdür G.235	olmak istemez G.308	-ya mu' ârız G.364
budur G.237, G.245	-a yapışmaz G.314	-dür garaz G.365
vâdisidür G.243	-uz biz G.316	-e şart G.366
açar G.249	el virmez G.318	galat G.367
-i birdür G.251	-a muhtâcuz G.320	olmak galat G.368
olmaz G.257, G.267,	gerekmez G.322	el-vedâ' G.372, G.373,
G.303, G.313	buluruz G.323	G.374
-süz kalmaz G.258	nedür bilmez G.326	-ı sun' G.375
-lik istemez G.261	-ler de bilmez G.328	vâsi' G.376
-sin bilürüz G.263	olmuşuz G.329	-i ferâg G.377
dinmez G.265	-yı heves G.334	-ı dürûg G.378
ile olmaz G.266	-i nefes G.336	tahallûf G.381
itmişüz G.269, G.292	unutulmuş G.345	-sı yok G.382
-ların bilürüz G.270	itmek içünmiş G.346	-gir olmak G.383
-yüz biz G.271	ne müşkil imiş G.347,	olmak G.384, G.386
itmege degmez G.272	G.356	-i yok G.385, G.388
-ına degmez G.273	ne imiş G.350	-un nesin aldık G.387
henûz G.274	-de kalmamış G.351	-ı yok G.389
görmüşüz G.276	imiş G.352	olmayıcak G.390
-a yer kalmaz G.283,	kalmamış G.353	olmaduk G.393
G.315	göstermiş G.355	yok G.394
virmişüz G.294	eylemiş G.357	çek G.404
-a gelmez G.295	-dur berş G.358	-duruncaya dek G.406
gelmişüz G.296		olur giderek G.407

gerek G.418	-dür bizüm G.501	-i hüsn G.543, G.544,
idenün G.425	-ümüz bizüm G.502,	G.640
idenlerün G.426, G.429	G.510	var iken G.548
olanların G.427	itdüm G.503	-ı suhan G.553
-a dek G.428	idüm G.504	iden G.554, G.567
-un benüm senün G.443	buldum G.506	-ı neylersin G.556
diyerek G.446	isem G.508	ider gerdün G.562
-dan el çekdük G.448	idelüm G.511, G.517,	-sın ne bilürsin G.566
itdün G.452	G.520	lutfundan G.568
-a çek G.453	eyleyemem G.512	-dur düşen G.577
itseki G.459	-ı kalem G.513	-i benden G.582
itmek G.464, G.467,	-umuz bizüm G.514	iken G.584, G.641
G.469, G.476	-dan mahrûm G.515	olmasun G.588
-ı ‘âşıkun G.470	-üm benüm G.516	olsun G.594, G.620
idersen G.475	itmeyem disem G.519	ne söylersin G.598
-ın bul G.477	-umun benüm G.521	olmayasın G.600
-dur benümle dil G.478	olurum G.522	itdügin G.604
-a tahammül G.479	olamam G.523	dönsün G.609
itmenün zamanı degül	itmem G.525	ne mümkün G.612
G.480	olaydum G.526	oldugin G.613, G.645
degül G.481, G.485,	eyledüm G.527	olmasun n’olsun G.614
G.488, G.495	bilmem G.531	-a sunmazsın G.625
-ı Halîl G.482	-dur suhanum G.532	göstersün G.627
ol G.484, G.494	olmasam G.536	-a ‘aşk olsun G.628
-umuz degül G.486	e’s-selâm G.537	olan G.642
olsa gazel G.487	eyleyelüm G.538	gösteren G.646
-dür gönül G.490	itsem G.539	içün G.651
gönül G.492	sultanum G.542	mı gelürsin G.654
itmeyelüm G.500		-dur bu G.655

ya Resûlallâh G.659	şeklinde G.753	oldı gelmedi G.819
inşallâh G.660	‘Alî Zü’l-fekâr ile	-i kalmadı G.820
olmakdan ise G.662	G.760	kalmadı G.821, G.826,
ile G.668, G.676,	aşkına G.762	G.866
G.746, G.803	-ün ardınca G.766	gibi G.831, G.833,
ne dirlerse G.672	itme G.771	G.837, G.848, G.849,
olsa G.678, G.770	öyle degüldür ki dimek	G.870
olmasa G.686, G.743,	mümkün ola G.772	-a gelmedi mi G.832
G.744	eyleme G.774	itdi beni G.835
kaydında G.687	-a gelince G.779	-lardan biri G.836
-de kalursa G.688	bir yire gelse G.792	-un idi G.838
var içinde G.696, G.698	kanda ben kanda G.794	gitdi G.843
Âyâsufiyye’de G.705	olma G.796	-den gayrı G.847
-müz var ise G.711	-dan sonra G.799	ma‘ nâ G.861
üstine G.713	-ı nigeş G.806	olmaz idi G.864
-un altında G.734	-ün zımnında G.807	oldı G.865
itmezse de G.736	iderse de G.810	gelmez mi G.868
olınsa bile G.737	eylesün Allâh G.814,	gördün mi G.872
ise G.740, G.804	Kt.1	-dan gayrı G.863,
-üm olsa G.749	olmaz bu yirlerde G.815	G.883, G.885
üzre G.752, G.755	ise de G.817	

(Toplam 386 redif)

Hikmet, “felsefe; fizik; hakîmlik, bilgelik; bilinmeyen neden; varlıkların ve olayların oluşunda Allah’ın insanlar tarafından anlaşılmayan gizli amacı; peygamberlik; kutsal kitaplar Kuran ve İncil; özdeyiş, atasözü” (Mengi, 1991: IX) gibi anlamlara gelmektedir. Eşyanın görünmeyen yüzü ve onun arkasında saklı sebep olarak nitelendirilebilecek hikmet, aynı zamanda insanların fiil ve davranışlarında ulaşılması istenen hakikat bilgisidir.. Hikmet, “ilahi sırların ve gerçeklerin bilgisi, varlıkların

varoluş amaçlarının kavranması, sebeplerle bunların sonuçları arasındaki ilişkilerde ilâhî iradenin rolünün keşfedilmesi” (Kara, 1998: 518) anlamına gelir. Bütün bunlarla birlikte ahlak düsturuna bağlı olan hikmet, bilginin kaynağının araştırılması, varlığın esrarının çözülmesidir.

Divan şiirinde de hikmet, şiirsel kurgunun potasında eritilen bir gerçeklik olarak göze çarpar 17. yüzyıl divan şairi Nâbî, hikmetli şiir anlayışını benimseyen bir kişi olarak kabul edilir. Nâbî’nin şiirlerinde “eşyayı ve varlığı sürekli hikemî olarak anlamlandırma çabası” (Bilkan, 1998:60), mevcudatı sorgulayıp hakikati arama gayreti bu üslubun göstergesidir. Aynı zamanda düşünen ve düşünmeye sevk eden bir edaya sahip olması, şairin hikemî şiir söylemesinde de göz ardı edilmeyecek bir etkidir. Onun yaşadığı dönemin durumu da söz konusu tarzı benimsemesine yol açan sebeplerden biridir:

“17. yy.ın ikinci yarısı Osmanlı için tarihinde o zamana kadar görmediği güç günlerin, ezici sorunların yaşandığı dönemdir. Öyleyse Nâbî’nin şiirde yeni bir alanda yürümek istemesi de belli ki onun çağının sakat, düzensiz ve bozuk yanlarından etkilenişiyle, onları eleştirip sorunların giderilmesi hususunda çözümler arayışıyla bağlantılıdır” (Mengi, 2009: 21).

Hikemî şiirin Divan edebiyatındaki öncüsü olarak görülen Nâbî’nin, şiirlerinde Sâib-i Tebrizî, Şevket-i Buharî gibi Sebk-i Hindî akımının mensupları olan İranlı şairlerden etkilendiği söylenir. Nâbî’nin şiirindeki Sebk-i Hindi etkisi ve bu etkinin hikemî tarzla ilişkisi noktasında farklı fikirler mevcuttur. Ali Fuat Bilkan’a göre; Nâbî’nin, sade bir dili savunmasına rağmen bunu şiirlerinde uygulayamayışı, şiirinin muhteva yapısını genişleterek yeni konulara yer vermesi, aynı zamanda eşya ve olayları yeni ve farklı bir bakış açısıyla yorumlaması ondaki Sebk-i Hindî akımının etkisi sebebiyledir (Bilkan, 2007: 156-157). Ona göre özellikle şairin Farsça Divanı’nda bu akımın etkisi fazlaca görülür. İsrail Babacan, Nâbî’yi Sebk-i Hindî’nin ikinci derecede

önemli özelliklerini taşıyan şairler sınıfına koyar. Babacan’a göre Nâbî, sadece Sâib ile ilgili Sebk-i Hindî özelliklerini öne çıkarması, bu akımın ikinci derecede önemli sayılan niteliklerini taşıması, aynı zamanda şiirlerinde (özellikle gazellerinde) sosyal konular etrafında gerçekliğe daha fazla yer vermesi nedeniyle söz konusu akımı benimseyen şairlerden ayrılır. Bu sebeple Babacan, Nâbî’yi “Sebk-i Vukû ve Vâsuht” şairi olarak saymanın daha doğru olacağını belirtir (Babacan, 2010: 371). Hüseyin Yorulmaz ise Nâbî’nin şiirlerinde Sebk-i Hindî’nin çok fazla etkisi olmadığını vurgular:

“Bazı edebiyat tarihçileri bir takım beyit ve mısralarına dayanarak Nâbî’yi de Sebk-i Hindî’nin içinde gösterse de, onun çoğu şiirleri bu akımın bıraktığı izleri protesto eder mahiyettedir. Şüphesiz bu Hind üslûbunun etkisi onun şiirlerinde vardır. Ancak... Nâbî’nin, Sebk-i Hindî rûzgârına kapılmadığı söylenebilir (Yorulmaz, 1996: 84).

Bütün bu görüşlerden hareketle Nâbî’nin şiirlerinde Sebk-i Hindî etkisinin olduğunu söylemek için geniş bir incelemenin yapılması lüzumu ortaya çıkar. Bu sebeple şairin divanında yer alan rediflere söz konusu akımın özellikleri çerçevesinde bakmak, öncelikle kapsamlı bir çalışmanın yapılmasını gerektirir. Bu durum ise ayrı bir çalışma konusu olabilir.

Nâbî’nin şiirlerinde Sebk-i Hindi etkisinin varlığı tartışılmakla birlikte Mengi’ye göre Nâbî, yaşadığı dönemin kaotik durumundan dolayı düşünceye ağırlık veren İranlı çağdaşı Saib’in tarzını benimsemiş, böylelikle Türk şiirinde “fikir ve hikmet” eksenli yeni bir yol açmıştır (Mengi, 1991: 27).

Nâbî, Divanı’nda ve Hayriyye’sinde hikemî şiir anlayışını yoğun bir şekilde hissettirir. O yaptığı eleştiriler ve verdiği nasihatlerle ahlak prensibine dayalı hikmet düşüncesini vurgular. “Hakîmâne veya hikemî tarzda yazılan şiirlerde ya öğretici bir üslup, ya rindâne bir eda, ya mütevekkilâne bir telkin ya da dervişâne bir kanaat görülebilir” (Yorulmaz, 1996: 438). Şair Nâbî de divanındaki şiirleri bu özellikler üzerine oturtmuş, söz konusu erdemlere sahip olmanın öneminden bahsederek şiirine

hikmeti yerleştirmiştir. Onun şiirleri, varlığın ardındaki gizli sır, bilgiye sahip olmanın önemi ve ahlak düsturu gibi birbirine bağlı öğelere dayanmaktadır.

“Hikmet” düşüncesine redif kelimeler etrafında bakılacak olunursa, şairin divanındaki rediflere de söz konusu anlayışın hâkim olduğu söylenebilir. Hikmet, eşyayı ve varlığı anlama ve anlamlandırma, onların ardındaki sırrı çözme ifadesi olduğuna göre Nâbî’nin aslında şiirlerinin geneline bu durum sinmiştir. O, kullandığı redifler etrafında kâinatı, insanı, toplumu anlamaya çalışmış, etrafı sorgulayarak hakikat bilgisinin peşinde olmuş ve elde ettiği bu hakikatleri bir bilge edasıyla okuyucuyla paylaşmak istemiştir. Bu açıdan bakılacak olunursa, söz konusu çalışma, şiiri çözümleme, kelimeler ardındaki yatan manaları açığa çıkarma gayesi olduğu için şiirin geneli hikmet nazarıyla ele alınabilir. Nihayetinde şiir, bir insanın elinden çıktığı için elbette o insanın kendini ve etrafını sorgulama eylemi de şiire yansımaktan geri duramayacaktır. Bu anlamda doğrudan hikmet ifadesi barındırmasa dahi şiirin anlam çerçevesini daha geniş boyutta düşünmek, rediflerle kendi anlam boyutunun ötesinde varlığı ve eşyayı yorumlama çabasına girmek, söz konusu hikmeti bütün çözümlemelerin temeline yerleştirmek demektir. Yukarıda sıralanan rediflere bakıldığında şairin 386 şiirinde hikmetli bir üslubun varlığı doğrudan hissedilir. Ancak belirtildiği gibi aslında divanda yer alan redifli şiirlerin çoğunun, bu bakış açısından değerlendirildiğinde hikmeti barındırdığı söylenebilir. Zira ortaya konulan şiirler, şairin düşünce ve gönül dünyasından çıkması sebebiyle, aynı zamanda şiir üzerinde veya onun arka planında insanın bir sorgulama, arama ve anlamlandırma sürecini de ifade eder. Böylelikle “hikmet”i doğrudan ifade eden rediflerin haricinde kalan diğer rediflerde de hikmetin olmadığını söylemek, doğru bir düşünce değildir.

1.1.2.9. Şairin Ruh Hâlini ve Dönemin Durumunu Yansıtan Redifler

1.1.2.9.1. Dönemin Durumunu Yansıtan Redifler

-e minnet G.30	gâh ceng ü gâh sulh	küstâh G.47
‘abes G.35	G.42	-dur ki gider G.63
	-i ferah G.44	zamânıdur G.65

-e dönmişdür G.66	virmezler G.209	çek G.404
-e çıkar G.72	çekilmişdür G.210	-duruncaya dek G.406
-ı mı var G.81	mi var G.216	olur giderek G.407
mi virür G.82	gelür gider G.219	gerek G.418
-umla düşmendür G.84	sataşmışdur G.248	idenlerün G.426
olmaz da n'olur G.85	-i birdür G.251	olanlarun G.427
-ı n'eyler G.88	-a yir kalmaz G.315	senün G.449
teng olur G.94	el virmez G.318	-a mı düşdün G.451
m'olur G.98	çekmez G.330	itmenün zamanı degül
degüldür G.109, G.122,	-yı heves G.334	G.480
G.167	olmuş G.338	-dan mahrûm G.515
degül de nedür G.112,	ne imiş G.344, G.350	olsun G.564
G.241	unutulmuş G.345	iken G.584, G.602,
degül midür G.115	ne müşkil imiş G.347	G.605
-i 'ömr G.119	-de kalmamış G.351	ne mümkün G.612
sûretindedür G.128	kalmamış G.353	olmasun n'olsun G.614
mi kor G.130	-i gitmiş G.359	olasın G.622
yokdur G.141, G.185	-a ta' arruz G.363	-a sunmazsın G.625
kalmışdur G.142	-ya mu' ârız G.364	-a 'aşk olsun G.628
-ın arar G.158	galat G.367	itsün G.652
-un yiri yokdur G.163	olmak galat G.368	-lar yine G.716
mi kalmışdur G.171	-i vâ' iz G.369	şeklinde G.753
olursa 'aceb midür	-i ferâğ G.377	öyle degüldür ki demek
G.172	-ı dürûğ G.378	mümkün ola G.772
mi kalur G.173	tahallûf G.381	olmaz bu yirlerde G.815
böyledür G.179	-sı yok G.382	-i kalmadı G.820
birer birer G.181	-i yok G.388	kalmadı G.821, G.826,
gider G.187	yok G.394	G.866
ne virürler G.203	-a isti' dâdı yok G.397	-a gelmedi mi G.832

-un idi G.838	olmaz idi G.864	(Toplam 102 redif)
gitdi G.843	gelmez mi G.868	
kaldı G.845	görmedi G.874	

1.1.2.9.2. Şairin Ruh Hâlini Yansıtan Redifler

bu kâr-hânede bilsem neyüm nem var	kimündür G.194
Th.1	itmege degmez G.272
-i du‘â G.9	-ına degmez G.273
eyleme yâ Rab G.13, G.14	-ı biz bilürüz G.284
garîb G.18	görmüşüz G.276
-yı edeb G.19	-ın görmüşüz G.319
-yı Haleb G.20	-a muhtâcuz G.320
-i rahmet G.22	olmuşuz G.329
-yı magfîret G.23	-i ihlâs G.361
-yı magfîret G.24	-ı hulûs G.362
-ı inayet G.25	-un nesin aldık G.387
-ı kanâat G.26	olmaduk G.393
-ı seyr it G.28	-dan usanduk G.395
-dan geç G.38	eylemedük G.408
-dan murâd G.50	idük G.447
-dür murâd G.51	-dan el çekdük G.448
-ı ümîd G.52, G.53	idebildük G.450
mütereddîd G.55	-a tahammül G.479
olmamuz yegdür G.77	-um mı var benüm G.498
-umuz birdür G.78	-um degül benüm G.499
ditrer G.127	itmeyelüm G.500
-ümüz mi var G.157	idüm G.504
-dan ne haber G.182	idelüm G.511, G.517, G.520
-umuz yokdur G.189	olamam G.523

itmeme G.525	kanda ben kanda G.794
idebilsen G.533	eylesün Allâh G.814, Kt.1
inşallâh G.660	oldı gelmedi G.819
idüm ben de G.690	itdi beni G.835
idük zamân ile biz de G.719	
-um olaydı G.877	

(Toplam 62 redif)

Daha önce de redifin önemi anlatılırken belirtildiği gibi redifler, şaire ve onun dönemine açılan pencere niteliğindedir. Yukarıda sıralanan redifler etrafında şair, kendi psikolojisini, dönemin ve toplumun hâlini yansıtır. Şiirin içine girmeden sadece bu rediflere bakmak dahi Nâbî'yle, yaşanan dönem ve toplumla ilgili fikirler yürütmeye imkân tanımaktadır. Dönemin vaziyeti şairi etkilediği için her iki başlık altında incelenen redifler aslında birbiriyle bağlantılıdır. Yani hem şairi hem de dönemi ifade eden ortak özellikler içermektedir. O, söz konusu rediflerle içinde bulunduğu hâli ve bu hâl karşısında gerekli olan durumları ifade etmektedir. Mesela “eyleme yâ Rab, rahmet, magfiret, el çekdük, kanda ben kanda, oldı gelmedi, usanduk, garîb, idük zamân ile biz de” gibi redifler şairin ruh hâlini; “mahrûm, kalmadı, yok, ne mümkün, dürûg, minnet, küstâh, gâh ceng ü gâh sulh, olmak galat” gibi redifler şairle beraber dönemin ve toplumun durumunu; “kanâat, ihlâs, tahammül, ferâg, ümîd, du‘â, edeb” gibi redifler ise söz konusu durum karşısında gösterilmesi gerek tavrı, şaire göre yitirilen ve yeniden sahip olunması gereken değerleri göstermektedir.

Buradan hareketle Nâbî'nin bu redifler etrafında bir ahlak ilkesi oluşturduğu da görülür. O, bozulan düzenden sahip olunacak iyi bir ahlak telakkisiyle kurtulabileceğini ifade eder. “Nâbî, kişinin ve toplumun yararı için, ideal bir ahlak düzeninin varlığını isteyen ve istediği düzenin kendince nasıl olması gerektiğini belirten bir ahlak adamıdır” (Mengi, 1991: 108). Böylelikle sadece rediflere bakmak kesin olmamakla birlikte şiirde hâkim olunan konuyu ya da şairin içinde bulunduğu durumu gösterebilir.

Yukarıdaki verilerin ışığında Nâbî Divanı'ndaki rediflerin tasnifiyle ilgili şöyle bir tablo ortaya çıkar:

	Sadece Ekten Oluşan Redifler	Bir Kelimeden Oluşan Redifler	Bir Kelimeden Fazla Olan Redifler
Toplam	353	256	293

	Olumluluk Belirten Redifler	Olumsuzluk Belirten Redifler	Soru İfadesi Olan Redifler	Özel İsim Olan Redifler	Hikmet İfadesi Belirten Redifler	Şairin Ruh H. ve Dön. Durum. Yan. Redifler
Toplam	312	109	39	19	386	164

İKİNCİ BÖLÜM

2. REDİF KELİMELER BAĞLAMINDA NÂBÎ DİVANI'NIN ÇÖZÜMLENMESİ

2.1. İsim Soylu Kelimelerden Oluşan Redifler

2.1.1. “‘abes” G.35

“abes”, gereksiz, yersiz boş; akla ve gerçeğe aykırı (TDK, 2011: 4) anlamına gelir. Şaşılacak şeyin, garip bir durumun ifadesi olan kelime kabul edilmesi mümkün olmayan bir hâli anlatır. “abes”, bilinen bir gerçekten çok uzak olan durumu niteleyerek insanlara hiçbir faydası olmayan şeyleri ifade eder. Hikmet kelimesinin zıddı bir kavram olarak eşyanın mana âleminde yoksunluğunu, içinde yaşanılan dünyanın gayesizliğini dile getirir. “abes” olma durumu, varlığın ardındaki hakikatin yok sayılması ve evrende kabul edilen düzene karşı çıkma demektir.

Herhangi bir işe yaramamanın ifadesi olan kelime, boşluğu ve gereksizliği temsil eder. “abes”, bir durumun uygun olup olmadığının göstergesidir. Nâbî de kendine göre abes olan ve olmayan şeyleri gazelinde dile getirir:

Olmaz ruh-ı bütâna rakam-keş kalem ‘ abes

Çekmez beyâza kâtib-i kudret rakam ‘ abes

(G.35/1)

Şaire göre abes olmayıp normal bir durum olan şey, sevgilinin saçındaki bukleler ve kıvrımlardır. Çünkü bunlar, âşığın gönlündeki aşkı arttıran önemli bir sebep olduğundan ayrılık gecesinin mihnetini anlatmak için gereklidir. Bu beyitten yola çıkılarak söz konusu redif kelimenin ihtiyaç duyulmayan, herhangi bir şey için faydası olmayan durumu anlattığı söylenebilir:

Tefhîme mihnet-i şeb-i hicri nümûnedür

Gîsû-yı mehveşânda degül pîç ü ham ‘ abes

(G.35/2)

Aşağıdaki beyitte de şair “abes” olmayacak bir durumu anlatır:

Bir kârvân-ı ‘ıyş ü neşâtun gubârıdur
Olmaz nişeste hâtırına gerd-i gam ‘abes

(G.35/4)

Nâbî, sevgilinin ağzından çıkan her sözün boşuna olmadığını, yokluk ve varlık harfinin abes bir durum içermediğini anlatır. Yani hayatın ve ölümün daha doğrusu âlemin varlığının gerekliliğini redifle ortaya koymak ister:

Gör çıkdugın sühan dehen-i teng-i yârdan
Zann itme k’ola harf-i vücûd ü ‘adem ‘abes

(G.35/8)

Son beytinde “abes” redifiyle, kendi şairliğini överek böyle cevher değerinde şiirler ortaya koymasının normalliğinden bahseden Nâbî, aksi hâlde yani sanatlı bir şey ortaya çıkarmaması durumunda abes bir hareket yapmış olacağını ifade eder.

Nâbî dökse böyle güher dökse yâdigâr
Evrâk-ı hâme dökme nakş-ı kadem ‘abes

(G.35/9)

Abes olan şeylerin farkında olmak, hakikati anlamış ve bilmiş olmanın, belli bir tecrübe ve birikime sahip olmanın göstergesidir. Aslında Nâbî, söz konusu redifle bir bakıma kendi olgunluğunu ve farkındalığını ortaya koyarak insanlara kendi hayat tecrübesi üzerinden nasihat vermek ister.

2.1.2. “âferînişdür” G.95

“âferîniş”; yaratma; yaratılış ve bütün mahlûklar anlamına gelir (Devellioğlu, 1993: 11). Yaratmak; olmayan bir şeyi ortaya çıkarmak, yoktan var etmek demektir. Yokluk durumunda bulunanın varlık hâline geçmesidir. Aslında var olan, ancak varlığı bilinmeyen şeyin zahir olması, belirmesi; saklı, gizli bir gerçeğin ortaya çıkmasıdır. İnsanda bu yeti olmamasına rağmen o, daima var olmayan bir şeyi meydana getirme isteği içerisinde olan bir varlıktır. Yeni icatlar, keşifler peşinde olması, bilinmeyen ve henüz ortada olmayan gerçeğin varlığını bulma isteğinden kaynaklanır. Ancak insan,

yok olanı var etme özelliğine sahip olamayacağı için “yaratma” eylemi ona izafe edilemez.

Eşyanın yaratılmasındaki maksat, onun gerçek sahibini bulmak, yeryüzüne yansıyan tecellileri üzerinden O’na ulaşmaktır. “Çünkü Allah, arşı kudretini göstermek için yarattı, Zatı için bir mahal olsun diye yaratmadı. Varlığı, O’na ihtiyacı olduğundan değil isim ve sıfatlarını âşikâr kılmak için yarattı” (Hilmî, 2007: 73). Kâinat “yaratma” eyleminin sergilendiği bir mekân hükmündedir. Üzerinde var olan bütün eşya Allah’ın yoktan var etmesiyle ortaya çıkmış, O’nun “ol” emriyle varlık libasını giymiş soyut ve somut maddelerdir:

Vücûd lücce-i tufân-hurûş-ı hestîdür

Cihân temevvüc-i deryâ-yı âferînişdür

(G.95/4)

Bu sebeple “yaratmak”, Allah’ın yeryüzüne tecellisini ifade eder. Varlık âleminin ortaya çıkışı anlamına gelen ‘hilkat’, Hakk’ın kendi tecellisiyle özdeş olmasının ifadesidir (Izutsu, 2005: 263).

Allah, önce kâinatı yaratarak bu eylemi insanlar nazarında başlatmıştır:

“Rabb’iniz o Allah’tır ki gökleri ve yeri altı günde yarattı. Sonra da arşa istiva buyurdu. O Allah ki geceyi, durmadan onu kovalayan gündüze bürür. Güneş, ay ve bütün yıldızlar hep O’nun buyruğu ile hareket ederler. İyi bilirsiniz ki yaratmak da emretmek yetkisi de O’na mahsustur. Evet, o Rabbülalemin olan Allah ne yücedir” (Araf 7: 54):

Cihân teneffüs için âferîdedür Nâbî

Nefes revâbıt-ı eczâ-yı âferînişdür

(G.95/9)

Daha sonra insanı da yaratarak âlemin özünü ortaya çıkarmış olur: “Yarattığı her şeyi güzel ve muhkem yapıp insanı ilkin çamurdan yarattı” (Secde 32: 7). Şair de insanın topraktan yaratıldığına aşağıdaki beytiyle işaret eder:

Esîr neş'e hevâ zevk u âb bâde-i nâb
Türâb cür' a-i sahbâ-yı âferînişdür

(G.95/3)

Yoktan var ettiği eşyalardan birisi olan insan, fenadan geldiği hâlde baki bir vücudu arzular. Yokluğu kabul etmek istemez. Yokluk bir fakirlik, züğürtlük ve hayatın öldüğü noktayken vücud yani varlık yaratılış sahrasının kalbi, “âferiniş” eyleminin merkezidir:

‘ Adem derîçe-i iflâs-ı teng-destîdür
Vücûd sîne-i sahrâ-yı âferînişdür

(G.95/2)

Allah, insana bekanın yollarını açarak, onun hakikat çizgisinde olmasını ve bu şekilde ölümsüzleşmesini ister. Dâimi bir hayat arzusu üzerine yaratılan insan için yokluk düşüncesi bekayla çelişen bir ifadedir. İnsan ruhu yok olmayı, varlığının fenayla son bulmasını yaratılış hakikatine aykırı olduğu için kabul edemez. Allah, sonsuzluk fitratıyla yarattığı insanın sonsuz isteklerine cevap vermek için cenneti ve cehennemi yaratmıştır. “Yaratma” anlamının özünde emirlere uyarak baki bir ömrü kazanma imkânı vardır. Bu da insana verilmiş büyük bir mükâfattır:

Fenâ rüsûm-ı tegayyür-pezi-i ‘ âlemdür
Bekâ hülâsa-yı ma' nâ-yı âferînişdür

(G.95/7)

Yaratmak, “Yaratıcı’nın, Kendi bildirilmemiş niteliklerini bildirimi demektir” (Lings, 2003: 27). İnsana düşen vazife, yaratılanı temaşa ederek tefekkür etmek, böylece zulüm ve gaflet ile harap olmaktan kurtulmaktır:

Yazık ki olmadadur zulm ü gaflet ile harâb
Nazar ki vakf-ı temâşâ-yı âferînişdür

(G.95/6)

2.1.3. “altında” G.734

“alt”; bir şeyin yere bakan, yere yakın yanı; bir nesnenin tabanı (TDK, 2011: 104) anlamına gelir. “altında” daha üst olan bir şeyin aşağısında bulunan, ya da gizli

olan herhangi bir şeyin saklandığı yer anlamındadır. Söz konusu redif kelime, kaybolan bir nesnenin aranışını belirtir. Bu sebeple hareketliliği, bir amaç için gösterilen çabayı ifade eder. Farkına varmanın, herhangi bir şeye dikkat etmenin göstergesidir. Gerçekçi olma, hakikati bulup ortaya çıkarma ve insanlara gösterme durumunu da içeren bu redifle Nâbî, gözden kaçan ya da bilinmeyen şeylere işaret etmek, onları açığa vurmak ister. Farkındalığı yakalayan şair, bunu başkalarıyla paylaşmayı arzular. O, bahsi geçen redifle gerçekleri keşfeden birisi olarak kendini yansıtır:

Hilâl-i ‘îd kalmış ebr-i gevher-bârun altında
Misâl-i gûş-ı meh-rûyân ham-ı destârun altında
(G.734/1)

Nâbî, redif kelimeyle aranılan şeylerin yerini göstermek ya da aradığı şeyin artık nerde olduğunu bildiğini belirtmek ister. Âfiyete ulaşma ümidinin bulunduğu yeri artık keşfetmiştir:

Selâmet-h’âhlıkda âsyâdan dâne-i gendüm
Ümîd-i âfiyet gerdûn-ı kec-reftârun altında
(G.734/3)

Meyhanedeki içkinin kaynağını da bilip gösterir. Böylelikle aslında dolaylı olarak sıkıntılardan kurtuluş yolunun ne olduğuna işaret etmek ister:

Halâsa himmet eylen duhter-i rez kalmasın giryân
Hum-ı meyhâneveş bir zişt-i bed-kirdârun altında
(G.734/4)

Affedilmenin yolu ise istiğfarın yani tövbe etmenin altında gizlidir. Böylece şair bağışlanma yolunu da göstermiş olur:

Ne gam erbâb-ı cürme tâb-ı hûrşîd-i kıyâmetden
Tururken ‘afv-ı bârî çetr-i istigfârun altında
(G.734/6)

Nâbî, sözü edilen redif kelimeyi birinci anlamı olan “bir şeyin yere bakan, yere yakın bölümü” olarak da kullanmıştır:

Olur mı gevher-i ‘irfân müyesser herkese Nâbî
 Ne mümkündür k’ola gencîne her dîvârun altında
 (G.734/7)

2.1.4. “âmâde” G.781

“âmâde”, hazır, hazırlanmış (Devellioğlu, 1993: 30) anlamına gelir. Bir iş için gerekli durumu sağladıktan sonra onu yapabilecek seviyeye gelmek ya da birisi için her türlü fedakârlığı yapmaya hazır olmaktır. “âmâde” kelimesi arzu, istek ve emeli barındıran bir ifadedir. Saygı belirtisini de gösteren redif kelime, birinin emrini yerine getirme isteğini de içerir. “âmâde olmak” bir yola adanma, her türlü sıkıntıyı göze alarak istenilen şeyi yapma hevesidir. Bir şeyin varlığının başkası için olması, mevcudiyetinin başkasına adanması anlamını taşır. Bu sebeple sevgi ve muhabbet duygularının varlığıyla mümkün olan bir hâldir.

“âmâde olmak”, “hazır olmak, mevcut bulunmak”tır:

Olmadın bûy-ı gül-i kâma meşâm âmâde
 Olur âgûş-ı meşâmumda zükâm âmâde
 (G.781/1)

Söz konusu redif kelime, “ulaşmak, bir ihtiyacı karşılamak için imdada yetişmek” anlamındadır. Bir şeyin gerçekleşmesi için gereken şartları sağlamayı, lazım olan ortamı hazırlamayı gösterir. Yani bir amaca ulaşabilmek için onun uğruna icap eden şeyleri yapmak, tedbir almak anlamını içerir:

Sen hemân destüni gül-çîn-i niyâz eyleye gör
 Dem gelür ey dil olur gülşen-i kâm âmâde
 (G.781/3)

Bu anlamlarla beraber bahsi geçen redif, arzu ve istek duygularını da barındırır:

Bâdeyi baht-ı siyâhum ider âb-ı hayvân
Eylesem kesb-i neşât itmege câm âmâde

(G.781/4)

“âmâde” kelimesi aynı zamanda uğraş vermenin, çaba gösterip emek harcamanın da belirtisidir:

Düşmez âgûşına Nâbî’nün o vahşî itse
Dâgdan sînede bin halka-i dâm âmâde

(G.781/5)

2.1.5. “ardınca” G.766

“ard” bir şeyin arkası, gerisi demektir. “ardınca” kelimesi herhangi bir şeyi peşi sıra izlemek, takip etmek, onun arkasından gitmektir. Bu kelime, insanoğluluyla doğrudan ilintili bir kavramdır. Çünkü insan, yaşamı boyunca sürekli ümitlerinin, arzularının ardınca sürüklenir. Emeline kavuştuğu andan itibaren başka bir arzusunun ardınca tekrar gider. Hayat boyu süren bir kavram olan “ardınca” kelimesi insana takip etme durumunu anımsatır. Yani izleme ifadesiyle bağlantılıdır. Söz konusu redif, sadece insanla ilintili değil onu kuşatan tüm kâinatın içinde var olan bir kanundur. Evrende her şey bir takip hâlinde, döngü içerisinde. Gece gündüzü, ay güneşi, yaz kışı, yaşam ölümü takip eder, birbirlerini ardınca izlerler. Bu devinim dairesel bir harekettir ve kâinatın her noktasına bahsi geçen dairesellik hâkimdir.

“Böylece bu döngüsel hareket, beşerî doğanın aydınlık ve karanlık güçlerini ve kendileriyle birlikte her türden bütün psikolojik zıtları etkin kılma gibi ahlaki bir öneme sahiptir. Bu, kendini kuluçkaya yatırma (saskritçetapas) yoluyla kendilik bilgisinden başka bir şey değildir” (Jung, 2001: 124).

Evren üzerinde yaşayan insan da aynı döngü etrafında hayatını idame ettirir.

“ardınca” kelimesinin ilk anlamı “bir şeyin arkasında, gerisinde olma”dır:

Sehâb-ı tîre verâsında meh sanur Nâbî

Gören o mâh-likâyı rakîbün ardınca

(G.766/6)

Sözü edilen redif kelimenin anımsattığı diğer kavramlar hakkında şunlar söylenebilir: Bahsi geçen kelime insanı “özlem, hasret” duygusuna götürür. Yani insan özlem duyduğu, hasret çektiği şeyin ardınca gider, peşinden sürüklenir. Şiirde şairin hasret çektiği ve ardından gittiği kişi ise sevgilidir:

Revân oldı dil ol dil-firîbün ardınca

Çekildi cân da dil-i bî-şekîbün ardınca

(G.766/1)

Böylelikle kelime ayrılık durumunun varlığını da hatırlatır. İnsan ayrı düştüğü şeyin ardınca sürüklenir ve bundan ötürü acı çeker. Ancak bu durumdan hiç usanmaz. Yani sabırla, ümitle sürekli özlemini çektiği şeyin peşinde koşar:

Henûz râhını bilmez diyâr-ı ‘aşkun dil

Var ey hayâl tolaş ol garîbün ardınca

(G.766/2)

Bu kelime aynı zamanda bir arayış durumunu da hissettirir. Kişi, ulaşmak istediği amacı için bir yolculuğa çıkar ve bu yolculukta onu aramaya başlar. Böylelikle redif kelimenin “yolculuk” kavramıyla bağlantısı da ortaya çıkar. İnsan yaşamı zaten kendi içerisinde bir yolculuktan ibarettir. Bu manevi yolculukta kişi kendi hakikatini aramaya çıkmış, bu hakikatin ardınca yolculuğunu sürdürmüştür. “İnsanı yolculuğa çıkaran ve onu dönüştüren şey, esasında kâinatta zerreden güneşe kadar her türlü oluşum ve değişimin mütahharrik gücü olan aşktır” (Doğan, 2013: 19). Şaire göre söz konusu hakikatten murad, aşk makamlarını seyretmek, aşkın üst mertebelerine ulaşmaktır:

Murâd seyr-i mâkâmât-ı ‘aşk ise ey dil

Çemen çemen yûri gez ‘andelîbün ardınca

(G.766/5)

Nâbî'ye göre gönlün muradı ilahi aşka kavuşmaktır. Bu amaca ulaşmak için ise bir mürşide yani andelibe (hakikat âşıklarına) ihtiyacı vardır. Onun ardınca giderek aşk makamlarının vuslatına erecek, ilahi sevgiliye kavuşacaktır.

Yukarıda bahs edilen bu yorumlara girmeden sadece şiirin redifi olan “ardınca” kelimesine bakıldığında şiire hâkim olan duygu atmosferini söyleyebilmek mümkündür. Gazelde geçen “revân, râh, var, tolaş, cüst ü cû, murâd, yûri, gez” gibi kelimeler redifin şiir üzerindeki ağırlığını gösteren ifadelerdir.

2.1.6. “ben” Kelimesi ve Türevleri

“bana” G.3/G.10/G.11, “mı var benüm” G.498, “degül benüm” G.499, “benüm” G.516/G.521, “benden” G.582

“ben” birinci tekil şahıs zamiridir. Kişiyi öbür varlıklardan ayıran bilinç; bir kimsenin kişiliğini oluşturan temel öge, ego” anlamlarına gelir (TDK, 2011: 306). Kişiyi var eden, ona varlık elbisesi giydiren, onu diğerlerinden değerli kılan bir unsurdur. Benlik, insanın kendi varlığını tanıması ve yeterliliklerini ortaya çıkarması, kendine güvenmesi, saygı duyması ve kendini geliştirme çabasıdır. “ben” olmak kişinin var olması, varlığının bilincine ulaşması anlamına gelir. “Kişi, varlığa katılmak suretiyle, varlık ile olmak ve nihayet varlık olmak suretiyle, kendisinin bilincine erer” (Buber, 2003: 93). “ben” kavramı düşünen bir varlığın göstergesidir. Düşünmek akılla ilgili bir kavram olduğu için “ben” akıl sahibi varlığa özgüdür.

Bahsi geçen redif kelime, egonun, dolayısıyla nefsin varlığının belirtisidir. Başkaları karşısında kendini öne çıkarmaktır. Aslında gururun ve kibrin ifadesidir. Ego, sürekli kendini düşünmek, kendi menfaatini başkasının menfaatine tercih etmek, daima “ben” merkezli yaşamak demektir. “ben”, insanı ferdiyetçi bir anlayışa götürür. Oysa ariflerde “ben”den ziyade “biz” kavramı ortaya çıkar. Onların marifetullahı ulaşmak için öncelikle aşması gereken kademe, “ben”in terbiye edilmesidir. “ben”, nefis demektir. Nefsin öldürülmesi değil dizginlenmesi hedeflenir. Bu sebeple hakikat bilgisine ulaşmayı amaçlayanlar, öncelikle nefsin esaretinden kurtulmayı isterler. Nefis, sürekli dünyevi arzu ve isteklerle doludur. Onu terbiye etmede amaç fani isteklerden

kurtulmak, sadece O’nun lutfuna mazhar olmayı talep etmektir. Nâbî de aynı duruma şu şekilde değinir:

Terk-i matlabdur bu matlabgâhda matlab bana
Eyle lutfundan müretteb matlabum yâ Rab bana
(G.3/1)

Nâbî de kendisini fenadan el çeken, ab-ı hayatı arzulayan birisi olarak ifade eder:

Zevk u fenâdan el yuyamam yohsa Nâbiyâ
Âb-ı hayât teşnesidür nûşumun benüm
(G.521/5)

“ben”den maksat kişinin kendi varlığını bilmesi, böylelikle varlığını yaratan Hakk’ı tanıyıp O’na şükretmesidir. “Kendini bilmede sebat, Hakikati bilmenin yöneldiği amacı görme. Benliği bilme, Hakikati bilmeye götürür” (Brunton, 1998: 220). Hacı Bayram Veli aynı doğrultuda aşağıdaki dizeleri zikreder:

Bilmek istersen seni
Can içre ara canı
Geç canından bul anı
Sen seni bil sen seni

Böylelikle bahs edilen redif kelime, kişinin kendini tanıyıp, bu şekilde ruhsal gelişimini tamamlama sürecini ifade eder. “Sûfî bakış açısından ruhsal gelişme, kişinin sınırlı bireysel perspektifini fark edip yaratılışındaki bütün düzeylerin zenginliğini kavrayarak bunu araştırma isteği duymakla olur” (Sayar, 2011:177).

Hakikat yolculuğunu tamamlayan arif için “ben” Hakk’tan başka bir şeyi ifade etmez. Dünyanın Allah’a delaleti gibi insan benliği de Allah’a delalet eder (Chittick, 2013: 25). Bu sebeple onlar, “ene’l-Hak” diyerek kendi varlığının gerçekliğini ortaya koymuş olurlar. Onlar için amaç, tüm eşyanın ardındaki Yüce Benliğe ulaşmaktır. “Yüce Benlik bütün güçlerin arkasındaki kudrettir. Bunu bulduğumuz zaman başkasını aramak gerekmez” (Brunton, 1998: 85).

“ben” acı çekme, eziyet görme, “biz” olma durumuna ulaşana kadar çeşitli sıkıntılardan geçme merhalesidir. Şair de kendi benliğini bu sıkıntıların merkezi olarak

görür. İçki kadehi ve gam, hakikat yolunun yolcusu olan şair için vazgeçilmez iki unsurdur:

Rind-i mey-nûşem ki sâgar sâgar-ı güldür bana

Fenn-i mey-hâ`rîde gam üstâd-ı kâ mildür bana

(G.10/1)

Nâbî'nin sıkıntılarla dolu hayatında ya da benliğinde sevinç asla yer edinmez. Mutluluk, yüzünü gösterse bile kalıcı değildir:

Mihnet-âbâd-ı dile gelse sürûr itmez karâr

Bir nefes gûyâ meserret dayf-ı râhildür bana

(G.10/2)

Aslında amaç hakikate ulaşmaktır. “Hikmet arayıcısının maksadı, müntehasında ben-ötesi bir hakikat olan ve varlığı tümüyle kavrayarak âdemlik sırrının özünde mekân tutan akl-ı meâda varmak, onu yaşama geçirmektir” (Sayar 2011: 244). Hakikate varmanın yolu aşk sarhoşu olmaktan geçer. Bu manevi yolculukta kişi, kendisini önce meyhanede yani aşkın varlığının mevcut olduğu yerde bulur:

Buldum civâr-ı meykedede kendü kendümi

Beytü’l-harâma varmak iken niyyetüm benüm

(G.516/6)

(Şair, “beytü’l harâma varmak” ifadesiyle aynı zamanda tevriyeli olarak “eve varma”yı kastetmiştir.)

Varlığın sebebi aşktır. Kâinat muhabbet üzerine yaratılmıştır. Bu sebeple “ben” ezel meclisinde kendisine verilen aşk derdiyle olgunlaşacaktır:

Oldı dîvân-ı ezelde ser-nüviştüm derd-i ‘aşk

Terk-i sevdâ-yı mahabbet gayr-ı kabildür bana

(G.10/3)

Aşk derdi, âşığın içine düştüğünden beri her yer onun için zindan gibi olmuştur. Vuslat gerçekleşince varlık sürûra erecek, her yer aydınlığa kavuşacaktır:

Olalı mesken dilâ çâh-ı zenâhdânı bana
Künc-i zindân eyledi sahn-ı gülistânı bana

(G.11/1)

Varlık, bu derdin ağırlığı altında sürekli ezilmektedir. Ayrılığın bitmemesi şairi canından bezdirmekte, onu durumundan şikâyet eden biri hâline getirmektedir:

Neylersen eyle eyleme mahrûm-ı iltifât
Bâr-ı firâka tâb u tûvânım mı var benüm

(G.498/4)

Şairler için de var olmanın sebebi söz sahibi olmaktan geçer. Ancak asıl olan fazla söz israfı yapmak değil, az sözle çok şey anlatmaktır:

İtsem kumâş-ı tâzemi isrâf Nâbiyâ
Mahrûsa-i suhanda dükânım mı var benüm

(G.498/6)

Ben, insanın kendini övmesinin, gururun ifadesidir. Nâbî de “benüm” redifi etrafında kendisiyle ve şairliğiyle övünür. Ona göre değerli bir eşyayı satın alanın bulunmamasının sebebi onun kıymetinin yüksek oluşundandır. Şair, zatını da böyle izzetli görerek işin ehli olmayan ve kendisinin değerini bilmeyen kişilere ihtiyacının olmadığını söyler:

‘İzz-i metâ‘a kaht-ı harîdârdur delîl
Nâ-ehlün i‘tibârına yok hâcetüm benüm

(G.516/2)

Söz konusu redif etrafında Allah’a olan niyazını da dile getirir:

Ben anladugum ‘afv isen ey ‘afv-i İlâhî
Sorma günühüm gayriden al defteri benden

(G.582/3)

Nâbî, kendisini sözlerle dans eden bir kişiye benzeterek kendi zamanını artık üstadlık dönemi olarak görmektedir:

Nâbî ‘aceb mi cünbiş-i rakkâs-ı nâtuka
 Üstâd-ı sun‘ bestesidür sâ‘atüm benüm

(G.516/7)

Şairin şiirdeki amacı, taze manayı yani söylenmemiş sözü ifade etmektir. Gönlün neşeyle dolması, zevk alması için sözün içkiyle yani aşkla bezenmesi gerekir:

Dil neş’e-yâb-ı zevk olamaz bî-mey-i suhan
 Ma‘ni-i tâze bâdesidür hûşumun benüm

(G.521/4)

Nâbî, “degül benüm” redifli şiirinde ise kendisini ilgilendirmeyen ya da ona ait olmayan şeyleri anlatmaktadır. Böylelikle olumsuz bir ifadeyle bazı durumlara özellikle dikkat çekmiş olmaktadır:

İnsâf odur ki cân ü dilüm itmez i‘tikâd
 Cânane ben disem bile cânum degül benüm

(G.499/3)

2.1.7. “benümle dil” G.478, “gönül” G.490/G.492

“gönül/dil”; kalp; sevgi, istek, düşünüş, anma, hatırlar gibi kalpte oluşan duyguların kaynağı; mecazen istek, arzu anlamlarına gelir (TDK, 2011: 963). “gönül”, muhabbetin hanesidir. Sevginin, aşkın tecelli ettiği yerdir. “Gönlün kendisi anlamca ruhtandır, olağan düzeyde konuşursak, oradan aşkın kaynağına yeniden emileceği can ülkesine Ruh’un bir çıkışından başka bir şey değildir” (Lings, 2003: 30). Kültürümüzde de geniş bir öneme sahip olan bu kelime birçok deyim ve atasözüne konu olmuştur. Bunlardan bazıları; “gönül bir sırça kadehtir, kırılırsa yapılmaz; gönülden gönle yol vardır; gönül Hak binasıdır; gönül yapmak arş yapmaktır; gönül kalsın, yol kalmasın” gibi sözlerdir. Bu derece büyük bir öneme sahip olduğu için de şiirlerde geniş yer tutar.

“gönül”, aklın karşısında, ona zıt gibi görünmesine rağmen aslında ilahi güzelliğe onun yardımıyla varılır. O’nun makamına sadece gönül ehli olan girebilir. Akıl, Allah’a ulaşmada salike yol gösterir ancak “Aşk”ın huzuruna akılla girilmesi mümkün değildir (Schimmel, 2004:292).

“gönül”, ilahi kemalin ve cemalin en güzel şekilde tecelli ettiği yerdir. Bu sebeple Allah “yere göğe sığmam ancak mümin kulumun kalbine sığarım” (Aclûnî, H 1351: C II, 440) demiştir. “...en yüksek makamda bulunan bir mistik söz konusu olduğunda mânevî organ olan kalb, sonsuz bir genişlik ve kuşatıcılık ile donanmıştır; hatta bu kuşatıcılık o dereceye varır ki, bu kalb, Mutlak’ı (ya da Hakk’ı) bile ihtiva edebilir ya da kuşatabilir” (Izutsu, 2010: 179).

“gönül”, hakiki sevgilinin misafir olduğu mekândır:

Teng-nâ-yı sîneye güncîdelikden teng iken

Vüs‘atından sâhib-i ‘arşa nişîmendür gönül

(G.490/2)

Allah, Tur Dağ’ında Eymen Vadisinde Hz. Musa’yla konuşmuş, yani onun gönlüne tecelli etmiştir. Bu sebeple gönül, tecelli makamıdır:

Tîre-hâl ü zahmdâr ü pür-gubâr olsa n’ola

Girde-i nakş-ı tecelligâh-ı Eymendür gönül

(G.490/7)

“gönül”, Allah’ın sırlarını yansıtan bir ayna hükmündedir. Ayna içsel benliği temsil ettiği için, söz konusu benliğin şeffaflığı Hakikat’in sayısız yönünü yansıtır (Sayar, 2011: 148). Bu sebeple gönlün maddi kirlerden arınıp manevi temizliğe ulaşması gerekir. Yani hakikat ancak temiz bir aynada yansır. Böylelikle o, hakikatin de yansıdığı makamıdır:

Cilvegâh-ı vâridât-ı kuds-ı gaybü’l-gaybdur

‘İlme meclâ gevher-i esrâra mahzendür gönül

(G.490/4)

“gönül”, âşığın dertleştiği bir hitap makamı, sırlarını paylaştığı arkadaşıdır. Gönlü arkadaşı olarak gören âşık için o da kendisi gibi gam ve kederle doludur. Böylece gönlü kendisinden tecrid etmiş olur:

Ben çâk çâk-ı hasretüm ol pîç pîç-i derd

Çün zülf ü şâne mûy-be-mûdur benümle dil

(G.478/4)

Bazen sevgili yüzünden âşıkla kavga eden bir düşman olarak belirir:

Reşk-i mahabbetünle ‘adûdur benümle dil

Gavgâ-yı gamda ‘arbede-cûdur benümle dil

(G.478/1)

“gönül”, aynı zamanda dert ve gamla dolu, acı ve kederin barındığı yerdir. Bu dert ve kederler sevgiliden ayrı düşülmesi sebebiyledir. Benzer sebeplerle “gönül”, kırılmaya müsait bir yapıda, narin ve nazenindir:

Ben eşk-rîz-i fîrkat o hûn-âbe-pâş-ı gam

Bezm-i elemde câm u sebûdur benümle dil

(G.478/5)

İnsanın Allah’a ulaşması gönül vasıtasıyladır. Çünkü “gönül”, kalp doğru bilgiye ulaşma aracıdır. “... kalp, aklın (the Intellect) merkezi ve zihinsel faaliyetin nispeten dışsal bir yansıması olduğu orijinal bilginin esas vasıtasıdır. Doğru bilgi kalp bilgisidir” (Nasr, 1995: 104). Gönül, Arşu’r-Rahman’a açılan yegâne kapı olduğundan dolayı Hak yolcuları, nefis terbiyesiyle gönlü maddi şeylerden yani mâsivâdan temizlemek isterler.

Nâbiyâ meşhûdudur pest ü bülend-i kâ’inât

‘Âlem-i envâre müşrif kasr-ı rûşendür gönül

(G.490/9)

Fena ve bekanın birlikte bulunduğu yer olan “gönül”, on sekiz bin âlemden birisidir:

Zîver-i kâlâ-yı ‘ayş u nakş-i tamgâ-yı kesâd

Resm ü âyîni diger-gûn başka ‘âlemdür gönül

(G.492/5)

“gönül”, can kafesinde yaşayan bir kuşa benzetilir. Çünkü o, kalptir. Yani hayatın merkezi, canın çıkış noktasıdır. Bu sebeple can kuşu sürekli uçmaya hazırdır. Bu durum insana ölümle birlikte özgürlük kavramını da hatırlatır. “gönül”, özgür, hür olmak ister. Maddi benlikten tamamen sıyrılıp, ten libasından kurtularak hakikat diyarına uçmayı arzular:

Gerçi zindân-gîr-i teng-i meclis-i tendür gönül
 Şeh-nişîn-i ‘arş ile revzen-be-revzendür gönül
 (G.490/1)

İşte bu yönleriyle “gönül”, bütün felek dalgalarını içine alan bir deniz gibidir. Ancak maddi varlıktan sıyrılamamış birisi için ise denizdeki bir damladan bile küçüktür. Yani “gönül”, işin ehli tarafından esrarına varıldığı zaman zenginleşir:

Gâh olur emvâc-ı çerhi gark ider yemdür gönül
 Gâh olur bir katre-i nâcîzden kemdür gönül
 (G.492/1)

“gönül”, zengin bir görünüme, geniş bir anlam katmanına sahiptir. O, genellikle bir makamdır, menzilgahtır. Bazen Kâbe, Beytullah’tır. Bazen padişah olan sevgilinin ikamet ettiği saraydır. Kimi zaman can kuşunun barındığı kafes kimi zaman da bir halvetgahtır. Bazen bir arkadaş, dost bazen de rakip ve düşmandır. Kısacası gönül derinliği olan bir kavramdır.

2.1.8. “berş” G.358

“berş”; afyon şurubu, keten yaprağı ile yapılan bir çeşit müsekkir macun; arzu, gönül isteği manasındadır (Devellioğlu, 1993: 89). Berş içen kişilere ise “berrâş” denir. Bu tür şeyler insanı kendinden geçiren, akıl yoluyla düşünmesini engelleyen, mutluluk verip geçici gönül hoşluğu sağlayan maddelerdir. İnsan, sıkıntılar ve üzüntüler karşısında o ruh hâlinden kurtulmak, yaşadıklarını unutmak ve kendini kısa süreliğine de olsa mutlu etmek için sarhoş olmak, bir bakıma yaşadığı dünyadan uzaklaşmak ister. Bu aslında insanın kendinden kaçışı, gerçeklerden uzaklaşmak isteğidir.

Divan şiirinde âşık, bu tür maddeleri sevgiliye olan aşkından ve vuslata erememesinden dolayı kullanır. Gam ve kederle dolu olan âşık, çektiği acılardan kurtulmak ve kendinden geçmek ister:

Renc u endûh komaz dillerde
 Bâd-ı zehr-i gam-ı devrândur berş
 (G.358/5)

Tasavvufta bu tür maddeler ilahi aşkı, Allah’a ulaşma vasıtalarını simgeler. Salık, “berş” gibi kendinden geçirici olan aşk sarhoşluğuyla hakikate ulaşabilir. Gönlü, aşk ateşinden perişan olsa da o hâlimden memnundur. Çünkü onun perişan olmuş gönlüne merhem olacak tek şey, yine aşkın kendisidir:

Mâye-i mâ’ide-i cândur berş

Merhem-i kalb-i perîşândur berş

(G.358/1)

Berşin kendisinde oluşturduğu ruh hâlini şair, ona ebedî hayatı sunduğunu ve bu sebeple can kadar değerli, pahalı olsa da berşin buna layık olduğunu söyleyerek anlatır:

Virür insâna hayât-ı ebedî

Cân-bahâ olsa da erzândur berş

(G.358/3)

Berşin ifade ettiği aşk o derece önemlidir ki hakikat yolunun yolcusu için âb-ı hayatla eş değerdedir. Çünkü âşığın amacı, sevgilinin diyarına yani bekaya varmak ve sonsuzluk denizinde kaybolmaktır. Bu ebedî vuslat ise ancak aşk vasıtasıyla mümkün olabilir:

Rütbe-i neş’esin idrâk idene

Âb-ı hayvân ile yeksândır berş

(G.358/4)

2.1.9. “besbelli” G.830

“besbelli”; açık bir biçimde; anlaşıldığına göre, anlaşıyor ki anlamına gelen zarftır (TDK, 2011: 313). Her şeyin çok bariz bir şekilde ortada olduğu, bir şeyin her yönüyle belirlediği anlamını taşır. Herkes tarafından açıkça fark edilen, anlaşılan, ne olduğu konusunda şüphe bırakmayan durumların ifadesidir. Bir şeyin “besbelli” olduğunu söylemek anlamayı, idrak etmeyi gösterir. Herhangi bir nesneyi bütün gerçekliğiyle bilmek, belli bir bilgi birikiminin sonunda ulaşılan seviyeyle mümkündür. Eşyanın “besbelli” ortada olması üzerindeki bütün perdelerin kalktığı, zahirin

ardındaki mananın belirlediğinin göstergesidir. Buna ulaşmak, aslında insanın olgunluk kazanma durumuyla da bağlantılıdır.

Sözü edilen redif kelime, “açık bir şekilde görünmek, zuhur etmek” anlamındadır:

Olurmuş hançer-i ser-tîz çeşm-i yâre besbelli
Dil-i mecrûh açılmaz bana ammâ yâre besbelli
(G.830/1)

“besbelli” kelimesi, bir durumu fark edişin, belli bir gözlemden sonra gerçeği keşf etmenin ifadesidir:

Gögermiş halka halka çeşm-i mest-i fitne-engîzi
Kesel irmiş cefâdan gamze-i hûn-hâre besbelli
(G.830/2)

Delilleri tetkik ederken sonucu gözler önüne sermek, hakikatin bilgisinden emin olmaktır:

Kızarmış ruhları mânend-i gül şeftâlu virmekden
Bu gice nukl-ı bezm olmuş gibi agyâre besbelli
(G.830/4)

Bir şey için çaba sarfetmenin, emek harcamanın ve ulaşılan neticeden emin olmanın göstergesidir:

‘Adûyî Nâbî-âsâ ‘âşık-ı sâdık kıyâs itmiş
Koculmuş zûr ile yokdur mecâl inkâra besbelli
(G.830/5)

2.1.10. “beste” G.712

“beste”; kapalı; bağlı, bitleştirilmiş, bağlanmış; donmuş anlamalarına gelen bir kelimedir (Devellioğlu, 1993: 91). Kapalı olma durumu, bir şeyin görülmesine ve bilinmesine engel olmayı, gerçekleşme imkânı bulunmayan şeyleri ifade eder. Bu sebeple “kapalılık”, “açık olmanın” aksine olumsuz bir mana içerir. “Açık olma”, bir şeyi kabul etmenin, ona razı olmanın ifadesiyken “kapalı olma” reddetmeyi, isteksizliği

barındırır. Aynı zamanda ümitsizlik ve sıkıntı duygularını da içeren söz konusu redif, mevcut olmamayı, ele geçirilemeyişi anlatır. Beklenti içerisinde olup ona ulaşamamayı, isteğe kavuşamamayı gösterir. Şair, sitemli bir edayla kerem kapısının kapalı olduğunu, ağızların “evet” kelimesine kendini kapatıp daima “hayır” ifadesini söylediklerini belirtir. Böylelikle olumsuz anlam içeren redif etrafında dönemin olumsuzluklarından dem vurur:

Cihânda olduğundan ‘âdetâ bâb-ı kerem beste
Dehân-ı resm-i lâ oldu güşâd ammâ ne‘ am beste
(G.712/1)

Aşağıdaki beyitte de redif, aynı manada, yokluk yolunun şehirlerinin kapalılığını ifade etmek için kullanılmıştır:

Ne cânibden gelür tâze kumâş-ı ma‘ nî-i rengîn
Eger olsa sevâd-ı a‘ zam-ı râh-ı ‘adem beste
(G.712/4)

“beste” kelimesinin diğer bir anlamı ise “bağlı, bağlanmış”tır. “Kapalı” kelimesinden ayrı bir anlam içeriyor gibi gözükse de aslında ikisi de olumsuzluk ifade eden bir manaya gelir. “Bağlanmış olmak” da başka bir şeye düşkün olmaktan dolayı kapalı olmayı ifade eder. Aynı zamanda dünyevi kayıtlar ve bağlar anlamını da barındırır. Yani insanı hakikate ulaştırmaktan alıkoyan “mâsivâ ve gayrî”lardır. Ancak “Hakk”ın tam suretleri olarak insanlar, Hakk’ın hidayetiyle, insanları o değil de şu yapan tüm bağları ve sınırlamaları ortadan kaldırabilirler” (Chittick, 2003b: 220).

Aşağıdaki beyitte redifle sevgilinin kıvrık saçlarının bağlı olması, bağlanmış (kapalı) bir hâlde bulunması anlatılır:

Olur tâze esîrân-ı dile ta‘ zîm içün ammâ
Ser-â-pâ gîsû-yı dildârda her mûy-ı ham beste
(G.712/2)

Diğer bir beyitte ise haram kapısına bağlı bulunmanın, yani bunu alışkanlık hâline getirmenin yanlışlığından bahsedilerek sözü edilen redif, “bağlı olma, bir şeye düşkün olup onu alışkanlık hâline getirme” anlamında kullanılmış olur:

Degüldür yek-nefes endîşeden hâlî dil-i Nâbî

Degül ‘âdet şebân-rûz olmak ebvâb-ı haram beste

(G.712/5)

2.1.11. “bir” Kelimesi ve Türevleri

“birdür” G.78/G.251, “birer birer” G.181, “biri” G.836

“bir” vahdaniyeti bildiren bir sayı, mutlak olanın ifadesi, her şeyin başlangıcı ve özüdür. Kendinden önce gelen sıfır, hiçliği sembolize ederken “bir” rakamı hiçlikten sonra yer alan varlığın başlangıcı, mevcudatın doğuş noktasıdır. Yola çıkmanın ilk adımı, eşyanın meydana gelişinin ilk basamağıdır. İbn Arabî felsefesine göre her şey “bir”den meydana gelir.

“... kendisine ibadet edilen varlık, her lisanla, her hâl ve zamanda ancak ve ancak birdir. Her kul da birdir. Birden başka bir şey yoktur. İki de birdir. Yine üç, yirmi, yüz, bin... sonsuza kadar bütün sayılar birdir. Birin dışındakiler hep birden çıkmıştır. Çünkü bir artma durumunda ortaya çıkmıştır...Bu yüzden sayılar bir ile ortaya çıkar ama bir sayıların yok olmasıyla yok olmaz”(Hilmi, 2007: 65).

“Bir” vahiddir, her şey ondan çıkmıştır. Bütün varlıklar Bir’den yani O’ndan gelir ve birer birer yine Bir’e -O’na- dönerler. Kesret de “bir”lerin oluşumundan meydana gelir. “Yaradan birdir, fakat O kendisini, hem ahlaksal kavramlarda (Sünniliğin O’nu gördüğü gibi) hem de zühd kavramlarında (sûfilerin tecrübesine göre) açar” (Schimmel, 2004: 285). Bu sebeple vahdet kesreti, kesret de vahdeti barındırır. Allah bir olmasına rağmen yaratılışla birlikte varlık ikiliğe dönüşür. Böylece ikilikten çokluk yani kesret meydana gelir (Schimmel, 2004: 288). Amaç yüce hakikatin varlığıdır:

Kesret ne zarar vahdete kim defteri birdür

Mû olsa da bisyâr ser üzre seri birdür

(G.251/1)

“birdür” ifadesi, birbiriyle aynı olmayı, ortak olan noktaların eşitliğini belirtir. Böylelikle aslında iki şeyi birbirine yaklaştıran, ortaklık hususuyla kaynaşmayı sağlayan, barışı belirten ifadedir:

Huzûr-ı yârda gayb u şuhûdumuz birdür

O bezm-i hâsda bûd u ne-bûdumuz birdür

(G.78/1)

Aslında her şeyin “bir” olduğuna götüren düşünceye göre yeryüzünde zıtlıkların dahi ortak noktaları bulunur.

“Tüm zıt nitelikler öyle çok ince ilişkilere sahiptir ki bunlar zıtlıklarının mutlak olmadığını görmemizi sağlarlar. Hatta bunların zıtlıklarına birbirinin tamamlayıcısı demek bile mümkündür. İki zıt ismin gerçekte aynı paranın iki yüzü olduğunu anlar anlamaz, tevhid’e, ya da çokluğun altında birliğin yattığını görmeye yaklaşırsınız” (Chittick, 2003a: 133).

Bu sebeple “birdir” kelimesi aradaki ayrılıkları ve farklılıkları kaldıran, zıtlıkları bütünleştiren bir ifadedir:

Bu ‘arsada iki şehruz hakikat ile mecâz

Muvâfık âb u hevâmuz hudûdumuz birdür

(G.78/3)

Buradan hareketle aslında zıtlıkların Bir’i gösterdiğini ve varlığı Bir’e ulaştırdığını söylemek mümkündür. “Çünkü Allah tek olduğu için bütün zıtlar O’nda birleşir ve tek olur. Burada aşkın (müteal, münezze) mutlaklığı içerisinde Mutlak’ın vücut (varlık) ve adem (yokluk) zıtlığının ötesinde bulunduğu anlayışı yatar.” (Yıldırım 2003: 127)

“birdür” kelimesi insanları birleştirip onlara müşterek bir ruh kazandıran, bu sebeple aslında aradaki husumeti eritip kardeşlik duygusu veren, her şeyin özünün aynı noktadan çıktığını belirten bir sözdür. Şair de bu redifle belki de dönemindeki bozulmalara, ayrılıkların oluşmasına üzülererek insanları ortak noktada birleştirmeyi arzular. Bu sebeple bahsi geçen redif, bozulan toplumsal düzeni sorumluluk bilinciyle onarmaya çalışmanın göstergesidir.

“birer birer” redifi ise oluşumu, meydana gelişi anlatan bir ifadedir. Kendi içerisinde sadece bu kelime, üslup olarak akıcılığı, açıklığı barındırır. Var olan bir döngünün belirtisidir. Kâinat kendi içerisinde sürekli bir döngü hâlinedir. Bitkiler, hayvanlar ve insanlar bir döngü şeklinde yaşarlar. Her şey bir başlangıç, oluş ve bitiş olarak söz konusu devri yaşar. Bu gazel de bir bakıma böyle bir döngünün anlatımıdır. Tasavvuf meclisi içerisindeki döngünün ifadesidir. Redif kelime, birlikteliği simgeleyen bir konumdadır. Yani bütün ehl-i tasavvufun bir mecliste toplandığı, aşk şarabıyla kendilerinden geçerek “beraber olma, birlikte bulunma” durumu vardır. “bir”, bu bağlamda hakikat ehli kişiler topluluğunu da sembolize eder:

Cem’oldı bezm-i sohbe yârân birer birer

Câm aldı dest-i ‘işrete rindân birer birer

(G.181/1)

Burada önemli olan, bu birlikteliği sağlayan unsur, herkesi ortak noktada birleştiren payedir. İşte bu aşktır ve Allah yolcusu, sözü edilen gerçeğin farkında olup bununla yanmaktadır. Sevgili, hasta olan yolcusuna bazen vuslat kapılarını aralayarak derman vermektedir. Bu an mutluluk, sevinç anıdır:

Dârü’ş-şifâ-yı vuslatı itdi güşâde yâr

Bîmâr-ı hîcre eyledi dermân birer birer

(G.181/4)

Hakikat yolcusunun mektebi, kalptir. O, bu okulda aldığı eğitimle sevgilisine kavuşacaktır. Kalp, güzelliklere mazhar, aşkın barınağı olan bir okul gibidir. Sözü edilen manevi yolda ilerleyen yolcu, bu aşkı öğrenip yaşadıkça kalpteki diğer

güzelliklerin, hikmetlerin farkına varacak ve eğitim yolunu tamamlayacaktır. Yani bu birer birer, kademeli olarak ilerleyecek bir süreçtir:

Nâbî hayâl-i mâh-ruhân toldı sîneye

Gûyâ ki geldi mektebe hûbân birer birer

(G.181/5)

“biri” redifi ise sayı belirtmekle birlikte aynı zamanda belgisiz kişi zamiridir. Açıkça kim olduğu söylenmeyen, kimliği belirtilmeyen bir kişiyi veya şeyi ifade eder:

Girmedi âgûş-ı vasla dil-rübâlardan biri

Düşmedi dil-haste-i ‘ aşka devâlardan biri

(G.836/1)

Söz konusu redif, arzu ve isteği de dile getirir:

Tursa dil-h’âh üzre ruhsârın temâşâ eylesek

Yolda bâri ‘ arz-hâl itse gedâlardan biri

(G.836/2)

2.1.12. “biz” Kelimesi ve Türevleri

“bizimdür” G.224, “biz” G.271/G.300/G.301/G.316, “ki dirler o bizüz” G.298, “bizüm” G.501/G.502/G.510/G.514/G.534

Çokluk birinci şahıs olan “biz” kelimesi “ben”in zıddı bir ifade olup birlik ve bütünlük anlamlarını içerir. Her şeyi kendine vermek, bağlamak yerine içinde bulunduğu topluluğa atfederek egonun aşılma istenmesinin göstergesidir. “Ben”, “kendi kendini gerçekleştirme ile görme tecrübesinin önündeki en büyük engeldir” (Izutsu, 2003: 22). “Ben”den sonraki makam olan “biz” hâli, nefsin arzu ve isteklerine gem vurma düşüncesinin olduğu bir konumdur. “biz olma” durumu, bir grubun diğerlerinden ayrılma, ötekiler karşısında var olma hâlidir. Daha sonra gelen mevki ise, artık bahsi geçen emel ve heveslerin ortadan kalkıp maddi olanın tamamen yok olduğu “O” olma bilincidir. Yapılan ve olan her şeyi kendinden veya bizden değil O’ndan bilme, var olan bütün mevcudatın O olduğunu görme durumudur. “biz olma” başkalarından ayrı durmayı göstererek tecrid edilmeyi, diğerlerinden soyutlanmayı ifade

eder. “Böylece bizlik bilinci daima bir ‘öteki’ kurgular. ‘Biz’in kendi içinde bütünleşmesi, ötekilerden ayrışması anlamına gelir. Öteki hemen daima daha kötüdür, ‘biz’ haksızlığa uğramıştır” (Tura, 2008: 97). Nâbî, bazı şiirlerinde birinci çoğul şahsı kullanarak söz konusu durumu da yansıtmak ister.

“ben” kelimesi nefis duygusunu taşıdığı için ehl-i hakikat bu kavram yerine “biz”i kullanmayı ve bu doğrultuda yaşamayı arzu ederler. Mütavazılık içeren ve egoyu öldüren “biz” ifadesi, onlar için arifliğin, marifet bilgisine vasıl olmanın göstergesidir. Kur’an-ı Kerim’de de “biz” ifadeli ayetlerin çokluğu sözü edilen kelimenin hakikat ehli olanlar için taşıdığı önemi daha da arttırmaktadır. “Kur’an’ı kesinlikle Biz indirdik; elbette onu yine Biz koruyacağız” (Hicr 15: 9). “Biz insanı en güzel biçimde yarattık” (Tin 95: 4). Kur’an’da bahsi geçen tabirin kullanılmasının sebebi Allah’ın büyüklüğünü ve azametini göstermesi, saygınlığını ortaya koymasıdır.

“biz” ifadesiyle şairin kastettiği gruh, kendi ve onun gibi hikmet sırrına mazhar olmuş diğer ehl-i hakikattir. Nâbî, şiirlerinin çoğunda söz konusu ifadeyi kullanır. Divan şairlerine göre kendileri hakiki sırra mazhar olmuş, varlığın esrarını çözmüş hak sözcüleridir. Bu nedenle bundan uzak olan diğer kişilerden kendilerini ayrı tutarlar. Redif kelime, başkalarından ayrı ve üstün olmanın, ötekilerden farklı bir hâlde bulunmanın göstergesidir:

Sûfi senün olsun yûri var gerdîş-i tesbîh

Biz rindlerüz gerdîş-i peymâne bizümdür

(G.224/2)

Bâg-ı kevnün ne usûlın ne fûrû‘un bilürüz

Gerçi kim tohm gibi cümleyi hâvîyüz biz

(G.271/5)

Nâbî, kendisi gibi taze şiir söyleyenlerle birlikte şiirlerinde bu özelliği ortaya koyamayan hased sahibi diğer şairlerden ayrılır. Bu sebeple, o da “biz ehli” olanlardandır:

Nâbiyâ meclis-i ahhâbda şî‘r-i ter ile
Âteş-i hırmî-i hussâd ki dirler o bizüz

(G.298/5)

“biz” olanlar, gam ehli olup, aşk acısı çeken, bimar Hak erenleridir:

Şevk-i şîrîn ile bin kûhken olmaz hem-pâ
Kûh-ı gam kesmede Ferhâd ki dirler o bizüz

(G.298/3)

Bezm-i elestten dünyaya gönderildiğini bilen, bu suretler dünyasına
aldanmamanın farkına varan kişilerdir:

Ne bizümdür ne degüldür görinen cünbişler
Nâbiyâ sûret-i muhtârda mecbûruz biz

(G.316/5)

“biz olma” durumu güçlü olmanın, birliktelikten doğan kuvvetin belirtisi olduğu
için redif kelime, meydan okumanın, cesaret göstermenin de ifadesidir:

Kimdür bizi men‘ eyleyecek bâg-ı cinândan
Mevrûs-ı pederdür girerüz hâne bizümdür

(G.224/5)

“biz ehli” olmak, dünyadan ümidi kesip ukbalara göz dikmek, madde âleminden
manaya yükselmektir:

Merdüm-i ‘âlem-i süflîden idüp kat‘-ı ümîd
Çeşm-dûzende-i imdâd-ı semâvîyüz biz

(G.271/2)

“biz” olanlar, aşk ehli olup onun lezzetine talip olanlardır:

Gördük ancak mey-i gül-rengi leb-i hûbânda
Dehen-i gayrdan o lezzeti râvîyüz biz

(G.271/6)

Bahsi geçen redif, mütavazılığı, alçakgönüllü olmayı da ifade eder:

Şâyân degülüz zâ'ika-i hüsn-i kabûle

Üftâde-i hâküz semer-i nîm-resüz biz

(G.300/3)

“biz” redifi, mütavazılık anlamıyla birlikte kendinden üstün olanı tanımayı ve hakikat ehlileriyle (bizlerle) beraber O’na iltica etmeyi gösterir:

Ey kâfile-sâlâr-ı hakikat meded eyle

Güm-kerde rehüz pey-rev-i bâng-ı ceresüz biz

(G.300/4)

Şair, aşağıdaki beyitle kendisini Hz. İbrahim’in doğduğu topraklarda doğması yani her ikisinin de Urfalı olması sebebiyle başkalarından ayrı tutup üstün görür. Bu şekilde aslında Peygamber diyarından olmasıyla övünür:

Hâkümüz mevlididür hazret-i İbrâhimün

Nâbiyâ râst makâmında Rehâviyüz biz

(G.271/7)

Şair, sözü edilen redif kelimeyle şikâyetini de dile getirir:

Bilmez neşât hâtır-ı nâ-şâdumuz bizüm

Virmez vücûd handeye feryâdumuz bizüm

(G.514/1)

Nâbî, bu redif etrafında şekillendirdiği gazeliyle kendisinin ve kendisi gibi olan grubun portresini çizmiş, özelliklerini belirtmiş ve bir bakıma kendilerini Hak yolunda ilerleyen ve marifete ermiş hakikat sözcüsü sınıfına koymuştur.

2.1.13. “bozundısıdır” G.148/G.159

“bozuntu”; bozulmuş bir şeyin kalan bölümleri, döküntü; kendinde bulunması gereken nitelikleri taşımayan kimse veya şey; şaşkınlığa düşme anlamlarına gelir (TDK, 2011: 394). Söz konusu redif kelime; eşyanın aslına işaret eden, ona bakana gerçeği hatırlatan ve gösteren, bütünden kopan ve onu yansıtan parçalardır. Gerçeğin kendisi değil değişmiş, bozulmuş hâlinden arda kalan kısımlarıdır. Tahrip olmayı, orijinal hâlinden farklı bir görüntüye bürünmeyi, yıpranıp özünden uzaklaşmayı ifade eder. Bir

şeyin bozuntu olduğunu anlamak, gerçeği keşfedip aslı yansıtanlardan kendisini bulmak, hakikate ulaşmak ve bilmek demektir.

Bahsi geçen redif kelime, olumsuz bir anlam içerir. Bozuntu, eşyanın yozlaşarak şekil değiştirmesi, özünü kaybetmesi manasındadır. Bu sebeple aslında sitemi ve şikâyeti barındırır. Sürekli değişen evrende bir şeyin aslını koruması, her zaman aynı kalıp tahribata karşı direnç göstermesi oldukça zordur. Ancak esas olan, bununla zamana ve değişen dünyaya karşı mücadele etmektir. Şairin, sürekli sitemle eleştirdiği kendi devrinin yozlaşması karşısında bu kelimeyi şiirine redif olarak seçmesi rastlantı değildir.

Nâbî'nin amacı yozlaşmış bir hâlde olan eşyanın hakikatini insanlara duyurma ve bildirme isteğidir. O, gölgelerin gerçek kabul edildiği ve aslının unutulduğu bir durumdan şikâyet etmektedir. Daha güzel ve iyi olana ulaşma çabasıdır.

İnsanın yaşamında var olan her şey, aslında başka bir sebebe dayanır. Görünüşten ziyade aslolan, gerçek müsebbibi bulmaktır. Şair, bütün bunların farkındadır. Onun gönlündeki sevgiden duyduğu acı, gerçekte ruhu için gerekli olan gıda, besin kaynağıdır. Çektiği ahlar ise dünya hevesinin ve arzusunun bozuntularıdır:

Gönülde dâg-ı mahabbet gıda bozundısıdur

O âh u vâh-ı ta' alluk hevâ bozundısıdur

(G.148/1)

Mal-mülk hırsı emelden, kanaat ediyor gibi görünüp çalışmamak ise tembellikten, yorgunluktan kaynaklanmaktadır:

Gönülde dâ' iye-i mâl emel bozundısıdur

Nümûd-ı silk-i kanâ' at kesel bozundısıdur

(G.159/1)

Bir canlının dünyadan göçüp gitmesi, ölmesi fani olması sebebiyledir. Bu nedenle geçici olan dünyada onun geçici olan zevklerine aldanıp ömrü o şekilde geçirmek insan için bir belaya müptela olmak, kendisine verilen hayatı zayi etmek demektir:

Fakîr mûre olur kayd-ı bâl ‘ ayn-i belâ
Vedâ‘ ı nâf-ı zeminden fenâ bozundısıdur

(G.148/3)

Yukarıdaki durumla paralel olarak gerçeği bilen, ufku açık olan ve hakikatin farkına varan kişi için mâsivâ olan her şey riyadan ibarettir, onun bozuntusudur:

Ufuk kafâda nümâyân tekâbül üzre iken
Zamâne yârı anunçün riya bozundısıdur

(G.148/8)

Hayrın içinde şer, şerrin içinde ise hayır gizlidir. Dünyanın fani zevkleri insanlara çok tatlı ve güzel gelse de aslında onlar bela ve sıkıntıları doğuracak, insanları kötüye sürükleyecek geçici zevkler, elemi ve üzüntüyü barındıran heveslerdir. Şair bunların aslını, gerçeğini de gözler önüne serer:

Gören bilür şekerün gilden oldugun hâsıl
Ki hulv-i sufre-i ‘ âlem vahal bozundısıdur

(G.159/5)

Ta‘ affünâtını yâd eyler beyzâ vü ferhün
Piliç lezîzdür ammâ çepel bozundısıdur

(G.159/7)

Dünya, sıkıntı ve elemelerin olduğu bir yerdir. Mutluluğu, rahatı arzu edenler bu sıkıntılara sabredip geçici hevesler, şöhretler peşinde olmamalıdır:

Cefâ-yı ‘ âleme sabr it safâ murâdun ise
Ki les‘ i hayye-i şöhret ‘ asel bozundısıdur

(G.159/6)

Şair, sözü edilen redifle mevcut olan olayı ana kaynağına götürerek, eşyaya sebep olan gerçeği ifade etmek ister. Bu bağlamda, yazılan kitapların kaynağını ise medresede ilim talep edenlerin karşılıklı konuşma ve herhangi bir konu üzerine yaptıkları tartışmalar olarak gösterir. Ona göre kitaplar, bu tartışmaların bozuntularıdır:

Kitâblarla medârisde bahs ider tullâb

Kitâb cildi anuñcün cedel bozundısıdur

(G.159/8)

Nâbî, aşağıdaki beyitte ise bozuntu olduğu düşünülen bir durumun aslında öyle olmadığına dair açıklık getirir. İlmin amel bozuntusu olmadığını ifade ederek var olan bir yanlış düzeltir ve ilmi amelden daha üstün bir konuma çıkarır. Çünkü amel, ilimden kaynaklanıp, ilimle ortaya çıkar. Böylelikle kazanılan ilimle amel edilmesi gerektiğini vurgulamış olur:

‘ Amel o kârehün kemterîn kurâzasıdur

Metâ‘ -ı ‘ ilme dinilmez ‘ amel bozundısıdur

(G.159/9)

Şair, bazı durumlara verilen isimlerin tesadüfi olmadığını, isimle eşya arasında bir münasabet bulunduğunu söyleyerek sonrasında ifade etmek istediği şeye açıklık getirir. Lügazin gazelden çıkmış bir tür olduğunu, bu sebeple isimlendirilmelerinde bile aynı harflerin kullanılmasının bahsedilen durumdan kaynaklandığını kelime oyunuyla anlatır. Burada aslında kendi gazelinde bu tür ustalıkları sergilediğini vurgulayarak şiirini yüceltmek ister:

Münâsebetledür evzâ‘ -ı tesmiye Nâbî

Lügaz hele kati vâzıh gazel bozundısıdur

(G.159/10)

Nâbî, şiirin bütününde söz konusu deruni düşünceleri anlatırken aynı zamanda kelime oyunları da yapmaktadır. “bozuntu” kelimesi “tersi” anlamına da gelir. Şair her beyitte aynı kökten gelen iki kelimeye harflerin değiştirerek yer verir. Bunlar; “vah-hevâ”, “silk-kesel”, “cild-cedel” “ilm-amel”, “lügaz-gazel” gibi kelimelerdir. (Kök harfler aynı, ancak yerleri değişiktir.)

2.1.14. “böyledür” G.123/G.179

“böyle”; bunun gibi, buna benzer; bu yolda, bu biçimde, hakeza; bu derece anlamlarına gelir (TDK, 2011: 400). “böyledür” redifi bir şeyin aslını, gerçeğini

göstermek, bir durumu ispat etmek, bilinmeyen bir şeyi ortaya çıkarmak, bilmek demektir. Sözü edilen redif kelime, izah etme, açıklama, arka planında ise doğruyu göstererek insanlara nasihat verme anlamını barındırır. İnsanın farkındalığının oluşması, kâinatın her yönüyle anlaşılması, böylelikle kişinin kendini tanıması, keşfetmesi anlamına gelir. Şair, redif kelimeyle söz konusu farkındalığa kendisinin de ulaştığını, evreni tanıyarak onun varoluş sebebini anladığını, doğru ve yanlışların neler olduğu gerçeğine vardığını anlatır. “böyledür”, varlığın düzenini, mevcudattaki zıtlıkların ortaya konuluşunu ifade eder. Nâbî şiirinde, yaşıdağı dünyayı eğri ve doğrularıyla tanımış, iyi ve güzel birçok şeyi yaşayarak olgunluğa erişmiş bir edayla seslenir:

Yek-nesebdür renc ü râhat hüzn ü şâdî böyledür

Hâk-i âteş-hîz-i ‘ aşkun âb u bâdı böyledür

(G.123/1)

Şair, kendi hayat yolculuğunun zorluğundan, bu seyahati sırasında karşılaştığı güçlüklerden ima yollu sitem eder. O, artık sözü edilen acılara alışmış birisidir:

Kat kat oldu dūd-ı âhum şu‘ leler seyyâleler

‘ Âlem-i endîşenün seb‘ -i şidâdı böyledür

(G.123/5)

Nâbî, sanki hakikati keşfetme yolculuğuna çıkan bir salik edasıyla konuşur. Onun bu aşk yolculuğunda çektiği acılardan yüreği Kâbe örtüsü gibi kapkara olmuştur:

Hem-libâs-ı Kâ‘ be dâg-ı sînemi kim görse dir

Ser-be-ser ma‘ mûre-i ‘ aşkun sevâdı böyledür

(G.123/3)

“böyledür”, keşfin sonucunu gösteren bir ifadedir. Keşfin olduğu yerde bir arayış, sorgulayış vardır. Bu arayışın neticesinde şair, kâinatı keşfetmiş, onu her yönüyle anlamış bir tavır sergiler:

Nev-be-nevdür kârvân-ı hâdisât-ı kâ’inât

Bulmaz emvâcî tenâhî ‘ âdet-i yem böyledür

(G.179/2)

Geh bülendi pest ider gâhî ider pesti bülend

Muktezâ-yı gerdiş-i tullâb-ı ‘âlem böyledür

(G.179/3)

Nâbî “böyledür” redifi etrafında bir kez daha kendini, olgunluğa erişmiş, gerçeğin farkına varmış, başka bir ifadeyle “feleğin çemberinden geçmiş” bir kişi olarak ortaya koyar. Bahsi geçen redifle “bilinen”i bir kez daha bildirip algı melekelerini harekete geçirmek ister. Böylelikle kendi tecrübelerini de şiirine yansıtarak insanların da aynı farkındalığa ermelerini arzular.

2.1.15. “bu” Kelimesi ve Türevleri

“budur” G.237/G.245, “hüsn budur” G.250, “bu” G.655

“bu”; yerde, zamanda veya söz zincirinde en yakın olanı gösteren bir söz; en yakında bulunan bir varlığı veya biraz önce anılan bir şeyi işaret yolu ile belirtmek için kullanılan söz (TDK, 2011: 401)dür. “bu”, bilinen bir gerçeği göstermek, açıklamak isteğini ifade eder. İfşa etmek, gizli olan bir şeyi ortaya çıkarmaktır. Bilmek ve farkında olmak durumundan kaynaklanan söz konusu redif, ispat etmek istemenin göstergesidir. “bu”; belirmek, açığa çıkmak, zuhur etmektir. Bir nesneyi “bu” diyerek göstermek, insanlara eşyanın hakikatini anlatmak istemeden kaynaklanır.

Şair “budur” redifiyle kendisiyle ilgili bir durumu açıklamak, bir şeyleri göstermek istemektedir:

Göster ruhunda hâlünü kim matlabum budur

Ben bir sitâre-sûhteyüm kevkebüm budur

(G.237/1)

“bu” redifi de aynı şekilde fark edilen bir hakikatin anlatılmak, başkalarına gösterilmek istenmesidir. Nâbî, kutsal toprakların kendisi üzerindeki derin tesiriyle oraların önemini belirtmek, insanlara Hz. Muhammed’in yaşadığı ve medfun bulunduğu toprakların faziletini anlatmak istemiştir:

Sakın terk-i edebden kûy-ı mahbûb-ı Hudâ'dur bu

Nazargâh-ı İlâhîdür makâm-ı Mustafâ'dur bu

(G.655/1)

Habîb-i kibriyânun h'âbgâhıdur faziletde

Tefevvuk-kerde-i 'arş-ı cenâb-ı kibriyâdur bu

(G.655/3)

Şair, gerçeği sadece başkalarına değil kendine de göstererek sözü edilen hakikatin altını çizmek ister:

Mürâ'ât-ı edeb şartiyle gir Nâbî bu dergâha

Metâf-ı kudsiyândur bûsegâh-ı enbiyâdur bu

(G.655/5)

Aşağıdaki beyitte şair, sakiye tereddüt etmeden gam kezzabını ve sitem şarabını sunmasını isteyip ardından nedenini belirtmek ihtiyacı hissederek meşrebinin bu olduğunu dile getirmiştir. Böylelikle redif kelime, bir şeyin nedeni, sebebini açıklama anlamında kullanılmış olur:

Tîz-âb-ı gam şarâb-ı sitem bir gelür bana

Sâkî tereddüt eyleme sun meşrebüm budur

(G.237/3)

“bu” redifi sebeple birlikte amacın da gösterildiği bir kelimedir. Kalemin amacı sevgilinin güzelliklik unsurlarını tasvir etmektir:

Harf-i hatt u nokta-i hâlün hayâlin meşk ider

Hâme-i âvârenün başındaki sevdâ budur

(G.245/4)

“budur” redifi, eşyanın gerçeğini anlamayı ve bu gerçeği başkalarına göstermek istemeyi ifade eder. Şair aşağıdaki beytinde dünyadaki huzurun kaynağını anlayarak bunu açığa çıkarmak ister:

Nerm-hûy ol mâye-i âsâyiş-i dünyâ budur

Olma leb-cünbân-ı h'âhiş şart-ı istignâ budur

(G.245/1)

Ayrıca Nâbî hakikat yolcularının gittikleri yolda keşfettikleri sırları “budur” redifiyle ifşa eder.:

Yâ leb-i peymâne yâ bûs-ı leb-i cânânedür
Şâm-ı hicrân ‘âşıkâ meşhûd olan rû’yâ budur

(G.245/3)

“hüsn budur” redifli nâ-tamam gazeliyle Nâbî, güzelliğin gerektirdiği, ona uygun olan şeyleri göstermekte ve açıklamak istemektedir:

İderse meyl-i nevâziş sezâ-yı hüsn budur
Olursa mâ‘il-i cevriktizâ-yı hüsn budur

(G.250/1)

2.1.16. “çerh” G.45, “ider gerdûn” G.562

“çerh” veya “çarh”; çark, tekerlek; felek, gök; yaka (elbisede); ok yayı; çakırdoğan; tef; devreden, dönen anlamlarına gelir (Devellioğlu, 1993: 152). “gerdûn” da aynı şekilde dönücü, dönen, devreden; felek, dünya, sema demektir (Devellioğlu, 1993: 286). İnsanın kaderine yön veren talih, elinde olmadan yaşamına müdahale eden kaderdir. Bunun yanı sıra “zaman” anlamını da taşımaktadır. Felek kelimesinin çoğulu eflaktır. Kültürümüzde de felek ile ilgili deyim ve tabirlere rastlanılır. “feleği şaşmak, feleğin çemberinden geçmek, felekten bir gün çalmak, feleğin sillesini yemek, kahpe felek” gibi ifadeler bu duruma örnektir.

“Batlamyos sisteminden çıkarılan bir düşünüşe göre dünya kâinatın merkezidir. Dünyayı dokuz felek çevreler. Bunlar iç içe geçmiş şekilde soğan zarı gibi dünyayı çevrelemişlerdir ve dünya göğünden başlamak üzere yedi tanesi yedi gezegenin feleğidir. Birinci felekte ay olmak üzere sırasıyla Utarid, Zühre, Şems (Güneş), mirrih (Merih), Müşteri Zülâl gezegenleri bulunur. Sekizinci felek sabit yıldızlar ve burçlar feleğidir. Dokuzuncusu da cisimden arınmış olan ve bütün felekleri saran en büyük, en yüksek felektir

ki felek-i atlas (atlas feleği), felek-i a'zam (en büyük felek), felekü'l-eflak (felekler feleği) adıyla anılır”(Pala, 1995: 181).

Kader, Allah’ın insanlar hakkında takdir ettiği, ancak verdiği irade gücüyle onların seçerek yaşadığı deneyimlerdir. İnsanoğlu, sürekli kontrolü elinde bulundurmak isteyen, hayatta karşısına çıkan her duruma müdahale edip isteği ölçüsünde onu değiştirmeyi arzulayan bir yaratılışa sahiptir. Bu sebeple iradesiyle seyrini değiştiremediği durumlar, onun için büyük şikâyet konusudur. İtaat ve kabul etme ruhu zayıf olan, bunun aksine baş kaldırış ve inadı yüksek kişi için boyun eğme, her şeye rıza gösterme zor bir hâldir. Çünkü nefsin egemenliğinde olan insan, egosunun etkisiyle ön planda olmak, her şeyi kontrolünde bulundurmak ister. Aksi durumlarda ise isyan ve şikâyet baş gösterir. Aslında sitemde bulunup şikâyet etmek, ruhsal bir rahatlama, sorumluluğu başkasına atarak iç huzura kavuşma arzusu psikolojik bir harekettir. İnsanoğlu ise yaşamında bunu başkasına yapamadığı durumlarda kaderine serzenişte bulunarak gerçekleştirir.

“Halk edebiyatında felek; dünya, kader, zaman, gökyüzü, Azrail, Allah ve kaderi belirleyen İlah’tır” (Şimşek, 2009: 35). Divan şiirinde ise daha çok sitem ve şikâyet edilen bir mefhumdur. İslam dininin kadere isyan etmeyi men etmesinden dolayı şair, bu şikâyetini genellikle feleğe yapar. Hadis-i şerifte “ ‘Vay şu dehrin mahrumiyet ve hüsrânına!’ diye sövmeyiniz. Zira Allah’ın kendisi dehrdir” (Buhârî, Edeb 101; Ebu Davud, Edeb 81 [4974]). İslam öncesi Cahiliye döneminde bir kısım Arapların, Allah’a inanmadıkları için bütün olayı zamana bağlayarak dehre sövdükleri bilinir. Her şeyin, zamanın emri olduğuna inandıkları için bunlara “Dehrîler” denilmiştir. Söz konusu hadisin söylenmesine sebep bu olaydır. Ancak divan şiirindeki isyandan maksat aynı şey değildir. Bazı durumlarda gücü yetmeyen, ümitsiz kalan şairler, feleği bir perde olarak kullanmışlar, Allah’ın kudretini böylelikle ayrı tutmuşlardır. Bu şekilde dine aykırı hareket edilmeden başa gelen olumsuzluklar yerilmeye çalışılmıştır. Kaza ve kadere karşı gelemeyen şairler olup biten her şeyi feleğe bağlayarak kendi iç düşüncelerini böyle bir kılıfla ortaya çıkarmışlardır (Onay, 2009:192). Ayrıca bu durum,

divan şiirinde bir gelenek hâlini de aldığından bazı şairler sırf bu geleneğe uymak adına feleği söz konusu anlamda ele almışlardır. “Onlara göre, hayır ve şer her şey Tanrı’nın takdiri olduğu hâlde, geleneğe uyarak feleğe töhmet eylemişlerdir” (Kurnaz, 2005-06: 43).

Felek, başa gelen tüm kötü olayların müsebbibidir. Yardım etmeyen, acıması olmayan zalim biridir:

Bir zerre penâh eyleyecek sâyesi yoktur
Farz eyleyelüm zerden imiş zer-‘ âlem-i çerh
(G.45/2)

Ona göre uykusuz gecelerinin ve bu şekilde gece ile gündüzlerinin birleşmesinin kaynağı, kendisini mutsuz etmeye odaklanmış olan “felek”tir:

Bu eyyâm ü leyâlün ittisâlinden nümâyândur
Ki bî-hûşân-ı gûyun zabtına zencîr ider gerdûn
(G.562/2)

Sadece gökyüzüne değil yeryüzüne de müdahalede bulunan odur:

Degül gökde tereşşuh eyleyen serpûş-ı ‘ âlemden
Cihânun cüz‘ ü terkîbâtını taktîr ider gerdûn
(G.562/6)

Feleğin, olumsuz anlamının yaygın olmasının yanında az da olsa olumlu anlamı barındıran ifadelerle de kullanıldığı görülür: “Felek-câh, felek-rif‘at, felek-pâye, felek-meşreb, felek-reftâr” gibi. Sonsuzluğun ve yüceliğin simgesi durumda olan söz konusu redif kelime, ahların ve figanların edildiği merciidir. İnsanoğlu için şikâyet etmek, başa gelen olayların sebebini başka şeylere bağlamak, bu şekilde her şeyin yükümlülüğünü üzerinden atıp psikolojik olarak rahatlamak bir ihtiyaçtır. Günümüz insanında da aynı şikâyet bazen şansa bazen talihe kimi zaman da kısmetsizliğe yapılır. Bu durum aslında ümitsiz kalmanın ve gelinen son noktanın habercisidir. Şair de aynı ruh hâli içerisinde.

Feleğin olumlu anlam da içermesine rağmen feleğin sitemi ve cefası lutfundan daha çoktur. Onun cömertliği, üzüntü ve sıkıntı üzerinedir:

Mîzân-ı hakîkat eger vezn olunursa

Hem-seng olamaz lutfuna cevri sitem-i çerh

(G.45/3)

Feleğin asla vazgeçmeyerek kendisi gibi nice çocukları, verdiği eziyet ve sıkıntılarla yaşlandıracağını söyler. Burada “tıfl”dan kasıt feleğin büyüklüğü, gücü ve güngörmüşlüğü karşısında insanların fakr ve acziyetinden, ona kıyasla kuvvetsizliğinden kaynaklanan küçüklüğüdür:

Yine bâzî-i bî-kârânedan meyl-i ferâğ itmez

Benüm gibi hezârân tıflı Nâbî pîr ider gerdûn

(G.562/7)

Şair, gönül isteğine kavuşmak için feleğin kerem göstermesinden ümidini kesmiştir. Onun lutfu çok kısıtlıdır:

Dil-hâha muvâfık nice mümkün kerem-i çerh

Kâmil görünür bir gice ancak direm-i çerh

(G.45/1)

İnsan hayatı bir yerde sabit olmayan, sürekli değişen bir özellik taşır. İnsanoğlu ise bütün sıkıntı ve elemelerden uzak bir hayat sürmek ister. Ancak iyinin ve kötünün beraber barındığı yeryüzünde yeknesak bir yaşamın olması mümkün değildir. Bu, kâinatın düzenine aykırı bir durumdur. Hayat, bu yönüyle kararsız bir özellik taşır. Onun ne zaman ne yapacağı belli değildir:

Âteşvâre benzer gibi zîr-i kademinde

Bir yerde karâr itdüğü yokdur kadem-i çerh

(G.45/5)

Felek, önce terbiye edip lütuf gösterir. Sonra terbiye edip düzelttiklerini alt üst eder. Böylelikle kararsızlığını, zararından başka faydası olmadığını göstermiş olur:

Perverde idüp sonra nigûn itmeden özge

Bir gayrı görülmüş mi ‘aceb mültezim-i çerh

(G.45/8)

Feleğin puthanesindeki süslerinin gönül çekici olması sebebiyle arzulara ulaşmanın marifet olduğundan bahsettiği aşağıdaki beytinde şair, çerhi “kader ve talihten” ziyade “dünya” anlamında kullanmıştır:

Ref -i ser-i peyvend-i heves çokca hünerdür

Dil-düzd iken ârâyış-i beytü's-sanem-i çerh

(G.45/6)

Aşağıdaki beyitte de “gerdûn” dünya anlamına da gelecek şekilde kullanılmış, gökyüzündeki güneş, yıldız ve ayın parlaması sanki dünyanın aydınlık ve parlaklık anlamına gelen “nur” suresini okumasına benzetilmiştir:

Nücûm u mâh ü mihri birbirinden gösterür rûşen

Bütûn üzre meger nûr âyetin tefsîr ider gerdûn

(G.562/5)

Burada dünya üzerinde var olan güzellerin çekiciliğinden dolayı dünyaya olan arzu ve isteklerin yükselmesinden, sevgiliye olan bağı artmasından bahsedilmektedir.

Şair, şiirde felek etrafında sitem ve şikâyetini ifade eder. O da artık maddi dünyaya yaptığı eleştirilerin bir faydasını görmeyince son olarak isyanını feleğe yapar. Kendisi de ümitsiz bir ruh hâli içinde aslında her yönüyle çok zengin olan feleğin hiç kimsede ihsanını tamamlamadığını, kimsenin yüzünü tam olarak güldürmediğini, böylelikle kendi derdinin de dermanı olmayacağını dile getirir:

Nâbî kime eyler ‘aceb ihsânını itmâm

Mâhında nümâyânter iken bîş ü kem-i çerh

(G.45/9)

Kendi devrindeki olumsuzluklar sebebiyle sıkıntı ve üzüntü içerisinde olan Nâbî'nin bu redifi rastgele seçtiği düşünülemez. O, yaşadığı döneme olan şikâyetini feleğe yaparak rahatlamak ve huzur bulmak, içinde hissettiklerini felek vasıtasıyla ortaya koymak istemiştir.

2.1.17. “degül” Kelimesi ve Türevleri

“degüldür” G.109/G.122/G.167/G.190/G.231, “degül de nedür” G.112/G.241, “degül midür” G.115/G.200/G.201, “degül” G.481/G.485/G.486/G.488/G.495, “degül a” G.715

“degül”, isim veya fiil cümlesinde yükleme veya başka ögelere olumsuzluk manası veren kelimedir. Ek fiile gelerek onu olumsuz yapan sözü edilen redif, cümlede geçen ifadeye dikkat çekerek, anlama vurgu yapar:

Teşrîfe câme-h`âbumuzı va` di kem degül

Havfum budur bu va` dede sâbit-kadem degül

(G.481/1)

Bir işin olmadığını, farklı sonuçlandığını belirterek aslında “ayırt edicilik”, “farkına varma” gibi özellikleri ortaya çıkarır. “değildir” ifadesi doğru olmayanın anlaşılıp gerçeğin öğrenilmesi, hakikatin ortaya çıkması demektir. Bu ise tecrübenin, uğraşın ve yaşam üzerinde gösterilen çabanın sonucudur:

Benden de gâh nazra-i güstah ider zuhûr

Yârün bakılsa cevri katı bî-sebeb degül

(G.488/3)

Hakikatin ne olduğunu bilmek, gerçeğe ulaşmak bir bakıma insanın kemal noktasına ulaşma serüveninde kat ettiği mertebelerin neticesidir. Yanlıştan sıyrılıp doğruyu bulmak, olgunlaşmak, kendi gerçekliğini tamamlamak demektir.

Şair, bu redifle yazmış olduğu gazellerinde yukarıda bahsedilen olgunluğa erişmiş, belli kademelerden geçerek hayatın gerçek yüzünün farkına varmış bir insan edasıyla seslenir. O, yaratılış gayesini anlamış, nereden geldiğini, kime ait olduğunu ve gidişin nereye olacağını keşfetmiştir. Aslında bu, kendini keşfettir. Nâbî, hakikatin tecelli ettiği kalbinin, sahibi tarafından mühürlü olduğunu, yani gönlünün sahibinin şüphesiz bir şekilde kendini gösterdiğini söyleyerek O’na olan aidiyetini ortaya koyar:

Zann itme zer-i kalbümü meskûk degüldür

Tugrâ-zededür sikkesi meşkûk degüldür

(G.109/1)

Gerçeği anlamış gönüller, şüphe ve vesveseden uzak, hakikatin farkına varamayanların aksine gaybın zahir olduğu yerdir:

Her dil ki esîr-i girih-i reyb degüldür

Sâ'irlere gayb olan ana gayb degüldür

(G.122/1)

İhtiyarlarda ortaya çıkan saçın ve sakalın beyazlaması yaşlılık alemeti değil gerçeği fark edişlerinden dolayı oluşan hakikat nurudur:

Bâtındaki mihr itmededür pertevin ızhâr

Pîrânda nümâyân eser-i şeyb degüldür

(G.122/3)

Matluba ulaşmak yolunda mutlaka varlık elbisesinden sıyrılıp, maddi olan vücudu gerçek Mevcud'un uğrunda yok etmek gerekmektedir. Şair, bu gerçeğin de farkına vararak, maddeden sıyrılmamayı "namus değildir" deyip keşfettiği gerçeğe dikkat çekmek istemektedir:

İfnâ-yı vücûd eylememek râh-ı talebde

‘Uşşâk-ı sitem-dîdeye nâmûs degüldür

(G.167/3)

Bu redif etrafında Nâbî, başka şairlere meydan da okur. O, etrafındaki diğer gerçekler gibi şiirin de ne olduğunun farkına varmış bir kişidir. Gazellerden oluşan divanın bir sözlük nüshası olmadığını söyleyip "adeta lugatten kelime seçen müteşairlere" (Yorulmaz, 1996: 84) sitem eder:

Ey şî'r miyânında satan lafz-ı garîbi

Dîvân-ı gazel nüsha-i kâmûs degüldür

(G.167/8)

Şair, kendisinin de arayış içerisinde olup keşfetme sürecinde bulunduğunu aşağıdaki beytiyle ortaya koyar. Önce gönlün gerçekleri yansıtmadığını düşünürken daha sonra idrakin artmasıyla gönlün hakikat nurlarını yansıtan, suretlerin altındaki manayı keşfeden bir mekân olduğunun farkına varır. Böylelikle artık kendisini diğerlerinden ayıran bir noktaya ulaştırır:

Sad-sûret olur nûr-ı şu‘ ûrında nümâyân
Nâbî nice dîrsin dile fânûs degüldür

(G.167/11)

Nâbî, “degüldür” redifî etrafında kâinata ibret nazarıyla bakmış, onun yaratılmasındaki hikmeti anlamış, varoluş gayesinin sırrına mazhar olmuştur:

Kaldı ümîd-ı râhat halvetgehinde yohsa
Meydân-ı âferîniş cây-ı safâ degüldür

(G.190/2)

Sırr-ı kitâb-ı kevne ‘ibretle nâzır olsan
Bîgânede yok ammâ hep âşinâ degüldür

(G.190/7)

Şair, “degül de nedür” ya da “degül midür” redifleri etrafında soru sorarak yine aynı şekilde farkına vardığı gerçeğe, hakikatlere özellikle dikkat çekmek ister. Kur’an-ı Kerim’de de Allah kullarını ikaz ettiğinde genellikle olumsuz sorular sorar. Böylelikle aslında işaret edilen noktanın altı çizilmek istenir. Şair, yukarıdaki beyitler gibi bu redifinde de hayatın gerçeğine vâkıf olmuş bir edayla seslenir:

Hayât devlet-i pâ der-hevâ degül de nedür
Vücûd mevc-i bekâ der-fenâ degül de nedür

(G.112/1)

Âdem esîr-i dest-i meşîyyet degül midür
‘Âlem zebûn-ı pençe-i kudret degül midür

(G.201/1)

İlahi aşk yolunda vücudun feda edilmesini dahi az bularak hakikat yolunun değerinin altını çizmek ister:

‘Âşık tarîk-i ‘aşk-ı hakîkatde Nâbiyâ
Bezl-i vücûd iderse de kâsir degül midür

(G.115/7)

Nâbî, şiir yazmadaki maksadının da bu hakikatleri dile getirmek olduğunu söyler:

Nâbî zebân-ı tab‘um iden hâme-i mecâz

Meşşâte-i ‘arûs-ı hakikat degül midür

(G.201/7)

Şair, redif kelime etrafında serzenişini, sitem ve şikâyetini de dile getirir:

Cânâ ne var garîbüne itmezsın iltifât

Vuslat sizün diyârda ‘adet degül midür

(G.200/4)

“degül a” redifi ise yanlış anlaşılan, bilinen ya da yapılan bir durumu düzeltmeyi, bir gerçeği onun yanlışlığı üzerinden ortaya çıkarmayı ifade eder:

Sipeh-i saf-be-saf-ı nâzdur emvâc-ı cebîn

Devr-i girdâb-ı belâdur ham-ı gîsû degül a

(G.715/2)

“degül a” redifi, bir ünlem olarak dikkatleri belli bir yere toplamak istemenin göstergesidir. Gerçeği anlamayanlara karşı yapılan sitem ve kızgınlığı da belirtir:

Ne bu ikdâmı o tâglar delisi Ferhâd’un

‘Aczdür ‘aşka düşen kuvvet-i bâzû degül a

(G.715/4)

2.1.18. “deryâ” G.6, “mevc” G.39/G.41, “temevvüc” G.40

“derya”, deniz; “mevc”, dalga; “temevvüc” ise dalgalanma, dalga dalga olma, dalgalı olma anlamına gelir (TDK, 2011: 1073). Denizin rüzgârın etkisiyle coşup, kabarmasıdır. Deniz, sınırsızlık, zenginlik, derinlik, özgürlük, şeffaflık, ululuk gibi kavramları sembolize eder. Uçsuz bucaksız olmasıyla sonsuzluğun, kesretin ve ilahi rahmetin ifadesidir. Mevc ise denizin üzerinde oluşan dalgalardır. Dalganın gidiş gelişi yani sahile vuruşu ve geri çekilişi, kavuşmaya ve ayrılığa benzetilir. Bu sebeple Nâbî de dalga ve deryanın her ikisinin de vuslatın, yalnızlığın ve hasretin göstergesi olduğunu şu şekilde ifade etmiştir:

Şevk-i teniyle cûda olup pâre pâre mevc

Âgûşun açdı hasret ile kaddi yâre mevc

(G.39/1)

Olaldan zevk-yâb-ı âb-ı sahrâ meşreb-i deryâ

Dem-â-dem bûs ider dâmân-ı sahrâyı leb-i deryâ

(G.6/1)

Deniz, Allah'ın sonsuz ilmini gösterir.

“Allah’ın gücü, bilgisi, sıfatları ucu bucağı olmayan bir ummana benzetilir. Kulun bunun karşısındaki durumu, denizden bir damlacık bile değildir. Bu sonsuzluğa, Kur’an’da ‘Allah’ın nimetlerini saymaya kalksanız, sayamazsınız (yani buna gücünüz yetmez)’(İbrahim/34) ayetiyle işaret olunur.”(Cebecioğlu, 2004: 157).

Kesreti ifade eden deniz, vahdete çıkan bir yoldur. O, sınırsızlığı ve genişliği içinde vahid olan Allah'ı hatırlatır. *“Tasavvufta deniz sembolü vahdet âlemini, sonsuzluk âlemini temsil eder”* (Kılıç, 2011: 184). Kesretten vahdete çıkışın bir örneğidir. Bu sebeple kesret de vahdet de aslında “Bir” olanın ifadesidir:

Sen kangısını eyler isen eyle ihtiyâr

Birdür bu bahr içinde yemîn ü şimâl-i mevc

(G.41/7)

“derya”, Yaratıcı'nın sonsuz ilmini ifade ettiği için sevgiliye ulaşmada bir mektep vazifesini görmektedir:

Yazar emvâcdan geh râst geh kec hatt-ı gûn-â-gûn

‘ Aceb ta‘ limgâh olmuş sabâya mekteb-i deryâ

(G.6/3)

Denizin dalgalanması, ilmin hakikat yolcularına kendini göstermesidir. Gizli sırların açığa çıkması, Celâl olanın belirmesi ve makamların aydınlanmasıdır. Yani seyr

u süluk yolcusunun nefis terbiyesi amacıyla çıkmış olduğu yolda eşya üzerindeki esrarın kalkıp, salikin müşahedeye erişmesi demektir:

Mâdâm nâ-güşâde degül per ü bâl-i mevc

Kalmaz nühüfte kevkeb-i câh ü celâl-i mevc

(G.41/1)

“mevc”, Allah’ın lütuf ve kereminin ifadesidir. Allah’ın cömertliğinin de göstergesi olan deniz, dalgalar vasıtasıyla O’nun keremini açığa çıkarır. İlâhi sırların belirleyicisi olan “mevc”, bu bağlamda salik için bir lütuftur:

Ser-tâbe-ser sûtûr-ı kitâb-ı hayâtdur

Ma‘ nâ-yı sâf-ı lutf u keremdür me‘ âl-i mevc

(G.41/4)

Bahsi geçen bu durum ise ancak Allah’ın müsadesiyle mümkün olabilir. Denizdeki dalgalanmalar, O’nun emrine olan itaatin belirtisidir. Bu itaat sonucunda zahirin arkasındaki bâtın fark edilebilir:

Ta‘ lîm-i inkıyâddur emr-i itâ‘ ate

Fermân-ı rûzgâra olan imtisâl-i mevc

(G.41/2)

Dalgalanma, aynı zamanda zahir olmanın yani görünmenin, ortaya çıkmanın ifadesidir. Yukarıda da belirtildiği gibi hakikat ışığının kalpte zuhur etmesidir. Tur Dağ’ındaki Hakk’ın tecellisi de, söz konusu dalgalanma yani belirli makamlara erişme sonrasında hakikat ışığının ortaya çıkmasına örnektir:

Bir şem‘ -i hakîkât ki fûrûzân ola dilde

Tûr üzre ider lem‘ a-i dîdâr temevvüc

(G.40/2)

Gözyaşı ile dolan göz de dalgalı denize benzer. Sevgilinin gözü, âşık için dalıp çıkılamayacak bir deniz gibidir. Göz, hakikatin gizlenemediği, doğru olmayanın belli olduğu bir uzuvdur. Bu özelliğiyle de hakiki ilmin simgesi olan denize benzer. Sevgilinin ağız ucuyla gülüşü bile âşığın gözlerinin dolması için yeterlidir:

Gösterse o gül-gonca eger nîm-tebessüm
Şebnem-veş ider çeşm-i harîdâr temevvüc

(G.40/3)

Nâbî, kendi şairliğini de ummana benzeterek ifade eder. Onun şiirleri de hakikatlerin coşarak aktığı bir yerdir. Kendisi taşkın bir deniz gibi olan şair, dalgalanarak bu hakikatleri şiir vasıtasıyla dile getirir:

Nâbî yine cûş eyledi âsâr-ı ma‘ânî
Geh böyle ider kulzüm-i zehhâr temevvüc

(G.40/7)

2.1.19. “du‘â” G.9

“dua”; Allah’a yalvarma, niyaz; birini çağırma, bir yere gönderme manalarına gelir (Devellioğlu, 1993: 190). Kulun Allah’a yalvarması, içini dökmesi, ihtiyaçlarını dile getirmesi demektir. İnsanın, erişemeyeceği, gücünün yetmediği her şeyi Kadir-i Mutlak olan Rabb’inden istemesidir.

“Ne zaman bir endişe, her köşe başında bir felaket bekleyen korku hâli ve her sabah uyanırken feci bir akıbetin geleceği hissi baş gösterse, Mutlak olana, Allah’a kasden ve kararlı bir yöneliş ihtiyacı doğar. Çok geçmeden, yalvarış, tazarru ve niyet kalbi kaplar ve dua kendiliğinden dile gelir. Enerji ruha akmaya başlar ve ruh uyandığında kaygıya dönük eğilimler de yok olup gider” (Sayar, 2011:101).

“dua”, muhatap alınma hâli, âlemi yaratan yüce Yaratıcının kuluyla konuştuğu, O’nu huzuruna kabul ettiği andır. Kul, ancak duasıyla yüce makamın kapısını çalabilir. Rabb’e dönüşün ve O’na yönelişin adı, Hz. Muhammed’in ifadesiyle ibadetin özüdür. “dua”, arzunun, var olan ve giderilmek istenen bir eksikliğin göstergesidir. Son derece kişisel bir hâl olan dua, insanın kendi hayatı içinde Allah’la olan samimi ilişkisini fark etmesini sağlar (Chittick, 2003a: 410). “dua”, ruhsal açıdan rahatlama yöntemi, kalbin

kapılarının arşa açılma girişimidir. Aşağıdan yukarıya, yukarıdan aşağıya olan dikey bir hareketi yansıtır.

“dua etmek”, aynı zamanda sahip olunan nimetlerden dolayı şükran duygusunu iletmek, Rabb’e verilen rızıklardan ötürü teşekkür etmektir. Sürekli şükür hâlinde bulunmak, şükür sahibiyle olan iletişimin ve O’na karşı duyulan sevgi ve muhabbetin göstergesidir. Sevginin bir göstergesi olan şükran duygusu, iyi nesneyle bağın kurulmasına ve ilerlemesine sebep olan önemli bir olgudur (Klein, 1999: 31).

“dua etmek”, sadece insana değil tüm mahlûkata özgüdür. Zira Kur’an’da “Kâinatta hiçbir şey yoktur ki hamd ile Allah’ı tesbih etmesin, O’nu anmasın, O’na dua etmesin. Fakat siz onların bu tesbihlerini, zikirlerini, dualarını anlamazsınız” (İsra 17: 44) diye buyrulur. Yaratılan her varlık, kendi lisanlarıyla Allah’a dua ederler. Bitkinin duası tohumdan çıkıp dallanıp budaklanmak olabileceği gibi hayvanların da kendi lisanlarınca duaları vardır. Nâbi’ye göre arıların duası bol bir şekilde bal üretmektir:

İtse mânend-i güvâre n’ola pür-şehd-i kabûl

Günbed-i ‘âlemi feryâd-ı zenâbîr-i du‘â

(G.9/5)

“dua”, kul olmanın bir gereğidir. Allah’ın büyüklüğünü tanıma, buna karşın kendi aczini anlama ve her şeyin tek sahibi olan O’nun kudretini bilmedir. Kulun Allah katındaki önemi ve yeri duası sayesinde. Nitekim Kur’an’da bununla ilgili Allah, “Habibim insanlara de ki duanız olmasaydı ne ehemmiyetiniz vardı” (Furkan 25: 77) diye buyurur.

Sıddıkiyyet içinde olduktan sonra duanın kabul edilmemesi mümkün değildir:

Nice mümkîn ki tahallûf ide te’sîr-i du‘â

Halka-i sıdkdan oldukça cehân tîr-i du‘â

(G.9/1)

Allah katında “dua etmek”, tevbe etmenin, O’ndan af dilemenin vesilesi olmalıdır. Kullar, kusurların avfı ve setredilmesi için dua etmelidir. Ehl-i duanın, dualarının kabulü için ellerini yüzlerine sürmelerini şair, günahlarından utanmalarına bağlamış, böylelikle aslında tövbenin önemini ortaya koymuştur:

Vechi var eyleseler ehl-i du‘â şerminden

Rûyına destlerin perde-i taksîr-i du‘â

(G.9/4)

“dua”nın kabul edilmesi, sonunda söylenen “âmin” lafzıyla ilintilidir. Şair, “dua”yı halkalardan oluşan bir zincire, halkaları da “âmin” lafzındaki “nun” harfine benzeterek “dua”nın kabulü için sözü edilen kelimenin önemini ifade eder. “Nun” harfi şekil itibariyle halkayı andırır:

Olmasa olmaz idi tâk-ı kabûle peyvend

Lafz-ı âmîndeki nûn halka-i zincîr-i du‘â

(G.9/3)

Nâbî, “dua”ya bir kurtarıcı olarak sarılmaktadır. Elinden bir şey gelmemekte, yaşadığı sıkıntılara “dua etmek”ten başka çaresi kalmamaktadır. Onun düşmanlarına karşı en keskin kılıcı duasıdır:

Nâbiyâ sahn-ı zaferde ider inşâ’-a’allâh

Küle-i düşmeni endâhte şemşîr-i du‘â

(G.9/7)

Şiire seçilen “dua” redifi, ümidi çağrıştırmakta, her şeye rağmen şair bütün sıkıntılarının “dua” sayesinde gideceğini umut etmektedir. Bu kelime, şairin Allah’a yakınlaştığını, O’ndan başka derdine derman olacak bir ilacın olmayacağına inandığını göstermektedir. “dua”, yapılacak bir şey kalmadığı noktadan sonra başlayan bir harekettir. Şair de artık kendisine göre böyle bir sondadır. Ancak o ümidini duaya bağlayıp, onunla her şeye galip geleceğine inanmaktadır.

2.1.20. “dürûğ” G.378

“dürûğ” yalan, gerçek olmayan söz demektir. Hiçbir toplumda, dinde, mezhepte, inanç sisteminde tasvip edilmeyen bir tavır olan yalan söyleme, insanların zorda kaldıklarında başvurdukları bir davranış şeklidir. Bu hareket, insanlar için psikolojik bir rahatlama ve kaçış, ruhsal bir bozukluk hâlidir. Herhangi bir şeyden bunalan ya da bazı durumlardan kurtulmak isteyen insanlar, yalana başvurarak geçici süre de olsa

kendilerini huzurlu hissederler. Bir bakıma yalanın psikolojik bir hastalık olduğu söylenebilir. Sürekli yalan söyleyen insan, kişiliğini gerçekleştirememiş, özgüven eksikliğine sahip, birey olma sürecini tamamlayamamış demektir. Bazı insanlar da dışlanma, toplum içerisinde kabul görmeme sebebiyle bu yola başvururlar. Kısacası insanı yalan söylemeye iten birçok sebep vardır. Söz konusu sebeplerin tespit edilip, bu eksikliklerin giderilmeye çalışılması bireyin gelişimi adına yararlı olacak bir harekettir.

Bütün dinlerde olduğu gibi İslam dininde de bazı istisnalar haricinde yalan söyleme çok kötü bir fiil sayılmış, bu konuda çeşitli ayet ve hadislerle insanlar ihtar edilmişlerdir. “Gerçeği sürekli ters-yüz eden, günaha düşkün olan herkesin vay hâline”, (Casiye 45: 7) “öyleyse iğrenç bir pislik olan putlardan kaçının yalan söz söylemekten de kaçın” (Hac 22: 30) gibi ayetler ve “ ... yalan fık ve fücurla beraberdir. Bunların ikisi de cehennemdedir” (Gazali, 1993: C 3, 321); “Resulullah büyük günahlardan bir kaçını sayarak şöyle buyurdu: ‘Allah’a ortak tanımak, anne babaya asi olmak, adam öldürmek ve yalan söyleyip yalan şahidliği yapmak” (Buhârî, Şehâdât 4; Müslim, İman 38) gibi hadislerin varlığı bu konunun ehemmiyetine dair örneklerdir. Doğruluk, Hakk’ın kullarından istediği adaletin gerçekleşmesidir. Yani sıdk üzerinde bulunma Allah’ın Adl, Hak ismine açılan kapıdır. Doğruluğun en zirve noktası Allah’ın kendi zatıdır. Böylelikle bu kâinat düzleminde O’nun çizmiş olduğu ilahi sistem de doğruluğun kendisidir. Gerçek adalet sahibi de yüce Yaratıcı’dır. “mutlak adalet, sınanma sahasındaki araçlar ve sonuçlar ne olursa olsun, Yaratıcı’nın kefil olduğu, ama geleceğe dair bir vaattir” (İlhan, 2009: 57). Hak yolcusunun “Esas Doğru”ya ulaşması için kendinde bulunan hakikatleri keşfetmesi yani sıdk üzerine hareket etmesi gerekir. Hz. Muhammed’in “Bu sure beni ihtiyarlattı” (Tirmizî, Tefsir, Vâkıa 3293) dediği Hud suresinde geçen “Öyleyse emrolunduğun gibi dosdoğru ol!” (Hud 11: 112) ayeti, İslam’ın doğruluk üzerindeki hassasiyetini anlatma noktasında önemli bir ihtardır. Aynı zamanda kişinin kendi acziyetinin ve kusurlarının farkına varması, onun dünya üzerindeki esas gayesine ulaşmasına yardımcı olacak bir harekettir. Eksiklik ve kusurun farkında olmak, insanın nazarını kendine çevirmesi yerine himmet ve arzularını Sevgiliye yöneltmesine sebep olur (Chittick, 2013: 105).

Bu açıklamaların ardından Nâbî'nin gazeline bakılacak olursa yine şikâyet hâlinde olan bir şairle karşılaşılır. Nâbî, diğer şiiirlerinde olduğu gibi burada da devrin kötüye doğru gittiğinden ve doğrulukların, iyi hasletlerin yitirildiğinden, bunun insanlar üzerine de sirayet ettiğinden dem vurur:

Cihâna itdi sirâyet o gûne dâm-ı dürûg

Ki eyledi galebe subh-ı şâm-ı dürûg

(G.378/1)

Zaman o kadar bozulmuştur ki insanlar da bu bozulmaya maruz kalmıştır. Birçok hasletiyile beraber insan doğruluk üzerinde bulunma özelliğini de kaybederek yalan söylemeye başlamıştır:

Kelâm-ı sıdkda tasdik olunmadan kaldı

Mesâmi' i o kadar itdi pür peyâm-ı dürûg

(G.378/2)

Nâbî yine toplum düzenini, devlet anlayışını “dürûg” redifi etrafında kullanmış olduğu kelimelerle eleştirir. Yalan söylemek alışkanlığı, bir toplumun bozulmuşluğunu, kötüye gidişini gösteren önemli bir davranış şeklidir. Nâbî de bu gidişin farkında olan aydın kişiliğiyle aslında sözü edilen hâlin durmasını, sona ermesini arzular. Artık her tarafı yalan sarmış, kulaklar sürekli yalan işitir bir vaziyet almıştır. Toplum, öyle bir hâle gelmiş ki yalanlar doğru kabul edilir olmuştur. Etrafta doğru söz adına hiçbir şey kalmamıştır:

Hakîr kaldı sadâkat fakîr düşdi salâh

Cihânı kevkebe basdurdı ihtişâm-ı dürûg

(G.378/5)

Dürûg iken o kadar buldı şöhret ey Nâbî

Ki girdi sûret-i sıdkda güm oldu nâm-ı dürûg

(G.378/8)

Kısacası bu gazeliyle de Nâbî, dönemin toplumunu yine bir kargaşa tablosuyla gözler önüne serer. Eleştiri yoluyla aslında bir toplumun nasıl olması gerektiğini şiirinin altına gizleyerek vermeye çalışır. Redif etrafında kendi memnuniyetsizliğini ortaya

koyan şair, bir bakıma yalan söylemeyi eleştirerek kendisinin bozulmamış bir kişiliğe sahip olduğunu, sıdk ve doğruluk üzerinde bulunduğunu göstermiş olur.

2.1.21. “düşmendür” G.84

“düşman”, birinin kötülüğünü isteyen, ondan nefret eden, ona zarar vermeye çalışan kimse, hasım demektir (TDK, 2011: 740). Kinin, nefretin, husumetin bulunduğu bir ruh dünyasına sahip kişidir. Bir şeylere karşı duran, sevgi ve hoşgörünün uzak olduğu insandır. Schopenhauer felsefesinde insan bencillik, kin ve merhamet güdülerıyla yönetilir (Martin, 2003: 218). Bencillik ve kin, ruhsal olarak düşmanlık hissinin oluşumuna sahip olan duygulardır. Kendine yapılanın hazmedilememesi durumunda ortaya çıkan bir duygu olan düşmanlık, aslında acının, keder ve hüznün bulunduğu bir iç dünyanın da göstergesidir. Düşmanlık, kötü bir duygudur ancak haksızlık yapan kişiye karşı elde olmadan da bu duygu kendini hissettirebilir.

“düşman”, zıtlıkların tezahürüdür. Evren de zıtlıklardan oluşur. “Bu itibarla Vücûd (yani Varlık) âleminin gerçek sûretini, aslında bunun ‘zıtların bir terkibi’ olduğu keyfiyetinin dışında idrak etmek mümkün değildir” (Izutsu, 2005: 109). Kimi zaman bu zıt olgular çatışabilir ve birbirine düşmanlık besleyebilir. İnsan, her şeyi kendi hoşlandığı ve istediği şekilde görmek ister. Bu sebeple ona karşı gelerek kendisine zıt olanı kabullenmek istemez. Onu da kendine benzetmek ister. Bunun olmadığı durumlarda ise kıskançlık ve adavet kendini gösterir. Yani düşmanlık, aslında aksini beğenmemek, karşıt olanı reddetmektir.

Adavet, muhabbetin bittiği noktadır. Oysa İslam inancına göre insan düşmanlık hissinden uzak durmalı, mümin kardeşine adavet değil muhabbet beslemelidir. İnsanın en büyük düşmanı nefsidir. Bütün mücadele kendisinin gerçek düşmanı olan nefse karşı olmalıdır.

“düşman” kelimesi tefrika yani ayrılık düşüncesini akla getirir. İnsanlar arasında var olan hilafın sonucu olarak ortaya düşmanlık çıkar. Oysa yeryüzünde birçok müşterekliğe sahip insanoğlunun bu ortaklıkları akla getirmeden birbirlerine düşmanlık beslemesi, inanca karşı gelmenin göstergesidir. İslam, müminin mümine düşmanlığını

haram kılmıştır. Hadis-i şerifte; “Birbirinizle münasebeti kesmeyin! Birbirinize sırt çevirmeyin! Birbirinize kin ve düşmanlık beslemeyin! Birbirinizi kıskanmayın! Ey Allah’ın kulları, kardeş olun! Bir müslümanın diğer kardeşine darılarak üç günden çok uzaklaşması helâl değildir” (Ebû Dâvud, Edeb 38,60; İbn Mâce, Mukaddime 17; Müslim, Birr 58) buyrulmuştur.

Arzu ve isteklere kavuşamama durumunda buna engel olana karşı da düşmanlık beslenir. Şair, sevgiliden ayrı düştüğü için rahat yüzü görmemekte, uykusuz geceler geçirerek sürekli ağlamaktadır. Bu sebeple söz konusu iki zıtlık – uyku ve rahatlık ile ağlayan gözler- birbirlerine düşman olmuştur. Vücudu, ayrılıktan dolayı sürekli inlemekte ve acı çekmektedir. Artık istirahat dōşeği ve inleyen vücudu birbirine karşı düşmanlık beslemektedir:

Senünçün h’âb u râhat çeşm-i giryânumla düşmendür

Bisât-ı istirâhat cism-i sûzânumla düşmendür

(G.84/1)

Şair, şiirinin bütününde bu zıtlıklar üzerinde durur. Huzur ile huzursuzluğun düşmanlığını çeşitli ruh hâllerini karşılaştırarak anlatır. Âşık için bu dünya, rahat nefes almanın, huzura kavuşmanın mekânı değil; acının, ızdırabın, ayrılığın yeridir. Hicranın olduğu yerde huzurla ilgili tüm mefhumlar insan için düşman niteliğindedir.

Nâbî, zıtlıkların düşmanlığını bir başka beytinde şöyle dile getirir:

Gidelden sûzen-i müjgân u târ-ı kâkûlün elden

Rûfû-yı ‘âfiyet çâk-i girîbânumla düşmendür

(G.84/2)

Sevgilinin iğne gibi yaralayıcı kirpikleri ve kâkûlü, elden gittiğinden beri afiyet yaması, âşığın yırtılan yakasıyla düşman olmuştur. Yama normalde fakirliğin simgesidir. Ancak burada yama dahi huzura ermiş bir vaziyette, sağlık içerisinde. Âşığın ise sevgilinin terk etmesiyle Yusuf-misal yakası parçalanmış, yani kalbi dağlanmış. Kendisine yama olacak şeyler dahi huzurun, mutluluğun simgesi olduğu için bunlara da düşmanlık besler. O, kendisi gibi bütün yaratılanın acı çekmesini, refahtan uzak durmasını arzulayarak psikolojik olarak rahatlamayı ümit eder.

Nâbî, artık vuslat zamanlarının yerini ayrılığın aldığını, gönlünün ve canının ise ayrılıkla düşman olduğunu dile getirerek gazeline son verir:

Benüm Nâbî kanı hû-kerde-i vasl oldugum demler

O vuslat şimdi firkatdûr dil ü cânımla düşmendür

(G.84/5)

Nâbî'nin şiiri, elden yitirilenlere karşı duyulan acının ifade edilişidir. Bunu sevgili metaforu etrafında anlatır. Bu, hakiki sevgili olabileceği gibi döneminde yitirilen güzellikler de olabilir. Giden güzel şeylerin ardından huzurun bitişi; mutluluk belirtilerinin olduğu şeylerle ayrılık acısının bir çatışmasıdır.

Bahsi geçen redifin, şiirde yine ana unsur olmanın yanında şairin duygularını, düşüncelerini içinde barındıran bir kavram olduğu akla gelir. Şair, redifi belirledikten sonra şiirin bütününe redif kelimeye oturarak oluşturmuştur. “râhat, çeşm-i giryân, bisât-ı istirâhat, cism-i sûzân, rûfû-yı ‘âfiyet, sirişk, istignâ, hû-kerde-i vasl, vuslat, firkat, cân” gibi şiiri oluşturan kelimelerin redif etrafında şekillendiği, redifin bu kelimelerin kullanılmasında ana sebep olduğu düşünülebilir.

2.1.22. “edeb” G.19

“edep”, toplum töresine uygun davranma; iyi ahlak, incelik, terbiye anlamlarına gelir (TDK, 2011: 754). Güzel terbiye, iyi huy demek olan edep aslında insanın bütün iyilikleri ve ahlaki güzellikleri kendinde toplamasıdır. “Edep; zahiri ve batını (dışı ve içi) arıtmaktır” (Sühreverdî, 2010: 337). İnsanı utanç verici hâllerden muhafaza eden, ona zarafet ve incelik katan bir haslettir. “edep” eline, diline ve beline hâkim olma şuurudur. Kişiyi diğer canlılardan ayıran, ona ayrı bir güzellik katan ve insan olma değeri veren hayâ hâlidir.

İtse sencîde kimi haslet-i nîkû-yı edeb

Ref ider hâkdan elbette terâzû-yı edeb

(G.19/1)

Şiirle, edebiyatla uğraşan kişilere Hz. Peygamber döneminden itibaren “edip” denilmiştir. Çünkü bu sanatlar “edep” çerçevesinde oluşmuş, bu sanatı icra edenler de

“edeb”in temsilcisi hâline gelmiştir. İslamiyet baştan sona “edep” düsturuyla oluşmuş, hayâyı emreden bir dindir. Kur’an insanlara edepli davranmayı söyler.

“Yürürken ölçülü, mûtedil yürü! Konuşurken sesini ayarla, bağırarak konuşma! Uunutma ki seslerin en çirkini, avazı çıkınca bağırarak eşeklerin sesidir.” (Lokman 31:19); *“Ey iman edenler! Kendi eviniz dışındaki evlere, sahiplerinden izin isteyip onlara selam vermeden girmeyiniz! Böyle yapmanız sizin için daha münasıptır. Olur ki düşünür, hikmetini anlarsınız”* (Nur 24: 27).

İslam medeniyetlerinde “edep” anlayışı din kaynaklıdır. Hz. Muhammed, İslam kültüründe ahlak timsalidir. O’nun ahlakının Kur’an kaynaklı olduğu, baştan sona Kur’an ahlakıyla ahlaklandığı bilinen bir gerçektir. Kendisi, hayânın önemini sürekli dile getirir. “İman yetmiş şu kadar şubeden ibarettir, haya da imandan bir şubedir” (Ebû Davûd, Sünnet 14; Nesâî, İman 16). İslamiyet’te hayâ timsali başka bir kişi ise Hz. Osman’dır. Hz. Osman edebiyle, inceliğiyle Hz. Peygamber’in deyişle “Meleklerin kendinden utandığı adam” (Müslim, Fezailü’s-Sahâbe 36 [4201]) olarak bilinir.

Osmanlı toplumunda da “edep” önemli bir yer tutmaktadır. Kadın ve erkeğin toplum içerisinde ki ince ve hassas davranışı, devletin nizamının bu hassasiyetler üzerine kurulması da “edeb”in önemini ortaya koymaktadır.

İslamiyet merkezli tasavvuf da elbette “edep”le yoğrulan bir anlayış sistemidir. “Mutasavvıflar genelde iki türlü edep kabul ederler: Birincisi şeklî, zahirî edeb ki; ameli riyaadan, münafıklıktan, yağcılıktan korumaktır. İkincisi de bâtını ededir ki; kalpteki şehvet, itiraz, irade de zayıflık vs. gibi olumsuz şeyleri temizlemekten ibarettir” (Cebecioğlu, 2004: 180).

Böylelikle “edeb”in insanı hakikate ulaştırma yolunda önemli bir vasıta olduğu anlaşılır. İyi ahlak sahibi insan, her yerde baş tacı edilir. Bu da toplumun “edeb”e karşı duyduğu hassasiyeti gösterir:

Mesnedi zirve-i destâr-ı ser-i ragbet olur
 Sünbül-i ter gibi her kimde ki var bûy-ı edeb
 (G.19/2)

İyi huy ve ahlak, insanı bütün kötülüklerden alıkoyar. Edebe sığınan kişi, her türlü taarruzdan kendini müdafaa etmiş olur:

Hamle-i tûb-ı ta‘ arruzdan olur âsûde
 Her kim olursa penâh-âver-i bârû-yı edeb
 (G.19/4)

Edepli olmak, sağlam duruşun, tavizlere kapalı olan bir kişiliğin göstergesidir:

Sad zebân-ı dehen-i şâne güşâyış viremez
 Öyle muhkemter olur ‘ukde-i gîsû-yı edeb
 (G.19/3)

“edep”, özellikle Müslüman toplumlarda daha çok kadınlardan beklenen bir davranış, onların simgesi olarak algılanır. Erkeğe nazaran kadında olması daha gerekli görülür. Bunun sebebi edebin “ıffet” anlamını da taşıyor olmasıdır. Kadından beklenen ıffet, edep ve ahlaktır. Şair de şiirinin son beytinde bu durumu örnekler. Küstah bakışlar kadının güzelliğini yitirmesine sebep olabilir. Edep, örtünün altındadır ve kendini hemen göstermeyen, keşfedilmeyi bekleyen bir kadına benzetilir:

Pest ider hüsnini güstâh-nigâhân Nâbî
 Herkese keşf-i nikâb eylese bânû-yı edeb
 (G.19/7)

2.1.23. “efzûndur” G.97

“efzûn”; fazla, çok, yukarı, aşkın anlamındadır (Devellioğlu, 1993: 207). Bolluk, bereketlilik, verim, bir şeyin gereğinden fazla olması anlamına gelir. Az olmak; yetmemek, nakıs kalmak demekken, fazlılık; ihtiyacın karşılanması, muhtaçlığın ortadan kalkması demektir. Tabiat üzerinde bulunan eşyanın çokluğu, var olan güzelliklerin ve nimetlerin fazlalığı onun bünyesinde “efzun olma” durumunun mevcudiyetini gösterir. İnsan, acziyetiyle başkasına muhtaç, fakir bir varlıkken istidadı

ve derinliği sebebiyle zengin bir varlık hükmüne geçer. Tabiat ve eşya insanın hizmetine sunulmuş; o, kâinat üzerinde diğerk yaratılanlardan üstün tutulmuştur. Mükemmel bir varlık olmamasına ve eksik yönlerinin bulunmasına rağmen ondaki güzellikler olumsuzlukların çok üstündedir:

Fezâ-yı gülşenüm berg-i gülüm hârumdan efzûndur
Sehergâhum ki nûrâniyyetüm târumdan efzûndur

(G.97/1)

Şair, başka bir beytte kendisini içinde sadece bir meyvesi olan bademe değil de onlarca tanesi olan nar gibi zengin bir meyveye benzeterek bir iki fikirle yetinmeyecek tabiata sahip olduğunu, yazdıklarından daha fazla düşünce ve fikir zenginiliği içinde bulunduğunu belirtir. Böylelikle hem şairlik gücünü hem de yine insanın sahip olduğu zenginliği ortaya koymak ister:

Degül bâdâm-veş tab‘um bir iki magz ile hursend
Enârum magz-ı fîkrüm kışr-ı güftârumdan efzûndur

(G.97/4)

İnsan, acz ve fakr sahibi bir varlık olmasına rağmen ona bahşedilen nimetler oldukça fazladır. Nimetleri ortaya çıkarmak için hiçbir katkısı olmadığı hâlde ona sunulan lütuf hak ettiğinden efzundur:

İder bâlâ-yı hûşum garka-i pey-der-pey-i sâgar
Bana sâkî-i bezmün lutfı mikdârumdan efzûndur

(G.97/6)

Fazlalık ve bolluk insan üzerinde bir mağfiret ve nimettir. “Benim rahmetim gazabımı geçmiştir” (İbn Mâce, Zühd 35; Müslim Tevbe 3) hadisi-i şerifinde söylendiği gibi Allah’ın afv ve mağfiretinin azabından daha fazla olduğu belirtilir. İnsanın kurtuluşuna yönelik müjde gibi olan bu ilahi mesaj bir şükür vesilesidir:

Mücâzât-ı umûr-ı nîk ü bed çün kim mürekkebdür
Hezerân hamd Hakk’a ‘afvüm âzârumdan efzûndur

(G.97/2)

2.1.24. “el-vedâ” G.372/G.373/G.374

“elveda” redifi bir sonun habercisi durumundadır. Yani son noktaya gelindikten sonra geride kalan her şeye veda etmektir. “elveda”, ayrılmak, uzaklaşmak, gitmekle ilgili bir kavramdır. Böylelikle özlemi, hasreti, acıyı içinde barındırır. Bitiş, son noktadır. Şairin de kendini böyle bir noktanın ucunda hissederek bu gazelleri söylemiş olduğu düşünülebilir. Sanki ömrünün sonlarına yaklaşmış birisi edasıyla gazellerde bir vedalaşma söz konusudur. Aynı zamanda şair, kendi devrinin yitirilmiş olan güzellikleriyle de bu şekilde vedalaşır. Geride ve geçmişte kalan her şeye veda eder. Bu veda hakikat sümbülleriyle, misk kokulu toprakla, zenzemin katreleriyle, rahmet mizabıyla olan bir vedadır. G.373 ve G.374 numaralı şiirlerinin gidişatından bunun Kâbe’yle olan bir vedalaşma olduğu anlaşılır. Şair Kâbe’de hac vazifesini görmüş, bitirmiş ve kendisinin artık kutsal topraklardan ayrılma zamanı gelmiştir. Bunun derin üzüntüsünü yaşayan Nâbî, cihanı aydınlatan bu topraklara hüznü bir şekilde veda eder:

El-vedâ ey hâk-i müşğîn-i cihân-tâbun senün

Mâye-i dâg-ı dil-i hûrân-ı cennet el-vedâ

(G.373/2)

Şermsârum yâ Resûla’llâh vedâ undan senün

Böyle olmuş neyleyüm takdîr-i Yezdân el-vedâ

(G.374/9)

Bu “elveda” sadece kutsal mekâna değil sözü edilen vazifenin edasıyla silinmiş olan günahlara da vedadır:

El-veda ey çirk-şûy-ı câme-i cürm-i ‘usât

Gûşe-i bâmundaki mîz-âb-ı rahmet el-vedâ

(G.373/4)

Nâbî, kutsal topraklardan, hac vazifesini yerine getirmiş olduğuna dair mahşer günü şahitlik yapmasını isteyerek oralar ile vedalaşır:

Eyle Nâbînün edâ-yı haccına rûz-ı cezâ
Pîşgâh-ı hazret-i Hak'da şahâdet el-vedâ'

(G.373/5)

Şefkatini de talep ederek vedasını sürdürür:

Yâ Resûl'allâh nigâh-ı şefkatün her hâlde
Eyle Nâbî-i hazîn üzre nighbân el-vedâ'

(G.374/12)

Şair, "elveda" redifli üçüncü gazelini ise Halep'teyken oradan ayrılan Halep valisi üzerine yazmıştır. Onun ayrılışından duyduğu derin üzüntüyü vedalaşarak ifade eder:

El-vedâ' ey âsaf-ı mümtâz-ı akrân el-vedâ'
El-vedâ' ey vâlî-i iklim-i 'irfân el-vedâ'

(G.372/1)

Görmedi sana mu'âdil dîde-i bahtı Haleb
Fâzıl-ı hoş-hûy destûr-ı suhan-dân el-vedâ'

(G.372/2)

2.1.25. "enbiyâ" G.1

"enbiya", nebiler, kendilerine kitap indirilmemiş peygamberler manasına gelmektedir (TDK, 2011: 797). Peygamberler; resuller ve enbiyalar olmak üzere ikiye ayrılır. Resul, kendisine kitap indirilen peygamber anlamındadır. Allah'ın yeryüzündeki temsilcisi olan peygamberler, insanları kutsal davete çağırmakla mükelleftirler. "Enbiya", kendinden önce gelen peygamberin hükümlerine uyarak insanları Allah'ın birliğine ve sadece O'na kulluk etmeye çağıran kişidir. Bütün peygamberler, bu ilahi görevle yeryüzüne gelmiş, Allah onları insanlara iyiyi ve doğruyu öğretmeleri, emir ve yasaklarını bildirmeleri için vasıta kılmış, elçi olarak seçmiştir. İslamiyet, peygamberleri insanlık için bir örnek tablosu olarak göstermiştir. Onların her birisi kendi başına birer sembol durumundadırlar ve Allah'ın arzu ettiği insan portresini

oluştururlar. Hz. Eyyub sabrın, Hz. Yusuf güzelliğin, Hz. Davut güzel sesin, Hz. Süleyman zenginliğin, Hz. İbrahim bereketin ve dostluğun simgesidir.

Allah her millete bir peygamber gönderdiğini Kur'an'da bildirmektedir. “Biz her millete bir peygamber gönderdik” (Nahl 16: 36). “Her millete bir yol gösteren vardır” (Rad 13: 7). İnsanların bir kısmı peygamberlere uyup onların yollarında giderken diğer kısmı da onlara inanmayıp, biat etmemişlerdir. Onlar, Allah'ın seçtiği kimseler olup hak ve adalet sahibidirler. Zulüm ve haksızlık yapmazlar. Aslında onlar, Allah'ın nurunun birer yansımasıdır ve ilahi hükümleri bildirmekle mükelleftirler:

Nûr-ı Hudâdur âyîne-i cân-ı enbiyâ

Ahkâm-i şer'îdür güher-i kân-ı enbiyâ

(G.1/1)

“Enbiya”lar, delaletle düşmüş kişileri hidayete çağıran, bu sebeple inançsızlık zulmetini Allah'ın nurunun yansımasıyla aydınlatan, böylelikle insanlara yardım eden kişidir:

Çirk-i dalâli âb-ı hidâyetle mahv ider

Hâsiyyet-i vücûd-ı Hudâ-dân-ı enbiyâ

(G.1/2)

‘Alem kalurdu zulmet-i gafletde itmese

İmdâd nûr-ı sâye-i eyvân-ı enbiyâ

(G.1/3)

Şair, aşağıdaki beyitte Cebrail'in bile -enbiya sofrasının talihlisi, yani enbiyalara ittiba etmiş ve böylelikle gerçek lezzete ulaşmışken- âlemin acı veren zevklerinde boğulan insanlara üzülmekte, onlar için kaygı duymakta olduğunu dile getirir. Böylelikle bir bakıma kendi ruh dünyasını anlatmış olur:

Efsûs ‘ömr-i telh-mezâkân-ı ‘âleme

Cîbrîl iken nevâle-keş-i h'ân-ı enbiyâ

(G.1/6)

Şair, bütün peygamberleri ilahî nuru yansıtan kişiler olarak görür. Her birisi aynı özellikleri taşır. Ancak onların da bir başları, ser-zakirleri vardır. O, enbiyaların sultanı olan Hz. Muhammed'dir:

Nâbî egerçi her biri bir nûr-ı mahzudur

Ammâ ki pîşvâları sultân-ı enbiyâ

(G.1/9)

Aslında peygamberler insanlık için bir prototiptir. Onlar, temsiliyet için dünyaya gönderilmişlerdir. Bir şahıstan ziyade bütün bir insanlığı kendi nazarlarında temsil etmişlerdir. Yani enbiyalar inanç boyutunda ideal insan tipini yansıtmışlardır. Allah, aslında bu temsil insanlar vasıtasıyla diğer insanların nasıl olması gerektiğini göstermek istemiştir. Bu açıdan bakılacak olursa cismaniyet boyutunun yanısıra birer “şahs-ı manevî”lerdir.

Nâbî, gazellerine “enbiyâ” redifiyle başlayarak bu redif etrafında naatını icra eder. Aynı zamanda redif kelimeyle şairin kendi dönemi için de bir kurtarıcı beklediği, böyle bir psikolojiyle redifi ele aldığı düşünülebilir. Bu kurtuluş, etten kemikten bir insanla değil İslami hususların uygulanmasıyla, peygamberlerin gittiği yolun takip edilmesiyle mümkün olacak bir durumdur.

2.1.26. “e’s-selâm” G.537

“selam”, bir kimseyle karşılaşıldığında, birinin yanına gidildiğinde veya yanından uzaklaşıldığında kendisine söz ve işaretle bir nezaket gösterisi yapma, esenleme demektir (TDK, 2011: 2060). Arapça kökenli olan kelime barış, rahatlık; sonu iyi ve hayırlı çıkma; fani, gelip geçici olmama, zevalsizlik (Allah adlarından biri); aşinalık, bildik; esenleme anlamlarına gelir (Devellioğlu, 1993: 933). Huzurun, mutluluğun, ferahlığın, hayrın, iyiliğin, güvenin ve kurtuluşun ilk adımıdır. Birbirine yaklaşma, uzlaşma, iyi geçinip dost olma hâlidir. “Selam vermek”, insanlığın, medenileşmenin, iletişimin ve sosyalleşmenin bir göstergesidir. Kardeşlik ve birlik ifadesi olan “selam”, farklı kıtaları, kültürleri birbirine bağlayan köprü vazifesi görür.

Kişiler arası selamlaşmanın yoksunluğu, insanları bencilliğe, bireyselliğe, yalnızlığa iter, tahammül gücünü azaltarak hoşgörüden uzaklaştırır.

İslam'ın özünde ve kelime anlamında toplum içinde barış ve hoşgörüyü tesis etme özelliği yatar.

“İslâm'ın rolü, insanın nihaî iyiliğini isteyen bir görüşle, yerle gök arasındaki barış ve dengeyi kurmaktan ibarettir. Bizzat İslâm sözcüğü ‘barış’ (selam) anlamına gelen bir kökten gelir; nitekim bir Müslüman'ın bilincinde ‘Allah’a teslimiyet (İslâm) aynı zamanda O’nunla ‘barış içinde olmak’ anlamına gelir”(Chittick, 2013: 85).

Dünyanın her yerinde selam vermek ortak bir kültür noktasıyken özellikle İslam toplumlarında daha ayrı bir değer taşır. Birlik ve kardeşliğe önem verem İslam inancına göre selam vermek sünnet, almak ise farzdır. İnsanı merkez alan ve onu evrenin en önemli noktasına oturtan İslam, yine selam vermek yoluyla onun kutsallığını ve değerini belirtmiş olur. Kur'an'da “Şayet size selam verilirse, siz de ondan daha güzel bir tarzda selamı alın, en azından verilen selamın misli ile karşılık verin. Şüphesiz ki Allah, her şeyin hesabını hakkıyla arar” (Nisa 4: 86) buyrulur. Hadis-i şerifte ise Hz Muhammed; “İnsanların Allah yanında en makbul olanları, selamı önce verenlerdir” (Ebu Dâvud, Edeb 144) der. Bu sebeple özellikle Hz. Peygamber'e selam göndermek, salât u selamlarla O'nu anmak büyük sevap olarak görülür. Bu konuya ilgili O; “Kıyamet günü bana insanların en yakını, bana en çok salâvat edendir” (Tirmizî, Salât 357 [484]). “Gerçek cimri yanında anıldığım halde bana salâvat etmeyendir” (Tirmizi, Daavat 110 [3540]) diye söyler. Kur'an'da ise “Muhakkak ki Allah ve melekleri Peygambere hep salât (rahmet ve sena) ederler. Ey iman edenler! Siz de ona salât edin ve tam bir içtenlikle selam verin” (Ahzab 33: 56) buyrulur. Böylelikle İslam dininde Hz. Peygamber'e selam vermenin gerekliliği ve önemi ortaya konmuş olur. Müminler ise hem bu emri yerine getirmek hem de hadislerde de belirtildiği üzere kurtuluş vesilesi olma ümidiyle salât u selam getirip O'nu zikrederler. Bundan maksat Hz. Muhammed'i

sürekli anarak insanların O'na karşı olan görevlerini hatırlaması, O'nun buyruklarıyla irtibatlı olma ve O'na olan sevgilerini arttırma vesilesi olarak görme olabilir. Ayrıca Hz. Peygamber'e salâtle yakınlaşarak ahirette O'nun şefaatine nail olma isteği de bulunur.

Nâbî, gazelini kutsal topraklarda, Hz. Peygamber'in makamında yazmıştır. O, bu topraklara O'nu selamlayarak ayak basmak istemiş ve şefaatine sığınarak affedilmeyi arzulamıştır:

İşte geldi Nâbî-i dil-haste hâk-i pâyuna
Eyle zahm-ı cürmine lutfunla merhem e's-selâm
(G.537/7)

Şair, çektiği sıkıntıların ve üzüntülerin arasında "E's-selam" redifli gazeliyle Hz. Peygamber'e selam göndererek bu sıkıntılardan uzaklaşmak ve kurtuluşu O'nun şefaatinde bulmak ister. Gazelinde ziyaret ettiği mekânın heyecanı içerisinde O'nu çeşitli özellikleriyle selamlar:

E's-selâm ey server-i evlâd-ı âdem e's-selâm
E's-selâm ey bâdî-i îcâd-ı âlem e's-selâm
(G.537/1)

Hz. Peygamber'i, mübarek Zat'ın eşsiz cevheri ve arş-ı azam kubbesinin yüksek süsü olduğunu görerek selamlamaktadır:

E's-selâm ey gevher-i yektâ-yı zât-ı akdesün
Zîver-i bâlâ-yı tâk-ı a' arş-ı a' zam e's-selâm
(G.537/2)

Yukarıda belirtildiği gibi üzüntüler içerisinde olan şair de bunlardan kurtulmak için O'nun yardımını istemekte, Allah'ın rahmetinden O'nun aracılığıyla faydalanmayı talep etmektedir:

E's-selâm ey kufl-ı genc-i rahmet-i Hak tâ-ezel
Dest-i isti' dâduna olmuş müselleme e's-selâm
(G.537/3)

Gazelde dikkat çeken bir özellik ise her beytin selamla başlayıp selamla bitmesidir. Bir hadis-i şerifte "Dua arz ile sema arasında durur. Bana salât okunmadıkça

Allah’a yükselmez. Bana duanızın başında ortasında ve sonunda salât okuyun” (Tirmizi, Salât 352, [486]) diye buyrulmuştur. Böylelikle şair bunu göz ardı etmemiş, hadise uyararak Hz. Peygamber’in mekânında dualarını iki selam arasında yapmıştır.

2.1.27. “evliyâ” G.2

“evliyâ”, veli, velayet ve keramet sahibi olanlar, kurb-ı ilahiye nail âdem demektir. (Şemseddin Sâmî, 1989: 223). “veli” kelimesinin çoğulu olan “evliya”, nefsinin esaretinden kurtulup hareketleri ve sözleriyle İslam’a uygun olarak yaşayan, Allah’ın emir ve yasaklarına uyan Hak dostlarıdır. “Hayatını nefis mücadelesi ile geçirerek, şeriatı takva boyutundaki inceliğiyle yaşayan; Hz. Peygamber’e tam anlamıyla uyan; kaya gibi sertlikten kaçıp, toprak gibi davranmayı hedef edinerek, diken yerine gül yetiştiren bahçıvanlara benzeyen kişilere evliya denir” (Cebecioğlu, 2004: 199).

“evliya”, dünyaya sırtını dönmüş, gece ve gündüzünü Allah’a adayarak ibadetle geçiren, yalnız kaldığında ya da insanlar arasında olduğunda sürekli aynı hâl üzere olan, yeryüzünde peygamberlerden sonra Allah’ın temsilcisi kimselerdir. “Evliya”nın “terk-i dünya/terk-i ukba/terk-i terk süreci sonunda erişeceği son makam Tanrı’da yokluğu bulup mutlak varlığa kavuşmak” (Öztürk, 2001: 97)tır. Alçakgönüllülük, merhamet, adalet, sabır, iyilik, şükür, zikir, tevbe onların özelliklerindendir. Nefsin istek ve arzularına galip gelerek Hak yolunda yürüyen, sadece O’nun rızasını gözetten ehl-i kâmil kişilerdir. Yaratmak, Allah’ın yeryüzüne tecellisini ifade eder. “Evliya”lar da peygamberlerden sonra güzellikleri kendi şahsiyetlerinde toplayarak örnek tip özelliği taşırlar. İslam inancına göre Hak katında onların makamları ulvidir. İdrak gözünün bulunduğu mertebeden, yani Hakk’ı tanıyanların, O’nun idrakine varanların sahip olduğu mertebenin yüksekliğinden daha âlâdır:

İdrâk-ı çeşm mertebesinden ziyâdedür

Şân-ı bülend-zirve-i dîvâr-ı evliyâ

(G.2/5)

Evliyalık, ilahi sırların keşfedildiği, murakabe ve müşahadenin gerçekleştiği, artık maddi vücudun ortadan kalkıp sadece maneviyatın hâkim olduğu bir mertebedir. Bütün buudlarıyla kendilerini yalnız Allah’a adayarak iyiliği emredip kötülüklerden sakın(dır)mayı görev edinmişlerdir.

“Evliyalar”, aşk ehli kimselerdir ve aşka aç olan fakirleri kendilerinin mazhar olduğu ilahi sırların sadece küçük parçalarıyla bile doyurabilirler:

Sad kârvân-ı gürsine-i ‘aşkı sîr ider

Râh-ı Hudâ’da rîze-i esrâr-ı evliyâ

(G.2/2)

Hak dostu olan bu insanlar, keyfiyetlerindeki samimiyetleriyle cehaletten gözleri kör olanlara nur sürmesi çekerler. Yani gaflette olan gözlerini açarlar:

Çeşm-i ‘amâ-yı cehli ider sürme-rîz-i nûr

Keyfiyyet-i ta‘alluk-ı dîdâr-ı evliyâ

(G.2/4)

Onların asıl amacı, cennet sevdası ya da cehennem korkusu değildir. Evliyalar bunları bile maddi arzulardan sayarlar. Onlar, “rıza-i ilahî”nin peşindedirler. Bu sebeple evliya, iki cihan saadetine ulaşmak için uzak mesafede bulunan, erişilmesi zor olan Allah rızasına kavuşmanın ağır yükünü sürekli çekerler:

Çekmek sa‘âdet-i dü-cihânun esâsıdur

Behr-i rızâ-yı Bârî Hudâ bâr-ı evliyâ

(G.2/6)

“Evliyalar”, gece-gündüz ibadet hâlinde oldukları için uykuya uzaktırlar. Onların uykusuz gözleri sadece ilahi güzelliklere bakarak kendine gelir. Yani hak dostları, tefekkürle, kâinata yansıyan tecellilerle mutlu olurlar:

Vech-i kerîm-i hüsn-i İlâhîden özgeye

Olmaz güşâde dîde-i bîdâr-ı evliyâ

(G.2/8)

Nâbî, son beytinde evliyalı bir kurtarıcı olarak görür. O, ümitsizlik ve üzüntü içerisinde. Belki de bu duygular içerisindeki ruh hâliyle şiirine redifi bilinçli olarak

seçmiştir. O da derdine derman aramakta, evliyaların feyziyle düştüğü yeisten kurtulmak istemektedir:

Ümmîd odur ki koymayalar pâ-y-mâl-i ye's

Nâbî-i zârı feyz-i meded-kâr-ı evliyâ

(G.2/9)

Nâbî, “evliyâ” redifiyle şiirine şekil vermiştir. Evliyalık tasavvufi bir kavramdır. Böylelikle şiirde tasavvuf öğeleri seçilen redifin etkisiyle kendini gösterir. “feyz, envâr, şuhûd, ‘aşk, râh-ı Hudâ, esrâr, nûr, keyfiyet, ta‘alluk, idrâk-ı çeşm, rızâ, kevn, vech-i kerîm-i hüsn-i İlâhî, ümmîd” gibi kelimeler tasavvufi nitelik taşırlar.

2.1.28. “ferah” G.44

“ferah” kelimesi sevinç, mesruriyet, şâdmânlık, inşirah, gönül açıklığı anlamlarına gelir (Şemseddin Sâmî, 1989, 987). “ferah”, huzurun, rahatın olması, dert ve kederin bulunmaması demektir. İnsanoğlunun her daim arzu ettiği ve yaşamak istediği bir durumdur. “ferah”, mutluluk ve barış hâlidir. Muradın erişildiği, ızdırabın ortadan kalktığı, ruhun rahata kavuştuğu bir noktadır. Kişi, yaşamı boyunca hep bu hâle ulaşmak için çaba sarfeder. Kendi etrafında olan dertleri gidermek, sıkıntılara çare bulmak ve huzura ermek ister. Ancak dünya yüzünde, daimi bir ferahın sağlanması mümkün değildir. İnsan için yeryüzü eğer bir sınav yeriye elbette huzurun yanında huzursuzlukların bulunması gerekir. Böylece ebedî bir “ferah” durumunun olması mümkün olmasa da insanoğlu her daim bunu arzular.

İnanan bir kişi için bu dünya imtihan dünyası, bu sebeple sıkıntı yeridir. Ebedî mutluluğa erişilecek yer ise baki âlemdir. Böylelikle feraha kavuşmak isteyen hakikat ehlinin olması gereken hâl tevekkül hâlidir. Başına gelen sıkıntılara razı olup sabretmesi gerekir. Gerçekte feraha kavuşmak isteyen, ruhtur. Ruhun arzuladığı şey huzura ermek, sonsuz olan ferahlığa ulaşmaktır.

Şair ise şiirinde ferahın artık olmaması durumundan şikâyet eder. O, uzun zamandır huzura hasrettir:

Dehrden oldu meger tay-şude eyyâm-ı ferah
 Gerdişe geldügi yok haylî zamân câm-ı ferah
 (G.44/1)

Aslında bu duruma çok üzülererek eskiden yaşamış olduğu huzur ortamına tekrar kavuşmayı arzular. Bu hasreti aşağıdaki beytiyle dile getirir:

Görmedük neydüğünü oldugını gûş itdük
 Bir zamân fasl-ı bahârun adı hengâm-ı ferah
 (G.44/4)

Kendi döneminden yine izler taşıyan gazelinde şair, artık feraha kavuşmanın zor olduğundan bahseder. Onu, kolay avlanmayacak bir tuzağa benzeterek anlatır:

Öyle tâ'ir midür ol kim ola âsânca şikâr
 Kurmuşuz biz tutalum dâne döküp dâm-ı ferah
 (G.44/3)

Ümitsizlik duygusunun yer edindiği şiirde Nâbî, artık eski günlerin huzuruna erişilemeyeceğini, kederin daim olan bir duygu olduğunu, ferah durumu nasip olsa bile mutlaka belli bir süre sonunda bittiğini dile getirir:

Var mı görmüş ‘acabâ olmadığın ey Nâbî
 Mâye-i subh-ı keder hâtime-i şâm-ı ferah
 (G.44/5)

2.1.29. “gâh ceng ü gâh sulh” G.42

Dünya, içerisinde iyi-kötü bütün olguları birlikte barından bir yerdir. Çirkinliği-güzelliği, düşmanı-dostu, havayı-suyu, yaşamı-ölümü, sevgiyi-sevgisizliği, acıyı-sevinci aslında tüm zıtlıkları kendi çatısı altında toplar. Bu durum insana dünyanın geçiciliğini, faniliğini, belki de yaşamda birçok şeyin boş olduğu fikrini hatırlatır. Dünya, maddi ve manevi boyutta kapsamı çok geniş olan bir kavram ve mekândır. Soyut ve somut her şey onun içerisinde. Onun başrolünde oynayan insan ise bu zıtlıklar mekânında, kaderin kendisine hazırladığı yazgılar etrafında bazen iyi bazen kötü tarafa sürüklenip durur.

“Çünkü bütün dünya, şu koca evren ve burada akıp giden yaşamın panoraması, kozmik iki gücün eylem alanıdır: Gerileme ve ilerleme, yaratılış ve yıkılış, yani iyi ve kötü. Kozmik başlangıcın belirsiz ortamından bu yana bu ikiz güçler iş başındadırlar, evrenin yitip gitmesine kadar da öyle olacaklardır” (Brunton, 1998: 102).

Hayatta iyiliğin varlığı kadar kötülüğün varlığı da sabittir. Sevincin yanında üzüntü de yaşam içerisinde. Bunların hepsi insanın olgunlaşması için ortaya çıkmış durumlardır. Yani kişi, bunlar sayesinde kemal noktasına erişebilir. Fani olan dünya, bu olgularla insana bekayı arzular. Buradan hareketle varlıktaki zıtlığın, aslında bir çelişkidir. Ziyade onun mükemmelliğini ortaya koyan bir kavram olduğu söylenebilir (Yıldırım, 2004a: 143).

Dünya bir oyun yeridir. İnsan bu oyun içerisinde var olan ve kendi hayat oyununu oynayan bir varlıktır. Bu bâzigâh, savaş ve barış gibi bütün zıtlıkların olduğu bir menzildir:

Dehr bâzigâh-ı nerd ü sufre-i satrancdur

Gâh cünbân geh ten-âsân gâh ceng ü gâh sulh

(G.42/2)

Aslında şiirin genelinde bir süreç anlatılır. Yani dünya sürekli bir şeylerin olup bittiği, yaşamın aktığı, zaman döngüsünün var olduğu yerdir. Gece ve gündüz, tabiatı meydana getiren Sani'nin sanatlarını temaşa ederek akan zamanın göstergesi durumundadırlar:

Şâhid-i sun'un temâşâsında her leyl ü nehâr

Dîdede ahvâl-i müşgân gâh ceng ü gâh sulh

(G.42/3)

Şair, yukarıdaki beytin ikinci mısrasında dünyanın ayrılığın yeri de olduğunu vurgular. Hayalde sevgili vardır. Aslında arzu ve istek, vuslatın gerçekleşmesidir.

Nâbî, belki de kendi yaşadığı dönemin karmaşasından etkilenerik şiirini oluşturmuştur. Dünya, bencilliğin de var olduğu bir yerdir. İnsanlar bir lokma için fitnelerin çıkmasına sebep olmaktadır. Bu durum, bir şikâyetin ve memnuniyetsizliğin ifadesidir. Ancak her şeyin meydana gelebileceği yeryüzünde insanlar arasında kavgaların ve barışların olmasını böyle bir yaşam düzeni içinde normal karşılamak gerekmektedir. Şair, bu durumu, bazen bir ağız içerisinde sıra sıra dizilen dişler arasında bile barışın ve savaşın olduğunu söyleyerek örneklendirir:

Fitneye bûd u ne-bûd-ı lokma bâ' isdür k'ider

Bir dehende saff-ı dendân gâh ceng ü gâh sulh

(G.42/4)

Nâbî, aslında söz konusu redif kelime etrafında yukarıda da bahsedildiği gibi kendi devrine göndermelerde bulunmaktadır. Yaşadığı toplumu, savaşan insanlar olarak görür. Ancak ümidini kesmemiştir. Belki de kendi kendini teselli ederek barışın da gerçekleşebileceğini umut etmektedir. Düzenin tekrar sağlanmasını, bozulan mefhumların düzelip, doğrunun tekrar hâkim olmasını ister. Hem şikâyeti, hem arzuyu şiirinde beraber barındırmaktadır.

2.1.30. “galat” G.367/G.368

Şiirin redifi olan “galat” kelimesi, yanlış kelime veya söz; yanılma anlamlarına gelir (TDK, 2011: 899). İnsanlıkla birlikte var olan, insanın yeryüzüne gelmesiyle aynı zamanda zuhur eden hata, bu yönüyle onun ayrılmaz bir parçasıdır. Yanlışlar ve doğruların bir arada bulunduğu yeryüzünde insanoğlunun yaşamı, hatalardan geçerek doğruya ulaşmak ve böylelikle kemâle ermek sürecinde devam eder. Aslında hata yapma, insan olmanın önemli bir şartı hâlinedir. Çünkü kişi mükemmel bir fıtratı bünyesinde barındırmasıyla birlikte bu mükemmelliğe kavuşana kadar noksan bir varlıktır. Yani onun eksik yönleri vardır ve kendini tamamlamak, kemâl noktasına ulaşmak için hayat yolcuğuna çıkar. Bu yolculukta doğruları bulmak ve kabullenmek için yolunun hatalardan geçmesi gerekir. Hata, yanlış bir kavram olarak gözüксе de aslında olması gereken bir durumdur. Çünkü yanlışlar olmasa doğruların ehemmiyeti de

ortadan kalkar. Hz. Âdem'in yasağa uymaması da aslında O'nun âşıklık serüvenine başlaması içindir. “Âdem, Allah'ın teşvikiyle, Allah'a itaatsizlik etti; zira Allah biliyordu ki itaatsizlik olmadan Âdem'in kendisinin bir âşık olmasını sağlayacak uzaklık sıfatlarını kavrayamazdı” (Chittick, 2006: 249).

Varlık nazariyesinde de durum aynı şekildedir. Yani Allah, isteyerek günah işleyecek tabiata sahip olan insanı yaratmıştır. Hz. Peygamber bir hadis-i şerifte “Eğer siz hiç günah işlemeseydiniz, Allah Teâlâ sizi helak eder ve yerinize günah işleyecek (fakat tevbeleri sebebiyle) mağfîret edeceği kimseler yaratırdı” (Müslim, Tevbe 9 [2748]) diye buyurmuştur. O'nun için makbul olan, günahlarından sonra tövbe edip O'na yönelen, O'nun kapısını çalan kuldur. Başka bir hadiste “Âdemoğlunun hepsi hatadadır, hatalıların en iyisi ise tevbe edenlerdir” (İbn Mâce, Zühd 17; Dârimi, Rikak 27) buyrulmuştur. Dünya hata ve doğruların yani zıtlıkların bulunduğu bir yerdir. İnsan için önemli olan nefsin istek ve arzularından (hatalardan) sıyrılıp doğruya, hakikate ulaşmaktır. İnsanın, suretlerden meydana gelen dünyayı geride bırakıp mana âleminin farkına varması gerekir:

Beytten maksûd halvet-hâne-i ma' nâ iken

Bâtını inkârla sûret-perest olmak galat

(G.368/4)

Gazelde şair yine bir bilge kişi olarak ortaya çıkar. Hayat üzerindeki galatları fark eden, insanlara yanlış yollara sapmaması, sözü edilen galatlardan uzak durması için nasihatlerde bulunan, hakikati anlamış bir kişi olarak görünür. Geçici dünya lezzetleri için başkalarının karşısında alçalmanın yanlışlığını anlatır:

Matlâb-ı dünyâ için dînâna pest olmak galat

Nâz-ı bâlâ-dest-i dûna zîr-dest olmak galat

(G.368/1)

Şairin devriyle ilgili sıkıntılarının yer aldığı söz konusu iki gazelinde de “galat” redifinin etrafında ümitsizlik duygusu kendini hissettirir. Nâbî, artık vefa bekleme devrinin geçtiğini, kimseye ümit bağlanmaması gerektiğini vurgular. Tam tersi durumların yanlışlığını dile getirir:

Makdûrî denlû cevır ü cefâ eylemek sahîh

Mikdâr-ı zerre va‘ de-i mihr ü vefâ galat

(G.367/2)

Şair, yine hakikat gözüyle âleme bakıldığı takdirde barış ve huzurdan başka her şeyin yanlış olduğunu ifade eder:

Nâbî bakılsa çeşm-i hakîkatle ‘ âleme

Takdîrle müsâlahadan mâ‘ adâ galat

(G.367/20)

Yanlışlarla dolu bir devirde yaşayan şairin bu yanlışları şiirine yansıtmaması düşünülemez. Ancak şair, devrin yanlışlarından yola çıkarak ilahi gerçekleri anlatmak ve insanlara bu yönde nasihat vermek amacını taşır. Bu da onun hikmetli söyleyişinin göstergesidir.

2.1.31. “garaz” G.365

“garaz”; hedef, gaye, maksat, meyil, istek; gizli düşmanlık anlamlarına gelir (Devellioğlu, 1993: 278). Bir işin oluş sebebini, amacını bildiren bu redif, varlığın arkasındaki esas durumu gösterir. Kâinatta hiçbir eşyanın boşuna varolmadığının ifadesi olan “garaz” kelimesi, eşyanın hilkatinin maksadını bildirir. “Varolan her şey kendine uygun bir ölçü içindedir ve belli bir evrensel amacı yerine getirir” (Farûkî, 2006: 21). Bu sebeple aslında kişiyi gerçeğe götüren, onu hakikate ulaştıran yoldur:

Âferînişden ne deryâdur ne sâhildür garaz

Ne sadeften lü’lü-i insân-ı kâ mildür garaz

(G.365/1)

Amaç, insanı yaşama bağlayan, onu başarıya ulaştıran ve belli bir doğru üzerinde yolculuğunu tamamlamasını sağlayan önemli bir araçtır. Hayatın gerekliliğini, verilen mücadelenin elzemliğini ortaya koyan bir ifade olarak “garaz”, sırrın ifşası, eşya üzerinde bulunan örtünün kalkması anlamına gelir. İnsanın ömrü, varoluş nedenini aramak ve bulduktan sonra o doğrultuda ilerlemekle geçer. Böyle bir durum onun

olgunlaşmasıyla açığa çıkar, fark edilir. Maksadın anlaşılması; belli bir seviyeye ulaşma, bazı mertebeleri atlama manasına gelir:

İltizâm-ı bâd u âh-ı âteş-i cân-sûzdan
Südde-i dergâh-ı Hakdan ref'-i hâ'ildür garaz
(G.365/5)

Evrenin kendisi, içerisinde bir plan ve düzeni barındırdığı için maksatludur (Farûkî, 2006: 21). İnsanın yaratılmasındaki amaç ise asıl olan Zat'ın cevherini keşfetmek ve O'na intisab ederek varlığının gerçek gayesine ulaşmaktır:

Cevher-i zâtî-i aslîdür hakîkatden murâd
Sanma insândan fakat şekl ü şemâ'ildür garaz
(G.365/3)

İrtikâbât-ı perestîş-kâri-i tavr-ı rüsûm
İntisâb-ı Hakka tahsîl-i vesâ'ildür garaz
(G.365/6)

Şair, hikmetli bir eser meydana getirmeden amaç edinilmesi gerek şeyin öncelikle meselelerin araştırılması ve ilim tahsili olduğunu dile getirir. Böylelikle hikmet-âmîz bir eserin rastgele yazılmaması gerektiğini vurgular:

İtmeden vaz'-i kitâb-ı hikmet-âmîz-i vücûd
İktisâb-ı 'ilm ü tahkîk-i mesâ'ildür garaz
(G.365/4)

Nâbî, dünyaya geliş maksadının henüz gayb âlemindeyken belli olduğunu söyleyerek bu gayenin, asli vatana gitmek için huzursuzluklarla dolu olan dünya âleminden geçmek olduğunu ifade eder. Yani ona göre dünya hayatı, insanın asıl yurduna gitmesi için geçilmesi gereken bir güzergâhtır:

Gelmeden Nâbî bu mihmân-hâne-i bî-râhata
Şehr-i asla vasl için tayy-ı menâzildür garaz
(G.365/7)

Nâbî yukarıdaki beyitle aslında kendisini yaşadığı sıkıntılara boyun eğmek için ilahi bir istikamet üzerinde teselli etmektedir. O, başına gelen eziyetlere, nail olacağı

dar-ı saadet için razı gelmekte, böylelikle redif etrafında hem sıkıntısını hem de tesellisini dile getirmektedir.

2.1.32. “garîb” G.18

“garip” kelime anlam olarak yabancı, yabancı yerde bulunan, gurbette yaşayan; kimsesiz, zavallı, bîçare; alışılan tarz ve surette olamamakla tuhaf görünen, acayip, bambaşka demektir (Şemsedin Sâmî, 1989: 965). İlginç yanı bulunan, başkalarından farklı olan, yalnızlığı ve kimsesizliği hatırlatan bir ifadedir. İnsanın kendi fikir ve düşüncelerine aykırı olan durumlar “garip” olarak nitelendirilir. Normal düzenin dışında kalan, insan zihninin kabul ettiği değerlere ters düşen durum veya nesnelerdir. Beklenilmeyen veya umulmayan şeylerle karşılaşma durumunu ifade eder:

Nedür o silsile-i halkadâr rûyunda
Bihişt içinde olur âlet-i ‘azâb garîb

(G.18/2)

‘Gariplik’ normal düzen içersinde olmaması gereken bir hâlin meydana gelmesi, abes olanın ortaya çıkmasıdır:

Misâl-i gülbin-i gül-rîhte şeb-i hicrân
Kalur lihâf-ı hacâletde câme-h‘âb garîb

(G.18/6)

Şaire göre “garip” olan aslında artık yitirilen, kaybedilen şeylerin ortaya çıkma olasılığıdır. O, neşe ve sevinci kendisine çok uzak görerek bunların olma hâlini garip olarak nitelendirir. Böylelikle aslında normal olan değerlerin yitirilişine duyduğu şikâyeti ve özlemi redifle ortaya koyar:

Derûn-ı gamzede de neş’e-i şarâb garîb
Harâbede görünür şem‘-i bezm-tâb garîb

(G.18/1)

“garip olma”, yalnız kalma, insanlardan uzak durmadır. Kabul edilmeme, kendi başına bulunma hâlidir. Aslında insan da yeryüzüne garip bir varlık olarak gelir ve kendi yolculuğunu yalnız olarak tamamlamaya çalışır. Kalabalıklar içerisinde olmasına

rağmen yaşadığı hayat serüveninde garip ve yalnızdır. Bu yalnızlık aynı zamanda onun kendisini bulması için şarttır. “Geleneksel yaşam, toplum ve çevreyle uyum insanın kendisini gerçekleştirmesinde olumsuzluk arz edeceğinden yalnızlık, bireyin olgunlaşma serüveninde oldukça önemli bir yer tutar” (Doğan, 2013: 78). “Gariplik”, acz ve fakr sahibi olma hâlini de barındırır. İnsan da acizyet içerisinde ihtiyaçları ve gereksinimleri olan, başkasına bağlı hayat sürdüren bir varlıktır. Bu sebeple de gariptir.

Tasavvufa göre “garip”, asıl vatanından ayrı düşen maddi varlıkla kayıtlara bağlı olan kişidir (Cebecioğlu, 2004: 224). Yani ruhlar âleminde bu dünyaya gelen insanın, asli vatanından ayrı düştüğü için yaşadığı garipliktir. Onun dönmek istediği yer, bezm-i elesttir. Gerçek vatanından ayrı kaldığı ve gurbette olduğu için sufi “garip” olarak nitelendirilir. “Ve vatan-ı kevnîde olan garîb gibidir. Ve garîbden maksûd sâadete vusûl ve ba’dehû vatana avdet ve dâreyne duhûldür” (Seyyid Mustafa Rasim Efendi, 2008: 826). Kişinin acizliği ve fakirliği, aslında onu bu tür sıfatlardan ve eksikliklerden uzak olan Allah’a ulaştıracak yoldur. Zira Allah da kullarından böyle bir gariplikle kendisine ulaşmasını ister. Dünyada insanın kendisini bir yolcu ve garip gibi görerek kabir ehlinden olduğunu kabul etmesini arzular. (Konevi 2004: 113). Çünkü fakr ve ihtiyaç sahibi olan insan, bunları karşılamak için bu tür gereksinimlerden münezzeh olan Allah’a yönelir arzu ve isteklerini O’ndan talep eder. Böylelikle yalnızlıktan ve gariplikten kurtulmuş olur.

Şaire göre “garip olma”, yalnız kalma, başkaları arasında değersiz duruma düşmedir:

Dilün düşürme sakın meh-ruhân-ı kem-sâle

Ki câhilân arasında kalur kitâb garîb

(G.18/5)

Böylelikle şair aslında kendisini de garipler sınıfına koyar. Yozlaşan insanların bulunduğu hayatta değişmeyen, başkalaşmayan biri olarak kendini ötekiler arasında garip görür. Garipliği, hakikati bulma veya kaybetme durumuna göre anlamlandırır. Nâbî’nin yaşadığı dönem göz önünde bulundurulursa redif kelimeyi bilhassa seçtiği düşünülebilir. “garib” kelimesi, içinde bulunduğu durumu anlatan, kalabalıklar

içerisindeki yalnızlığını ifade eden ve bir bakıma söz konusu durumdan kurtulma arzusunu barındıran bir kelimedir:

Kelâmı nâ-şineveyân-ı harfe sarf itme

Kerân içinde olur Nâbiyâ hitâb garîb

(G.18/7)

Nâbî'nin gazeline bakılacak olursa bu şiirde şairin, zıtlıkların şaşkınlığından bahsettiği söylenebilir. Harabe olan bir yerde orayı aydınlatacak bir mumun garip durmasından, cennet içerisinde cehennem aletlerinin olmasının “garip” olacağından, kendini günahkâr olarak gördüğü için amel defterinde sevabın yer almasının garipliğinden söz eder. Yani şiire olumsuz bir tablo hâkimdir. Bu olumsuz hava içerisinde var olacak bazı olumlu durumların tuhaflığı sebebiyle onların olmasının mümkünsüzlüğü üzerinde durur. Yine karamsar bir manzara çizen şair, şiirine içten içe ümitsizliğini sindirir. Devrin bozukluğu karşısında iyi ve güzel şeylerin artık olmadığından şikâyet eder. Doğru olan şeylerin ise garip ve yalnız kaldığından bahseder. Asıl olması gereken onlarken bu devirde önemini yitirmişlerdir. Şair, bir bakıma şaşkınlıktan sonra kabullenmiş bir ruh hâlini gazele yansıtmıştır.

2.1.33. “gayrı” G.828/G.847/G.863/G.883/G.885

“gayrı”; başka, diğer, ahir; ayrılık, fark; artık, hele anlamlarına gelir (Şemsedin Sâmî, 1989: 974). Seçicilik ve üstünlük anlamıyla bir şeyi diğerinden ayrı tutmak, onun önüne geçirmektir. “gayrı”, bir şey haricinde bulunan diğer şeyler, bir nesnenin gerisinde yer alan tüm varlıklardır. Bu sebeple iki şeyin mukayesesini içeren redif, iki olgu arasında üstünlük ve geride bırakma açısından karşılaştırma yapar. “gayrı”, bir şeye duyulan ilginin yüksekliğinin göstergesidir. İstenilen şeyi öne çıkararak geride kalanı ötekileştirmek, önemsiz hâle getirmektir:

Kim düşer dâmenüme katre-i hûndan gayrı

Kim öper pâyumı zencîr-i cünûndan gayrı

(G.828/1)

“gayrı” redifi yalnızlığı, garip olma hâlini de ifade eder. Bir şeyi öne çıkarıp başka her şeyi uzaklaştırmak durumunu içeren söz konusu redif, bu bağlamda yalnızlığın da belirtisidir:

Hep şikâyetdeyüz ammâ ki yine başumuza
Kimimüz var dönecek çerh-i nigûndan gayrı
(G.828/2)

Nâbî, şikâyetini ve talihe olan sitemini de redifle ifade eder:

Katı hâlîlügi var bâdiye-i ihlâsun
Tokunur yok nazara gerd-i riyâdan gayrı
(G.863/2)

“gayrı” kesret yani vahdetten başka olan her şey demektir. Mâsivâ; Allah’ın haricinde olan bütün eşyadır. Oysa “tüm Varlık âleminde Allah’tan ‘başka’ (gayr) diye nitelendirmeyi hak eden hiçbir şey yoktur” (Izutsu, 2003: 71). Dünyevi arzu ve istekler, heves ve elemeler, vahdeti unutturacak tüm madde, mâsivâ olarak adlandırılır. Ancak âlem “gayrı ve gayrı olmama” özelliğini birlikte yansıtır. “Allah’ın Zât’ının her şeyden mutlak münezzeh olması sebebiyle âlem bir yönden Allah’tan gayrıdır. Bir başka yönden, âlemde Allah’ın isimlerinden ayrı hiçbir şey bulunmadığından âlem Allah’tan ayrı değildir” (Chittick, 2003b: 42).

Yeryüzüne belirli bir vazife ile gönderilmiş insanın arzusu, bu vazifenin bilincinde olarak yaratılan eşyanın hakikatini aramak ve bulmaktır. Hakikat yolunda ilerleyen bir kişi ulaşmak istediği makama ancak bütün nefsi arzularından sıyrılarak varabilir. Hakikate yani fena ve bekaya ulaştığında ise artık var olan bütün “gayrı”lardan sıyrılmış, onları öldürmüş, geride bırakmış bir ehl-i kâmil tipi ortaya çıkar. “...sahib-i basiret olan kâmiller zulâmat-ı hevâdan münselih olmuşlar” (Konevi 2004: 95)dır. Ancak vahdete ulaşmanın yolu kesretten geçer düşüncesinden hareket edilecek olursa insanın Allah’ı tanınması, bilmesi, ehl-i kâmil olabilmesi için önce bu varlık âleminde “gayrı” larla yani mâsivâyla yaşaması gerekmektedir. Kemale ermiş insan için artık Allah’tan başka (gayrı) her şey önemini yitirmiştir:

Gayre bakma İlâh'dan gayrı

Gayre eyle nigâhdan gayrı

(G.883/1)

Mâ-hasal rabt-ı kalbe lâıyk yok

Nâbiyâ bir İlâh'dan gayrı

(G.883/13)

Bütün varlıklar yaratıcının güzelliğini yansıtan birer ayna hükmündedir. Bu aynalar içerisinde insandan başka (gayrı) Allah'ın güzelliğini yansıtan daha iyi bir yansıtıcı yoktur. O'nun hüsnü en çok insan üzerinde tecelli etmiştir. Yani varlık aynalarında yansıyan görüntü Hak'tır. Hakk'ı ise en parlak şekilde gösteren insan aynasıdır. Böylelikle “gayrılık”, insanın ayrıcalığını vurgulamakta ve ona ait bir vazife olarak ortaya çıkmaktadır:

Bî-bedel gerçi yok hüsn ile senden gayrı

Var mıdur hüsnüne de âyîne benden gayrı

(G.847/1)

“gayrı” kelimesi daha önce değinildiği gibi yalnızlık olgusunun varlığını ifade eder. Yeryüzünde O'ndan gayrı hiçbir şey gerçek, baki değildir. Bu sebeple insan her ne kadar yaşam içerisinde başkalarıyla ilişkili olsa da aslında bu mecaz âlemde yalnız bir varlıktır; kendi yolunun yalnız yolcusudur. Ona Allah'tan başka dost olacak, vefa gösterecek hiç kimse yoktur. Bu sebeple insanın ümit ve vefayı dünya hayatından beklemek yerine “gayrı”lardan sıyrılarak sadece ölüm ve ölümden sonraki ebedî hayattan beklemesi gerekir. Her şeyden daha vefalı olan, insanın peşini hiç bırakmayacağı için bunlardır:

Umma ümmîd-i vefâ elbise-i fâhireden

Yok vefâ eyleyecek sana kefenden gayrı

(G.847/4)

Yalnızlık olgusunun şairin kendi hayatında var olan bir duygu olduğu da düşünülebilir. Onun şiirleri, birden çok anlam katmanını barındırır. Bu sebeple Nâbî'nin yaşadığı dönem göz önünde bulundurulursa aslında kendisinin de böyle bir yalnızlık

içerisinde olduğu, bu yalnızlığını ortaya koyduğu edebi ürünlerle, en önemlisi şiirle paylaştığı söylenebilir. Nâbî'nin yaşadığı dönemde devlet ve toplum düzeninin bozulmaya başladığı, böylelikle insanların da çok ciddi değişmelere maruz kaldığı düşünülürse bu bozuk yapı içinde doğrunun ve iyinin yanında olmak isteyen şairin “yalnızlık” hissi taşımamasını normal karşılamak gerekir. Yukarıdaki beyitten hareketle şairin, yaşadığı devrin bozulmuş düzeni, yitirilmiş erdemleri karşısında kendisini yalnız hissettiği ve bu yalnızlığın onu tefekküre, ölüm düşüncesine ve hakikati arayıp bulma isteğine daha da çok yaklaştırdığı söylenebilir:

Ne bilür derdümi bir kimse Hudâ'dan gayrı

Ne bilür menzil-i cânânı sabâdan gayrı

(G.863/1)

2.1.34. “gibi” Kelimesi ve Türevleri

“gibi” G.831/G.833/G.837/G.848/G.849/G.850/G.870, “geldi gibi” G.884

“gibi”; “a)önceki isim ile sonraki isim arasında ‘benzerlik’ ilişkisi kurmaya, b)önceki isim unsuru ile sonraki sıfat unsuru arasında ‘eşitlik, denklik’ ifadesiyle benzerlik ilişkisi kurmaya yarayan edattır” (Güneş, 1999: 220). “Benzer, benzer biçimde” anlamına gelen redif kelime, cümlede teşbih unsuru olarak yer alır. Benzetme, belagatin en önemli sanatlarından olup sözün belîğ, anlaşılır ve edebi anlamda gücünü yansıtır. “Teşbihten umulan başlıca yarar anlatımı somut hâle getirmek ve iletilmek istenilen düşünce ve duyguyu dinleyiciye etkili şekilde sunmaktır” (Saraç, 2007: 129). Anlatılması arzu edilen şeyin kısa ve özlü bir şekilde söylenmesi, verilmek istenen mesajın etkili bir biçimde iletilmesinin önemli bir yolu teşbihten yararlanmaktır. Edebi eserlerde de yazarlar ve şairler çeşitli söz sanatlarını kullanarak eserlerini daha güçlü kılmayı amaçlarlar. Özellikle belagati yakalamak isteyen divan şairleri, şiirlerinde sanatları kullanmaya itina göstermiş, bunlar arasında da teşbih ve istiareyi ise daha önde tutmuştur:

Kinâye vesme-i ebrû-yı beytdür Nâbî
Kelâm-ı sâdede hüsn olmaz isti'âre gibi

(G.831/9)

Kur'an'da belagate önem verilmiş, ilahi mesajlar sanatlı bir ifadeyle insanlara bildirilmiştir. Böylelikle sözün en güzel, etkili ve sarıh bir şekilde anlaşılmasını ve iletilmesini sağlamıştır. Mesela "O'nun nuru, içinde lamba bulunan bir kandil yuvasına benzer" (Nur 24: 35). " ... Fakat net ve kesin bir sure indirilip de içinde savaşıma emri zikredilince, kalplerinde hastalık bulunanların, ölüm sekeratına giren kimsenin bakışı gibi boş gözlerle sana baktıklarını görürsün" (Muhammed 47: 20) gibi ifadeler sözün daha etkili ve anlaşılır olması açısından benzetmenin yapıldığı ayetlerdir.

"gibi" redifli şiirlerin divanda fazla yer almasından da anlaşılacağı gibi Nâbî de şiirinde benzetme unsurundan oldukça fazla yararlanmış, böylece sözüne edebi bir güç katmıştır. Teşbih iki unsur arasında bulunan benzerliktir. Bu sebeple birbiri arasındaki ilgiyi ve bağı gösterir:

Degül felekde dırahşân olan sitâre gibi
Olur gubâr-ı fenâ rihte şerâre gibi

(G.831/1)

Şair, nasihatlerini kuvvetlendirmek ve insanlara yol göstermek için benzetmeden yararlanır:

Olma bir lokma için ehl-i şikem cîm gibi
Meclis-i dehrde leb-beste geçin mîm gibi

(G.837/1)

Nâbî, talihine ve devrine olan sitemini de benzetmeden istifade ederek dile getirir:

Gayrinün itmek için çeşmini rûşen Nâbî
Rû-siyâh olmadayuz sürme ile mîl gibi

(G.848/8)

Ümitsizlik duygusunu da yine teşbihle anlatır:

Subh-ı mahşer çıkar ancak gam-ı dil ey Nâbî
Dîde-i bahta konan kâfile-i h'âb gibi

(G.870/6)

Nâbî, sözü edilen redif etrafında kendisine övgüde bulunur. Halkın kendisine ölçülü konuşan anlamına gelen “sühan-senc” lakabını taktığını, ancak bunun bir fayda sağlamadığını söyleyerek aslında dolaylı bir ifadeyle kendisini medh eder:

Bana ne fâ'ide hâsıl tutalum halk dimiş
Gelmeye 'âleme Nâbî-i suhen-senc gibi

(G.849/7)

Aşağıdaki beyitte ise “gibi” kelimesiyle “ölçü, miktar” kastedilmiştir:

Kıblegâh-ı saf-ı maksûd olamazsın ey dil
Sîne-çâk olmayacak sûret-i mihrâb gibi

(G.870/2)

“geldi gibi” redifi ise bir şeyin meydana gelmek üzere olduğunu, ortaya çıkması çok yakın bir olayı ifade eder:

Hilâlün itmege Nâbî kudûmın istikbâl
'Azîz-i mihr ser-i nerdübâna geldi gibi

(G.884/5)

2.1.35. “gül” G.489, “eyledi bülbül” G.493¹

“gül”, insanlığın çok eski tarihinden beri zengin bir kültüre sahip olan çiçektir. Aslında “gül” kelimesi, Farsça çiçek anlamına gelir. Ancak çiçeklerin en güzeli olarak görüldüğü için gül sözü daraltılarak sadece bu çeşide isim olarak verilmiştir. Güzelliğin, temizliğin, aşkın ve sevginin sembolüdür.

*“Karmaşık simetrisinden, yumuşaklığından, renklerinin
çeşitliliğinden ve baharda çiçek açmasından ötürü gül, hemen hemen bütün*

¹ “gül ve bülbül” kelimeleri, birbirleriyle bağlantılı ifadeler olmaları sebebiyle tek başlık altında incelenmiştir.

mistik geleneklerde tazeliğin, gençliğin, kadın zarafetinin ve genel olarak güzelliğin bir imgesi, eğretilmesi, alegorisi ya da teşbihi olarak belirir” (Eco, 1997: 65).

Hristiyanlıkta gülün ayrı bir yeri vardır. Haçın ortasında yer alan beş yapraklı gül, “saf öz”ü simgeler (Ayvazoğlu, 1992: 101). Bütün toplumlarda ayrı bir yere sahip olan bu çiçek, kendi toplumumuzda da ayrıcalığını hissettirir. İlkbahar gibi bir mevsime “gül mevsimi” adının verilmesi bu farklılığın bir göstergesidir:

‘ Akd-i uhuvvet itdi nesîm-i bahâr ile

Âvârelikde nûkhet-i pâ-der-hevâ-yı gül

(G.489/2)

Aynı zamanda belli yerlere “gül”le ilgili isimler verilmesi, ya da doğan çocuklara gülle alakalı isimler konulması yine bu çiçeğin toplum içerisindeki önemini ortaya koyar. “gül”, özellikle bazı dönemlerde bir statü özelliği taşımış, belli bir zenginliğin göstergesi hâline gelmiştir. Böylelikle saray çiçeği olarak görülen “gül”ün, diğer çiçeklerin aksine saltanatını insanlık tarihinin geçmiş dönemlerinden beri devamlı sürdürdüğü görülür.

Hiz. İbrahim’in ateşe atılması sırasında ateşin gül bahçesine dönüşmesi, bu çiçeğin değerini ve kudsiyetini arttırır. Ayrıca rivayete göre Miraç gecesini, Hiz. Muhammed’in vücudunda oluşan terlerin yeryüzüne düştüğü yerden kırmızı “gül”ün bitiverdiği inancı, gülün İslam toplumunda Hiz. Peygamber’in sembolü hâline getirmiştir. “gül”, sevgilinin sembolüdür. Mutlak güzellik, sevgilide tecelli etmiş, onda belirmiştir. Bu sebeple “gül”, güzelliği yönüyle aslında bu kutsallığını barındırır. Sarayın sultanı da hükümdar olduğu için “gül” yine çiçeklerin önderi oluşuyla hükümdarın da simgesi olur. “O, bulunduğu yeri, tıpkı güneş gibi parıltısıyla bir merkez, bir nevi saray yapar” (Tanpınar, 1988: 6). Aynı zamanda saray bahçelerini süsleyen en önemli çiçektir. Bütün bunlardan yola çıkılarak “gül”ün bir güç, kudret, güzellik ve aşk sembolü olduğu söylenebilir.

Divan şiirinde “gül” sevgilidir. Sevgili de yukarıda zikredildiği gibi bazen Hz. Peygamber, bazen padişah bazen âşık olunan kişidir. Şair, gazelinde “gül” redifiyle bahar mevsiminin gelişini anlatır. Sabah vaktinde açılan gülün o anına şahit olmak zordur. Ancak zor olarak açılan gülün solması ise çok kısa sürede gerçekleşir:

Bir katre girmemişti şebângeh gelûsına
Hengâm-ı subh açıldı hele iştiâ-yı gül

(G.489/8)

Bahar mevsiminde gül bahçelerini dolaşmak, seyre çıkmak, iç ferahlatan, insana yaşama sevinci veren bir durumdur:

Gülgeşte çık nesîm-i gül-i jâledârı gör
Cân-bahşter degül midür âb u hevâ-yı gül

(G.489/13)

Nâbî, aşağıdaki beyitte ise teşbih yoluyla Sabit Efendi’nin şiirini iç açması, gönlü ferahlatması yönüyle “gül”e benzetmektedir:

Peyrevlük ile Sâbit Efendi’ye Nâbiyâ
K’olmuş sarîr-i hâmesi hâtır-güşâ-yı gül

(G.489/14)

“gül”ün eziyet çektirdiği, inletip sürekli feryatlar ettirdiği âşığı ise “bülbul”dür. “Gül, ilahi güzelliği ve ihtişamı en mükemmel biçimde yansıttığı için, iştihak içindeki ruhun sembolü olan bülbul tarafından sevilmiştir ve sonsuza kadar sevilecektir” (Ayvazoğlu 1992: 87). “bülbul”, ne yaparsa yapsın bir türlü ona kavuşamaz, gülün gönlünü fethedemez. Âşık olan “bülbul”, gülün peşinde gece gündüz ağlamakta, figanlar etmektedir:

Hûn-ı dilümi gonce-i câm eyledi bülbul
Bezm-i gülî nâleyle tamâm eyledi bülbul

(G.493/1)

“bülbul”, kül renginde olup ateşe tapan Mecusiler gibi gülün aşk ateşine düşmüştür. Onun ötmesi, bu ateşler içerisinde yanışını dile getirmek içindir:

Gebrâne giydi bürnüs-i hâkisteri hezâr
Çekdi zebâna hırmen-i âteş-nümâ-yı gül

(G.489/11)

“bûlbûl”, inleyişiyle ayrılığı şikâyet etmekte, sürekli feryat etmesiyle kendinden geçip mest olmaktadır:

İtdi sözün âmihte-i şevke-i hicrân
Mest olmag ile halt-ı kelâm eyledi bûlbûl

(G.493/4)

Aynı zamanda “bûlbûl”, hakikat yolunda ilerleyen, inleyen mürşidi de temsil eder. Onun da amacı sevgiliye kavuşmak, vuslata ermek. Ancak bu, zorluklarla dolu bir yolculuktan sonra olabilecek bir durumdur.. O da bu zorlu seyahatte sürekli ah u figanlar çekip inlemekte, ona kavuşmak uğruna cezbeyle kendinden geçmektedir. Bütün bu haykırırlara insanlar kayıtsız kalmamakta, etraftaki kişiler de söz konusu inleyişlerin esiri olmakta, bûlbûle ya da salike hak vererek çektiği sıkıntılara tanık olmaktadır:

Destûr-ı zekî hem-dem-i sultân-ı cihân kim
Vasfiyle çemen mülkini râm eyledi bûlbûl

(G.493/6)

2.1.36. “Halîl” G.482

“halîl”; “arakadaş veya en sağlam ve nezih dost demektir” (Suad El-Hakîm, 2005: 252). Dost, güven ve inanç ekseninde aynı yolu paylaşan kişilerdir. Dost olmak, muhabbet etmek, birine sevgi besleyip ortak payda etrafında birleşmek demektir. Bu sebeple aslında insanların anlaşmasının, müşterek bir noktada buluşmasının önemli bir etkenidir. Dostluk, paylaşmak ve yalnızlıktan uzaklaşıp farklı vücatta tek ruh olma hâline denir. Yalnız olamayan insanoğlu yaşamı boyunca diğer yarısı olan dostunu arayıp onunla birlikte yolculuğunu tamamlamak ister. Çünkü paylaşma güdüsü, kendisine ait olanı başkasına aktarma isteği, sevilip değer görme arzusu insanın fitratında var olan bir duygudur. Bu nedenle insan, başkasının varlığına muhtaçtır. Onun

ihtiyaç duyduğu şey huzur ve güvendir. Bu duyguları bulduğu yerde ortaya çıkan durumun adı dostluktur.

Dost kavramı Kur'an'da da üzerinde durulan bir kavramdır.

“Sizin dostunuz ancak Allah’tır, O’nun Resulüdür ve Allah’a tam boyun eğerek namazlarını hakkıyla ifa eden, zekâtlarını veren müminlerdir. Kim Allah’ı Resulünü ve iman edenleri dost edinirse bilsin ki bunların teşkil ettiği Allah tarafı mutlaka galip gelecektir”(Maide 5: 55–56).

Böylelikle kimlerin dost edinilmesi gerektiği belirtilmiş olur. Kur'an'da dost kelimesi yerine “veli” kelimesi de kullanılarak dost edinilmemesi gereken kişiler de anlatılır: “Ey iman edenler! Yahudi ve Hristiyanları veli (dost) edinmeyin. Onlar ancak birbirlerinin velisidirler. Sizden kim onları veli edinirse o da onlardandır. Allah böylesi zalimleri doğru yola iletmez” (Maide 5: 51). Buradan hareketle dostun ancak insanı iyiye ve doğruya sevkeden, yanlıştan koruyan kişilerden seçilmesi gerektiği anlaşılır. Allah’ı dost edinmeyi amaç edinen veliyullahlara göre O’nun arkadaşlığı her şeye yeterdir. Kur’ân, dostluğu sadece Hz. İbrahim’e ayırmış ve onu “Halîl” diye adlandırmıştır (Suad El-Hakîm, 2005: 252). Bu sebeple ona Allah’a bağlılığından ve sevgisinden dolayı “Halîlullâh” denmektedir. “Hep iyiliği şiar edinmiş olarak, yüzünü ve özünü Allah’a teslim edip bir de İbrahim’in tevhid dinine tabi olan kimsenin dininden daha güzel din olabilir mi? Bundandır ki Allah İbrahim’i dost edinmiştir” (Nisa 4: 125).

Dost, aynı zamanda Farsça sevmek anlamına gelir. Bu sebeple sevgili, eş zevce için de kullanılan bir kelimedir. Gazelde de şair “Halil” kelimesiyle sevgiliyi kasdetmiştir. Onun yegâne dostu olan sevgili lütuf ve güzellik kaynağıdır:

Mû-be-mû hüsn ile âmîhtedür rûy-ı Halîl

Rû-be-rû lutf ile engîhtedür hûy-ı Halîl

(G.482/1)

Nâbî, diğer beyitlerde de “Halil” adıyla sevgilinin özelliklerini anlatmakta, onun kendisi üzerindeki etkisini ortaya koymak istemektedir.

Sevgilinin yüzünü teraziye, gözlerini ise terazinin kefesine benzeterek bunların gönül çalan unsurlar olduğunu ve bu şekilde gönül alıp şive satan bir alışveriş içerisinde bulunduğunu dile getirir:

Keffe-i çeşmine cünbiş virüp ebrû-yı Halîl

Dil alup şîve satar turma terâzû-yı Halîl

(G.482/3)

Sevgilinin, dostun saçının kıvrımları, karanlıklar içerisinde insana ab-ı hayat bağışlayan yerdir:

‘ Aksidür âb-ı hayâtun görünür zulmetde

Teşne-i vasla şikenc-i ham-ı gîsû-yı Halîl

(G.482/5)

2.1.37. “halka-i tevhîd” G.48

Ethem Cebecioğlu, “tevhid” kelimesini şu şekilde açıklamıştır:

“Tevhid”; “Arapça birleştirme demektir. Cürcânî Allah’ın zatını, akılla tasavvur olunan, zihni olarak hayal edilen her şeyden uzak tutmak diye tarif eder. Yine ona göre tevhid üç şeyde olur: 1. Allah’ı rububiyetle tanımak. 2. Vahdaniyetle ikrar etmek. 3. Eş ve benzer olanları O’ndan nefyetmek”(Cebecioğlu, 2004: 659).

Vahdet kökünden gelen bu kelime, birleştirme, bir kılma, bir sayma, Allah’ı birleme anlamlarına gelir. Allah’ın yaratması, yetiştirmesi ve ona imkân vermesi bakımından tek olması Rububiyet tevhidini; kulların yaptıkları fiillerde Allah’ı tek olarak tanıma, bilme inanmaları uluhiyyet tevhidini; Allah’ı isim ve sıfatlarında bir olarak tanımak ise isim ve sıfat tevhidini oluşturur. “İslam medeniyetinin özünün İslam, İslam’ın özünün tevhid, tevhidin özünün de Allah’ın birliği, Allah’ı tek mutlak, yüce, Yaratıcı ve her şeyin Sahibi ve Yöneticisi olarak kabul etmek olduğunda şüphe yoktur”

(Farûkî, 2006: 27). İslam’da tevhid anlayışı önemli yer tutar. İslam’ın bütünü tevhid yani Allah’ın vahdetinin tasdiki üzerine kurulmuştur (Burckhardt, 1995: 65).

“Tevhid”, tek ilah olarak Allah’a inanmak, ona ortak koşmamak, her şeyin arkasında “Bir” olanı görmek ve her şeyi “Bir”e ulaştırmak demektir. Bütün esma ve sıfatlarında O’nun tecellilerine vâkıf olmaktır. Hak âşığının görevi, gönlündeki aşkla tevhid mertebesine kavuşmaktır. “Aşkın kemalinin kemali, tevhid mertebesidir. Tevhid mertebesi, ancak maşukluk mertebesi de aşıldıktan sonra gerçekleşir” (Pürcevâdî, 1998: 240).

“halka-i tevhid”; Arapça tevhid halkası manasına gelir. Dergâhlarda, sufilerin zikir törenlerinde oluşturdıkları daireye, tevhid halkası denir” (Cebecioğlu, 2004: 248). Allah’ı anmak, onu zikretmek için ehl-i tasavvufun daire şeklinde yaptığı bir ibadet şeklidir. Tarikat ehli, halka-i tevhidde Allah lafzını veya kelime-i tevhidi söyleyerek zikr-i tevhid yaparlar. Bundan maksat Allah’ın birliğini topluluk hâlinde zikretmek, O’nun affına mazhar olmak ve arif olanlarla birlikte marifete ulaşmaktır. Aynı zamanda sözü edilen durum, manevi haz almanın bir yoludur. Şekil olarak bu görüntü gökyüzündeki aya veya bir havuza benzer. Şaire göre “halka-i tevhid”, Allah’ın inayetine mazhar olma yolu ve cennet bahçesindeki şeker gibi suya sahip olan bir havuzdur:

Sipihr-i himmete devr-i kamerdür halka-i tevhîd

Riyâz-ı cennete havz-ı şekerdür halka-i tevhîd

(G.48/1)

Bu zikir töreni, manevi doyuma ermek isteyenler ve ilahi sırlara aç olanlar için onları doyuracak bir özelliktedir. İnsanlar, ancak Allah’ın birliğinin şuuruna ererse doyabilirler:

Gelen mihmânın eyler sîr-çeşm-i ni‘ met-i vahdet

Fenâ sahnında h’ân-ı mâ-hazardur halka-i tevhîd

(G.48/2)

Zikir etmekten amaç, nefsi terbiye etmek, kalbi kötülüklerden temizlemek, böylelikle fenafillaha ulaşmaktır.

“zikir daima kalp aynasını terbiye etmenin bir aracı olarak kabul edilmiştir; bu kalp kolaylıkla dünyevî kaygıların ve düşüncelerin tozuyla örtülebilir; hâlbuki sürekli zikir bu tozu ortadan kaldırır ve kalbi temizler, böylece kalp İlahi ışıĒı idrak edebilir ve İlahi güzelliĒi yansıtabilir”
(Schimmel, 2004:197).

Salıkların birlikte zikir etmelerinin sebebi tek başlarına mücadele ettikleri nefse bir de toplulukla karşı koymak, onu cemaat hâlinde dizginlemeye çalışmaktır. Aldıkları manevi feyz veya zevk sonucu nefis terbiye edilir. İnsanın en büyük düşmanı nefistir. Yalnız mücadele etmektense birlikte hareket ederek onu yenmek daha kolaydır. Bu da arifler topluluğunun kendi aralarındaki birliktelikle mümkün olabilir. Allah’ın birliğini kabul edip O’na inanma, nefsin terbiye edilmesinin ilk yoludur. İşte “halka-i tevhid”in amaçlarından birisi de budur:

N’ola mahfûz olursa âteş-i ‘âlemden eshâbı
Cihâd-ı ekber-i nefse siperdür halka-i tevhîd

(G.48/4)

Salıklar ancak belli bir olgunluĒa eriştikten sonra bu halkaya girebilirler. Yani hakikat yolcuları uygun bir mertebeye ulaştıktan sonra yapılan bir törendir. Salikin katetmiş olduĒu yolu taçlandırması için halka-i tevhide katılması gerekir. Şair bunu mektubun sonuna damga vuran yüzüĒe (şekil itibariyle) benzeterek anlatır:

Virür zîver hitâm-ı nâme-i a‘mâl-i ‘uşşâka
Nigîn-i dil-nişîn-i nâmverdür halka-i tevhîd

(G.48/5)

“halka-i tevhid”den maksat, içi gam dolu olan âşıkların sıkıntısını gidermek, içlerinde yanan ateşi söndürmektir. Bu gam ebedî Sevgili’ye olan aşktan ileri geldiĒi için aynı zamanda kutsal ve değerlidir. Şair, bunu altınla dolu olan ve onu eriten potaya benzeterek ifade eder:

Miyân-ı âteş-i takat-güdâz-ı gamda cûş eyler

Misâl-i pûte-i pür-cûş-ı zerdür halka-i tevhîd

(G.48/10)

Bu zikir şekli insanı, ilahi sırlara mazhar edecek, mana âlemlerine ulaştıracak yani kalp gözünü açacak bir kapı gibidir. Ancak yukarıda da belirtildiği gibi bu sırlara vâkıf olmak için öncelikle irfan ehli olmak gerekir:

Girilmez girmeyince mesned-i vâlâ-yı ‘irfâna

Serây-ı ‘âlem-i ma‘nâya derdür halka-i tevhîd

(G.48/12)

Son beytinde şairin kendisinin de “halka-i tevhid” içerisinde zikir yaptığı anlaşılır. Böylelikle şair, yine kendisini arifler sınıfına koymakta ve diğerlerinden ayırmaktadır. Ancak bu halkanın kolay olmadığını, adeta kıvılcımlarla dolu ateşli bir fırın gibi olduğunu dile getirerek ilerlediği hakikat yolunun meşakkatlerini ifade etmiş olur. Bu yoldansa zahidliğin ve riyanın daha kolay, insanı ferahlatan bir yol olduğunu söyleyerek aslında Allah’ın rızasını kazanmanın bu dünyada yanmaktan geçtiğini, zahidliğin ise sadece fani bir zevkten ibaret olduğunu dile getirmiş olmaktadır:

Zemistân-ı riyyâ vü zühd-i bârid def‘ine Nâbî

Tenûr-ı âteşin-i pür-şererdür halka-i tevhîd

(G.48/15)

2.1.38. “henûz” G.274/G.275

“henûz”; şimdiye kadar, bu ana dek; daha, yeni, hâlâ; ancak manasına gelir (Devellioğlu, 1993: 358). Vakit anlamı içeren redif kelime, söz konusu zamana kadar olan durumu ifade etmek için kullanılır. “henûz”, olmuş veya olmamış bir olayı gösteren zaman birimidir. Bazen bir beklentinin, ümidin bazen de yeni meydana gelmiş bir haberin göstergesidir. Kimi zaman da geçmiş dönemde gerçekleşen bir olayı anlatır. Yani maziye, hâlihazır ve müstakbeli birlikte barındırır. Aslında, insan için zaman ne geçmiş ne de gelecektir. O sadece yaşanılan anın ifadesidir.

“Her şey her an ‘önce’ ve ‘sonra’dan mahrum ve yoksundur. Yani ontolojik bir bütün olarak ele alındığı ve sürekli var olan bir şey olarak değerlendirildiğinde, her bir şey, aslında, bir ‘anlık varlıklar dizisi’ ya da bir ‘ontolojik ânlar serisi’nden başka bir şey değildir”(Izutsu, 2010: 161).

Aşağıdaki beyitte sözü edilen redif, “daha, yeni” anlamında mazide geçen bir olayın anlatımında kullanılmıştır:

İrtibât-ı hüsn ü ‘aşk olmuşdı müstahkem henûz
Turre-i Havvâ’ya dil-bend olmadan Âdem henûz
(G.274/1)

“Cem, daha kadehin harfini okumazdan evvel yani kadeh Cemle anılmazdan önce arifler şarabın haram kılındığı ayetleri okurdu” ifadesinde de redif kelime “daha, o ana dek” anlamında kullanılır:

‘Ârifân olmuşdı âyet-h’ân-ı tahrîm-i şarâb
Harf-i câma leb-güşây olmazdan evvel Cem henûz
(G.274/4)

Aşağıdaki beyitte ise redif, “hâlâ” manasında olup “hâlâ perçemini kulağının arkasına atmadın” denilerek “henûz” redifi etrafında beklenti ve istek durumu ifade edilir:

‘Âşıkun subhın ider şâm-ı garîbândan siyeh
İtmedin tarf-ı binâgûşa ser-i perçem henûz
(G.274/3)

Rüstem’in Hefthan’ı fethetmeden, destan okuyucularının kendi gazelinin yedi beytini okumalarını isteyen Nâbî, kendini överek redifi “önce, evvel” anlamında kullanır:

Okusun bu heft beyti dâstân-h’ân-ı hüner
Heft-h’ânı Nâbiyâ feth itmeden Rüstem henûz
(G.274/7)

2.1.39. “heves” G.334

“heves” kelimesi arzu, istek, gelip geçici istek anlamlarındadır (Devellioğlu, 1993: 359). İnsanın bir nesneyi ya da olguyu kendine odak olarak seçmesidir. İnsan istemeye meyilli, arzu ettiğinin peşinde gitme güdüsüne sahip bir varlıktır. Arzu ve istekler, kimi zaman kişiyi mutlu ederken kimi zaman da onun bu duygular içerisinde boğulmasına sebep olabilir. İnsan, yaşamı boyunca sürekli bir şeyi ister ve arzular. Ona kavuştuğu andan itibaren başka bir arzunun peşine düşer. Yani yaşamı boyunca sürekli aynı hâli yaşar. Arzu, ulaşmak istenen hayalin, kurulan düşün göstergesidir. “Arzu, kahramanın çevresine bir düş evreni yansıtır. Her iki durumda da kahraman düşlerinden ancak ölüme yaklaştığında kurtulur” (Girard, 2001: 35).

“heves”; nefsin istekleri diye de adlandırılır. Hevesler dünyaya olan meylin göstergeleridir. “Nefsin şeriatı dikkate almaksızın arzuladığı şeylere yönelmesidir” (Cebecioğlu, 2004: 55). Bu duygular, uçsuz bucaksız, sınırı olmayan şeylerdir. Arzularını arkalarından koşturamayan insanoğlu, bir süre sonra kendisi onların arkasından koşar hâle gelir. Kişinin her istediğini elde etmesi mümkün değildir. Ancak tamahkâr olan insan, arzu ve isteklerinin esiridir. Onun en büyük düşmanı söz konusu heveslere sahip olan kendi nefsidir. Bu sebeple insanın nefsiyle olan mücadelesi büyük cihad olarak tanımlanır. Dünya heveskârların birbirleriyle arzuları için savaştıkları bir yer hâlini almıştır:

Kanı bir ser ki bu hayretkede-i ‘âlemde

Ola âsûde-i hengâme-i gavgâ-yı heves

(G.334/4)

“heves”, yeri geldiğinde kişiyi kendi çukurunda boğan bir duygudur. Nefsin arzuları, insanı karanlık bir çukura götüren yol gibidir:

Hufre-i zillate lagzîde iken pâ-yı heves

Yine bâkî ser-i şûrîdede sevdâ-yı heves

(G.334/1)

Şair, bahsi geçen redif kelimeyle heves ve arzunun eser bırakmadığı hiçbir yer olmadığını belirterek kendi dönemine göndermede bulunur; böylelikle şikâyetini ortaya koyar:

Kande bir meslek-i nâ-refte görünse anda
Bulunur cümleden evvel eser-i pâ-yı heves

(G.334/2)

Gafletten uyanan hakikat yolcuları, hevesin esiri olmak yerine bu duyguları kendine esir etmeye çalışırlar. Bu sebeple nefisle mücadele ederek dünya nimetlerine arkalarını dönerler. “Manevi yolculukta, gayret, yani mücadele, insanın eşi-dostudur; varlık âleminde yokluğa, varlıkların, Gerçek Varlık'a, Hakk'a nispetle izafî olduğunu bilmeye, bu bilgiyi buluş ve oluş hâline getirmeye vasıta, manevi mücadeledir” (Demirel, 2005: 83). Bu, aynı zamanda bir gönül terbiyesidir. Kalbini maddi isteklerden arıtan Hak yolcusu, saf bir gönülle irfanın peşinde koşar.

Şairler de ilahi âşıklar olması sebebiyle nefsî isteklerden sıyrılmış, Allah’a yönelerek O’na temiz bir kalple hamd u sena eden kişilerdir. Bu şükürlerini heves duygusundan uzak olan şiirleri vasıtasıyla O’na ulaştırırlar:

Nâbiyâ hamd-i Hudâ na‘t-ı Nebî ola meger
O suhan k’olmaya mazmûnı mezâyâ-yı heves

(G.334/5)

2.1.40. “husûsında” G.775

“husus”; konu, madde, özellik, yön gibi anlamlara gelmektedir (TDK, 2011: 1116). Alanı belli bir konuyu, daraltılmış bir temayı ifade eder. Bir şeye ait, herhangi bir nesneyle ilgili olan bilgiyi anlatmak için kullanılan kelimedir. Özellikle belirtmek istenen tırnak içi ifade, ortak bir görüş alanıdır. Özelleştirilmiş ve sınırları çizilmiş, mahsus bir saha, başka şeylerden sıyrılarak öne çıkan olgunun adıdır. Şair de hususi olarak belirtmek istediği şeyleri bu redif etrafında dile getirir:

Ne mümkündür felekle iddi‘â ahter husûsında
Ne mümkün bahre harf-endâzlık gevher husûsında

(G.775/1)

Aşağıdaki beyitte “hususunda” redifi, “için” anlamına da gelecek şekilde kullanılmıştır:

Dahı bir râyiha şemm itmemişler tâze ma‘ nâdan

Yananlar micmer-i endîşede ‘anber husûsında

(G.775/10)

Söz konusu redifin içerdiği başka bir anlam ise “yol, yön” ifadesidir:

Tenezzül itmezdi kâse-i zer-kârdan gayre

Meyün Nâbî olaydı medhali sâgar husûsında

(G.775/11)

“hususunda”; “hakkında, biriyle ilgili” anlamını da barındırır:

Hele sîmin-tenânun hüsni tamgâ-kerdedür sanduk

Olunsa her ne denlü ihtilâf esmer husûsında

(G.775/8)

2.1.41. “hüsn” G.543/G.544/G.640

“hüsn”, güzel, güzellik anlamına gelir. İdeal olan veya idealize edilen bir durumun sıfatıdır. Ulaşılmak ve sahip olunmak istenen bir hâl, ruha lezzet ve haz veren değerdir. İnsan, yaratılışı gereği güzel olan, sanatsal değer taşıyan şeylere karşı ilgi duyar. Kendisi de güzel görünmeyi, beğenilmeyi arzular. Evrende var olan güzelliklerin keşfi, insanoğlu için yaşamı değerli kılan, hayata bağlılığı arttıran ve insan olmanın keyfine vardırır bir durumdur. Güzellik arayışı, bedii zevkleri doğasında taşıyan insanın yaşamı boyunca sürecek, o her zaman mükemmele sahip olmayı ve ona kavuşmayı arzulayacaktır. Buradan hareketle güzellik arzusunun mükemmelleşmeyi, kemâle ermeyi yani eksikliklerden arınmış bir hâl olan olgunlaşma sürecini ifade ettiği söylenebilir. “hüsn”, insanın kendi varoluş sürecinde ve kişisel gelişim serüveninde bürünmek istediği, ulaşmayı hedeflediği hâlin adıdır.

Kâinat, çeşitli güzelliklerden oluşan, sanatlı bir şekilde yaratılan eşyaların bulunduğu mekândır. Bu, gerçekte ideal olanın evrene yansıması, mutlak güzelliğin

yeryüzüne tecelli etmesinden doğan güzelliştir. “Bir kere hüsn, mâşukun gerçekleştirdiği ve böylece yaratış âleminin belirlediği tecellide gizlidir. Gazâlî’nin deyişiyle ‘hüsn yaratışın belirtisidir’ (Pürcevâdî, 1998: 186). “Hüsn” aslında Mutlak Varlık’ın sembolüdür. Bütün güzelliklerin ulaştığı nokta, vardığı son duraktır. Bu sebeple “bilinmek için, güzellik kendini göstermek üzere ezelden gelir” (Holbrook 2008: 254) ve kâinatta var olan her güzellik aslını ve gerçek sabini gösteren numûneler hükmündedir. Şiirde de durum böyledir. Güzel, tüm kötü şeylerden idealize edilen sevgili ve onun sıfatıdır. Âşığın amacı sevgilinin her türlü sıkıntılarına katlanarak vuslata ulaşmaktır. O, bütün yönleriyle âşıkların gözünde güzel ve mükemmeldir:

Olur dü-tâka-i mihrâb-ı ebrûvânında

O merdümün saf-ı müjgân ile cemâ‘at-ı hüsn

(G.543/5)

Sevgilinin mest eden siyah gözleri, âşık için dalgalanan bayrağa benzer:

Sipâh-ı şevkini yagmaya ‘âşık-ı zârün

Siyâh şukkaların açdı yine râyet-i hüsn

(G.544/2)

Onun yüzü Mushaf, hattının güzelliği Mushaf içinde yer alan ayet hükmündedir. Böylelikle sevgiliye kutsallık atfedilir:

Hat-ı nev-âmededen zâhir oldı âyet-i hüsn

‘Îzârın eyledi hat ‘arsa-i kıyamet-i hüsn

(G.544/1)

Sevgiliye ulaşmak kolay değildir. O, sürekli nazlanan, âşıklara yüz vermeyen, kavuşulması zor olan bir makamdadır. Onun bir bakışı dahi aşka susayanlar için bir inayet olacak niteliktedir:

Ne mümkün ola nazar mâyedâr-ı tâkat-ı hüsn

Nühüfte çeşm-i dile olmasa ‘inâyet-i hüsn

(G.543/1)

Cilve ve naz yapmak, âşığın gönlündeki ateşi körüklediği gibi aynı zamanda kavuşamama ümitsizliğini de ortaya çıkarır. Aslında her iki hâl de aşkı besleyen

unsurlardır. “Âşığın ‘ümitsizliği’ ve maşuğun cilvesi birlikte büyür çünkü iki duygu da birbirinden taklit edilmiştir. Giderek daha yoğunlaşan, iki taraf arasında gidip gelen aynı arzudur” (Girard, 2001: 98).

Sevgili ortaya çıktığı zaman onun yüzünün güzelliği, şiirin güzelliğini bile bozacak, dağıtacak hükümdedir. Bu ise şair için aslında bir şikâyet konusudur:

Hat-ı siyeh yüze çıkdı bozuldı nazm-ı cemâl

Yazıldı safha-i ruhsârede şikâyet-i hüsn

(G.544/4)

Sevgilinin güzelliği kaleme alınsa yüz deftere sığacak ölçüdedir:

Câ-be-câ eyledi hat nahvet ü nâzın tahfif

Nâbiyâ tutdı resîd olmaga yüz defter-i hüsn

(G.640/7)

Gerçek aşktan maksat, Sonsuzluk’un bir yüzü olan “Cemal”e vasıl olmaktır (Burckhardt, 1995: 40). İnsan ancak mutlak hakikatin güzelliklerini anlatınca güzelleşir ve hakiki cemalden bahsettikçe mükemmelliğe erer. Âşık da güzellik icazetine ya da sevgiliye yakınlaşmaya ancak aşknamesinde onun güzelliklerini anlatınca kavuşur:

Hat-ı siyâhı yazup ‘aşk-nâme-i ‘uşşâk

Virildi ‘âşık-ı âvâreye icâzet-i hüsn

(G.544/5)

2.1.42. “ider mehtâb” G.16

“mehtâb”, önemli bir tabiat olayı olup ay ışığı anlamına gelir. Gece kelimesiyle doğrudan ilişkili bir kavram olarak gecenin karanlığını aydınlatan unsurdur. Gece, derdin, sıkıntının ortaya çıktığı, insanın çektiği ızdırabın arttığı bir vakittir. İşte bu vakitte ortaya çıkan ve görselliğiyle insanda mutluluk ve hayranlık uyandıran mehtap, aslında umudu simgeler. Karanlığı aydınlatan, böylelikle sıkıntının aralanıp umutsuzluğun giderildiği bir unsur olarak görülür.

Şairin de arzuladığı şey, gece mehtabın belirip çektiği acının azalmasıdır. Mehtaptan kasıt ay gibi güzel olan sevgilidir. Aslında şairin dünyası zaman olgusunu

aşan bir yerdir. Ona göre sevgilinin olmadığı her an, gece ve karanlıktır. Onun gündüzü ve aydınlığı sevgilinin belirmesiyle mümkün olur:

Siper dūşında hâle şū'lesin şemşîr ider meh-tâb

O âlât ile şâm iklîmini teshîr ider meh-tâb

(G.16/1)

Bazı tabiat olayları insanda hayranlık duygusu bırakacak kadar güzeldir. Bu kadar güzellikteki bir olay, ona birçok durumda esin kaynağı oluşturur. Ay ışığının, ayın etrafında oluşan halenin güzelliği de insanı mest eder. Şair de bu durumdan o kadar etkilenmiştir ki, bu görüntü karşısında mest oluşunu ayın etrafında oluşan haleyi bir camide yıldızlar cemaatine vaaz vermek ve onlara ışık anlamına gelen “Nur” ayetini tefsir etmek için kürsüye çıkmış vaize benzeterek anlatır:

Degüldür hâle çıkmış câmi' içre kürsî-i va' za

Gürûh-ı encüme nûr âyetin tefsîr ider meh-tâb

(G.16/2)

Aynı zamanda ışık, “derinliklerinde yatan şeylere boyun eğmeyen potansiyellerini gerçekleştirerek, sırları yansıtan Varlık'tan fışkıran şeyler veya parıltılar” (Yıldırım, 2003: 133) olarak bilinir. Şairin “mehtab”ı vaiz yerine koyup ona Allah'ın ayetlerini okutturması sözü edilen redifin bu anlamını da göz ardı etmediğini gösterir.

Şair, “mehtâb” redifiyle bağlantılı olan ışık demeti hâlindeki aydınlık ve parlak sıfatlarıyla ilişkili kelimeleri şiirin bütününe yerleştirerek redifin önemini ortaya koyar. “şu' le, şâm, encüm, nûr, hâle, zerrîn, eşi'a, zer, sîm” redifle ilgili kelimelerdir.

Nâbî, özellikle son beytinde ışıkla ilgili kelime oyunlarına başvurarak şair Enverî'nin divanının da, böyle mükemmel parlaklıklar içerisinde, altın kalem ve gümüş divitle, sanki mehtap tarafından yazıldığını ifade ederek ona övgüde bulunur. Medh ettiği kişinin adının “Enverî” olması da yine şairin redifle ilgili beyitte yaptığı söz cambazlığının bir göstergesidir:

Eşi' ‘a zer-kalem Nâbî devât-ı sîmdür hâle

Anunla Enverî dîvânını tahrîr ider meh-tâb

(G.16/5)

2.1.43. “ihlâs” G.361, “hulûs” G.362

“ihlâs”; halis, temiz, doğru sevgi; gönülden gelen dostluk, samimiyet, doğruluk, bağlılık anlamlarına gelir (Devellioğlu, 1993: 416). Samimiyet, kişiyi başkasına yaklaştıran, insanlar arasında güveninin temelini oluşturan bir harekettir. “ihlas ve samimiyet”, karşılık beklemeden duyulan saygının, sevginin ve saflığın göstergesidir. İnsanların en çok ihtiyaç duyduğu bu düstur, değişen dünya yüzünde unutilan, kaybedilen ve uzaklaşılan bir erdem hâline gelmiştir. Kalbi bulandıracak düşüncelerden uzak durma, dünyevi isteklerden uzak kalarak sadece Allah rızası için kullukta bulunma, yapılan her amelde O’nun rızasını gözetme demektir. “ihlas bütün amellerinin Allah Teâlâ için olması, insanların övgülerine veya yergilerine kalbinin değer vermemesidir” (Gazali, 2012: 30). İnanç, ibadet ve diğer davranışlarda samimiyet duygusunu taşıma, sadakatle Rabb’e yönelmedir. “ihlas”, riyadan uzak kalarak gönül safvetine ulaşmak ve arındırılmış bir kalple Allah’a yaklaşımdır.

Samimiyet, öncelikle Allah’a sonra insanlara karşı dürüst olma anlamına gelir. O, insanlardan kendisine ihlasla yaklaşmalarını, inançlarında ve ibadetlerinde ihlası yakamalarını istemektedir. “(Lakin Allah’ın) ihlasa erdirdiği kulları, yaptıklarının mükâfatını, kat kat fazlasıyla alacaklardır” (Saffat 37: 40). “De ki Rabb’im adalet ve itidali emretti. Her secdenizde her namaz zamanında veya mekânında, yüzünüzü O’nun kıblesine yöneltiniz. İhlâsla ibadetinizi yalnız O’nun rızası için yaparak Allah’a kulluk ediniz. Çünkü ilkin sizi O yarattığı gibi dönüşünüz de yine O’na olacaktır” (Araf 7: 29). Peygamberler, Allah’ın ihlaslı kullarının başında yer almaktadır. “(Ey Resulüm) Kuvvetli ve basiretli olan o zatlari; kullarımız İbrahim İshak ve Yakub’u da an. Biz onları özellikle ahiret yurdunu düşünen ihlaslı kişiler kıldık” (Sad 38: 45-46). Hz. Muhammed de ihlas temsili, samimiyet ve sadakat sahibi peygamberlerin başında yer alır. Kendisi ihlaslı olduğu gibi insanları da öyle olmaya davet etmiştir: “Her zaman

amellerinizde ihlası gözetin. Zira Allah, sadece amelin halis olanını kabul eder” (Münâvî, Feyzu’l kadir 1/217). İhlâs bir kalp amelidir. Allah da kullarının kalbî temayüllerine değer verdiğini belirtir.

“ihlas”, kul ile Rabb’i arasında olan bir sırdır. “İhlas”la dua eden kişilere arzu ve istek penceresi sonuna kadar açılır:

Şeb tâbe-seher çeşm-i hevâ-hâh-ı ümîde

Nâ-beste gerek revzen-i maksûre-i ihlâs

(G.361/2)

Bütün ameller içerisinde en halis olanı, Allah’ın kabul edeceğini müjdelediği ihlasla yapılanıdır. Diğer ameller insanı kurtaramayacak olsa bile samimiyetle edilen ibadet, Allah katından geri çevrilmez:

Basdursa kıbâb-ı felegi gerd-i harâbî

Pâkîze kalur dâmen-i ma‘ mûre-i ihlâs

(G.361/3)

“ihlas”ın sırrı ancak ona layık olup, kalplerinde halis bir samimiyet duygusu taşıyana açılır. Yani herkes “ihlas”a ulaşmaya muvaffak değildir:

Nâ-mahrem-i kec-bînişe ma‘ hûd degüldür

Ruhsâre-nümâ olduğu mestûre-i ihlâs

(G.361/5)

Allah’ın vahdaniyetini anlatan Kur’an’daki bir sureye “ihlas” adının verilmesi de yine bu kavramın önemini ortaya koymak için olmalıdır. “ ... İhlas, tevhid’in insanî tecessümüdür. Bu durum, Kur’an’ın 112. suresine niçin hem ihlas, hem de tevhid suresi dendiğinin izahını da kolaylaştırır” (Chittick, 2003a: 394). Nitekim Hz. Muhammed bu sureyle ilgili “İhlâs sûresi Kur’an’ın üçte birine denktir” (İbn Mâce, Edeb 52; Dârimi, Fedail-ül Kur’an 24) hadisini buyurması Kur’an’ın bu düstur üzerindeki hassasiyetini ortaya koyar. Şair de surenin bu önemini “kim ihlas suresini vird edinirse hiçbir zelzele onun yükselmesine mani olamaz” diyerek dile getirir:

Reh-yâb olamaz rif'atine zelzele Nâbî
Her kim ki anun virdi ola sûre-i ihlâs

(G.361/6)

“ihlas” kelimesinin kökü olan “hulus” ise halislik, safilik, gönül temizliği manasına gelmektedir. Allah’la olan münasebetin, yakınlaşmanın ölçüsüdür. Allah yolunda yürüyenler, öncelikle kalp temizliğine ulaşmak, gönlü bütün kirlilerden arındırarak Hakk’ın ayinesi dumuna getirmek isterler. Şaire göre bunu sağlamanın yolu az konuşmaktan, susmayı tercih etmekten geçer. Çünkü az konuşmak, insanları günaha girmeden alıkoyar ve böylece kalbi, kirliliklerden uzaklaştırır:

Gönül murâdun ise itmek imtihan-ı hulûs
Hamûşluk kadar olmaz sana nişân-ı hulûs

(G.362/1)

“ihlas”a ulaşmak için dünyevi bütün arzu ve isteklere sırt çevrilmeli, nefsin heveslerinden arınılmalıdır:

Olur ta‘alluk-ı çirk ü riyâdan âzâde
Kabâ-yı ber-zede-dâmân perniyân-ı hulûs

(G.362/3)

Gönül temizliğinin esası, doğruluk ve muhabbet düsturları üzerine kurulmuştur. Samimiyet ve sıddıkiyetle hulus bir kalbe sahip olunabilir:

Esâs-ı sıdk u mahabbetle oldı müstahkem
Sarây-ı ser be-süreyyâ-yı hânedân-ı hulûs

(G.362/4)

Nâbî’nin hayal ettiği şey, gönül temizliğinin bulunduğu, safvetin yitirilmediği bir dünyadır. Ona göre ufak aksaklıklar olsa bile yine de hulusun mevcut olduğu dünya, huzurun mekânı olacaktır:

N’ola bulunsa da bir gûşesinde düzd-i nifâk
Ferâhdur o kadar Nâbiyâ cihân-ı hulûs

(G.362/7)

2.1.44. “‘inâyet” G.25

“inâyet”; dikkat, gayret, özenme; lütuf, ihsan, iyilik anlamlarına gelmektedir (Devellioğlu, 1993: 435). İmdada yetişmek, himaye etmek, ihtiyaç anında yardımda bulunmak manasındadır. İnsanoğlu, kendi kendine yetmeyen, hayatını devam ettirmek için maddi ve manevi anlamda dışarıya bağımlı bir varlıktır. Sadece insanlar değil kâinatta mevcut olan tüm varlıklar ihtiyaç sahibidirler.

“İnâyet; Cenab-ı Hakk’ın kulunu yardım ederek koruması demektir” (Cebecioğlu, 2004: 312). Sözü edilen redif, insanın âciz ve fakir bir varlık olduğuyla ilgidir. Beklenmedik bir zamanda Allah’ın kulunun yardımına koşmasıdır. Âşığın, sevgilinin yanaklarını temaşa etmesi mümkün olmasa bile Allah’ın yardım elini kulundan esirgemesi, ona dönmemesi mümkün değildir. Yani kul, Allah’a yakınlaşmasa bile O, her daim kulunun yanındadır:

Bî-cünbiş-i dest ü leb-i destûr-ı ‘inâyet

Kâbil mi temâşâ-yı ruh-ı hûr-ı ‘inâyet

(G.25/1)

Çok değerli bir mefhum olan inayet-i ilahi, herkese geniş bir şekilde verilecek bir lütuf değildir. Yani inayete mazhar olmak için ona uygun faziletleri taşımak gerekir. Samur gibi kıymetli olan inayet, ancak ona layık olanlara bolca verilir:

Elbette murâ‘ât olunur şart-ı liyâkat

Mebzûl degül herkese semmûr-ı ‘inâyet

(G.25/2)

“inayet”, farkında olma, gerçekleri görme durumudur. Allah’ın insana sunduğu nimet ve ihsanları anlama şuurudur. Zahiren kötü görünen hadiselerin arkasındaki güzellikleri fark etmektir. “inayet”, meydana gelen kötü durumların varlığına işaret eden bir kelimedir. Mevcut olan bir sıkıntının, mücadele edilen bir problemin belirtisidir. Nâbî’nin bu redifi seçmesinin rastlantı olmaması muhtemeldir. O da yardım eline muhtaç bir zamanda, günahların, baş kaldırmaların dağ gibi yükseldiği bir devirde yaşamaktadır. Bu sebeple inayet-i Rabbaniye’ye muhtaçtır:

Olmış turalım çerhe resâ kûh-ı me‘ âsî

Sahrâ-yı bihişt eyler anı zûr-ı ‘ inâyet

(G.25/3)

Yukarıdaki beyitten hareketle “inayet” kelimesinin ümidin varlığının da göstergesi olduğu söylenebilir. Ne kadar zor şartlar altında olunursa olunsun Allah’ın inayetinden ümidin kesilmeyeceğini ifade eder. İsyanlar çok güçlü olsa da inayet-i İlahi’ye karşısında duramazlar. Şair, böyle bir inayeti bekleyerek arzu ettiği günleri yaşamayı ümit eder:

Kâdir midür isbât-ı sevâd itmege ‘ isyân

Ta‘ yîn-i sipâh eyleyicek nûr-ı ‘ inâyet

(G.25/5)

İnsan, sayısız nimetlerle dünyaya gönderilmiştir. Allah, bunun karşısında onlardan kendisine kul olmayı ve itaat etmeyi buyurmuştur. Bir kişi hayatının büyük bir kısmını ibadetle geçirse bile yine de kendisine sunulan nimetlerin hakkını eda edemez. İnsan, günah işleyen bir varlıktır. Günahların küçümsenerek az olduğunu düşünmek ve kurtulacağına inanmak doğru değildir. Kul, günahlarının affı için her zaman Allah’ın inayetine muhtaçtır:

A‘ mâl olamaz bahre göre katre-i nâ-çiz

Ta‘ dâd kabûl eylese magfûr-ı ‘ inâyet

(G.25/6)

İnsan, kemale erme, kendini hamlıktan olgunluğa erıştırme için yine inayet-i ilahiyeye ihtiyaç duyar. Bu dünyaya pişmemiş bir varlık olarak gelen insanoğlu ancak Allah’ın yardımı olursa olgunluğa erer ve kendi yolculuğunu tamamlar. O’nun inayet fırınında piştiği müddetçe hakikate ulaşır. Hamdım, piştim, yandım düsturuna varır:

Nâ-puhte komaz matbah-ı âfâkda Nâbî

Der-kâr olıcak germî-i tennûr-ı ‘ inâyet

(G.25/7)

2.1.45. “inşâ’a’llâh” G.660

“inşallah” Allah isterse, Allah nasip etti ise anlamına gelen bir dua şeklidir (Devellioğlu, 1993: 441). Herhangi bir işe Allah’ın adını ve iznini anarak başlamak, tevekkül edip işin sonucunu O’na bırakmak demektir. Çünkü “tevekkül, içselleştirilmesi anlamında tevhide gerçekleştirmek” (Shimmel, 2012: 134) manasına gelir. “inşallah”, bir isteğin yerine gelmesi için yegâne varlık olan Allah’a edilen dua ve yakarıştır. Ümidin varlığının, yeise düşmemenin ifadesi olan redif, insanın hayata olumlu bakma isteğini, ondan beklentilerini ortaya koyar. Dünyadan ümit keserek tüm eşyanın gerçek sahibi olan Allah’tan medet dilemek, sadece O’nun her şeye gücü yeteceğine inanmaktır. İnancın göstergesi olan bahsi geçen redif, itikatla Allah’a bağlanma ve O’na yönelerek dergâhına iltica etme hâlidir. Bir işe girişmeden önce onun hayırlı bir şekilde sonuçlanmasını talep etmedir:

Kalması râh-ı talebde hatar inşâ’a’llâh

İderüz kûy-ı murâda sefer inşâ’a’llâh

(G.660/1)

Duaların en makbul olduğu zamanlardan birisi sabah, tan ağarmadan önceki vakittir. Nâbî de bu zamanda yapılan duanın kabul olacağına inanmakta, böylelikle tüm sorunların çözeceğini umut etmektedir:

Hîç bir ‘ukde mi vardır ki açılmaz ey dil

Var iken elde niyâz-ı seher inşâ’a’llâh

(G.660/2)

Şairin bu gazelinde en çok dikkat çeken şey, gazelin başından sonuna onun taşıdığı ümidi yansıtmasıdır. Genellikle ümitsizlik duygularını ifade ettiği diğer şiirlerinin aksine bu gazelinde şair, Allah’ın izniyle çözülmeyecek hiçbir sorunun olmadığına, her yolun bir çıkış noktası bulunduğuna inanmakta, böylelikle ümit duygusunu her şeyin önüne geçirmektedir:

Dil-i sengi ne kadar saht ise de dildârın

Nâvek-i âhum olur kârger inşâ’a’llâh

(G.660/3)

Çerhün olmuş tutalum devri hilâf-ı me'mûl

Dem olur kâmumuz üzre döner inşâ'a'llâh

(G.660/5)

Ümidin gerçekleşmesini sabır duygusunu taşımaya bağlayarak tevekkül içerisinde sabrın sonucunun semeresinin alınacağını ifade eder:

Germine serdine sabr eyleyerek dünyânun

Aluruz nahl-i emelden semer inşâ'a'llâh

(G.660/4)

Şair, “inşallah” kelimesiyle beklentisini, ümit ettiği şeyi de dile getirir:

Olsa bir kerre vezân bâd-ı kerem ey Nâbî

Komaz âyîne-i dilde keder inşâ'a'llâh

(G.660/7)

2.1.46. “isti‘dâdı yok” G.397

“istidad”, bir şeyin kabulüne, kazanılmasına olan tabîî meyil, kabiliyet; akıllılık; anlayışlılık; istidadı olan kimse anlamlarına gelir (Devellioğlu, 1993: 455). Herhangi bir güce sahip olmak, bir işi yerine getirebilmek için yeterli durumda bulunmaktır. “istidad”, başkalarına nispetle becerikli ve yetenekli olma, hayatı kolay yaşanır hâle getirmek için gerekli kabiliyete malik olmaktır. Her insan, sahip olduğu belli istidatlar doğrultusunda dünyaya gelir. Yaşamı boyunca bunları doğru bir şekilde kullanmak ve geliştirmek onun elindedir. Bu bağlamda aslında kabiliyetsizlik kavramından söz etmek mümkün değildir. Böyle görünen durumlar, gerçekte var olan istidatları kullanma becerisine sahip olamamadır. Zengin özelliklerle mücehhez olan insanın istidattan yoksun olması düşünülemez. Ancak kendisi bunu kullanma ve ortaya çıkarma yetisini bilmeyebilir. Bezen de insan, zamanla sahip olduğu özellikleri ve yetileri unutarak onlardan uzaklaşabilir ve bu doğrultuda yeteneklerini körelterek farklı mecralara kayabilir.

Nâbî'nin devri için de durum böyledir. O, artık etrafındaki istidatsız kişilerin varlığından dem vurur. İçinde bulunduğu zorlu şartların bir müsebbibi de söz konusu kabiliyet yoksunu kişilerdir:

Hâtırun âlâyış-i ekvâna isti' dâdı yok

Rind-i bî-kaydun ser ü sâ mânâna isti' dâdı yok

(G.397/1)

Şair, devrindeki “kötü istekli dilencilerin bile ihsana yeteneği yok” diyerek kötü niyetlerinden dolayı herkesin onlara küstahça bakışlarını reva görüp, ihsana nail olmamalarını onların istidatsızlığına bağlamaktadır. Böylece devrindeki bozulmalara karşı olan sitemini ortaya koyar:

Nazre-i güstâh-ı âzâr ile redd olmak sezâ

Sâ'il-i bed-h'âhınun ihsâna isti' dâdı yok

(G.397/2)

Nâbî, “aşk ayrılığının sabırdan başka dermana istidadı yok” diyerek hem ümitsizliğini hem de içinde bulunduğu duruma karşı göstermiş olduğu sabrını da ifade eder. Şair, aynı zamanda bu beytiyle daha önce birçok yol deneyerek edindiği tecrübeyi ve nihayetinde geldiği son noktayı belirtmiş olur. Onun için sabırdan başka bütün yollar tükenmiştir:

Sabrdur sugrâ-yı cân-fersâ-yı hicrün çâresi

Renc-i ' aşkun gayri bir dermâna isti' dâdı yok

(G.397/4)

2.1.47. “şeb” Kelimesi ve Türevleri

“itdün bu şeb” G.15, “şeb-be şeb” G.17

“şeb”, gece anlamına gelmekte olup bir zaman ifadesidir. Zaman mefhumu insan hayatında önemli bir yere sahiptir. Bu kavram, kişilerin doğumundan ölümüne kadar onlara eşlik eden bir süreçler bütünüdür. “Öyleyse zaman sonsuzluğun içinde bir kesit, sonsuzluğa göre sonlunun değişme ölçüsüdür” (Ülken, 1968: 402). Aslında meçhul bir kavram, soyut bir ifadedir. Ancak soyut ve meçhul bir kavram olarak insan hayatının

içine yerleştirilen bu olgu, yaşam içerisinde hayat akışının belirleyicisi konumunda olup insan yaşamının merkezini oluşturur. Gece ise bu zamanın gün içerisinde karanlıkla bütünleşen vaktidir. Bu sebeple gündüzün rengi beyazken gecenin rengi siyahtır.

“Varlıkların çoğu siyah ve beyazdan ayrı değildir. Gece olunca gizlenerek örtünen bütün mahlukât gündüz olunca ortaya çıkar. Mümkün varlık cihetinden bütün âlem nasıl bir karaltı hüviyetinde ise mahlûkât gece o hâle; nasıl Hakk’ın varlığı ile zâhir, sırrı ile kâim iseler gündüz aydınlığında da o şekle bürünürler. Bu bir açıdan âlemin, Nûr isminin altında olduğu için aydınlık gibi var, Kahhâr isminin altında olduğu için karanlık ve yok olduğunun izahıdır”(Ceylan, 2007: 262).

Gece, tabiatın uykuya daldığı, yaşamın durduğu, insanın kendisiyle baş başa kaldığı bir zaman dilimidir. Günün bittiği, insan yaşamının sonuna bir adım daha yaklaşıldığı andır. Kişinin dış dünyayla yani gayrıyla ilgisinin kesilip kendini bulduğu ve tanıdığı vakittir.

Gece, dertlerin hatırlanıp acıların arttığı, düşüncelerin yoğunlaşıp arzuların belirdiği zaman, sual vaktidir:

Oldı târîkî-i şeb âhumla kat kat lîk sen

Tal’atünle kangı bezmi mâh-tâb itdün bu şeb

(G.15/2)

Şair, karanlıklar içerisinde acı çekmekte, sevgiliyi arzulayıp onunla karanlık gecesini aydınlatmak istemektedir.

Gece, aslında ayrılık kavramıyla ilişkilidir. İnsanın kendi köşesine çekilmesinin göstergesi olduğu için ayrılık unsurunu da birlikte getirir. Kişinin sevdiğinden ayrı kalıp yalnızlığını hatırladığı vakittir. Şair, beklediği sevgilisinin gece gelmeyişiinden dolayı kimin yanında olduğunu düşünerek içinde oluşan ayrılık ve yalnızlık acısını şiirin bütününde dile getirir:

Ben hayâlünle sabâh olunca itdüm güft-gû
Sen kimi şâyeste-i lutf-ı hitâb itdün bu şeb

(G.15/5)

Gece, dertlerin ve acıların arttığı, hastalıkların ve kötülüklerin belirdiği vakittir. Çünkü gece, karanlık ve bu sebeple örtücüdür. Başkasının seni fark etmediği zaman dilimidir.

İslamiyet'te ise bu vaktin ayrı bir önemi vardır. İnsanın kendisiyle hesaplaştığı ve Rabb'yle baş başa kaldığı andır. Bu sebeple gecelerin, ibadetle geçirilen tövbe ve istiğfar edilmesi gereken bir vakit olduğu kabul edilir. Kur'anın birçok ayetinde ise bu açıkça söylenir: *“Geceleyin O'na secde et ve O'nu geceleri uzun uzun tesbih et”* (İnsan 76: 26); *“Onlar geceleyin pek az uyurlardı. Onlar seher vakti Allah'tan bağışlanma dilerlerdi”* (Zariyat 51: 17/18). Yine İslam dininde önemli olayların gecelere denk gelmesi, bu sebeple bazı gecelerin diğer günlerden ve gecelerden önemli tutulması bu inanç içerisinde gece vaktinin ayrı bir yer teşkil ettiğini gösterir. Sözü edilen bu durum, insanın dünyevi işlerle ilişkisinin kesildiği vakit olması dolayısıyla olabilir.

Şair de gece kendisini hesaba çekmekte ve asıl hesaba çekileceği gün olan mahşer anını düşünmektedir:

Tâbe-gerden garka-i eşk oldu tâb-ı hicr ile
Nâbî'yi hem-hâlet-i rûz-ı hisâb itdün bu şeb

(G.15/7)

Nâbî, gecedan şikâyetçi olmak yerine aslında bu vakti sever. Çünkü sevgili yanında olmasa bile onun hayaliyle baş başa kaldığı, dünya hengâmesinden uzak olarak sadece onu düşündüğü andır:

Hubân olurlar encümen-âşûb şeb-be-şeb
Tertîb-i bezm-i vuslat olur hûb şeb-be-şeb

(G.17/1)

Nâbî için şiir yazma vakti de gece olduğu için bu zaman dilimi kıymetlidir. Çünkü gece, sırlara vâkıf olma anıdır:

Nâbî hayâl-i şî‘r dahî şeb bulur nizâm

Her bezm-i râz çün bulur üslûb şeb-be-şeb

(G.17/5)

2.1.48. “içün” Kelimesi ve Türevleri

“itmek içünmiş” G.346, “içün” G.651

“için”; amacıyla, maksadıyla; -den dolayı, -den ötürü; özgü, ayrılmış; düşüncesince, kendince, göre; hakkında; oranla, göz önünde tutulursa; karşılığında, karşılık olarak; uğruna, yoluna gibi anlamlarına gelen edattır (TDK, 2011: 1146). Neden ve sonuç belirten, kimi zaman da süre ifade eden bir sözdür. Anlaşılamayan bir durumun izahının yapılmak, meydana gelen bir olayın sebebinin açıklanmak istenmesidir. Evrende ortaya çıkan her olay bir sebebe dayanır. “Tabiat eşit derecede her şeyin bir amacı yerine getirdiği ve dolayısıyla her şeyin gelişmesine ve dengesine yardım ettiği bir amaçlar bölgesidir” (Farûkî, 2006: 68). İnsanlar ise merak duygusundan dolayı hadiseleri araştırmak, onların arkasında yatan nedeni anlamak ister. “için” bu durumun ifadesidir. Bilmek, farkında olmak, gaybın ötesinde yer alan hakikati görmek demektir. Bir şeyin nedenini anlamak onun üzerinde yapılan teffekürün doğurduğu bir sonuçtur. “için”den maksat sebebin ardındaki müsebbibi bulmak, eşyanın varoluş hikmetini kavramaktır. Eşyanın varoluşunun ardındaki ‘Müsebbibü’l-esbab’a ulaşmaktır:

Halk eylemiş hayâtı Hudâ ehl-i hûş için

..... degül gelûsına kalmış vuhûş için

(G.651/1)

Ma‘nâ-yı gayb girse libâs-ı şehâdete

Nutk virmede cilve ider çeşm ü gûş için

(G.651/2)

Şair, sözü edilen redif etrafında sitemini de dile getirir. İnsanların bir kuruş için hatır kırdıklarından dem vurur:

Âdem var eylemez zer-i hurşîde iltifât
Varınca kesr-i hâtır ider bir gurûş için

(G.651/4)

Nâbî, bahsi geçen redifle döneminde meydana gelen olaylara gönderme yapmak ve bozulan düzenin sebeplerini ortaya çıkarmak istemiştir. Zengin olup kendini beğenmenin yolu alay edilmekten, müstehzi bir şekilde alçalmaktan geçtiğini söyleyerek eleştiride bulunur:

Sâmânı nakd-i hande-i müstehziyânedür
Lâzım gelürse almak eger hod-fürûş için

(G.651/5)

İnsanların hased ve kıskançlık içinde olmalarının da sebebini çözen şair, bunun ayıplarını örtmek için başvurdukları bir durum olduğunu belirtir:

Reşke ne denlû yog ise de şer‘ de mesâg
Nâbî hezâr reşk ü hased ‘ ayb-pûş için

(G.651/7)

Nâbî, “itmek için” redifli gazelinde ise feleğe, kadere sitemde bulunmaktadır. Meydana getirdiği bütün olayların ardında hep kötülüklerin bulunduğunu, feleğin iyiliğini düşünür gibi davrandığı durumlarda dahi aslında amacının sürekli üzme, acı çektirmek olduğunu ifade eder. Bütün bunlardan dolayı duymuş olduğu üzüntüyü, kederi “itmek içinmiş” redifi etrafında anlatır. Felek, onu iyi şeylerle karşılaştırmamış, yüzünü hiç güldürmemiştir. Ancak şair onun gerçek yüzünü anlamış, yaptığı şeylerdeki asıl maksadını “itmek içinmiş” redifiyle açığa çıkarmıştır. Nâbî, redifle kaybedilen güven duygusunu, usanmışlığını ve memnuniyetsizliğini ortaya koyar.

Feleğin gönül alıcı olması inletmek, merhem görünen şeyi ise onda oluşturacağı yaralar içindir:

Çerhün bana dil-cûlugu zâr itmek içinmiş
Merhem görinen vaz‘ -ı figâr itmek içinmiş

(G.346/1)

Şair, bu redifle feleğin riyakârlığını ortaya koyar. O, önce insanlara izzet nasip edip saygınlığa alıştırır. Sonrasında ise bu ikramını elinden alarak onu halk nazarında hakir düşürür:

Evvel nazar-ı ‘izzet ile muhterem itmek

Sonra nazar-ı halkda h’âr itmek içinmiş

(G.346/2)

Nâbî, yüzüne gülmeyen feleğin düşmanlarına güldüğünü, kendisine kismet etmediği şeyleri onlara saçtığını ve onlara ikramda bulunduğunu ifade ederek şikâyetini sürdürür:

Ceybinde zer-i mihr gibi perveriş itmek

Âhir ser-i ‘adâya nisâr itmek içinmiş

(G.346/6)

Kaderine isyan edemeyen şair, bu çıkışını feleğe yapar. Bu şekilde kendini biraz rahatlatmak, sıkıntılarından az da olsa sıyrılmak ister. “itmek içinmiş” redifiyle sonradan farkına vardığı, gerçek yüzünü sonradan anladığı feleğin sebep olduğu şeyleri gün yüzüne çıkarır. Böylelikle hayatındaki olumsuzluklara neden olan asıl müsebbibi fark eder ve sitemini sadece ona yaparak başkasına yüklenmekten kurtulur.

2.1.49. “itmenün zamanı degül” G.480

“itmenün zamanı degül” redifi, bir şey yapmak için uygun olmayan vakti ya da yapılan işin başka şeylere nazaran önemsizliğini ifade eder. Zamanın darlığını ve bu kısıtlı vakitte edilmesi gereken mühim işler varken başka şeylerle uğraşmanın gereksizliğini belirtir. Zaman, ömrün geçiciliğini, yaşamın sonunu, akıp giden hayatın varlığını anımsatır. Bu sebeple dar olan zamanda anlamsız şeylerle uğraşmak insanı asıl vazifesinden alıkoyar. “itmenün zamanı degül” redifi, ancak hakikati anlayıp, fani olanın farkına varan birisinin söyleyebileceği bir ifadedir. Dünyaya olan düşkünlüğün insan için boş bir anlam ifade etmesinin belirtisidir. Uğraş ve telaşların boşuna olduğunu, sıkıntıların içine girmekten ziyade huzurlu olan yolun tutulması gerekliliğini gösterir:

Dil-i belâ-keşe nâz itmenün zamânı degül

Nihâl-i nâzı dırâz itmenün zamânı degül

(G.480/1)

Sözü edilen redif kelime, aceleciliği ve zamanın kısalığını da ifade eder:

Elinde hançer-i nahvet gözünde neşve-i hüsn

O mest-i hüsne niyâz itmenün zamânı degül

(G.480/2)

Şair, bu redif etrafında aslında yaşadığı devri, o dönemde ortaya çıkan yanlış hareketleri de eleştirir:

Hat-ı siyâh şebângâh-ı şehr-i hüsnündür

Dükân-ı fitneyi bâz itmenün zamânı degül

(G.480/4)

Nâbî, “itmenün zamânı degül” redifiyle nasihat veren bir üslupla seslenmektedir. O, hakikatleri anlamış bir kişi olarak fani olanın peşinde koşturmanın gereksizliğinden bahseder. Çünkü ömür kısa yapılması gereken asıl işler ise fazladır:

Tarîk-i şehr-i hakikat tururken ey Nâbî

Hevâ-yı kûy-ı mecâz itmenün zamânı degül

(G.480/5)

2.1.50. “kadar” G.149

“kadar”; ölçüsünde, derecesinde; büyüklüğünde, genişliğinde, dek; gibi; denli; miktarda, derecede, süre belirten söz gibi anlamlara gelen edattır (TDK, 2011: 1257). Cümleye benzerlik, karşılaştırma, eşitlik yaklaşıklık, ölçü anlamlarını katar. Şair, daha çok redifi, ölçü belirtme, karşılaştırma ve benzetme manasında kullanmıştır.

Nâbî, şiirinde hayat içerisinde bir kıyaslamaya gidip bazı durumların üstünlüğünden bahsederek redifin söz konusu miktar ve ölçü belirtme anlamını öne çıkarır. Ona göre gönlü açan içki ve renkli edaya sahip mana kadar insana neşe ve sevinç veren bir şey yoktur:

Yok gerçi neş'e bâde-i hâtır-güşâ kadar
Virmez neşât ma' nî-i rengîn-edâ kadar

(G.149/1)

Şair, ikinci beyitte “sevgilinin hayal askerinin tozunun, ümidin gözünü sürme kadar (gibi) aydınlatır” diyerek redife “ölçü”yle beraber “benzetme” anlamı da katmıştır:

Sahrâ-yı dilde gerd-i sipâh-ı hayâl-i yâr
Çeşm-i ümîdi rûşen ider tûtîyâ kadar

(G.149/2)

Yabancıdan aşına kadar sitem gözükse bile yabancının aşınadan önce gelmesinin imkânsız olduğunu söyleyerek redifi yine “miktar ve benzetme” anlamlarıyla kullanmış olur:

Bîgâne âşinâya tekadüm muhâl idi
Bîgânededen görünse sitem âşinâ kadar

(G.149/5)

Nâbî, “kadar” redifiyle mübalağalı bir ifade etrafında sitemini de dile getirmektedir. İnsanın, değirmen kadar varını yoğunluğunu bol bol verse bile yine de feleğin kendisini perişan etmesinden kurtulamayacağını söyleyerek karşılaştırma etrafında şikâyetini ifade eder:

Ser-geştelükden eylemez âzâde çerh-i dîn
Bezl eylesen de mâ-melekün âsyâ kadar

(G.149/6)

Ne kadar çaba sarfetse de yaşadığı dünyada kimsenin, insanı yüzü ak olarak saymayacağını belirterek sitemini gösterir:

Saymaz bu kârgêhde seni kimse rû-sepid
Cebr eylesen de kesrleri mûmiyâ kadar

(G.149/7)

Karşılaştırma; zorluk, çabalama, mücadele etme durumunu da akla getirir. “Aklını gemi kaptanı kadar kullansan dahi yine de zamanın sana getirdiklerini

değiştirmen mümkün değildir” diyerek sözü edilen çabayı kıyaslama yoluyla ortaya koyar:

Mevkûfdur müsâ‘ade-i rûzgâra kâr
Sarf eylesen de ‘aklunı sen nâhudâ kadar

(G.149/8)

2.1.51. “kalem” G.513

Yazı yazma ve çizme aleti olan “kalem”, Arapça kökenli bir kelime olup aynı zamanda “taş yontmaya yarayan demir alet; tülbent ve kumaşlara boya çekmek üzere kullanılan bir çeşit ince fırça; yazı çeşitlerinden her biri; yazı yazma; daire, dairelerde yazı işlerinin görüldüğü yer gibi anlamlara gelir (Devellioğlu, 1993: 484). “kalem”, ilim ve irfanın ortaya çıkma vasıtasıdır. Bu sebeple kültürümüzde özellikle İslam dininde ayrı bir önemi vardır. Kur’an-ı Kerim’de aynı adla bir surenin olması redif kelimenin bu değerini göstermesi bakımından önemlidir. Yine “Kalem suresi”nin ilk ayeti olan “Nun. Kalem ve ehl-i kalemin satırlara dizdikleri ve dizecekleri şeyler hakkı için” (Kalem 68: 1) ifadesi bu nesneye mana boyutu cihetiyle kudsiyet katar. Bunun yanı sıra ilk indirilen ayet olan Alak suresindeki “Oku! Rabb’in sonsuz kerem sahibidir, kalemle yazmayı öğretendir. İnsana bilmediklerini öğretendir” (Alak 96: 3–4–5) ifadesi de kalemin önemini ve manevi değerini arttırmasına sebep olmuştur. Bir hadis-i şerifte ise Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Allah ilk önce kalemi yarattı ve kendisine ‘yaz’ dedi. Kalem ‘Ne yazayım ya Rabbi?’ deyince ‘Kaderi yaz’ buyurdu. Kalem de o anda olanı ve kıyamete kadar olacakları yazdı” (Tirmizî, Kader 17). Bu sebeple, levh-i mahfuz olan insan kaderinin bulunduğu defter de “kalem” vasıtasıyla ortaya çıkmıştır. Böylelikle “kalem” hakikat ilmini herkese iletmesi yönüyle ayrı bir değere haiz tutulmuştur. Özellikle söz konusu nesne, Kur’an ve hadislerde yer alması ve kaderi sembolize etmesi bakımından Türk milleti tarafından kutsal bir varlık olarak görülmüştür (Şengün, 2008: 235).

Tasavvufta da “kalem”, önemli bir mana boyutuna sahiptir.

“ilm-i tafsîl-i ilâhîye ve kelimelerin şekillerini çıkarmaya vasıta olan ruha, kalem denir. Tehânevî, sufilerin bu tabîri, akl-ı evvel manasında kullandığını söyler. Vâhidiyetten kinâye olan hazret-i tafsîle ve nefis-i küll’e de kalem denir”(Cebecioğlu 2004: 342).

Nâbî de “kalem” redifli gazeliyle kalemin bahsi geçen özellikleri üzerinde durur. “kalem”, marifet bilgisinin menbaı olduğu için hükümdarlar ve vezirler de kaleme (yani ilim ve irfana, yazı yazmaya) önem verirler:

Menba‘ -ı ma‘ rifet olmakla ser-â-pây-ı kalem

Olur engüşt-i mülûk ü vüzerâ cây-ı kalem

(G.513/1)

Şair, kalemin yurdunun cennet sakinlerinki gibi gümüşten olduğunu belirterek onun hüner ve marifetini ortaya koymak ister. Yani “kalem”in ortaya çıkardığı şiir ve onun yazılı olduğu yer, tıpkı gümüşten olan cennet diyarları gibidir. Burada Nâbî aslında “kalem” vasıtasıyla ortaya çıkan şiire hem övgüde bulunur hem de ona kutsallık atfeder.

Hüner ü ma‘ rifetün kadrini andan bil kim

Sîm olur sâkin-i cennet gibi me’vâ-yı kalem

(G.513/2)

Şair, başka bir beytinde ise kalemin insanın –hazır cevapların bile- ayağını kaydırmaya yetecek güçte olduğunu ifade ederek aslında “kalem” vasıtasıyla ortaya çıkan şiirin veya yazının gücünü belirtmek ister:

Ter-zebânlar olamaz lagziş-i pâdan sâlim

Harfdür vâsıta-i mazlaka-i pây-ı kalem

(G.513/6)

Kalemin imlasının derecesinin ruh, akıl, gönül, el, başparmak ve hayal olmak üzere altı basamaklı bir merdivene dayandığını söyler:

Rûh u ‘akl u dil ü dest ü ser-i engüşt ü hayâl
Oldılar süllem-i şeş pâye-i imlâ-yı kalem

(G.513/9)

Nâbî, son beytinde kalemin zemin üzerine yazması sebebiyle eğilmesini, tevâzu göstermesine bağlayarak el üstünde taşınması gerektiğini ifade eder. Böylelikle şiirin bütününde kişileştirdiği “kalem”in taşıdığı önemi bir kez daha vurgulamış olur:

İktizâ eyler el üstünde götürmek Nâbî
Çün tevâzu‘ lar ider rûy-ı zemîn-sây-ı kalem

(G.513/11)

2.1.52. “kanâ‘at” G.26

“kanaat”; bir şeyle razı ve hoşnut olup ziyade istememe, iktifa; tamahkârlığın zıddı, az şeyle iktifa gibi anlamlara gelir (Şemseddin Sâmî, 1989: 1084). Kısmete razı olma, bir şeyi görüp fazlasını istememe; kanma, kanış; görüş, tahmin demektir (Devellioğlu, 1993: 486). Kanaat, tamahkâr olmayıp tok gözlü olma, istiğna ile yaşama durumudur. Talihine rıza gösterme böylelikle farklı meşguliyetlerle ilgilenmeme hâlidir. Hırs duygusunun zıddı bir kavram olmakla birlikte her ikisinde de istek ve arzu söz konusuysa hırsta sonuca rıza göstermemek vardır.

“kanaat etmek”, kimseye boyun eğmemek, insanlara muhtaç olmadan hayatını sürdürmektir. Başkalarında daha iyisi olsa bile kendisinde var olanla yetinmek demektir:

Tercîh olunur ni‘ met-i elvân-ı kibâra
Bir pâre nemeksizce iken hân-ı kanâ‘at

(G.26/2)

Bir kabul ediş hâli olup isyan etmemenin göstergesidir. Elindekiyle iktifa ederek mutsuzluğa arkasını dönmeyi istemek, sürekli durumların olumlu tarafını kabul etmek anlamına gelir. “Yaşamak için zaruri olan ihtiyaçlar dışında kalan, bütün nefsi arzu ve hayvani isteklerden uzak durmak. Yeme, içme ve çeşitli konularda aşırıya kaçmamaktır” (Cebecioğlu, 2004: 347).

Elindekiyle yetinmeyip başkalarına el açmak, özellikle nefis için zor ve zahmetli bir iştir. Çünkü insan nefsi, başkasına muhtaç olmak istemez. Bu sebeple erdemli bir davranış olan kanaat etmek, insanlara boyun eğmekten daha lezzetli, nefse daha az zahmet veren bir durumdur:

Ol bûse-i lebden ki ola renc ile hâsıl
Şîrînter imiş bûs-ı leb-i nân-ı kanâ‘at

(G.26/3)

“kanaat etmek”; dünyaya sırt çevirmek, sadece O’nun rızasını düşünüp nefsin arzu ve isteklerine gem vurmak, geçici makam ve mevki heveslerine ya da hırslara karşı kapıları kapamaktır. Bu sebeple aslında “fakr ehli” olma demektir. “Gerçek yoksulluk ve fakr hâlinin göstergesi, kişinin iç dünyasında maddi nesneleri algılama biçimidir. Daha fazla edinme arzusuna, mevki kaygısına köle olmadığı sürece kişi fakirdir, erdemlidir” (Sayar, 2011: 35). Kanaat, insanı her türlü kötü durumdan koruyacak bir kalkan gibidir. İlahi bir menzıl olan gönlün asayişinin sağlanma sebebidir. İnsan, ancak arınmış bir kalp okulunda kanaat ilminin tahsilini yapabilir:

Hep mes’ele-i mebhas-ı âsâyiş-i dildür
Tahsîl olunan fenn-i debistân-ı kanâ‘at

(G.26/6)

“Anka”, kimseye muhtaç olmadan kendi başına yaşadığı için “kanaat”ın temsilcisidir. Şair, ona dahi heves etme diyerek kanaat sahibi ankadan bile medet ummamayı, sadece kendi payına düşenle yetinme gerekliliğini vurgular:

İtme heves-i sâye-i bâl ü per-i ‘Ankâ
Güsterde iken sâye-i eyvân-ı kanâ‘at

(G.26/5)

“kanaat”e tabii olma, İslam dini için de önemli bir düsturdur. Kur’an’da bu konuyla ilgili; “Eğer onlar Allah’ın ve Resulünün kendilerine verdiklerine razı olsalar ve: ‘Allah’ın lütfu bize yeter. Allah bize lütfundan yine verir, Resulü de. Bizim istediğimiz sadece Allah’ın rızasıdır!’ deselerdi, kendileri için elbette daha iyi olurdu” (Tövbe 9: 59). Hz. Muhammed bununla ilgili; “İslam hidayeti nasip edilen ve yeterli

miktarda maişeti olup, buna kanaat edene ne mutlu!” (Tirmizi, Zühd 35 [2342]). “Zenginlik mal çokluğuyla değildir. Bilakis zenginlik göz tokluğuyladır” (Buhari, Rikak 15; Müslim, Zekat 120 [1051]) buyurmuştur.

“kanaat etmek”, sadece insanın kendisini değil aynı zamanda toplumun yaşayışını da düzenleyecek, hırs ve açgözlülüğü ortadan kaldırarak evrensel nizamı tertip edecek bir anlayış sistemidir. İnsanın başkasının hakkına göz dikmeyip sadece kendi olanıyla yetinmesi, hased ve kıskançlıktan uzak durması kanaatle sağlanacak bir durumdur. Toplum asayişinin düzenlenmesi öncelikle kanaat ilminin öğrenilip hayata geçirilmesiyle mümkün olabilir. Şairin sitemi tam da bu noktadadır. O da bu redifiyle aslında kaybedilmiş bir değer olan kanaate özlemini ortaya koymakta, onu, devrin bozulmalarını giderecek bir anahtar olarak görmektedir. Çevresinde olan birçok insan, elindekiyle yetinmeyip sürekli başkalarına el açan bir vaziyete düşmüşken kendisi bir hazine hükmünde olan kanaati, hayatının merkezi durumuna getirmektedir. “Kanaat bitmez, tükenmez bir hazinedir” sözünün de ışığında şair fena elinden kurtuluş yolu olan kanaati arzulamaktadır:

Bir kenz ki vâ-reste ola dest-i fenâdan

Nâbî degül illâ ki girîbân-ı kanâ‘at

(G.26/9)

2.1.53. “kanda ben kanda” G.794

“nerde ben nerde” anlamına gelen redif kelime iki şey arasındaki mesafeyi, farkı belirten bir ifadedir. Yakın olmama hâlini yani uzaklığı anlatarak olaylar arasındaki imkânsızlık boyutunu gösterir:

Gamunla ağlamakdan çeşm-i pür-nem kanda ben kanda

Hırâş-ı sînede ser-pençe-i gam kanda ben kanda

(G.794/1)

Ümidin yitirilmişliğini, kırgınlık hâli ve üzüntü içinde olmayı barındıran sözü edilen redif, imrenme ve özenti duymayı da belirtir:

Anun câmı tolardı bâde-i gül-reng ile ammâ
Benüm hûn ile pürdür sâgarum Cem kanda ben kanda

(G.794/2)

Aslında şikâyet ve sitemi içeren bir ifade şekli olan bu redifle şair, adaletsizlik ve eşitsizlik durumlarını dile getirir. Onun sitemi, dolaylı olarak, herkese eşit bir şekilde baht dağıtmayan feleğedir:

Çemende güllere şebnem fütâde ben gül-i câme
Bakılsa çeşm-i insâf ile şebnem kanda ben kanda

(G.794/3)

“kanda ben kanda” redifi, ayrı kalışı, bu sebeple özlem ve hasret duygularını gösterir. Aslında bu özlem, insanın asıl yurdundan ayrı kalışını da hatırlatır. Bu bağlamda uzakta olan Hakiki Sevgili’nin kendisidir. Aynı zamanda O, sahip olduğu özellikleri ve sıfatlarıyla da insandan uzakta olandır. “Allah Uzak’tır (el-ba‘îd). O, âlemenden mekân bakımından değil; fakat hem Kendisine, hem de yaratıklara isnad edilen sıfatlara, sonsuz bir şekilde sahip olması bakımından Uzak’tır” (Chittick, 2013: 27). Aslında redifle istenilen şey vuslatın gerçekleşme arzusu, bir o kadar da bu duruma ulaşmanın zorluğudur:

Görüp rûyunda zülfün reşkden kalmaz döker çeşmüm
Safâ-yı turra-i pür-pîç ü pür-ham kanda ben kanda

(G.794/4)

Şair, aşağıdaki beyitle feleğe olan şikâyetini açık bir şekilde sürdürür. O, çaresizliğini ve usanmışlığını redif etrafında dile getirir:

Pür olsa hokkası eczâ ile gerdûn ey Nâbî
Hezârân zahm-ı nâsur ile merhem kanda ben kanda

(G.794/5)

Nâbî, bahsi geçen redifle dolaylı olarak dönemine olan sitemini ifade eder. Mutsuzluğunu ve ümidinin kırılmasını, yaşamından olan memnuniyetsizliğini “kanda ben kanda” redifiyle anlatır.

2.1.54. “kaydında” G.687

“kayd”; ayağa vurulan zincir, pranga, bukağı; bağlama, bağ, bağlayacak şey, bağlanma; bir kâğıda yazılı olan şeyin, hülasasını, tarihini, numarasını deftere geçirme, böylece geçirilen hülâsa; sınırlama, belirtme; ehemmiyet verme; yazma, yazılma; endişe, gaile, telaş anlamlarına gelir (Devellioğlu, 1993: 498). Daha çok insanı dünyaya bağlayan meşgaleler ve telaşlardır. Yani maddi olan âlem, mâsivâ olan “gayrı”lar manasını taşır. İnsan, söz konusu “kayıtlardan” kurtulamadığı müddetçe hakikate ulaşması mümkün değildir. “Hakk’ın sıfatlarını mükemmel uyarlık ve dengede gerçekleştirmiş olan insanlar Makamsızlık Makamı’nda herhangi bir sıfatın hükmünden kurtulmuş olarak bulunurlar” (Chittick, 2003b: 217).

Gazelde daha çok “endişe, telaş” anlamında kullanılan söz konusu redif, “amaç ve gaye” manalarını da taşır. İnsan, sürekli bir şeyler peşinde olduğu, bir amaç doğrultusunda ilerlediği ömrünü telaş içerisinde geçirir. “kaydında” redifi, aceleciliği, akıp giden hızlı zamanı, hayat üzerindeki hareketliliği gösteren bir kavramdır. Her insanın ulaşmak istediği arzu ve emelleri bulunur. Herkes bir şeylerin derdi, telaşı içerisinde kendi ömrünü sürdürür. Telaş ve endişe içinde olmak bir şeylerden korkmayı, çekinmeyi akla getirir. Güven duygusundan yoksun olma, tereddüd içerisinde bir yaşam sürme anlamındadır. Yarınından emin olmama, geleceğin kaygısını taşıma manasını barındırır. Dünyalık kaygı, maddeye önem veren, tevekkül sahibi olmayan kişilerin sahip olduğu bir duygudur. Oysa hakiki aşkı elde etmiş, hayatın gerçek anlamını yakalamış kişi, bu endişelerden uzaktır. Şair de kendi dönemindeki insanları dünyalık kaygı peşinde oldukları için eleştirir:

Gerçi vardur bulunur câm u sebû kaydında

Ekseri nâs velî kîr ü gelû kaydında

(G.687/1)

İbn-i Arabî Fûsus’ta bu hususta yani dünyevi kayıt ve bağlardan kurtulmak için şu öğüdü vermektedir:

“Dikkat et, belli bir bağ tarafından kayıtlı olmaktan uzak dur, bu bağın dışındaki her şeye karşı sakın kötü gözle bakma, yoksa senin hayrına olacak şeyden kaçmış olursun. Nefsini bütün itikatları kucaklayan bir şey olarak gör, çünkü Hakk herhangi bir bağ ile kayıtlı kılınamayacak kadar geniş ve yücedir”(Chittick, 2003b: 220).

İnsanların bâtına değil zahire önem vermesi, her şeyi görünüş için yapma amacıyla olduklarını gösteririr. Bu kadar endişe ve telaşa neden girdiklerinin farkında olmayan insanlar, büyük çabalarla uğraştıkları işleri hiçbir anlam gözetmeyerek yaparlar. Riya ehlini oluşturan bu kişiler, özden ziyade kabuğa ehemmiyet verenlerdir:

Şevk-i cennetde degül havf-ı cehennemde degül

Zûd zûd ehl-i riyâ olsa vüzû kaydında

(G.687/2)

Tevekkül içerisinde bulunup açlık telaşına düşmeyen insanların rızıkları, Allah tarafından çeşitli vesilelerle onlara gönderilir. Burada vurgulanmak istenen, maddi dünya için sıkıntıya düşmemek, niyeti halis tutup işin sonucunu gerçek Sahib’inden beklemektir:

Sebzenün âb gelür pâyna yirden gökden

Rızık için olmadugından tek u pû kaydında

(G.687/3)

Dünya teleşına dalıp ömrünü boş gaileler peşinde gezen insanları eleştiren Nâbî, geride iyi bir ad bırakmanın dünyada kıymetli şeyler ortaya koymaya bağlı olduğunu belirtir. Şair, dolaylı olarak kendi şiirini överek onu mermer gibi değersiz bir taşa değil lal ve yakut gibi kıymetli taş üstüne yazdığını söyler. Yani onlar ölçüsünde çok kıymetli kelimeler ve manaları barındırdığını ima eder. Aynı zamanda bir şiirin nasıl olması gerektiğini, dünyada önemli olan şeyin geride ad bırakacak işler yapmak olduğunu vurgular:

La‘l ü yâkûta kazar sikke-i mermerde degül

Nâbiyâ her kim olur nâm-ı nikû kaydında

(G.687/5)

2.1.55. “kemer” Kelimesi ve Türevleri

“kemer” G.207, “kemerün” G.437

“kemer”; bele takılan kuşak, kayış; don şalvar gibi şeylerin bele rastlayan kısmı; kapı, pencere, köprü gibi şeylerin oyuğu, aşağı bakan kavisli kubbesi, tavanı, tümsekli, tümseği olan anlamlarına gelir (Devellioğlu, 1993: 506). “kemer”, bir bağlantı ve bütünleşme noktasıdır. Birbirinden ayrı olan iki unsurun kesiştiği, birbirine kavuştuğu yerdir. Belle bütünleşmiş bir aksesuar, âşığa sevgiliyi hatırlatan eşyadır. Âşıklar, sevgiliye ince beli karşısında kendinden geçerek âşık olurlar:

Sîmden cûy-bârdur kemerün

Ehl-i ‘aşka medârdur kemerün

(G.437/1)

Hazinelere ulaşılmasını engellemek için onlara bekçi olarak bırakılan yılan gibi “kemer” de hazine hükmünde olan sevgilinin belini kapatmakta, vuslatın gerçekleşmesini engellemektedir:

Dahme-i genc-i vuslat üstinde

Ser be-hem-dâde mârdur kemerün

(G.437/2)

Der-kenar, divanların kenarlarına yazılan ve böylelikle sayfayı çevreleyen, onu kuşatan beyitlerdir. Şair, bu özelliğiyle kendi yazdığı derkenarları ince ve narin yapısıyla sevgilinin beline, kuvvetli ve güçlü fikirlerini de koldaki pazılara benzeterek şairliğini ortaya çıkarmayı ister:

Bâzû-yı fikri gibi Nâbî’nün

Nâ’il-i der-kenârdur kemerün

(G.437/6)

“kemer”in diğ er bir anlamı ise yukarıda değ inildiği gibi köprü gibi Şeylerin oyuklu, kavisli aşağı bakan kısmı, iki Şeyi birbirine bağlayan yapı demektir. Şair, “kemer” redifli Şiirinde Halep Őehrinde su üstünde yapılan bir köprüden bahsetmekte, onu çeşitli nitelikleri etrafında övmektedir:

Taşları la‘ l-i güher d ‘iresi z m ile zer
Yapdılar  b-ı hayât üstine Ő h ne kemer

(G.207/3)

İki sütunu birbirine bağlayan bir yapı olduğu için “kemer” hasreti ve kavuşmayı, yani vuslatı ifade eder:

İki hasret biri birine kavuşmak gibidür
Ne dem olsa el ele baş başa hem-hâne kemer

(G.207/6)

Şair, “kemer”i kavisli yapısıyla sevgiliyi kucaklamaya hazır bir  Őıđa benzeter:

Nâbiyâ  ekmege  g Őa miyân-ı y ri
Gösterür gerdiş-i etv rı zar f ne kemer

(G.207/8)

Gazellerde kullanılan “ enber, d ire, beste, miyân-hâne, bel, hasret, kavuşmak, gerdiş, m r, vuslat, bađlanılmıŐ, his r” gibi kelimeler redifin Şiir  zerindeki etkisini gösteren ifadelerdir.

2.1.56. “kimündür” G.194

İnsan hayatındaki soru sorma duygusu hakikati, gerçeği öğrenme hissiyle yani merakla ilgili bir durumdur. Sözü edilen durum, doğumdan ölüme kadar bir yaşam boyunca insanla bütünleşmiş bir hâlde bulunur. Kişi, fitratında var olan öğrenme hissiyle dünyaya gelir. Etrafını tanımak, bilmek ister. Daha sonra hayatın her alanında bu hisle hareket eder. Aslında insan, kendi gerçeğiyle karşılaşma arzusundadır. İnsanı temel alan edebiyatta, Şiirde de durum aynıdır. Arayış içerisinde olan Şair, bunu Şiirine yansıtır. Bu hem arayış hem de bir buluŐtur. Nâbî, aslında kendi bulduğu gerçeği karŐısındakiyle paylaşma arzusundadır. Soru sorarak dikkat çekmek ve söylediği

gerçeği pekiştirmek ister. O, bu gazelinde yine nasihat verici bir üslup kullanarak seslenişlerde bulunur. İnsanların dikkatini kâinattaki hakikatlere yöneltip ‘bunların gerçek sahibi kimdir’ diyerek onları düşünmeye ve yaratıcıyı bulmaya yönlendirir.

Bu redif okuyucuya şiir içerisinde bir arayış hikâyesinin olacağını daha ilk bakışta haber verir.

Söz konusu kelimenin etrafında birtakım şeylerin sahiplerinin aranma durumu ifade edilir. Böylelikle şiirde bir kayboluş hikâyesinin varlığı kendini gösterir. Buradan hareketle redif ve şairin hayatının birbirleriyle doğrudan bir ilişkisinin bulunduğunu, redifin şairin ruh dünyasını yansıttığını söylemek mümkündür.

Gazelin redifi doğrudan şairdeki hikmet arayışının varlığını göstermektedir. Özellikle hakikat bilgisinin arayıcıları kâinata hikmet penceresinden bakarlar; eşyayı irfan nazarıyla değerlendirirler. Böylelikle tefekkür edip asıl amaca ulaşmaya çalışırlar. Nâbî’de de durum aynıdır:

Gör zülf-i rakamda görinen nokta-i hâlin

‘İrfân ile bak dâm kimün dâne kimündür

(G.194/2)

O da kâinata irfan gözüyle bakarak eşyanın sahibini buldurma gayesindedir. Kendisi bu bilgiye erişmiş, başkalarının da erişmesini ister. Kâinata var olan güzelliklerin, mucizelerin sahibini gösterme amacındadır:

Peymâneye ta‘ zîmde terk-i edeb itme

Bildünse hakîkâtde bu meyhâne kimündür

(G.194/6)

Tefekkür, İslam inancında büyük bir yere sahiptir. Aslında düşünme yetisi insana verilmiş önemli bir özelliktir. Yalnızca akıl sahipleri düşünürler. Düşünmek; farkına varmak, idrak etmek, anlamaktır. Bu sebeple bütün ilimlerin temelini, merkezini oluşturur. Düşünen insan, gerçeği bulma yolunda olan kişidir. Ancak bu düşünme, sıradan bir şekilde değil, hikmetli, irfan gözüyle tefekkür etmedir. Kâinata bakıp Allah’ın varlığını, birliğini ve yüceliğini anlamak, bakılan her yerde O’nu görmek ve bulmaktır. Tefekkürün kendisi de aslında dairesel bir çizgi hâlinde olup, zatî bir fikirden

hareket ederek, bu fikri değişik uygulamalarla geliştirir ve bunu başlangıçtaki gerçekliğe ekler (Burckhardt, 1995: 130). Nâbî, şiir(ler)inde kâinata bu nazarla bakan ve herkesi de aynı şekilde bakıp cevherin özünü bulmaya teşvik eden bir kişi olarak kendini gösterir. Daha önce belirtildiği gibi bu üslup onun şiirinin genel özelliklerindendir. O, kendisinin fark ettiği bütün gerçekleri başkalarının da bilmesini, öğrenmesini ister. Şiirlerinde genel olarak bu öğretici yanı ortaya çıkar. Çünkü yaşadığı dönem itibarıyla her alanda varolan yozlaşmaları fark ettiği gibi halkın dinden olan uzaklaşmasını da fark eder:

Çok kimseyi gördüm bu çerâgâhda Nâbî

Bilmez ki kimün nânını yer hâne kimündür

(G.194/7)

Aslında insanları yine dinî bir çatı altında birleştirmeye çalışmaktadır. Böylelikle bozulan toplum yapısını düzeltmeyi amaçlar.

2.1.57. “küstâh” G.47

“küstah”; saygısız, kaba, terbiyesiz anlamlarına gelmektedir (TDK, 2011: 1564). Kendini beğenmişlik ve bencillik hâlidir. Tevazunun ortadan kalktığı, nefsin insana galip geldiği durumdur. “Küstahlık” benlikle, narsist olmayla ilgili bir kavram olup kişilik bozukluğu belirtisi olarak insanın kendini fazlaca önemseydiği, değerli tuttuğu bir durumdur.

Oysa normal ve sağlıklı insanın benlik duygusuna sahip olmayan, mütevazı, saygılı ve hoşgörülü olması gerekir. Kişilerarası ilişkilerin bozulmasına, huzurun kaybolmasına sebebiyet veren bir durumdur. Küstah insan kıskançtır, kibirlidir. Kibirli olmak ise İslam dininin özellikle sakınılmasını istediği bir hâldir: “Kibirli davranarak insanlara yüzünü dönme, yerde çalımlı çalımlı yürüme! Çünkü Allah kibirle kasılan, kendini beğenmiş, övünüp duran kimseleri asla sevmez” (Lokman 31: 18).

Nâbî’nin döneminde ise tüm âdemiyyet adeta küstahlaşmıştır. O, daha önce karşılaşmadığı bu durum karşısında şaşkındır:

‘ Aks-i âyîne bakar yâre dem-â-dem küstâh

Bu kadar görmemişüz olduğın âdem küstâh

(G.47/1)

Şaire göre artık bozulan düzenden dolayı hayatına pervasızca giren gam bile küstahdır:

Fikr-i yâr ile ben âmîhte sohbet iken

Başladı girmege ol halvete de gam küstâh

(G.47/2)

Nâbî, döneminde çok içki içilmesini de eleştirir ve buna sebep olarak şarabı bulan Cem’i gösterir. Bu sebeple düzeni bozan bir şeyi meydana getirdiği için Cem’i de küstahlıkla suçlar:

Neş’e-i sâgar-ı Cemdür sebep-i terk-i edeb

Halkı böyle niçin öğretti ‘aceb Cem küstâh

(G.47/3)

Şair, redifle sinirliliğini, asabiyetini de ortaya koymuş olur:

Yine vâreste degüldür girih-i hâtırdan

Pâyuna düşse bile perçem-i pür-ham küstâh

(G.47/5)

“Küstahlık”, aynı zamanda gururlanma kelimesini de akla getirir. Küstah insan, aşırı ölçüde mağrurdur. Şair bu durumu; “güneş gülle arkadaş olsa bile gururundan dolayı arkadaşlığı bir kenara bırakarak gülün üstüne küstahça şebnemlerin düşmesine sebep olur” diyerek anlatır:

Nâbiyâ olmasa magrûr kafâdârî-i mihr

Güllerün düşmez idi üstüne şebnem küstâh

(G.47/7)

Nâbî’nin buradaki psikolojisi, döneminde hâkim olan küstahlık duygusunu kâinattaki birçok eşyaya mal etmesi, böylelikle devrin durumu karşısında hissettiği derin üzüntü hâlini başka eşyalara yükleyerek onlar üzerinden anlatmaya çalışmasıdır.

Böylece yaşadığı dönemde her şey üzerinde meydana gelen değişiklikleri, yozlaşmaları sözü edilen redif etrafında ifade eder.

2.1.58. “lezîz” G.56, “mütelezziz” G.57

“lezîz”, lezzetli, tatlı şey demektir. “lezzet almak”, mutlu olmak, yapılan işten haz duymak, istenilen emele ulaşmaktır. İsteğin, arzunun ve murada ermenin göstergesidir. Yaratılan canlılar hayatları boyunca yaşamlarından lezzet almak isterler. Ancak dünya sadece lezzetlerin barındığı bir yer olmaması sebebiyle insan her zaman bu isteğine kavuşamaz. Akıl sahibi olan insanoğlu, yaşamdaki amacın sadece lezzet almakta olmadığına da bilincindedir. Bu sebeple lezzet aslında daha çok dünyaya bakan yön, yapılan her işte karşılık bekleme göstergesidir.

Hayat üzerinde elde edilen bu lezzetler bazen elemelerden doğar bazen de lezzetler içerisinde elemeleri barındırır. İşte sıradan bir insanın şikâyet ettiği ve lezzetini fark edemediği bu elemelerden divan şairi yani âşık lezzet duyar. Onun eleme sevgiliden ayrı olmaktır. Fakat o durumundan şikâyetçi değildir. Çünkü çektiği eziyetler, acılar onu böyle bir âşık hâline getirmiştir. Sevgiliye kavuşma lezzetini tatmaktansa ondan ayrı olma ya da vuslatı bekleme lezzetini tercih eder:

Eğerçi bî-şek zevk-i vasl-ı yâr lezîz

Velik bana gelür andan intizâr lezîz

(G.56/1)

“Lezzet bir şeyin kemale ermesi ve onun elde edileceğini bilmekten ibarettir” (Sühreverdî, 2010: 57). Âşığı olgunlaştıran, pişiren, onu değerli kılan kalbinde taşıdığı aşktır. Bu aşk, söz konusu elemelerden doğmuştur. Sevgili âşığa yüz verse, ona acı çekirtmese belki de böyle büyük bir aşka sahip olmaz. O da elinde değerli olan şeyin sevgiliye kavuşmak değil ona karşı beslemiş olduğu aşk duygusu olduğunu bilir. İşte bu aşkı alevlendiren, pişiren ayrılık elemelerinden lezzet alır, zevk duyar. Onun için ah u zar çekmek ister:

Şeb-i firâkda feryâd telhdür yohsa

Olur mecâlis-i vuslatda âh u zâr lezîz

(G.56/4)

Hakikat yolunun yolcusu, ebedî vuslata ermek için çıkmış olduğu bir yolculuktur. Bu yolculukta çektiği çilelerden lezzet alır. Dünyevi lezzetlere ise yüz çevirir. Çünkü ehl-i çileye göre “dünyayı sevmek her hatanın başıdır” (Konevi 2004: 109) Bu bilinçle hareket ederek çektikleri sıkıntıların aslında onları sevgiliye daha da yakınlaştırdığını düşünürler ve böylelikle “çile” yi hayatlarının merkezine alırlar. Aynı zamanda Hak âşıklarına göre asıl lezzet, O’nun makamına ulaşıldığında, yani fenafillah ve bekabillah safhalarında ortaya çıkar. “En asaletli algılayıcı insanın nefsi ve aşikârların en aşikârı da Hakk’ın kendisidir. Bu yüzden insan nefsi, en mükemmel lezzeti Hakk’ı derk etmekle alacaktır” (Sühreverdî, 2010: 57).

Nâbî, aslında şiirine kendi hayatından da bir şeyler katmıştır. Yani yaşadığı dönem itibarıyla sıkıntılı bir süreçten geçmekte, devrinin kötüye gidişi karşısında hüznü duymaktadır. O, şiirlerinde insanlar ne kadar alçalsa da erdemlerini yitirmeyen ve bu durumundan lezzet alan bir kişi olarak belirir. Gururlu ve kimseye boyun eğmeyen bir kişi olarak görünür. Kendisi de devrinde olan olumsuzluklar karşısında bu dik duruşundan dolayı lezzet alır:

‘Uluvv-ı rütbe bize i‘tibârsızlıkdur

Gelürse pâye-perestâna i‘tibâr lezîz

(G.56/3)

Nâbî, şiirinin sonunda kendi şairliğinin lezzetini ancak yaratılışı temiz olan tabiat erbabının anlayacağını ve şiirlerindeki lezzeti sadece onların fark edeceğini vurgular:

Nihâdî pâk olan erbâb-ı tab‘un ey Nâbî

Gelür mezâkına eş‘âr-ı âbdâr lezîz

(G.56/7)

Yani şairlik herkesin yapacağı kolay bir meslek değildir. Zarif, ince, nükteli şiirler yazmak her şairin harcı değildir. Nâbî’nin şiirleri ise bu niteliklere sahiptir.

“Ondaki lezzeti de herkes değil sadece temiz yaratılışlı olanlar alır” diyerek kendi şairliğini üst seviyeye çıkarır.

“mütelezziz” ise lezzet duyan, yaptığı işlerden lezzet alan anlamındadır. “mütelezziz olma”, memnuniyet durumunu, hoşnutluğu ifade eder. Rıza göstermenin, kabul etmenin belirtisidir:

Hûbân-ı sitemkâr cefâdan mütelezziz

‘Uşşâk-ı dil-figâr rızâdan mütelezziz

(G.57/1)

“lezzet”, aynı zamanda dünya nimetlerini, dünyaya duyulan meyli ortaya koyar. Şair, safadan lezzet bulup, sadece dünyayla alakadar olan döneminin insanlarını da bahsi geçen redif etrafında eleştirir:

Yek-laht meger halk-ı cihân ehl-i hevâdur

Yok görmedüğüm bâd-ı hevâdan mütelezziz

(G.57/3)

2.1.59. “lutfundan” G.568

“lütuf”; hoşluk, güzellik; iyi muamele, iyilik anlamlarına gelir (Devellioğlu, 1993: 554). Birisine ihsan ve ikramda bulunma, inayet gösterme hâlidir. Lütuf göstermek, ihtiyaç hâlinde olana yardım etmek, bir sıkıntıyı gidermek, darlığı refaha çevirmek demektir. Yetkinlik ve zenginliği belirten bu durum, aciz olmayanın, olana katkıda bulunması, hüsn-i niyetle yaklaşmasıdır. Hoşgörü, şefkat, tevazu ve gönül zenginliğiyle ilgili olan söz konusu redif kelime aslında kardeşlik ve birlik ruhunu da ifade eder. “lutf etmek”, var olanı başkasıyla paylaşmak, bu şekilde onun gönül dünyasına dokunmak ve sevgi tohumunu canlı tutmak anlamına gelir. “lütüfta bulunmak”, almak ve vermek fiilleriyle yakından ilgilidir. Aslında dünya sürekli alış-verişlerin olduğu, gelme ve gitme eylemlerinin bulunduğu bir mekândır. Bu sebeple verme, iyilikte bulunma tabiatın bir kanunudur. Vermenin insanlar üzerinde psikolojik bir rahatlama oluşturduğu, ihtiyacın giderilmesine vesile olmanın büyük bir mutluluk

kaynağı olduğu bilinen bir gerçektir. İnsan, sahip olduklarından verdikçe zenginleşir ve yardımda bulundukça huzura kavuşur.

Aciz ve fakir olan insanın kendisi, sınırsız ihtiyaçları bulunan bir varlıktır. Bu sebeple daima isteme hâlinde, eksikliklerini giderme durumu içindedir. Kendisi aciz olduğu için aciz olmayandan talep eder ve gerçek manada sıkıntısını her şeye kudreti yetenden ister. Bu şekilde aslında kul, Rabb'ine yaklaşarak, insani eksikliği, onu aşkın kemaline ulaştırmada bir vasıta olur (Chittick, 2013: 105).

Allah, geniş lütuf ve rahmet sahibidir. O'nun Latif ismi bu özelliğini gösterir. "Allah kullarına büyük lütuf sahibidir. Dilediği her kulunu, bir türlü rızıklandırır. O, pek kuvvetlidir, üstün kudret sahibidir" (Şura 42: 19). "... De ki 'Lütuf Allah'ın elindedir, dilediğine ihsan eder. Allah vasi ve âlimdir. (lütfu boldur, her şeyi hakkıyla bilir). Rahmetini ve nübüvvetini dilediği kuluna has kılar. Allah büyük lütuf ve inayet sahibidir" (Al-i İmran 2: 73-34). Kendisine lütufta bulunulmasını istemek, ümit ve bekleyişin göstergesidir. İnsanlar, dertlerine deva olacak ilacı niyaz ederek Allah'tan isterler:

İlâhî âfiyet vir bu dil-i bîmâre lutfundan

Talebkâr-ı müdâvâ olsun eyle çâre lutfundan

(G.568/1)

Nâbî, kendisini hasta olarak görür ve şifasını bulmak için Allah'a yalvarır. Şairin ruh dünyasıyla yakından ilgili olduğu görülen bu redif, aslında tükenmişliğin ve sona gelişin, gelinen bu son nokta da ise ümidin sadece Allah'tan gelecek inayete bağlandığının ifadesidir. Bununla birlikte Nâbî'nin aşağıdaki beyitte derinden gelen bir haykırıyla yalvardığı hissedilir:

O ma'cûn-ı 'inâyetden ki sığmaz ismi kânûna

Şifa bahş eylesin gönder bana bir pâre lutfundan

(G.568/4)

O, kendi dönemindeki yozlaşmadan ve erdemlerini yitiren insanlardan dolayı başının ve omuzunun düştüğünü ifade eder. Baş ve omuzun düşmesi şekil olarak üzgünlüğün, çaresizliğin ve çekilen acının ifadesidir:

Ser ü dûşum esîr-i pister ü bâlin-i ‘illetdür
Bu süflîlerden âzâd it beni yek-pâre lutfundan

(G.568/2)

Nâbî, daima Allah’tan ümidini kesmediğini ve sıkıntılarından kurtulma umudu taşıdığını ifade ederek bir nevi yine duayla şiirine son verir:

Degül bu hastelikde her zamân dir Nâbî-i bîmâr
Devâ-yı ‘âfiyet ümmîd ider hemvâre lutfundan

(G.568/5)

2.1.60. “mahrem yâre bîgâne” G.816

“mahrem”, haram, şeriatın yasak ettiği şey; nikah düşmeyen, şeriatçe evlenilmesi yasak edilen; (biriyle) çok samimi, içli dışlı olan; gizli olan herkese söylenmeyen anlamlarına gelir (Devellioğlu, 1993: 569). “bîgâne” ise kayıtsız, ilgisiz, yabancı demektir (Devellioğlu, 1993: 101). Anlamca birbirine zıt olan iki kelime yasak olan ve olmayan manalarını barındırır. “mahrem”, herhangi bir şeyle samimi olmak, onu tanımak, ya da arada yasak olma durumunun bulunmaması manasına gelir. Gizlilik anlamını da içeren kelime, aradaki sınırların kalkması, yakınlık hâlinin belirmesi manasını taşır. “bîgâne” ise buna ters olarak uzaklaşmak, birbirine yabancılaşmak anlamına gelir. Aslında sözü edilen redif etrafında şair, adeletsizliğe, kaderin başkasına nasip edip kendisine etmediği şeylere olan sitemini dile getirir:

Bana gösterdüğü çîn-i cebîn agyâra rûy-i dil
Gül olmaz bülbül-i gam-hâre mahrem yâre bîgâne

(G.816/2)

Nâbî, âşıkların gönül derdi çekerken sevgilinin bu dertten tamamen uzak olmasından ve başka güzellerin değil de sadece sevgilinin peşinde olmaktan, daima kendisine acı çektiren aynı güzeli sevmek durumundan da şikâyetçidir. Böylelikle şair, redif kelimeleri tanıdık, aşına (nasip olan) ve yabancı (nasip olmayan) anlamlarını kast ederek kullanmış olur:

Dil-i derd-âşinâ agyâre mahrem yâre bîgâne
Dirîgâ olmaduk gülzâre mahrem yâre bîgâne

(G.816/1)

Üç beyitlik gazelinin son beytinde ise Nâbî, sevgiliye olan aşkıdan mâsivâyâ sırt çevirdiğini, O'na olan bağlılığın kendisine maddi olan her şeyi unutturduğunu, dünyaya olan alakanın işsizlere, avarelere yani gerçeği bilmeyen gafillere ait olup kendisi gibi hakikati bilenlerin ise bu durumdan uzak olduğunu ifade ederek farkını ortaya koyar:

Unutturdu bana evzâ' -ı cismün kayd-ı dünyâyı
Olurmuş gamze-i bî-kâre mahrem kâre bîgâne

(G.816/3)

2.1.61. “mahrûm” G.515

“mahrûm” kelimesi, nasipsiz, hissesi ve payı olmayan, bîneva; talep ve arzu ettiğini istihsal edemeyen, eli boş kalan anlamlarına gelir (Şemseddin Sâmî, 1989: 1300). “mahrum” kişi, ihtiyaç sahibi olandır. Yeryüzünde var olan canlılar, ihtiyaç sahibi mevcutlardır. Bunlar içerisinde mahrumiyeti en fazla olan canlı, insandır. Bu sebeple insan, ihtiyaçları olan aciz ve fakir bir varlıktır. Aynı nedenle o, tek başına var olamayan, varlığını idame ettirmek, mahrumiyetini gidermek için başkasına ihtiyaç duyan biridir:

İktidâ eylesün âsârına erbâb-ı dilün
Teh-i hayretde kalan râh-nümâdan mahrûm

(G.515/8)

Bu kavram yalnızlık, gariplik durumlarını da hatırlatır. Kişi, aciz ve fakir olması sebebiyle bu dünyada yalnız bir varlıktır. İnsanın mahrumiyet sahibi olması onun yalnızlık olgusunu da beraberinde getiren bir kavramdır. O, yalnızlığından, kendi aczini ve fakrını tanıyıp bu olumsuz sıfatlardan uzak olanı bulduktan sonra kurtulacaktır. “Âdem'in Allah'a ihtiyacı, kendisinin bir hiç ve gerçekdışı olduğunu tanımasından kaynaklanır” (Chittick, 2006: 257). Kişinin bu noksanîyetlerinin, aslında kendisini

yaratana yaklaştırmak için var olduğu düşünölebilir. İnsan, bütün mahrumluğuyla Allah’a yaklaşır ve onları aracı kılarak dua eder. Dua, sözü edilen mahrumiyetlere sahip insan için onu ulühiyetlere ulaştıracak bir kapı niteliğindedir. Duadan mahrum olan kişinin hâli, etrafında dönen, pervanesi olmayan mumun durumuna benzer. Yani onu sevgiliye ulaştıracak vasıtası ortadan kalkmıştır:

Benzer ol şem‘ a ki pervâne-i gerdenesi yok

O ser-efrâz k’ola dest-i du‘ âdan mahrûm

(G.515/5)

İnsanın bir doğuştan gelen mahrumiyeti bir de daha sonra bütün iyi hasletlerden kendi kendini uzaklaştıran, onlardan kendini yoksun bırakan mahrumiyeti vardır. Bir kişi zengin olabilir, ancak bu zenginliğini ihtiyaç sahipleriyle paylaşmıyorsa onun akibetinden ümidini sorgulaması gerekir:

Cûybâr-ı keremin teşneye sarf itmeyenün

Kışt-i ümmîdi kalur neşv ü nemâdan mahrûm

(G.515/4)

Yani insan aslında söz konusu mahrumiyetlerini kendisi oluşturur. Eğer bu kötü hasletlerinden kurtulmazsa belki de iki dünya safasından mahrum kalacaktır:

Ne belâdur bu riyâ başına halkun ki ider

Mübtelâsı iki ‘ âlemde safâdan mahrûm

(G.515/9)

Aslında bu mahrumluk, insanın isyan etme ve tevekkül sahibi olma durumu arasında gidip geleceğı bir sınav hükmündedir. Böylelikle sözü edilen redif kelime, “sabırlı” olma durumunu da beraberinde getirir. Yani yaşamında var olan eksikliklere sabredip, iyi olan şeylerden kendini mahrum etmemesi gerekmektedir. Mahrumiyet, aynı zamanda tevazu sahibi olmak anlamına da gelir. “Yoksulluk alçakgönüllölüğe dayanır ki bu da, insanın, ilahî Gerçeklik karşısında zayıflığını ve hiçliğini kabul etmesi demektir” (Chittick, 2006: 259).

Şair, bir gazelin nelerden mahrum olmaması gerektiğini ifade ederek şiirde olması icap eden durumların altını çizer. Böylelikle kendi şiirini, bahsi geçen mahrumluktan uzak tutar:

O gazel meclis-i bî-dilbere benzer ki ola

Tâze mazmûn u hoş-âyende edâdan mahrûm

(G.515/10)

Nâbî, mahrumiyetin en fazla olan hâlini kendi dönemi içerisinde yaşamıştır. O dönemde insanlar birçok şeyden mahrumdur; kendilerini mahrum hâle getirmişlerdir. Bu durum, şairin şiirine bilhassa seçtiği redif kelime etrafında yansımıştır.

2.1.62. “ma‘nâ” G.861

“manâ”; anlam; iç, içyüz; rüya, düş; akla yakın sebep gibi anlamlara gelmektedir (Devellioğlu, 1993: 579). Bir şeyin hakikati, sakladığı gizli yüzü, bir sözün ifade ettiği asıl şeydir. “mana”, suret ve zahirin zıddı, öz ve bânının kendisidir. Gerçeklik âlemi, eşyanın perde arkasında kalan bölümüdür. “mana”, hakikat yolcularının keşf etmek ve ulaşmak istediği âlemdir. Sembollerle donatılan kâinatta amaç, eşyanın arkasında bulunan bilgiye ulaşmak, böylelikle hayatın özünü anlamaktır. “mana”, hayal âleminden uzaklaşıp gerçeklerle bütünleşmek, eşyanın hakiki kimliğini anlamaktır. Bu sebeple gafletin kalkıp, karanlığın aydınlığa dönüşmesini ifade eder. Eşyanın manasını bilmek, artık akılla birlikte kalple de görmek, anlamak, tasdik etmek demektir.

Hakikat sözcüsü şairler de aynı durumu şiirlerinde yakalamaya çalışmış, şiirin “mana” içeren ifadelerden oluşması gerektiğini dile getirmişlerdir. Bu sebeple şiirde “lafız-mana” münasebetlerine önem vererek manayı lafzın önüne geçirmişlerdir. “Şiirde asıl olan manadır. Lafız, manaya vücut vermedeki görevi oranında kıymetlidir” (Doğan, 2009: 47). Lafız, surete delalet eder ki o da şiirin kelimelerden oluşan dış dünyası demektir. Ancak şiirin asıl kıymeti lafızın altında yatan “mana”da gizlidir:

Olsa te’vîl-i ‘ibâretle mü’evvel ma‘nâ

Hâtıra gelmez idi lafzdan evvel ma‘nâ

(G.861/1)

Cisimlerin hastalıklarının ruhlara sirayet edemeyeceği gibi lafızların bozukluğunun da “mana”ya engel olamayacağını ifade eder:

İtmez ervaha sirâyet ‘ileli ecsâmun
Harf-i ‘illetle degüldür yine mu‘tel ma‘nâ

(G.861/4)

“Lafız kısa olsa bile içerdiği mana uzundur” diyerek aynı zamanda şiirde olması gereken –az sözle çok şey anlatmak- durumu da söyler:

Vüs‘at-ı ‘âlem-i ma‘nâyı kıyâs it andan
Lafz-ı mücmelde ider cilve mufassal ma‘nâ

(G.861/6)

Şiirin suretini kabuğa, manasını ise öze benzeterek mananın suretten daha aziz olduğunu ifade eder:

Lüb e‘azzdur ne kadar olsa bile kısr ‘azîz
Sûretün mertebesinden olur efdal ma‘nâ

(G.861/7)

Şiiri aydınlatan, onun değerini ortaya çıkaran bâtınında gizli olan manasıdır. Bu sebeple şiir, asıl mana duvarı üzerine kuruludur:

Feneri rûşen iden şem‘-i ziyâ-güsteridür
Nûr-ı bâtınla virür sûrete saykal ma‘nâ

(G.861/9)

Yazı satırı eğri olsa bile bu durumun manayı bozamayacağını belirterek Nâbî, kendisi nezdinde diğer şairlere de suretten ziyade manaya değer verilmesi konusunda nasihatte bulunur:

Sûrete itme nazar ma‘nîye bak ey Nâbî
Satr kec düşse de olmaz yine muhtel ma‘nâ

(G.861/11)

2.1.63. “melâmet” G.32

“melâmet”, Arapça bir sözcük olan levm kelimesinden türetilmiştir. “Ayıplama, kınama; azarlama, çıkışma” anlamlarına gelmektedir (Devellioğlu, 1993: 607). İnsanın tutunduğu bir tavırdan dolayı başkaları tarafından küçümsenmesi, hor görülmesidir.

Daha çok toplum merkezli yaşayan insanlar, davranışlarında kendilerini topluma kabul ettirme, onlar tarafından takdir görme ve onlara uygun olmayan tavırlar sergilememe gibi bir gayret içerisindedirler. Özellikle kendi toplumumuzda daha yaygın olan bu anlayış, kişinin doğrularından ziyade toplumun doğruları eksenli bir yaşamı insana sunar. Bu sebeple böyle bir toplumda ayıplama ve kınamalardan korkmadan, onlara yüz çevirerek kendi merkezli bir hayat sürdürmek çok zor bir durumdur. İşte melâmet kavramı, toplum tarafından dışlanmak korkusuna rağmen bir dik duruşun göstergesidir. İnsanın kendi serüveninde varlığını ortaya koyma ifadesidir.

“Melâmet” kimseye aldırış etmeden, insanların ayıplamasından korkmadan Allah’ın emir ve yasaklarına itaat etmektir. “Arapça yerme demektir. “Ayet-i kerimede anlatıldığı gibi, melâmet kınayanın eleştirisinden korkmamaktır. (Maide/54). Rabbani bir kanun olarak halkı Hakk’a davet edenler, başta peygamberler ve veliler olmak üzere daima yerilmiş, eleştirilmişlerdir. Tebliğcilere düşen görev, bunlara aldırmadan vazifelerini yapmaya devamdan ibarettir”(Cebecioğlu, 2004: 424).

Hakikat yolunda ilerleyen âşıklar, Rablerine kavuşmak için dünyayla olan ilgilerini keserler. Sadece Hakk’a yönelip, O’nu kendilerinden uzaklaştıracak her şeye yüz çevirirler. Bu sebeple insanlar tarafından ayıplanır, hor görürler. “Melâmet”i düstur edinmiş kimseler, söz konusu kınamaları, azarlanmaları nefsi terbiye etmek için bir vasıta olarak gördüklerinden bu durum karşısında korkmazlar ve bunları önemsemezler. Hatta bu hâli sevgiliye ulaşma yolunda şevklerinin artma vesile olarak kabul ederler. “Ruhu halk âleminden daha yukarı çıkaran şey, halkın insan hakkındaki melâmeti ya da

yakınmasıdır. Bu “melâmet”, sevgilinin kıskançlığı nedeniyle ona nasip olur. Dolayısıyla “melâmet”, aşk olayının başlangıcıdır” (Pürcevâdî, 1998: 239).

Feryâduma mâni‘ mi olur ta‘ ne-i agyâr

Efzûnter ider şevkumı güftâr-ı melâmet

(G.32/4)

Onlar, yaptığı iyilikleri gösteriş olur endişesiyle gizleyip, kötülükleri ve işledikleri günahları ise nefsiyle mücadele etmek için açığa vuran kimselerdir. Kur’an-ı Kerim’de bu durum ile ilgili şu ayet geçer: “Kendisini eleştirip kusurlarından pişmanlık duyan kimse hakkı için (ki siz mutlaka diriltileceksiniz)” (Kıyamet 75: 2) Tasavvufta bu tarz yaşama biçimini benimsenmesi durumuna Melâmîlik denir. Bu bir okul olmaktan daha çok insanların kabul gördüğü bir yaşama biçimidir. Melâmîler, ihlas düsturu üzerine yaşamayı amaç edinmiş ve bu bağlamda övmekten ziyade kınanmayı arzu etmişlerdir. “İhlâsa yapılan aşırı vurgu, Melâmet meşrebe yol açmıştır. Melâmetiler, ‘kınananlar’ dinsel görevlerini gösteriştan uzak bir şekilde yerine getirmek için erdemli davranışlarını gizlerler” (Shimmel, 2012: 125).

Şair de “melâmet” ehli olmayı ayrıcalık kabul ederek onu, dünyanın gül bahçesine tercih etmektedir:

Ey bülbül-i şeydâ n’ideyüm gülşen-i dehri

Besdür bana sînemdeki gülzâr-ı melâmet

(G.32/2)

Ancak o, kınamamın hedefi hâlinde olduğunu belirtip, kendisine yapılan bu ayıplanmaların yükü altında boynunun eğildiğini söyleyerek aslında ona karşı olan eleştirilerin fazlalığını dile getirmek ister:

Hâm itdi kadûm hem-çü kemân bâr-ı melâmet

Çün tîr-i hedef tende ‘ıyân hâr-ı melâmet

(G.32/1)

Şair de Melâmîlik yolunu benimseyen Hak âşığıdır. Sadece redifine bakarak onun da hakikatin farkına varmış, böylece diğerlerinden (gerçeğin farkında

olmayanlardan) ayrılmış bir melâmet ehli olduğu anlaşılır. Sevgilinin kutsal olan sözleri, lale gibi yüreğini yaktığı için şair, derinden yaralanmıştır. Çektiği çilelerden dolayı kendisini aşırı ölçüde kınasalar bile o, sevgiliye ulaşmak için bu yolda ölmeye hazırdır:

Çün lâle-sıfat yakdı derûnum dil-i şîrîn

Bismilgehüm olsa n'ola kûhsâr-ı melâmet

(G.32/3)

Şair, insanların kendisini ayıplamalarını önemsememekte, hatta bu durumu onu sevgiliye ulaştıracak bir araç olarak görmektedir. Ancak yine de şiirinde, yaşadığı toplumda oluşan bu yozlaşmalardan dolayı hüznü duyduğu, insanların hakikatler karşısında tavrı almasından ötürü üzüldüğü anlaşılır:

Âzâde iken serv-sıfat dehrde Nâbî

Hâm itdi kadûm hem-çü kemân bâr-ı melâmet

(G.32/5)

2.1.64. “minâ” G.7

“minâ”; “Şarap şişesi, cam, şişe, billur, mine. ‘Kasr-ı mina’ gökkubbe anlamına gelir. Kuyumcuların gümüşe vurdukları sırçaya da mina denir. Bu sırça lacivert ve yeşil renkli olur. Divan şiirlerinde en çok şarap şişesi anlamıyla kullanılır” (Pala, 1995: 386).

Şarap, divan edebiyatında ilahi aşk manasına gelir. Bezm-i eleste Allah’ın saki gibi kullarına sunduğu manevi içkidir. İnsanlar bu mecliste kendilerine verilen şarap sebebiyle Rablerine âşık olmuşlar; böylelikle dünya serüveninde kendilerini bulmuşlardır. Amaç, aşkı kalplerine verene geri dönmektir. Maddi olan şarap, insanı sarhoş ettiği gibi aşk şarabı da onu kendinden geçirir. Dünyaya sırt çevirip sadece O’nun için yaşar duruma getirir. Bu cezbe hâlidir. İçine böyle bir ateşin düştüğü insan, acı ve ızdırap dolu bir hayat yaşar. “mina”, içi şarap dolu şişedir. Aslında âşığın aşk dolu gönlünü sembolize eder. Şarabın rengi kırmızıdır. Kırmızı, ateşin rengidir. Bu sebeple gönlü aşkla dolu olan kişi ateş gibi yanar kavrulur. Salikin amacı fenafillaha ulaşmak, hakiki sevgiliye kavuşmaktır. Bunun tek yolu ise aşktan geçer. İnsan, ancak

aşkla dolu bir gönülle hakikate ulaşabilir. Aynı yolda yürüyen şairler de bu sebeple aşka önem verirler.

Aşkî gerçek manada anlamayan, sadece zahirî manaya önem veren kişiler zahidlerdir. Onlar bu gerçeği anlamadıkları gibi aynı zamanda anlayan hakikat ehline de mani olmaya çalışırlar. Ancak arifin gönlü aşkla dolup taşıtığında yani cezbe hâli gerçekleştiğinde zahidler dahi onların önlerinden çekilmek zorunda kalırlar:

O denlü neş'e-yâb-ı bezm-i sahbâ oldı 'âlem kim

Ki olmaz şimdi zühhâd-ı cefâ-cû rehzen-i mînâ

(G.7/3)

Kâinat, aşk üzere yaratılmıştır. İnsanların kalplerine aşkî Allah yerleştirmiştir. Bu sebeple asıl aşkın sahibi O'dur. Bezm-i eleste Rabb'ine âşık olan insanlar, yeryüzüne gönderildikten sonra O'na kavuşmak için yine aşka muhtaçtırlar. Bu hakikat yolcuları, aciz ve biçare birer dilenciye benzerler. Onların dilendikleri yani istedikleri şey, aşkın asıl sahibi olan Allah'ın aşk tohumunu kalplerine saçmasıdır. Böylelikle bu sevgi tohumu gün geçtikçe yeşerip büyüyecek ve onun vasıtasıyla vuslat gerçekleşecektir:

O câm-ı dil-güşâdan tohm-ı 'işret eyle deryûze

K'olupdur hûşe-çîn-i feyz-bahş-ı hirmen-i mînâ

(G.7/4)

"hûşe-çîn"; harman sonu tarlada kalan kesik, döküntü başakları toplayıcı, toplayan demektir (Devellioğlu, 1993: 386). Şair, burada mütevazılığını ortaya koyarak aşk harmanının toplandıktan sonra arta kalan kırıntılarıyla bile yetinebileceğini dile getirir. Bunu kendisine bahşetmesinin bile bir büyüklük olduğunu söyleyerek hakiki aşka olan özlemini ortaya koymuş olur.

Şairin önünde baş eğeceği tek şey, muhabbet yani aşktır. O da dünyalık olan her şeye yüz çevirmiş ariflerdendir. Aşk öyle yüce bir kapıdır ki kendisinden düşük olan hiçbir şeye boyun eğmez. Nâbî, böylelikle beytinde mâsivâ olan bütün şeyleri alçak meşrepli olarak nitelendirip ilahi aşkın yüceliğini, önünde baş eğecek tek makam olduğunu dile getirir:

İder mi ser-fürû her dîn-meşreb tıfla ey Nâbî
 Kenâr-ı dâye-i rif at olupdur mesken-i mînâ
 (G.7/5)

2.1.65. “minnet” G.30

“minnet”; bir iyiliğe, bir iyilik yapana karşı kendini borçlu görme; görülen iyiliğe karşı teşekkürde bulunma; yapılan iyiliği başa kakma; şükür, teşekkür etme anlamlarına gelir (Devellioğlu, 1993: 650). Bu kelime, olumlu bir anlamı da içermekle birlikte daha çok menfî anlamıyla anılır. Bir kimsenin yaptığı iyiliği başa kakması, iyilikte bulunduğu kimseden karşılık bekleme gibi olumsuz tavır ve davranışları içerir. “minnet etmek”, bir muhtaçlık durumundan kaynaklanır. İnsan, gereksinimlerini karşılayamadığı ve çaresiz kaldığı anlarda bir başkasının yardımına ihtiyaç duyar. “minnet” hâli böylelikle ortaya çıkmış olur. Karşılık beklenecek yapılan bir iyilik ya da insanların kendisine borçlu olduğunu hissettirme durumu, zayıf kişiliğe sahip olanların yaptığı bir davranış şeklidir. Bu bir irade zayıflığı, nefsin galip gelme durumudur. İnsanları zor duruma sürükleyip, onların kendilerine muhtaç olduklarını hissettirmek yapılan iyiliğin karşılığını aslında yok etmek demektir.

“minnet”in müspet anlamı ise Allah’ın sonsuz nimet ve lütufları karşısında insanların O’na karşı duydukları hamd ve şükran duygusudur. Yani bu yönden bakıldığında minnet, sadece Allah’a ve O’nun Resulü’nedir. Olumlu anlamı çerçevesinde düşünülürse asıl minnet edilmesi gereken, iyilik sahibi olan Allah’tır. O, insanlara lütufta bulunmuştur. Bu manada “minnet”in “iyilik etme” anlamına da geldiği söylenebilir. “İslâm’a girmelerini sana minnet ediyorlar. Onlara de ki: Müslümanlığınızı bana minnet etmeyin. Eğer gerçekten iman etmiş, iman şuuruna ermiş iseniz bilmelisiniz ki, sizi iman yoluna sevk ettiğinden dolayı, asıl Allah size minnet eder!” (Hucurat 49: 17). İnsanın dünyaya sırt çevirip bekaya minnet etmesi, onun aşkınlık hâlinin göstergesidir. Şairin “minnet” redifli gazeline bakıldığında da sözü edilen aşkın insan portresi görülür. Yani Nâbî, gerçeğin farkında olan, fenaya arkasını dönmüş kâmil

bir insan edasıyla seslenir. O, dünyalık hiçbir şeye minnet etmeyen sadece kutsala minnet gösteren bir kişidir:

Ne dâde-i mahlûka ne sîm ü zere minnet

Dîvân-ı ezelde yazılan deftere minnet

(G.30/1)

Minnet etmeyen insan, aynı zamanda kimseye tenezzül etmeyen kişidir. Bu sebeple böyle bir kişi irade sahibi, korkusuz ve hakikatin farkına varmış demektir. Ancak o, bu hâle belli mertebelerden geçtikten sonra sahip olmuştur. Aslında şair, fenadan medet umduktan sonra hatasını anlayıp bekaya yönelen bir üslupla seslenir. O, hayattan dersini almıştır. Artık feleğin kendisine sunacağı hediyelerden ümidini kesip Hakk'ın lutfuna mazhar olmak, O'na minnet duymak isteyen bir kişi vardır:

Kat' itmişüz ümmîd-i 'atâyâ-yı felekden

İhsân-ı hudâvend-i cihân-pervere minnet

(G.30/2)

Bahsi geçen beyitlerle birlikte “minnet” redifi, ümitsizlik duygusunu da beraberinde getirir. Şairin fena olan hiçbir şeye karşı güveni, itimadı kalmamış, onlardan ümidi kesilmiştir. Yalnızlık duygusuyla köşesine çekilen ve sadece Allah'tan medet uman bir kişi izlenimi oluşturur.

Nâbî, yalnızlığını tek başına değil onun gibi hakikati anlamış Hak âşıklarıyla beraber yaşar. Fakat onlar azınlıktadırlar. Kendileri gibi düşünen, onların mertebelerinde olan fazla kişi yoktur. Bunlar aşk sarhoşu olan ve dünyaya ait şeylerden yani fena olan dünya hazinelerinden vazgeçmiş kişilerdir:

Mestân-ı ser-endâzı komaz itmege Nâbî

Zevk-i küleh-i fakr u fenâ-efsere minnet

(G.30/8)

Aşk sarhoşu olan bu kişilerin maksatları, gönül kalesinin kapısının fethidir. Yani onların asıl amacı, Rabblerine ulaşmak ve insanları O'na ulaştırmak için gönülleri fethetmektir. Gönül, hakikatin tecelligâhıdır. Amaç, ulvi olduğu için yokluk ülkesinin padişahı askerlere minnet etmez. Yani fani olandan medet ummaz, fenaya minnet

etmez. Fena dünyadır. Fena ehli olmak ise “ eşyadan kaybolmak” (Sühreverdî, 2010: 674) demektir. Oysa “minnet”, sadece O’nadır:

Maksûdları feth-i der-i kal‘a-i dildür
İtmez şeh-i iklîm-i fenâ leşkere minnet

(G.30/4)

Sözü edilen şiir, şairin zengin anlam katmanlarını içeren gazellerinden birisidir. Üç anlam katmanını barındıran şiirin ilk katmanı onun görülen yüzü, ikincisi şiirin tasavvufi boyutu, üçüncüsü ise şairin bir nevi kendi dönemine yapmış olduğu eleştiridir. Nâbî, başkalarının kendisine minnet beslemesini isteyen, kendi tabiriyle “lâbe” yani yalvarıp, yaltaklanan insanların çoğaldığı bir dönemde yaşamakta ve bunların hepsine başkaldırıp isyan ederek karşı çıkmaktadır. Şiirde redif kelime etrafında kendi dönemine bir tenkit söz konusudur. Aşağıdaki beytinde ise şair, asıl kıskanılması gerekenin başsız ve ayaksız kimseler olduğunu, bunların kimseye yalvarıp yakarmadığını, minnet etmediğini vurgular. Başsız ve ayaksızdan kasıt, benlik duygusuna sahip olmayan kişilerdir. Nâbî, bu şekilde ideal insan tipini çizer. Ancak bunun altında artık böyle insanların nadir olduğunu vurgulayarak kendi çağdaşlarına eleştiride bulunmuş olur:

Ol bî-ser ü bî-pâya hased kim seferinde
Ne pâye ider lâbe ne eyler sere minnet

(G.30/7)

2.1.66. “muhtâcuz” G.320

“muhtaç”, kelime anlamı olarak bir şeye ihtiyacı ve lüzumu olan, bir haceti olup da def‘ine muktedir olamayan, müftekîr; iktizası olan; fakir, yoksul, hacetmend demektir (Şemseddin Sâmî, 1989: 1297). Yeryüzünde var olan bütün canlılar ihtiyaç sahipleridirler. Bunlar içerisinde en çok ihtiyaç sahibi olan canlı insandır. İnsanın gereksinimleri karşılandığı ölçüde yaşamını daha kaliteli bir şekilde sürdürebilir. Hayvanların ve bitkilerin de canlı bir varlık olmaları açısından çeşitli gereksinimleri vardır. Ancak bu gereksinimler insana göre çok fazla değildir.

İnsanı temel alan psikoloji bilimi de onun ihtiyaçları üzerinde durmuş özellikle Amerikalı bir psikolog olan Maslow, “İhtiyaçlar Hiyerarşisi” altında insanların ihtiyaçlarını ele almıştır. Ona göre bu ihtiyaçlar sırasıyla fizyolojik ihtiyaçlar, güvenlik ihtiyaçları, ait olma ve sevgi ihtiyaçları, diğer ihtiyaçları, kendini gerçekleştirme ihtiyaçları olmak üzere beşe ayrılır. O, ihtiyaçların giderilmesindeki önem sırası üzerine durmuş ve bir alt basamaktaki ihtiyaçlar karşılanmadan üst basamaktaki ihtiyaçların giderilmeyeceği görüşünü savunmuştur. İnsanın kendi gelişim sürecinin sağlıklı ve tam olabilmesi için bu ihtiyaçların karşılanması gerekir.

“muhtaç olmak”, eksikliğin, mevcut olmayan bir ihtiyacın göstergesidir:

İzâle-i gam içün biz şarâba muhtâcuz

Derûnı tîrelerüz âfitâba muhtâcuz

(G.320/1)

Bahsi geçen redif, noksan olan durumun tespitini ve bunun için gereken çözümün farkındalığını da ifade eder:

Ümîd-i âb-ı lebin tâbiş-i ruhın iderüz

Hadîka-i hevesüz âb u tâba muhtâcuz

(G.320/2)

“muhtaç olmak”, acziyetin kabulünü, acz ve fakrdan uzak olandan bu ihtiyacın giderilme talebini gösterir. İnsanın eksikliğini anlayıp bunu giderme çabası da erdemli davranışın belirtisidir:

Bu deyr-i köhnede bir lâyıık-ı nazar büt yok

Garîb-i tâlibüz ammâ kitâba muhtâcuz

(G.320/3)

“muhtacuz” redifi, sığınma arzusunu, birinden yardım görme isteğini içerir. Bu istek ise kendinden daha güçlü ve kuvvetli olandan talep edilir:

Segân-ı kûyına hem-sohbet olmaga Nâbî

Gubâr-ı dergehine intisâba muhtâcuz

(G.320/5)

Nâbî ise acziyetinin farkına varmış biri olarak şair Nailî'nin yardımına muhtaçlığını ifade eder:

Sezâ-yı bezm-i kabûl olmaga mey-i suhenüm

Pesend-i Nâ'ilî-i Cem-cenâba muhtâcuz

(G.320/6)

İnsan acz ve fakr sahibi bir varlıktır. İnsandaki bu acziyet ve fakr, O'nu arayışa iter ve böylelikle bütün noksan sıfatlardan münezzeh olan, hiçbir şeye ihtiyaç duymayan Allah'a ulaştırır. Allah karşısında insan, aciz ve fakirdir ve bütün her şeye O'na ihtiyaç duyar, O'na muhtaçtır. “Âdem'in yoksulluğu, onu, sahip oldukları şeylerle yetinen diğer tüm yaratıklardan kesin bir şekilde ayırır. Âdem asla tatmin olamaz; zira o Allah'a muhtaçtır ve Allah ise sonsuzdur” (Chittick, 2006: 256). Fakr, İslam inancında Allah karşısında hiçbir şey olmadığını bilmedir ve mutasavvıflara göre Allah'a ulaşmanın başlıca yollarından biridir. Özellikle “Fakr gerçekleşince Allah kalır” ifadesinden yola çıkan mutasavvıflar insanın fakr'la fenafillaha ulaşacağına yani Allah'ta yok olacağına inanırlar. İnsanın ihtiyaç sahibi oluşu konusunda Kur'an'da da çeşitli ayetler yer almaktadır. “Ey insanlar siz Allah'a muhtaçsınız, Allah ise hiç kimseye muhtaç değildir” (Fatır 35: 15) ayeti ile asıl ihtiyaç sahibinin insan olduğu ortaya çıkar. Bazı tarikatlarda dervişlerin gurur ve kibirlerini yenmeleri için dilenmeleri şart koşulmuştur. Bu sebeple onlara fukara denilmiştir. Özellikle kâmil insan olma yolunda ilerleyen ehl-i hakikat, çeşitli ihtiyaçlardan kendini yoksun bırakarak, çile çekerek seyr u süluk yolunda ilerler. Yani acz ve fakr mutasavvıfların yoludur. Acz ve fakr sahibi olan insan, her şeye muhtaç olduğunu bilir. Ayrıca fakirlik ve yoksulluk insanı Allah'a yaklaştıran sebeplerdir. Muhtaç olan insan, ihtiyaçtan münezzeh olan Allah'a kendini çok yakın hisseder.

Nâbî de bu gazelinde ihtiyaçlarını sıralamış ve yaşadığı devir itibariyle birçok şeye muhtaç olduklarını dile getirmiştir. Şairin bu duruşu ve döneminin hâli karşısındaki tespitleri onu, devrinin tahlilini iyi yapmış bir uzman gibi gösterir. Bu ihtiyaç, karanlıklar içerisinde olan ve ümit bekleyen insanın bir bakıma feryadı hükmündedir. Nâbî'nin yaşadığı dönem göz önünde bulundurulursa bozulan toplum ve

devlet düzeni karşısında kaybettiklerini sıraladığı bir gazel olduğu söylenebilir. Yani artık her şeye muhtaç hâle gelmişlerdir. Bu ihtiyaçlar; karanlıktadır, kendisini aydınlatacak güneşe muhtaçtır; arzu ve istek sahibi heves bahçesidir ve suya muhtaçtır; ilim talibidir, kitaba muhtaçtır; feleğin eziyetini bile beklemeye muhtaçtır, dergâhın tozuna bile intisab etmeye muhtaçtır. Şair, yukarıda da değinilen son beytinde bu ihtiyaçlarını kime sıraladığını açıkça belirtir. O, şiiri vasıtasıyla şair Naili'nin beğenisini kazanarak padişahın lütfuna mazhar olmayı arzular.

2.1.67. “murâd” G.50/G.51

“murâd”, arzu, istek, dilek demektir. Dünya döndüğü müddetçe insanoğlunun arzu ve isteği de devam eder. İsteme güdüsüyle birlikte yaratılan insanın, heves ve emellerinin sonu hiçbir zaman gelmez. İstek ve temenniler, insanı hayata bağlayan unsurlar olduğu için “murâd” kelimesi bir bakıma “ümid”e açılan bir kapıdır. Bir insan sürekli istek hâlindeyse bu durum, onun içinde ümidi barındırdığını da gösterir. Çünkü ümidi tükenmiş bir kişinin dünyayla ilgili bir “murâd” beslemesi mümkün değildir.

Sözü edilen redif, “istek” anlamıyla beraber “sebepe, neden” manalarını da içerir:

İnşirâh-ı sînedür gül-geşt-i sahrâdan murâd

İnkişâf-ı ‘ukde-i dildür temâşâdan murâd

(G.50/1)

Kâinatta meydana gelen her olay bir sebebe dayanır ve bu olayların kendisinden ziyade oluşumundaki sebepler önemli ve değerlidir:

Cismden rûh u sadefden dür şecerden mîvedür

Sanman ey zâhir-perestân lafzı ma‘ nâdan murâd

(G.50/9)

Sadece insan nazarıyla değil kâinata bütünüyle bakılacak olursa var olan her düzende “murâd” olgusuna rastlamak mümkündür. Yani her olgu aslında bir başka olgunun muradı sonucu meydana gelmiştir. Baharın gelmesi sebepsiz değil onun gelmesindeki arzu ve murâd gül bahçesini gezme, dolaşmadır:

Nev-bahârın makdeminden geŖt-i gülŖsendir murâd
İ‘tidâl-i fasldan âsâyîŖ-i tendür murâd

(G.51/1)

Bahar mevsimi, gül bahçesini murâd eder; gecenin murâdı gündüze kavuŖmak olmakta; ay güneŖi arzular; çöl, suyu; karınca çıktığı yolda Kâbe’ye ulaŖmayı elbette âŖık da sevgiliye kavuŖmayı murâd eder. Devran bu döngü içerisinde döner; yaŖam, arzu çemberinde geçer. Kâinat, murâd edilme oldukça var olur. Ancak asıl murâd olunan ebedî aŖk ve ebedî Mahbûb’tur. “murâd”, bir yakarıŖ, göklere açılan avuçların dilidir.

Söz konusu redif kelime, aynı zamanda düyevi arzu ve istekler anlamına gelir. AŖk ehli, geçici olan bu heveslerden uzak durup kendini hakikate ulaŖtıracak Ŗeyleri talep etmelidir. “Arzu ve istekler nefis ile olan iŖtigalin göstergesi ve ikiliğin bir yansımasıdır. Fenânın en üst seviyesinde olan bir sûfî, nefsinin bütün arzulardan arındırılmış olur” (Sayar, 2011: 118). “murâd”, iradesi kalmamış ariftir. Bu durumdaki arif, nihayetlere varmıştır. Hâlleri, makamları, maksatları ve iradeleri geçmiştir. Hakikat yolundaki kiŖinin murâdı, ebedî vuslatı geekleŖtirmek ve Hakk’a kavuŖmaktır. Bu sebeple dünyayı safa yeri olarak görüp asıl murâdı unutmak büyük bir hatadır:

Bir galat ta‘bîrdür kim Nâbiyâ ma‘nâsı yok
Kim ki tahsîl-i safâdur dirse dünyâdan murâd

(G.50/11)

Hakikat yolcusu, murâdı uğruna gönlüne düşen aŖkla kavrulur. AŖkla yanmayan, erimeyen gönül hamdır; gönlün piŖmesi, yanması gerekir. Ŗair, bu görüşü zeytin örneğiyle pekiŖtirir. Kimse eline ham bir zeytin almak istemez. Arzu edilen olgunlaşmamış zeytin değil, olgunlaŖtıktan sonra ondan elde edilen yağdır. Yani zeytinin özüdür.

Dil midür ol dil k’ola mahrûm-ı sûz u tâb-ı ‘aŖk
Kim alur zeytûn-ı hâmı deste revgandur murâd

(G.51/3)

Nâbî, “murâd” redifiyle eşyanın barındırdığı manâ âleminin önemine ve değerine dikkat çekmek ister. Ona göre zahire aldanmak yerine bâtını keşfetmek gerekir.

Buradan hareketle sadece aşk ateşiyle pişmenin yeterli olmadığına, murâda ermek için hakikat bilgisinin özünü elde etmek gerektiğine varılır. İnsanı kâmileştiren, murâdı yolunda çektiği bu cevr ü cefadır. Âşık aydınlığa kavuşmayı murâd ediyor gibi görünse de aslında bu hâlimden memnundur. Çünkü o acı çektiği müddetçe sevgiliye yakınlaşır. Bu sebeple murâdına ermemeyi de murâd eder:

Tengdür vâdî-i ye’s ü pehn meydân-ı ümîd

Nâ-mûrâdî kûçe-i tarîk ü rûşendür murâd

(G.51/4)

2.1.68. “mümkin” Kelimesi ve Türevleri

“mümkindür” G.233, “ne mümkin” G.612, “öyle degüldür ki demek mümkin ola” G.772

“mümkün”; olabilirlik, muhtemel, olası anlamına gelir. Bir şeyin gerçekleşme ihtimalinin olması, varlığın mevcudiyetinin bulunmasıdır. Mümkünlük; gücün, kudretin ve iktidarın göstergesidir. Eksiklik ve noksanıyetten yoksun olmak, eşyanın varlığıyla birlikte zenginlik kazanmaktır. “mümkün”; imkân sahibi olmak, var olmak için başkasına muhtaç bulunmaktır. “Kendisinde yeterli varoluş nedenine sahip olmayan varlık ‘mümkin varlık’ diye tanımlanabilir” (Yıldırım, 2003: 131). İnsan, aciz ve fakir bir canlı olduğundan sürekli başkasına ihtiyaç duyar. Bu sebeple mümkin bir varlık hükmündedir.

Tabiat çeşitli nesenlerden oluşur ve hepsi devamlılığı için başkasına muhtaç olduğundan mümkün özelliği taşır. “mümkün”ün karşıtı “vacip”tir ki varlığı kendisinden olup, başka hiçbir şeye ihtiyacı bulunmayan anlamına gelir. Bu sebeple vacip olan tek varlık, evrenin yegâne sahibi olan Allah’tır. İnsan, mümkinü’l vücud iken O, vacibü’l vücuttur. “ ‘Vücud’un kendisi olan ‘zorunlu varlık’, Mutlak yahut Tanrıdır; diğer tüm varlıklar ise ‘mümkün varlıklar’dır” (Izutsu, 2003: 122).

Şair “mümkündür” diyerek bir bakıma çözümü gösterir ve kendisinden isteği olana içinde bulunulan durumu sunar. Vücudunun istenmesi hâlinde ancak yaralı olarak verilmesinin mümkün olduğunu (aşk acısından dolayı), gönlün açılıp ferahlaması için de baharın çözüm olduğunu söyleyerek elinde bulunan ihtimalleri sıralar:

Vücûdum ister isen dâgdâr mümkündür
Güşâyış-i dile lâıyk bahâr mümkündür

(G.233/1)

“mümkün olma durumu” çözüm sunmanın, çarenin varlığının belirtisidir. İki tane içki kadehinin yardımıyla gam vadisinden geçmenin mümkün olduğunu dile getirerek redif kelimeyle çözümü söylemek ister:

İki ayag bana himmet itse pîr-i mugân
Anunla vâdî-i gamdan güzâr mümkündür

(G.233/4)

“visali uzak olanın beklemesi mümkündür” diyerek bahsi geçen redifi “gerekmek” manasında kullanmış olur:

Hemân netîcesi bir fîrkat olmasın yohsa
Visâli der-pes olan intizâr mümkündür

(G.233/2)

“mümkün” kelimesi herhangi bir durum karşısında meydana gelecek sonucun ifadesidir. Yani bir olayın neticesini bildirir. Gözyaşının inatçı sevgilinin gönlünü yumuşatması hâlinde onun yanında, istemeden ağlamanın olabileceğini söyleyerek sonucu gösterir:

Sirişk o ser-keşi dil-nerm iderse ey Nâbî
Deminde girye-i bî-ihıtyâr mümkündür

(G.233/5)

Bir şeyin “mümkün” olması onun imkân dâhilinde bulunduğu, “mümkün” olmaması ise gerçekleşmesinin zor olduğu anlamını taşır. Nâbî “öyle degüldür ki demek mümkün ola” redifli gazelinde bilinen bir durumun aslında daha farklı olması sebebiyle anlatılmasının imkânsızlığından bahseder. Burada her şeyi yaşayıp çeşitli sıkıntılardan

geçmiş ve hakikati anlamış bir edayla seslenir. Çok zor olan bir durumun kolay zannedilmemesi için açıklama gereği hisseder.

Sevgiliye kavuşmak için âşığın duayı terk etmesinden dolayı gönülde oluşan üzüntüyü anlatabilmenin imkânsızlığını, zorluğunu dile getirir:

Vasl içün terk-i niyâz itdügüme gönlümde
Hârhar öyle degüldür ki demek mümkün ola

(G.772/5)

“ne mümkün” redifiyle şair, aslında ümitsizliğini, içinde bulunduğu hâlin zorluğunu anlatmak istemiştir. Gönül derdini gamsız olana anlatmanın, nadir ve değerli olana bulunmayan bir şeyi anlatmak kadar zor olduğunu söyler:

Derd-i dili ol bî-gama tefhîm ne mümkün
Nâ-dîdeye nâ-bûdeyi ta‘lîm ne mümkün

(G.612/1)

Gönül, Allah’ın bulunduğu yüce makamdır. Onu tahrip eden beşerin tekrar düzeltmeye çalışmasının çok zor olacağını ifade eder. Zira gönül, Allah’ın evi hükmündedir:

Dil ‘arş-ı İlâhî’dür anı eyleme tahrîb
Dest-i beşer ol hâneyi termîm ne mümkün

(G.612/6)

2.1.69. “müte‘addid” G.54

“müte‘addid”; taaddüdeden, çoğalan, çok, birçok, birkaç, türlü türlü anlamlarına gelir (Devellioğlu, 1993: 758). Çeşitliliği, fazlalığı ifade eden bir kelimedir. Çokluk bir’den ayrılan parçalardan oluşmuş topluluklardır. Yani çok, tekin bölünmüşlüğü ve dağılımlılığını ifade eder. Çok olma, bir olmanın karşısında yer alan, seçenek ve alternatif olma durumunu içeren kavramdır. Bu sebeple aslı olan bir’i örten, ondan uzaklaşan ve uzaklaştıran, karmaşıklığı arttırıp insan hayatından sadeliği çıkaran bir olgudur. Bir şeyin çoğalıp artması, var olan duruma karşı memnuniyetsizliğin veya o şeyin yetersiz olduğunu düşünmenin ifadesidir.

Çok başlılık düzenin bozulmasına, kargaşanın artmasına neden olur. İstenilen amaca ulaşamama, var olan değerlerin ortaya çıkmamasına sebeptir:

Ne menzil alır ne olur âsârı be-dîdâr

Olursa ser-i tîrde peykân müte‘ addid

(G.54/2)

“müteaddid” anlamını karşılayan kesret, vahdetin zıddı olan bir kavramdır. Kesretin amacı, varlığa vahdetin mevcudiyetini bildirmek ve ona ulaştırmaktır. “... yükseliş ancak kesret içersinde tasavvur edilebilir. Kesret kalkınca vahdet tahakkuk eder, izafet batıl olur, işaretler zail olur” (Gazali, 2012: 91). Bu sebeple kesret aslında Bir’in ortaya çıkması için oluşmuş bir olgudur. Kesreti ifade eden kâinat, Allah’ın valığını ve birliğini, O’nun ilmini ve kudretini gösterdiği yerdir. Kesret mâsivâdır; gayrıdır, dünyadır. Gayrılar çok olabilir ancak ilahi kudret tektir:

Ma‘ mûre-i dilde olamaz cân müte‘ addid

Bir tahtda ne mümkün ola sultân müte‘ addid

(G.54/1)

Allah, tektir; ancak O’nun yeryüzündeki tecellileri çoktur. Bu sebeple tecelliler kesreti temsil eder. Tecellilerin fazlalığı ise O’nun gayelerinin fazla ve çeşitli olmasındandır.

“Eğer Allah’ın tecellileri her yönden bir olsaydı, Allah’ın bir tek gayesinden başka bir gayesi olamazdı. Ama gayelerin çeşitliliği sağlanmıştır, böylelikle her bir gaye diğer tecellilerden farklı belli bir tecelliye sahiptir. Çünkü ilâhî Genişlik varoluşta hiçbir şeyin tekrarını istemez”(Chittick, 2003b: 200).

Can, varlığa hayat veren ruhtur. Varlık ise hayatı sevgilide bulur. Bu sebeple can sevgilidir. “müteaddid” kavramı, şirkin göstergesidir. Canın birden fazla olması O’na şirk koşmak anlamına gelir. Şirk ise Allah’ın affetmeyeceği, merhametini

göstermeyeceği en büyük günahlardandır. O'nun affına mazhar olmak, O'ndan ümidi kesmemek için vahdaniyet kabul edilmelidir:

Nâbî olamaz her güle bir bülbül-i mahsûs

Cânân olur ammâ olamaz cân müte'addid

(G.54/7)

Çok olan, kesret hâlinde bulunan O'na talip olan hakikat yolunun heveslileridir. Yani kesret kulluğu ifade eder. Kulluğun gereği ise Tek olana biat etmektir:

Gir gerdişe tullâbveş ey çeşm-i hevesnâk

Gül-geşte hırâm eyledi hûbân müte'addid

(G.54/4)

Buradan hareketle aslında kesretin vahdete, yegâne Gerçek'e açılan bir kapı olduğu düşünülebilir. "Gerçeklik, felsefî bakımdan kesretin vahdet ve vahdetin kesret olması anlamında bir zıtların (concidentia oppositorum) birlikteliği durumudur. Bu durum, kesret içinde vahdet ve vahdet içinde kesret görüşüne dayanmaktadır" (Izutsu, 2010: 32).

Aslında diğer beyitlerde müteaddid kelimesi genel olarak şirk, ortak koşmak manasında olumsuz bir anlamı ifade ederken yukarıdaki beyitte tam tersi olumlu bir manaya gelmektedir. Burada çokluğa katılmak gerektiği ifade edilir. Çokluktan kasıt Hak yolunda ilerleyen arifler topluluğudur. Bu sebeple hakiki sevgili yolunda ilerlemek için çoğun arasına girmek gerekir. Bu yol meşekkati, eziyeti ve belası çok olan mihnet yoludur. Dert sahibi âşıklar çok olunca çekilen mihnetler de fazlalaşır:

Âşûbgeh-i mihnet olur kûçe-i dilber

Böyle olıcak 'âşık-ı nâlân müte'addid

(G.54/6)

Gazele başka bir açıdan bakılacak olursa Nâbî'nin dönemindeki kargaşa ve karışıklık ortamı da şiirin redifiyle doğrudan ilintilidir. Önceden bir olan doğrular, artık bölünerek ayrılmışlar, söz konusu "müteaddidliği" (kesreti) oluşturmuşlardır. Bu da şairin rahatsızlık duyduğu bir durumdur.

2.1.70. “mütegayyir” G.143

“mütegayyir”; tegayyür eden, değişen, başkalaşan; bozulmuş, bozuk anlamlarına gelir (Devellioğlu, 1993: 766). Değiştirmek var olan eşyayı farklı bir hâle dönüştürmek, alışılmış bir durumdan yeni bir vaziyete geçmektir. Bozulma da aynı şekilde bir değişme, başkalaşma, daha önceki hâlden farklı hâle bürünmedir. İnsanoğlu, tekdüze bir hayattan ziyade sürekli yeniliği, farklılığı arzular. Değişim, yaşamın kendi içerisinde var olan bir durumdur. Evrende mevcut olan her şey, gidiş gelişler etrafında sürekli yenilenme, bozulma ya da başkalaşma hâlinde dirler. İbn-i Arabî âlemin bu değişim/dönüşüm sürecini şu ifadelerle anlatır: “Allah’ın Zât’ından başka her şey hızlı ya da yavaş bir değişim hâlinde dir. Allah’ın Zâtından başka her şey berzahta bir hayal ve uçup giden bir gölge dir... ara vermeden sonsuza dek süren suretten surete bir değişimdedir.” (Chittick, 2003b: 46).

Bir şeyi değiştirmek, başkalaştırmak memnuniyetsizliğin, mevcut hâlden hoşnut olmamanın göstergesidir. Kâinatın döngüsü içindeki “mütegayyir olma” durumu ise eşyanın varlığını sürdürüp ardından ömrünü tamamlamasıyla, başka bir etkenin tesirinde kendini değiştirmek zorunda kalmasıyla ilgilidir. Ham olarak dünyaya gelen insan, yaşam içerisinde farklı merhaleler atlatarak kendini eğitir; var olma amacına uygun olarak olgunlaşmaya çalışır. Onu değiştiren ve yetkin bir duruma getiren en büyük etken ise aşktır. Aşk ehli olanlar, kendi yolculuklarında kalplerindeki muhabbetle başkalaşır, farklı makamlara ulaşarak vuslata ermeyi arzularlar:

‘Uşşâkun ider ‘aşk likâsını mütegayyir

Mestânun ider bâde edâsın mütegayyir

(G.143/1)

Vuslata erme, değişikliklerin tamamlandığı, heyecanın doruğa ulaştığı andır:

Pây-ı nefese lerze virür lezzet-i vuslat

Eyler bedenün âb u hevâsın mütegayyir

(G.143/2)

Aşk, insanın yumuşak olan fitratını dahi farklı bir hâle dönüştürür; değiştirir:

Pür olduğu dem câmun olur savtı diger-gûn
Etfâlün ider hilm sadâsın mütegayyir

(G.143/3)

Hakikate ulaşmış, zevk ehli olmuş birisi için aşk ne kadar suret değiştirse de bu başkalaşım onun aldığı lezzeti, hissettiği muhabbetin ölçüsünü değiştirmez. Bütün farklı makamlarda aşkın aynı zevkine ulaşır:

Nâbî yine hep neş’esi bir lezzeti birdür
Eylerse dahı bâde libâsın mütegayyir

(G.143/5)

2.1.71. “mütereddîd” G.55

“mütereddîd”; bir yere gidip gelen; tereddüd eden, karar veremeyen, kararsız ikircimli anlamlarındadır (Devellioğlu, 1993: 780). Tereddüt etmek, bir durum karşısında çekinmeyi, hazır olmamayı, kendine güven duymamayı ifade eder. Ayrıca herhangi bir şeyden şüphe duymak anlamına da gelir. İnsanın mütereddîd olması, emniyet ve huzur içerisinde bulunmaması demektir. Oysa kişinin en çok ihtiyaç duyduğu gereksinimi, rahatlık ve güven duygusudur. Bunların olmadığı ortamda insanlığın hayatını sürdürmesi çok zordur.

Tereddüt etmek; vesvese içinde bulunmak, kararsız olmak demektir. Aslında yetersizliği, olgunluğa erişememeyi ifade eden bir kavramdır. Çünkü kâmil olan bir insan için şüphe ve vesvese ortadan kalkmış, kararlılık ve ne istediğini bilme, bundan emin olma durumu kendisinde yerleşmiştir. Bu sebeple mütereddîd olan kişi, gerçeklerin henüz farkına varamayan, hayatını endişe ve korku kaplayan insan demektir. Gönülden inanmış ve bağlanmış kişinin hayatında tereddüde yer yoktur. İtikatı sağlam olmayan ve dille inandığına gönülle inanmayan insan sürekli her şeyden tereddüt eder:

Olmazdı bu gûne dil-i hayrân mütereddîd
Vaz’ında eger olmasa cânân mütereddîd

(G.55/1)

İnsanın kendisinin inanmadığı bir şeye başkasını inandırması çok zordur. Doğruluğuna emin olunmayan, şüphe duyulan bir duruma inanmak ve güvenmek mümkün değildir.

Tereddüt etmek, arada kalmak demektir. Genellikle fani olanla baki olan arasında kalmayı ifade eder:

Leb zikrde ammâ ki gönül fikr-i cihânda
Kaldı arada subha-i mercân mütereddid

(G.55/2)

Tereddüt etmek, karşıdan emin olmamayı gösterir. İnsan, işlediği günahlar karşısında pişman bir kalple af olunup olunmayacağından tereddüt ederek sürekli dil ile tövbe eder:

Sâ‘ atdeki rakkâs gibi dil tapış eyler
Olmaz da n’olur tab‘ -ı peşîmân mütereddid

(G.55/3)

Aslında sözü edilen redif kelimenin arkasındaki bu durumun şairin kendi hayatında var olduğu düşünülebilir. Yani şair, ikilemlerin ve bunların meydana getirdiği karmaşanın olduğu bir dönemde yaşamaktadır. Doğru ve yanlışlar arasında gidip gelmekte, tereddütlüğü toplumda oluşan bozukluklar karşısında duymaktadır. O, kendini emniyet ve huzur içinde hissetmemekte ve sığınacak bir yer bulamama duygusu içerisinde:

Ne lüccede var emn ne sahilde ‘aceb mi
Mânend-i mevc olsa dil ü cân mütereddid

(G.55/4)

“mütereddid olma”, onun hayatında çaresiz kalma durumuna karşılık gelir. Aslında o, “mütereddid olma”yla doğru ve yanlışların çatışmasını dile getirmektedir:

Sâhib-güher-i genc-i denî düzd-i tehî dest
Gafletde teyakkuzda nigebân mütereddid

(G.55/5)

Şairler de artık doğru ve yanlışları düşünüp bunları şiirlerinde dile getirip getirmemede tereddüt etmektedirler. Böylelikle Nâbî, çağdaşı diğer şairleri gerçekleri söylemediği ve şiirlerinde artık özden uzaklaştıkları için eleştirir:

Fıkr eylemede keşme-keş-i redd ü kabûl

Nâbî sühan-ı nâdire-sencân mütereddid

(G.55/7)

2.1.72. “nefes” G.336

“nefes”; soluk; şifa amacıyla hastaya okunan dua; canlılık, hayat belirtisi; Bektaşî ve Alevilerin görüş ve düşüncelerini belirtmek için yazılmış şiir anlamlarına gelir (TDK, 2011: 1760). Aynı zamanda mühlet, süre manası da vardır. İnsanın dış dünyayla olan bağlantısını sağlayan, dış ile iç arasında köprü vazifesi gören yaşam unsurudur. “nefes”, ölüm ve hayata eşit mesafede, fena ve bekanın tam ortasında yer alır. Kesretin vahdete ulaşma serüveninde onun bu yolculuğu yapmasını sağlayan birinci amil vasıtaadır. Rahatlama, huzura kavuşma, sıkıntıdan uzaklaşma hâli olan “nefes”, aynı zamanda heves ve arzu dalgalarına ulaşma ümididir. Var olmayı, devam etme isteğini, kâinatta varlığını sürdürme arzusunu ifade eder. Bedeni diriltten, ona can veren, her insanda kendine özgü karakteristik özellikte bulunan evrenin en önemli yapı taşlarındandır. İbn-i Arabî’ye göre nefes ve insan ne birbirinin aynısıdır ne de birbirinden tamamen farklıdır. “...kişinin soluğu kendisiyle özdeş değildir; zira o bir insandır ve soluğu da bir soluktur. Ama nefessiz bir insan bir cesettir ve insansız bir nefes de rutubetli bir havadır. Buna göre, gerçekte her iki terim, yani insan ve nefes bir bakıma birbirinden ayrılmaz bir şeydir (Chittick, 2013: 203). Nefes, kâinatı oluşturan anasır-ı erbaadan olan havadır. Dünya, üzerinde nefes alanlar olduğu müddetçe önem taşır. Her nefes alış ve veriş ölümün ve tekrar hayat bulmanın göstergesidir.

Hayat üflemek, can vermek manasına gelen “nefes” bu açıdan kutsallık taşır. Nefes alıp verme, ruhla ilgili olduğu için nefes, hayat verici ve şifalıdır (Schimmel, 2004: 233). İnsanın varlık sahnesine çıkışı ruha yaratıcının kendi varlığından üflenen ilahi nefesiyle başlamıştır. Bu bağlamda nefes “Allah’ın kötülüklerini söndürmek için

kalp ateşine gönderdiği bir ruhtur” (Kâşânî, 2004: 557). Nefesle olan bu başlangıç kıyamette “sur”un üflenmesiyle yani yine nefesle son bulacaktır. İlahi nefesin simgesi Hz. İsa’dır. O, nefesinin kutsallığıyla hastaları iyileştirip, ölümlere can vermiştir. Her soluk alış-veriş “Hu” sesiyle olan bir zikirdir. Bu sebeple gösterdiği mana Hayy ve Kayyum olan Allah’ın kendisidir. “Rahman nefes verdiğinde konuşur ve O’nun nefesinde bütün kâinat şekil alır... Hakk’ın nefesi kâinat vücudunun tek hakikatidir” (Chittick, 2003b: 35).

“nefes”, can bağışlayan, hayat veren bir iksirdir. Âşık da ancak sevgilinin ona yüz vermesiyle yaşar ve onu reddetmemesiyle nefes alır. Yani âşığın nefesi sevgilinin kendisidir:

Mûcib-i tasfiyedür itse de kalbün tekdîr
İtme ey âyîne-rû tâ bu kadar redd-i nefes

(G.336/2)

Nefes sahibi kişiler, sırlara vakıf olanlar oldukları için ayrı bir grubu temsil ederler.

“Nefes sahiplerinin, hâllere sahip olan kişilere göre daha saf ve daha hassas oldukları kaydedilir. Sahib-i vakt mübtedi iken nefes sahibi müntehidir. Hâl sahibi ise bu ikisinin arasındadır. Hâller ortalar, nefesler ise terakkinin nihayetidir. Vakitler, kalp ehline; hâller, ruh erbabına; nefesler ise sırlar ehline mahsustur” (Cebecioğlu, 2004: 469).

İnsanın yeryüzünde alacağı nefes sayısı bellidir. Nefes ehli olan kişi, aldığı her soluğun hesabını vermekle yükümlü olduğunun bilincindedir:

Olamaz zümre-i erbâb-ı nefesden ma‘dûd
Bu teneffüskedede eylemeyen ‘add-i nefes

(G.336/5)

“nefes”, müzik için de kullanılan bir kavramdır. Aşağıdaki beyitte müzik terimi ifadesi olarak yer alır. Herhangi bir makamda, perdede şarkı söylemek anlamıyla kullanılmıştır:

Gerdiş-i tûr-ı makâmât için aheng eyler
Cünbiş-i perde-i nâ-sâz degül şedd-i nefes

(G.336/3)

Şair, son beytinde ise “nefes” redifiyle söz söylemeyi, şiir yazmayı kasteder. Eserini göğü aydınlatan Zühre yıldızıyla eş değerde görür. Bunun aksini iddia etmenin mümkün olmadığını dile getirir:

Eserin itse de ârâyış-i gerdûn Nâbî
Kimde vardır dimege Zühre degül hadd-i nefes

(G.336/6)

2.1.73. “ne haber” G.182

“ne haber” sorusu merakla, bilinmeyen bir şeyden haberdar olma isteğiyle ilgilidir. Yani farkındalık olgusuna sahip kişi, olup bitenden bu sorularla haberdar olmak ister. Bu durum, bilmek, öğrenmek istemek duygusuyla bağlantılıdır. Böylelikle aslında bu redif, yakınlık kurmanın, aradaki iletişimi güçlendirmek istemenin göstergesidir. Söz konusu kelime, insana aynı zamanda uzaklık kavramını, uzakta olma durumunu da hatırlatır. Gazelde de şair, birçok şeyden uzakta ve ayrı olduğunu anlatır. Bu ayrılığı yaşadığı şeylerin en başında doğal olarak sevgili vardır ve onun durumunu merak eder:

Gel ey nesîm-i sabâ hatt-ı yârdan ne haber
Gelür mi kâfile-i müşg-bârdan ne haber

(G.182/1)

Şairin haber almak için aracı olarak kullandığı sabah rüzgârıdır. Divan şiirinde sabah rüzgârının sevgiliden haber getirmesi özelliğiyle “ulak” olma durumu vardır. Şair, şiirde bu durumu genelleştirir ve hasbihâl ettiği sabah rüzgârına geride bıraktıklarını sorar. Sevdiklerinden haber almak, onların durumlarını bilmek, insanı mutlu eder.

İnsan, ayrı kaldığı şeylere karşı özlem, hasret duyar. Hatıralarda kalan anılarından haberdar olmak için bu soruyu sorar. Şiirde de böyle bir özlem ve buradan hareketle yalnızlık duygusu kendini hissettirir:

Şemîm-i zülfüne âmâdedür meşâm-ı ümîd

Ne gûne cünbişi var rûzgârdan ne haber

(G.182/3)

Bütün bunlarla birlikte Nâbî, aslında yaşadığı devirde yitip giden, kaybolan güzel günlere olan özlemi gazelinde hatırlatır. Bu soruyla, eski günlere dönme arzusunu vurgular. Şair, ümit ve ümitsizlik duygularını bir arada yaşayarak bir bakıma içinde bulunduğu duruma karşı şaşkınlığını da ortaya koyar:

‘Aceb husûle gelür hâli var mıdur Nâbî

Ümîd-i hâtır-ı ümmîdvârdan ne haber

(G.182/5)

Soru sormak, aynı zamanda istenilen olaya vurgu yapmak anlamına gelir. Büyük sıkıntılar içerisinde olan Nâbî, insanların dikkatini çekmek için kimi zaman şiirlerinin redifini soru kalıplı ifadelerden seçer. Amaç, içinde bulunulan kötü duruma vurgu yapmaktır. “ne haber” sorusu da artık çok gerilerde kalan mutlu günlere duyulan özlemin sorusudur. O günler, hatıralarda kalmıştır ve şair de bu hatıraları yad etmek ister.

2.1.74. “ne müşkil imiş” G.347/ G.356

“müşkil”; güç, zor, çetin; engel, güçlük zorluk manalarına gelir (TDK, 2011: 1735). Üstesinden gelinmesi zor olan şey, mücadele edilmesi güç olan durumdur. İnişli çıkışlı bir hayata sahip insanoğlu, kolaylıkların yanında zorlukların da yer aldığı bir yaşam sürer. Karşısına çıkan bu güçlükler, aslında onun olgunlaşması, tecrübe kazanıp kendi gelişim sürecini tamamlaması içindir. Karşılaşılan her zorluk, bir üst seviyeye çıkma noktasıdır. Her ne kadar insan, güçlüklerin olmadığı bir yaşamı arzu etse de bunun mümkün olmadığı mevcut düzen içerisinde mücadelecî bir kişilik geliştirir. Onun

daha doğmasıyla başlayan bu zorluk, öleceği ana kadar yanında olacaktır. Arzu ve istekleri sınırsız olan insan, bunlara ulaşma sebebiyle sözü edilen müşküllerle uğraşır.

Asıl yurdundan dünyaya gelen insanoğlu, elest bezminde kabul ettiği kulluk vazifesiyle güçlüklerin kapısını aralar. Çünkü o, zor olana taliptir ve O'na ulaşmak da bu açıdan müşkil olacaktır:

Firâk-ı meclisün ey lâle-had ne müşkil imiş

Karîn-i vasla zarûrî hased ne müşkil imiş

(G.356/1)

“Kalû Belâ” da denilen bu mecliste aslında kullar “Ben sizin Rabb’iniz değil miyim?” sorusuna verdikler “belâ” kelimesiyle tevriyeli olarak dünya yüzünde bela ve sıkıntının içine düşme sürecini de başlatmış olurlar. “belâ” kelimesinin diğer bir anlamı ise “sınanmak, denenmek”tir. Bu sebeple dünyadaki imtihanların kaynağının elest bezminde insanların Rabb’ine “belâ” yani “sına, dene” demeleriyle olduğu rivayet edilir. Allah’ın en sevdiği kulları dahi hayatlarında zorluklarla mücadele etmişler, başlarına gelen zahmetlere katlanmışlardır. Peygamberler başta olmak üzere, evliyalar ya da salih zatlar bunlardandır. Bir hadis-i şerifte “Belanın en şiddetlisi peygamberlere, sonra velilere (makbul insanlara) isabet eder” (Tirmizî, Zühd 56; İbn Mâce, Fiten 23) diye buyrulmuştur. Hz. Âdem, Hz. Musa, Hz. İbrahim, Hz. İsa, Hz. Yunus, Hz. Eyub ve özellikle Hz. Muhammed gibi birçok peygamber yaşamları boyunca sıkıntılarla uğraşmışlar, çeşitli belaların ve zorlukların ortasında kalmışlardır. Dertler ve elemeler cahiller için sıkıntı olsa bile âlimler, bunu nimetten saymışlardır. Çünkü onlara göre sabr edip tevekkül gösterildiği takdirde bu güçlükler, yerlerini ebedî güzelliklere bırakacaktır:

O şûhun itdüğü tarz-ı cefâ ne müşkil imiş

Tahammül eylemeden mâ‘ada ne müşkil imiş

(G.347/1)

Sıkıntılarla dolu dünya yolculuğunda insanı hakikate ulaştıracak şey, aslında çektiği gam ve kederin kendisidir:

Cefâ-yı yâr hele hazm olunmadan kaldı

Nevâle-i gam ile imtilâ ne müşkil imiş

(G.347/3)

Aynı zamanda dünyaya arkasını dönüp maddi isteklerden yüz çevirmezse kişinin vuslata ermesi mümkün olmaz:

Gönül rehâ bulamaz mevce-i ta‘allukdan

Tecerrüd ehline kayd-ı nemed ne müşkil imiş

(G.356/3)

Sevgili olmadan yani herhangi bir amaç taşımadan yapılan yolculuğun çok müşkül olduğunu kaptansız gemide yolculuk yapanların durumuna benzeterek anlatır:

Beden ne kâre yarar dilde hâhiş olmayıcak

Nişest-i keştî-i bî-nâhudâ ne müşkil imiş

(G.347/5)

Şair, bu selam kapısına ulaşma yolculuğunda söz konusu kapıyı aralamaya yardım edecek yani zorlukları yenmede insanlara yardımcı olacak bir de imamın olması gerektiğinden bahseder. Ancak kendisine yardım etmeyen, onu saadet kapısına ulaştıramayan bir imama itaat etmenin daha zor bir durum olduğunu söyler:

Meded güşâyîş-i bâb-ı selâm ide yohsa

İmâm-ı bed-nefese iktidâ ne müşkil imiş

(G.347/6)

Nâbî, kısacası “ne müşkil imiş” redifiyle ebedî sevgiliye kavuşmanın bu dünyada zorlu mücadelelerden, aşılması güç engellerden geçtiğini söylerek vuslatın zorluğundan dem vurur:

Güşâd buldı hele çîn-i cebhesi Nâbî

Tarîk-i reh-rev-i vuslatda sed ne müşkil imiş

(G.356/7)

2.1.75. “o mıdur” G.120

“o”; “uzakta olan, hakkında konuşulan kimse veya şeyi belirten bir söz; teklik üçüncü kişi zamiri; iki veya daha çok şeyden daha önce sözü geçeni gösteren bir sözdür (TDK, 2011: 1785). “o”, egoyu içeren “ben, sen ve biz” olma hâlinde uzaklaşıp, varlıktan sıyrılarak tüm mevcudu başkasından bilmedir. Her şeye sebep olan müsebbib, zahir ve bâtın bütün suretlerin aslı, kendisidir. “o”, arayış sonucu ulaşılan nokta, varılan menzildir.

Mesafe ve uzaklığın ifadesi olan bahsi geçen redif, ayrı olma durumunu; kavuşma, bulma isteğini belirtir. “o” diye vasıflandırılan şey, insandan uzak ancak aynı zamanda varlığı bilinen ve görünen, kendisine ulaşılmak istenen olgudur. Gizli olanın belirip ortaya çıkması, insanın farkına varmasının göstergesidir.

Arapça karşılığı “hüve” olan kelime Allah’ı niteleyen bir zamirdir. “Yüce Özne, O’nun Saf Kendilik’indeki Mutlaktır” (Lings, 2003: 34). “Ene”nin zıddı olan ifade her şeyin O’nun tecellisinden ibaret olduğu, bu sebeple var olan bütün mevcudatın aslında “O” olduğuna karşılık gelir. Allah, O’ndan başka ilah olmayan ve O’ndan başka O da olmayan mutlak varlıktır (Gazali, 2012: 90). “Ene”nin bilinip tanınmasının ardından onun içinden çıkan, varlığın kendini bilmesinden sonra anlaşılan kademedir. “ ‘Ene’ ve ‘Hû’ birbirinden ayrı olduğu sürece, ‘Hû’ya ulaşılmaz. Mutlak Hakikate ulaşmanın tek yolu, Hak ile bütünleşmek için ‘Ben’i, ‘Bana’yı, ‘Benim’i, diğer bir tabirle ‘nefs-i emmare’yi terk etmektir” (Sayar, 2011:117).

Şiirin redif kelimesi olan “o mıdur” ifadesi, soru yoluyla yukarıda bahsedilen arayışı, muamma olanı bulmak, çözmek isteği açıkça ortaya koyar. Şair, bu redifle yaşadığı dünyayı ve kendi gerçeğini sorgulamak ve eşyanın müsebbibini anlamak istemektedir. Her beyitte sözü edilen redif kelimeyle bulduğu bir gerçeği sorgular. Nâbî, bu redife ümit ve şikâyet arası bir durum yükleyerek şiire başlar. İlkbaharın, kendisini içinde bulunduğu sıkıntılardan kurtarıp kurtaramayacağını ümitle ümitsizlik arasında dile getirir. Sevgilinin kararsız tabiatının gönülde rahata yer vermeyeceğinden de dem vurur:

Gönülde kor mı sükûn fasl-ı nev-bahâr o mıdur

İder mi dilde sükûn tab[‘] -ı bî-karâr o mıdur

(G.120/1)

Şair, şiirde redifle genellikle zamandan, felekten, yaşadığı devirden şikâyet eder:

‘ Aceb kim eyler elinden rehâ girîbânı

Felek didükleri şerîr-i nâbe-kâr o mıdur

(G.120/6)

Nâbî, ümitsizlik içinde ümidin varlığını tövbe yoluyla keşfederek insanların günahlarından arınabileceğini ifade eder:

Kalur mı çirk ile âlûde câme-i a[‘] mâl

Sirişk-i germ ile sâbûn-ı i[‘] tizâr o mıdur

(G.120/4)

Gazelin son iki beytinde ise “o mıdır” ifadesiyle diğer beyitlere nispeten daha açık bir şekilde Allah’ın varlığını ve kâinattaki her şeyin O’nun ihsanından, lutfundan ibaret olduğunu keşf edip farkına vararak gerçeği yine soru yoluyla ortaya koymuş olur:

Olur mı râzını fâş itmeyince âsûde

Zamânede bulunan yâr-ı râzdâr o mıdur

(G.120/8)

Şuhûd-ı zâhir ile olma Nâbiyâ hursend

Fakat hülâsa-i ihsân-ı Kirdgâr o mıdur

(G.120/9)

2.1.76. “olmamuz yegdür” G.77

“yeg”; ‘bir başkasından daha çok beğenilip tercih edilen, üstün görülen, müreccah’ (TDK, 2011: 2565); daha iyi, üstün, kuvvetli, baskın demektir (Dilçin, 2009: 257). “yeğlemek”; tercih etmek, bir şeyi diğerinden üstün tutmak anlamına gelir. Bu redif, insanın karar vermesi, iyiyi kötünden ayırabilecek seviyeye gelmesi, kendisi için en doğru olan yolu seçmesi anlamındadır. Bu sebeple aslında “yeğlemek” fiilinin içinde, insanoğlunun sahip olduğu irade gücü yatar. O, kendisine verilen cüz’i iradeyle gitmek

istediği yolu belirler. Dünyada seçici (muhtar) olan insan dışında hiçbir varlığın seçme gücü yoktur (Yıldırım, 2004b: 161). “Seçmek”, kendi hayatıyla ilgili karar vermek, birey olmanın ve diğer canlılardan farklı olarak insanın akıl sahibi olduğunun göstergesidir. “Seçim yapma ya da karar verme, kişisel sorumluluğu ve varoluşsal yalnızlığı kabullenmeyi gerektirir” (Sayar, 2007: 19). Düşünen bir varlık olması sebebiyle insan öteki canlılardan ayrılır. O, seçerken aslında kendini gerçekleştirmiş, başkalarını seçmekle kendini de seçmiş olur. “Öte yandan bütün insanları seçerken insanoğlu kendini de seçmiş olur. Şöyle ya da böyle olmayı seçmek, bir bakıma seçtiğimiz şeyin değerli olduğunu belirtmek demektir” (Sartre, 2007: 41). Bir şeyin diğer unsurlardan daha iyi olduğunu belirlemek, farkındalık gücüyle alakalıdır. Böyle bir insan, aslında bir takım mertebeleri atlatarak kemal noktasında olan, çeşitli sıkıntılardan sonra gerekli olgunluğa erişen, eşyayı değişik yönleriyle tanıyıp onların kendisine hükmetmesinden kendisi eşyaya hükmedebilen kişidir.

Söz konusu redif kelime, kanaat etmeyle, başkalarına muhtaç olmaktansa kendi elindekiyle yetinmeyle, dolayısıyla istiğna düsturu ile yaşamakla ilgilidir. Şair, içki kadehiyle mesut olmanın ve içkinin kendisiyle değil dibindeki tortuyla bile yetinerek iyileşmenin daha iyi olduğunu söyleyerek aslında kendisindeki kanaat duygusunu ortaya çıkarır:

İdüp def^ʿ -i keder sâgarla mesrûr olmamız yegdür

Harabât içre lâ-y-ı meyle ma^ʿ mûr olmamız yegdür

(G.77/1)

“olmamız yegdür” bir durumda olmak, bir hâli tercih etmektir. “yeğlemek”, bir işin sonuna gelmek ve gelinen bu sonda karar vermektir. Nâbî ise bu redif etrafında kendi hayat tecrübesinden sonra gerekli olgunluğa erişerek artık istiğna düsturuyla yaşamayı tercih ettiğini öne çıkarır. O, kemanın bir yukarı bir aşağı olan hareketlerle çalınmasındaki kararsızlığı örneğinde olduğu gibi, sevgilinin kararsızlığı karşısında kalmaktan daha doğrusu ona muhtaç olmaktansa dosdoğru ve isabetli olan bir okun kararlılığı gibi ondan ayrı kalmayı yeğler:

Kemân-âsâ elinde keşmekeşde kalmadan yârun
O bed-hûdan misâl-i tîr mehcûr olmamız yegdür

(G.77/2)

Şair, aslında kendi psikolojisini bu redif etrafında ortaya koymaktadır. Kendi devrinde herkesin başkasına el açıp onlardan medet beklemesini, insanların kanaatten uzaklaşıp herkese muhtaç olarak yaşamasını eleştirmekte ve bu sebeple istikrarlı ve kanaatkâr durarak kimseye boyun eğmemek gerektiğini anlatmaktadır. O, sevgiliye yakınlaşmak adına hilal gibi iki büklüm olmaksızın ayın güneşten uzak durduğu gibi ondan uzak durmayı; serinlemek ve rahatlamak için nevrusun gelmesini talep edip bahara minnet etmektense çok sıcaklarda kalmayı ya da meclisin en aşağısında bile yer bulamayacaksa ömür boyu hicran içinde yaşamayı tercih ederek aslında insanların minneti altında olmak yerine kimseye muhtaç olmadan daha kötü durumlara razı olmayı seçmektedir. Bütün bu durumlarla uğraşmak yerine kendi işiyle meşgul olmayı yani şiirler yazarak âlemi aydınlatan güneş gibi dünyada ad bırakmayı tercih etmektedir. Böylece şiiriyle insanlara seçmeleri gereken doğruyu öğretecek ve dünyanın muhtaç olma keşmekeşine bulaşmadan yaşamını sürdürecektir:

Fürûg-ı nazm ile memlû idüp dünyâyı ey Nâbî
Misâl-i mihr-i ‘ âlem-tâb meşhûr olmamız yegdür

(G.77/7)

2.1.77. “ ‘ömr” G.119

“ömr” yaşam, hayat manalarına gelir. Eşyanın doğumundan ölümüne kadar devam eden bir süreçtir. Bu açıdan “ömr”, zamanın kendisidir. Bu kavram, yaratılanlar içerisinde en çok insan için anlam ifade eder. Fani olan insan için “ömr”, yaşamını sınırlandıran bir süreçtir. Hayat manasına da gelen ömr, “insanların kendi nefislerine şekil verdikleri bir işlemdir” (Chittick, 2003b: 135). Varoluşundan ecel vaktinin ulaşacağı ana kadar geçirmiş olduğu değişim ve gelişim sürecidir. Kısıtlı bir zaman dilimini ifade eden bir kavram olduğundan ebedîliği arzulayan fitratla yaratılan insan

için her zaman yetersizdir. Bin yıllık ömrü dahi olsa söz konusu sınırı olan bir zaman dilimi olduğundan bu da ona kâfi gelmez.

“ömür”, insana verilmiş kıymetli bir hazine ve her şeyden daha üstün bir kavramdır. Kişiye verilen bir sermaye niteliğinde olan ömürle insandan beklenen bu sermayeyi en güzel şekilde değerlendirmesidir. Aksi hâlde hazine değerinde olan ömür, boşuna zayi olup insanı hüsrana uğratabilir:

Dögünse müşt-i te’essüfle n’ola sîne-i ‘ömr

Ki zâyî‘ olmadadur yok yire hazîne-i ‘ömr

(G.119/1)

Kişi, eğer bu hazineyi uygun bir şekilde kullanırsa fani olan hayatını ebedîyete çevirebilir. İnsan hayatında dakika, saniye hatta saliseler bile yeri geldiğinde büyük öneme sahip olurlar. Ömrün en aciz bir anı bile kadir bilen için binlerce saltanattan evladır:

Bilinse kadri hayât-ı ‘azîz râcihdür

Hezâr saltanata yek-dem-i kemîne-i ‘ömr

(G.119/2)

İnsan, yaşamı boyunca geçip giden ömrün, zamanın bilincinde değildir. Ölümü unutarak bir hayat sürer. Her şeyin sonu olduğu gibi elbette insan ömrünün de bir nihayeti vardır. Önemli olan yaşarken define gibi değer taşıyan ömrü, iyi değerlendirmek ve bir gün öleceğini bilip hayatı ona göre yaşamaktır:

Biz âremîde-i keştî-i gafletüz ammâ

Nefes nefes cereyân üzredür sefine-i ‘ömr

(G.119/6)

“ömür”, kader sırrının gerçekleştiği zaman, kaza hükmünün meydana geldiği süreçtir. İnsana levh-i mahfuzda biçilen yaşam süresidir. Zamanı geldiğinde mutlaka bitecektir:

Şikest-i seng-i kazadan rehâ ne mümkündür

Ne denli eyler isen hıfz-ı âb-gîne-i ‘ömr

(G.119/5)

O, vücud nurunun makamı yani menzili olan bir şehre benzetilir. Ancak bu şehir, mutlulukla değil gamla yüklüdür. Önemli olan sıkıntılar karşısında tevekkül edip sözü edilen şehirden asli vatana göç etmektir:

Gam-ı harâbını Nâbî bilen çeker kat kat

Makâm-ı nûr-ı vücûd olduğın medîne-i ‘ ömr

(G.119/7)

2.1.78. “rahmet” G.22, “mağfiret” G.23/G.24

“rahmet”, esirgeme, merhamet; Hak Teâla’nın mevtâyâ rahm edip günahlarını af buyurması; Hak Teâla’nın ibâdına merhametinin bir alamet-i tahiresi olan nafi yağmur anlamlarına gelir (Şemseddin Sâmî, 1989: 660).

“Arapça acımak demektir. Hz. Peygamber (s)’in, Delail’de kaydedilen iki yüz bir isminden biri. Allah’ın iki türlü acıması söz konusudur: 1. Rahman: Umumi acıma ki mümin, kâfir herkesi içine alır; genellikle bu dünyada tecelli eder: 2. Rahim: Ahirette ve sadece müminlere olan acıma. Özel rahmet”(Cebecioğlu, 2004: 510).

“rahmet”, Allah’ın kullarına acıyıp, onlara merhametiyle muamele etmesidir. Bu kavram sevgi, aşk, şefkat, incelik, ihsan, lütuf gibi unsurları barındırır. Kur’an’da sıklıkla geçen “rahmet” kelimesi Allah’ın “Rahman ve Rahim” isimleriyle aynı kökten gelmektedir.

“Ayetlerimize iman edenler sana geldikleri zaman onlara: “Selam sizlere” de! Rabb’iniz merhameti kendi Zatına temel bir ilke edinmiştir. Sizden kim bilmeyerek bir günah işler de sonra ardından tövbe eder ve hâlini düzeltirse Onun da gafur ve rahim (çok affedici ve merhametli) olduğunu bilmelidir”(En’am 6: 54). *“Siz ise bundan da yüz çevirdiniz. Eğer Allah’ın üzerinizdeki fazlı (lütuf ve ihsanı) ve rahmeti olmasaydı, siz*

gerçekten hüsrana uğrayanlardan olurdunuz” (Bakara 2: 64). “Rahmetini, nübüvvetini dilediği kuluna has kılar. Allah büyük lütuf ve inayet sahibidir.” (Al-i İmran 3: 74).

“İnsan”, “nisyan” kelimesiyle aynı kökten gelir. Bu anlama uygun olarak kendi hayatını unutkanlıklar içerisinde sürekli hata yaparak geçirir. Allah katında makbul olan, günah işledikten sonra tövbe edip Allah’ın rahmetine sığınan kuldur. Bu sebeple O’nun “Rahman ve Rahim” isimleri insanlar için bir ümid ve kurtuluş vesilesidir. Günah işleyen kişi, pişman olarak büyük olan Allah karşısında kendi küçüklüğünü ve aczini kabullenmiş olur. Günahlar ancak O’nun nurdan meydana gelmiş ipek iplik gibi olan rahmeti sebebiyle affedilebilir:

Retk itmededür fetk-i girîbân-ı günâhı

Envârdan ibrişim ile sûzen-i rahmet

(G.22/2)

Kâinatta var olan her şey, Allah’ın geniş rahmetinin eseridir. Kur’an da müminler için O’nun rahmetidir. “Hem Kur’an müminler için hidayet rehberidir, rahmettir” (Neml 27: 77). İnsanların kurtuluşuna vesile olacak bir kitaptır. Kur’an’ın rahmet olmasının sebebi, “Rahman ve Rahim”in kudsi sözlerini içermesi ve insanı muhatap kabul eden bir kılavuz olmasındandır.

Peygamberler de bu bağlamda insanlara doğru yolu göstermeleri, onlara iyiyi ve kötüyü öğretmeleri yani Rab’lerini tanıtmaları açısından Allah’ın rahmetidirler. Özellikle Hz. Muhammed Allah’ın rahmetinin en belirgin göstergesidir. “Ey Habibim Muhammed! Biz seni âlemlere rahmet olasın diye gönderdik.” (Enbiya 21: 107).

İnsanlar, ellerini göklere kaldırıp Allah’ın rahmetini niyaz ederler. Yani rahmet eteği ancak dua vasıtasıyla açılıp, genişlemektedir:

Dâmânını bast itmededür hırmî-i rahmet

Döndükçe ser-i ‘âleme pervîzen-i rahmet

(G.22/1)

Bir hadis-i kudsiye göre Allah, “Rahmetim gazabımı geçti” (İbn Mâce, Zühhd 35; Müslim, Tevbe 3) şeklinde buyurmuştur. O’nun merhameti o kadar geniş ve boldur ki hiçbir şekilde tükenmez. İbn-i Arabî’nin tabiriyle “âlem haddi zâtında rahmetin nesnesidir” (Chittick, 2013: 363). Allah’ın rahmet penceresi insanlara daima açıktır:

Ne gâyeti var ne kapanur ne ider imsâk

Kasr-ı kerem-i Hak’da olan revzen-i rahmet

(G.22/3)

O’nun rahmeti sadece bu dünyayla sınırlı değildir. Allah, ölüm sonrası hayat için de insanlara rahmetle muamele edeceğini belirtir. “Rahim” ismi bu özelliğinin karşılığıdır. Böylelikle Allah’ın sadece dünya hayatında değil ölümden sonra da insanı bu yönüyle unutmaması, O’nun rahmet sıfatını tamamlayan bir özelliğidir. Nâbî de son beytinde bu duruma değinir. Toprak olsa bile Allah’ın rahmetinden mahrum kalmayacağını ifade ederek aslında ümidinin hiçbir zaman yok olmayacağını dile getirmiş olur:

Hâk olsa da Nâbî nice mümkün k’ola mahrûm

Her kim ki ola dest-zen-i dâmen-i rahmet

(G.22/5)

“rahmet”le yakın bir kavram olan “mağfiret” de bağışlama, affetmedir. Yani hoşgörü düsturunun bir göstergesidir. Birisine mağfirette bulunup affetmek kin, garez gibi kötü hasletlerden de uzaklaşmak anlamına gelir. “mağfiret”, uzlaşmanın, barışın, huzurun göstergesidir. Adavet duygusundan uzak olup insanların birbirlerine müsamaha çerçevesinde yaklaşmasıdır. Kamilleşme yolunda önemli bir noktadır.

Birinin suçunu bağışlama, affetme anlamlarına gelen “mağfiret” kelimesi daha çok dinî terminoloji içerisinde yer alır ve Allah’ın kullarının günahlarını örtmesi, affetmesi anlamlarına gelir. Günah işlemeye meyilli olarak yaratılan kulun bundan pişmanlık duyup Rabb’ine yönelmesi ve O’nun da kuluna rahmetiyle tecelli etmesidir. Mağfiretin kaynağı Allah’tır. İnsan, suç işleme istidadında yaratılmıştır. İslam inancına göre günah işleyip mağfiret dileyen kul, işlemeyenden evla tutulmuştur. “Eğer siz hiç günah işlemeseydiniz, Allah Teâlâ hazretleri sizi helak eder ve yerinize, günah

işleyecek (fakat tevbeleri sebebiyle) mağfiret edeceği kimseler yaratırdı” (Müslim, Tevbe 9 [2748]). Şair, bu durumu Allah’ın nezdinde suç işleyip tövbe eden kulun, sadece iyi amel işleyenden daha aziz olduğu şu şekilde anlatır:

Çeşminde cürm hüsn-i ‘amelden azîzdür

Nâbî budur ben anladugum hûy-ı mağfiret

(G.23/6)

İnsanın suçunu bilip tövbe etmesi, af dilemesi aslında Rabb’ine yaklaşma yolunda atılan bir adımdır. Allah’ın rahmetinin gazabını geçmesi, Gafur ve Rahim olduğunu belirtmesi affedici sıfatının her şeyin üstünde olduğunu göstermesiyle ilgilidir. “Umulur ki Allah bu kimseleri affeder. Çünkü Allah çok affedicidir, çok bağışlayıcıdır” (Nisa 4: 99). “Muhakkak Ben, tevbe eden, îmân eden, amel-i sâlih işleyen ve hidâyet üzere olan için Gaffar’ım (çok mağfiret ediciyim)” (Taha 20: 82). Şair de beyitlerinde Allah’ın mağfiretinin derinliğine değinir:

Bî-hâr cürm olurdu gül-i rûy-ı mağfiret

Zımnında olmasa eser-i bûy-ı mağfiret

(G.24/1)

Aslında af dileyip tövbe etmek, insanın acziyyet ve fakriyet özellikleriyle ilgili bir durumdur. Gücünün her şeye yetmeyeceğini anlayan kişi, yaptıklarından Allah’a yönelir. O’nun affına susayarak “mağfiret” iklimlerine sığınmak ister. Şair, bunu bir ceylanın Hıta ülkesine olan özlemiyle örneklendirerek dile anlatır:

Olmakda cüst u cûlar yine nâfe-rîz-i şevk

Ehl-i Hıtâya teşnedür âhû-yı mağfiret

(G.23/4)

“mağfiret” kelimesi, günah ve suç işleme kavramalarıyla doğrudan ilgili olduğu için söz konusu redif kelime nefsin varlığını da hatırlatır. “Nefis, bir kimsenin varlığının bilinçdışında ama gerçekleştirilmekte olan en üst görüntüsüdür” (Watt, 2007: 115). Çünkü insan, günahı nefsin telkinlerine uyup yoldan çıkarak işler. Bağışlanmayı dilemek aynı zamanda kötü nefsin arzularından sıyrılmak istemektir. İmtihan dünyasında yaşayan insanoğlu, nefis ve onun gereği günahlarla iç içe yaşamak, bunlar

içerisinde doğru yolu bulmak zorundadır. Bu sebeple hayatının büyük bölümünü tövbe edip mağfiret dilemekle geçirmesi gerekir. Bahsi geçen redif kelime, aslında tövbenin İslamiyet'teki önemini de ortaya koyan bir kavramdır. Geçmiş ve gelecek günahlarının bağışlandığının bildirilmesine rağmen Allah'tan en çok mağfiret dileyen Hz. Peygamber'dir.

Allah, mağfiretinin sınırının genişliğini Kur'an'da sıklıkla vurgular. Hz. Enes (ra)'den nakledilen bir hadis-i şerifte;

“Resûlullah (S.a.v) buyurdular ki: ‘Allah Teâla Hazretleri diyor ki: "Ey Ademoğlu! Sen bana dua edip, (affımı) ümid ettikçe ben senden her ne sâdır olsa, aldırmam, ben seni affederim. Ey Âdemoğlu! Senin günahın semanın bulutları kadar bile olsa, sonra bana dönüp istiğfar etsen, çok oluşuna bakmam, seni affederim. Ey Âdemoğlu! Bana arz dolusu hata ile gelsen, sonunda hiç bir şirk koşmaksızın bana kavuşursan, seni arz dolusu mağfiretimle karşılarım” (Tirmizi, Da'avat 106 [3534]).

Şair ise bu duruma örnek olarak, günah çirkefleri ne kadar çok olursa olsun mağfiret kalesinin asla yıkılmayacağını yani rahmet kapılarının sürekli açık olmasını gösterir:

Nâbî tahassün eyle ki olmaz hâlel-pezîr

Çirk-âbe-i zünûb ile bârû-yı mağfiret

(G.24/7)

2.1.79. “sen” Kelimesi ve Türevleri

“sana” G.4, “n’oldı sana” G.5, “hep senünçündür” G.221, “senün” G.434/G.444/G.449, “benüm senün” G.443

“sen” ikinci teklik şahıs zamiri; ben’in karşısında olan nesnedir. Egonun zıddı, benliğin varlığının yoğrulduğu yerdir. “sen”, “ben”den başka olan diğer varlıkları tanıma ifadesidir. Enaniyetin, gururun, kibrin ortadan kalkıp, benliğin mevcudiyetinin

sen'den kaynaklandığını anlama noktasıdır. Karşının varlığını kabul etmek için öncelikle benliğin kâmilleşmesi gerekir. İnsan, kendi varoluş sebebini anladıktan sonra “sen” kavramı ortaya çıkar. Sadece kendini düşünen, kendini daima başkalarına tercih eden bir kişi hakikatlerin farkına varamaz. Öncelikle insanın kendini tanıması ve bilmesi, başka olguların varlığını kabul etmek için ilk aşamadır. “sen”, “ben”den sonra ortaya çıkan bir olgudur. Kişinin kendini bulması için “sen”in varlığı gereklidir. “BEN olmak için bir SEN’e gerek vardır; ben, BEN olmak için, SEN der” (Buber, 2003: 54).

Hayat, “Sen”e ulaşmak için “ben”in çıkmış olduğu maddi ve manevi bir yolculuktan ibarettir. Bu, zor ve çetin olan bir yolculuktur:

Geh tegâfûl geh sitem gâhî gazab gâhî ‘itâb
Zahmsız dönmek nasib olmadı kûyundan senün
(G.444/2)

Aslı arayış yolculuğu, bu zorluğundan dolayı âşıkları mecalsiz bırakır:

Eşk ü âhı eylemezdi zîr ü bâlâya revân
Kalsa ‘uşşâkunda tâkat cüst-cûyundan senün
(G.444/4)

Zor olan bu kudsi görev, insana bezm-i eleste verilmiş; o andan itibaren insanın gönlüne düşen bu aşk, onu yakıp kavurmuştur. Nâbî de söz konusu gerçeğin farkında olup, onunla yanan bir âşıktır:

Nâbiyâ yansan yakılsan şu‘le-pûş olsan n’ola
Düşdi bir destârı âl ile ser-i kârün senün
(G.434/7)

Maksat, yolun sonunda bulunan Sen’e kavuşma arzusudur. Bu arzunun kaynağı aşktır. “ ‘Ben ve Sen’in birleşmesi sürecinde önemli olan, arayış içindeki salikin iç motivasyonudur. Kalb içeriden dürtülenmelidir. Arzu nesnesi olarak ‘Sen’ ise, kalbin aşkına değmelidir” (Sayar, 2011: 59). Âşıklar, vuslat isteğinden dolayı akıllarını yitirmiş, divane bir hâldedirler. Çünkü akıl, Sen’e kavuşmaya engeldir. Bu uğurda ondan da vazgeçilir. Âşık, sadece aşkla vuslata erebilir:

Kimsede kalmadı şemm-i nâfe-i çîne dimâg
Ârzû-yı çîn-i zülf-i müşk-bûyundan senün

(G.444/5)

Sevgili, kavuşulması kolay olan biri değildir. O, bütün özellikleriyle âşığı hasta etmekte, kendini daha da ulaşılması güç duruma getirmektedir:

Gamzeler dâd u sitedde çârsû-yı fitnedür
Gayrılarla korkarum var gizli bâzârın senün

(G.434/2)

Seyr u süluk yolunda ilerleyen mutasavvıf, mertebeleri tek tek aştıkça gözündeki ve kalbindeki perdeler de yavaş yavaş aralanır. Artık yaşama farklı bir açıdan bakmaya başlar. Onun için amaç, Allah’a ulaşmak, O’nun rızasını kazanmaktır. Yaşamı bu şekilde ele alan salık, hayatta varolan her şeyin, her olayın O’na dayandığını, çıktığını görür. Yani bütün yaşananlar, O’nun büyüklüğünü ve azametini anlamak, isim ve sıfatlarına mahzar olmak, yaratılış esrarını çözerek O’na ulaşmak içindir. Hak ile bütünleşmiş, fenafillâha ulaşmış kişi, artık O’ndan gayrı bir şey göremez olur. Yani onun için bütün eşya Hak’tır; tüm mevcudat O’na bakan bir aynadır. Bu sebeple her şey O’nun içindir. İnsanlar O’nun için nefes alıp verir, hayvanlar ve bitkiler O’nun emirlerini yerine getirmek için yaşarlar. Hâsılı tüm eşyanın varlık sebebi O’ndandır. Kâinatta var olan her şey, âşıkları sevgiliye ulaştırma aracı, yapılan bütün eylemler aslında hep sevgili için olmaktadır:

Çemende cûyveş bu cüst-cûlar hep senünçündür
Miyân-ı bülbulânda güft-gûlar hep senünçündür

(G.221/1)

Çekilen sıkıntı ve eziyetler de yine O’na (Sen’e) ulaşma arzusundandır:

Sezâdur sa‘îd-i sîmînün itsem heykel-i gerden
Bana pür-hışm u kîn olmak ‘adûlar hep senünçündür

(G.221/5)

Nâbî, “hep senünçündür” redifiyle kâinattaki bütün eşyanın varlığının sebebinin Sen’le ilgili olduğunu, her şeyin O’nun için var olduğunu ifade etmek ister.

Aslında şair, sözü edilen redif etrafında sevgili karşısında kendi acizliğini de ortaya koymaktadır. O, güzel sıfatların sahibiyken kendisi O'nun karşısında çok küçük değere sahiptir. Sevgilinin güzellik şehri, kendisinin ise o şehrin köhne bir kalesi olduğunu söyleyerek hem O'nun karşısındaki aciziyetini hem de tevazusunu ortaya koyar:

Alsam ‘aceb midür senü âğuş-ı vuslata
Sen şehr-i hüsn ü köhne hisârün benüm senün

(G.443/5)

Böylelikle alçakgönüllü olmanın Sen’e ulaşmada önemli bir faktör olduğu ortaya çıkar. “Bir mürit olmak isteyen kimse, Yüce Benliğe, öğrenmek isteyen birinin alçakgönüllü ruhuyla yaklaşmalıdır” (Brunton, 1998: 85).

Yolculuk, Sen ve Ben’in aslında tek hakikat olduğuyla sona erer. “Ben”den kasıt, insanın vazifesi, “Sen” yani Allah’ın esma ve sıfatlarının aynası olmaktır:

Sen gerçi evc-i hüsnde hurşîdsin velî
Mânend-i mâh âyînedârün benüm senün

(G.443/2)

Gönül, kıymetsiz bir varlıkken değerini, Sen’nin ikametgâhı ve güzelliklerinin sergilendiği yer olmasından alır. Bir hadis-i kudsiye göre hiçbir yere sığmayan Allah, mümin kulunun kalbine sığmıştır (Aclûnî, H 1351: C II, 440). Yani, gönül tecelligah-i ilahidir. Mevcudat üzerindeki nakışlar, Sen’in damgasını ve mührünü taşıyan sanat eserleridir:

‘Aks-i ruhunla buldı revâcın metâ‘-ı dil
Tamga-pezîr-i nakş-ı ‘izârün benüm senün

(G.443/6)

Aslında şairlerin sözlerinin amacı da Sen’i anlatıp, O’nun gerçekliğini dile getirmektir. Şairlerin şiir yazma ilhamı, O’nun tecellilerinden kaynaklanır:

Şevk-i ruhunla nagme-serâlıklar itmede
Nâbî-sıfat hezâr-ı bahârün benüm senün

(G.443/7)

Şair, “4” numaralı gazelinde “sana” redifiyle sevgiliye değil kendisine ve kendisi gibi olan diğer âşıklara seslenir. Sevgiliye ulaşmanın zorluğundan bahsederek onun gönlünü fethetmenin güçlüğü anlatır. İçindeki feryadın bunu başarabilmesi durumunda onu tebrik ederek bir bakıma hem kendisine hem de feryatlar çeken diğer âşıklara bu işin zorluğunu gösterir:

Müşkil tılısmdur dil-i âhen-sirişt-i yâr

Ey âh hall idersen eger âferin sana

(G.4/2)

Nâbî, bu gazelin son beytinde şahsını tecrid ederek kendisinin bile vuslatı yaşayacağını, ancak bedenden soyutlanan ruhunun, vuslata eremeyip, acı ve figanlar içerisinde olacağını dile getirir:

Nâbî senünle eyleyelüm hisse dil-beri

Zevk-i visâl bana figân u enîn sana

(G.4/5)

Aslında bu beytiyle kendisinin de maddeden sıyrılıp Hakk’ı bulan bir ruha sahip olduğunu göstermek ister.

Nâbî, “senün” ve “sana” redifli gazelleriyle daha ilk bakışta insanı hakiki sevgiliye, O’nun vasıf ve sıfatlarına götürmektedir. Şair, bu redif etrafında kendi varoluş amacını ve serüvenini anlatmakta, ilahi güzellikleri öne çıkarmaktadır.

2.1.80. “serv” G.658

“serv”, servi ağacıdır. Boyunun uzunluğu, yapraklarını dökmemesi, yaz-kış yeşil kalması gibi özelliklere sahiptir. Kültürümüzde servi ağacına özel anlamlar yüklenir. Servi ağacı, göğe doğru yükselen elif harfi gibidir. Tekliği yani vahdeti simgeler. Tasavvufta “bir” kutsal rakamdır. Her şey “bir”den meydana gelir. Bütün sayılar temelde “bir”e dayanır. Elif harfinin ebced değeri de birdir. Bu sebeple vahdeti simgeler. Servi de elife benzediği için Allah’ın sembolü, yani vahdetin kendisidir.

Servi ağacı genellikle mezarlıklara dikilir. Bu hususla ilgili Emine Yeniterzi şunları söyler:

“Bu husus, ‘Göklerde ve yerde bulunan her şey Allah’ı tesbih etmektedir.(Hadid 57/1)’ ayeti dolayısıyla, mezarın başına dikilen ağacın zikrinin ölü için mağfiret vesilesi olacağı inancına dayanır. Servi ağacı bütün yıl boyunca yeşil (canlı) kaldığı, yapraklarını hiç dökmediği için özellikle tercih edilir”(Yeniterzi 1999: 126).

Aynı zamanda servinin salınırken “Hû” sesini çıkarması, bu sesle birlikte ölünün günahlarının döküleceğine inanılması ve “bir” rakamı ile elif harfine benzerliğinden dolayı “Bir”den geldik, Bir’e döneceğiz” düşüncesini simgelemesi de vahdeti temsil ettiğine sebeptir.

Söz konusu ağaç, tek başına oluşundan, dik duruşundan, eğilen hiçbir dalının olmamasından dolayı özgürlüğü, dik başlılığı, istikamet üzerinde bulunma durumunu temsil eder. O, hiçbir şeye muhtaç değildir ve kimseye de boyun eğmez:

Olmakla istikâmet ile iştihâr-ı serv

Hep ser-firâzlıkla giçer rûzgâr-ı serv

(G.658/1)

Servinin yapraklarının olmaması dahi yere düşüp ayaklar altında kalmamak, başkası tarafından ezilmemek, her zaman herkesten yüksekte bulunmak içindir. Bu sebeple gururlu ve müstağni olmayı ifade eder:

Yok berg ü şâhı kim ola eşhâsa pâ-y-mâl

Az düşdüğü bu vech iledür inkisâr-ı serv

(G.658/3)

Servi ağacı, her mevsim aynı olmasından, hiç değişmemesinden dolayı doğruluğun da sembolüdür:

Tebdîl-i câme itmege yok meyli Nâbiyâ

Yek-rengdür libâs-ı hazân ü bahâr-ı serv

(G.658/7)

Aynı zamanda gölgesiyle meşhur olması yönüyle koruyup kollayan, herkesi himayesi altında toplayan bir özelliğe sahiptir. Vahdeti simgelemesi sebebiyle bu gölge hakikat gölgesidir. Gerçeğin yeryüzüne yansımaları, aksetmesi durumudur. İnsanlar bu gölge etrafında toplanıp gölgenin hakikatine ulaşmaya çalışır. Böylelikle servi bir kez daha ilahi hakikatin simgesi durumuna geçer.

İşte bunun gibi birçok ulvi özelliklerinden dolayı servi divan şiirinde uzun boylu, salınarak yürüyen, kimseye yüz vermeyen, rakipleri güzelliğiyle etrafında toplayan sevgilinin yerine kullanılan bir mazmundur. Aynı zamanda Nâbî'nin de dik duruşlu olması, istiğna çerçevesinde yaşamayı arzulaması, kimseye muhtaç olmak istememesi, doğruluk ve adalet üzerinde yaşamayı talep eden bir kişilikte olması sözü edilen ağaçla kendisini bütünleştirdiği izlenimini de akla getirir.

2.1.81. “sonra” G.728/G.799, “şimdi” G.879

“sonra”; daha ileri bir zamanda; daha uzak ve ileri bir yerde; yoksa aksi hâlde; arkadan gelen bölüm veya zaman anlamlarına gelir (TDK, 2011: 2139). “önce”nin karşıtı olan kelime, bulunulan zamandan daha ileri bir tarihi ifade eder. Sıralama göstergesi olan redif, bir eylemin ardından yapılacak başka bir işi anlatır. Gelecek zamana işaret eden “sonra” ifadesi, mazi ve istikbali birleştiren özelliktedir. “sonra” şimdiden daha öteye bir göndermede bulunarak içinde olunan vakitten farklı bir anı gösterir. İstikbal, arzu ve isteğin beklendiği, hayalin gerçekleşeceği zaman dilimi olarak görülür. Bu sebeple gelecek, her zaman ümidin ve beklentinin simgesi durumundadır. Sözü edilen redif kelime, belli bir olayın meydana gelmesinden sonra oluşacak beklentinin ifadesidir:

Müjdeler ey dil-i dîvâne giriftâr olıcak

Kayd yokdur sana zencîr-i cünûndan sonra

(G.728/2)

Bir durumun ardından oluşan başka bir hareketi ifade eder:

K'inat itsen dahı 'ayb-ı şikâf-ı kâse bâkîdür

Olur kasd-i nevâziş bî-nemek âzârdan sonra

(G.799/3)

“sonra”, istikbali, gelecek zamanı hatırlatan bir kelimedir:

Eyledün ‘akl u dil ü cânımı târâc-ı nigâh

Dahı bilmem n’ideceksin bana bundan sonra

(G.728/4)

Aşağıdaki beyitte ise redif kelime, “bir şeyin arkasından gelen bölüm, kısım” anlamında kullanılmıştır. Sevgilinin kâkülünün köşesi, taktığı tülbentin bitiminden sonra kulağa doğru sarmakta, siyah saçı sevgilinin nur gibi olan yüzünde parlamaktadır:

Görüp nûr-ı siyeh envâr içinde n’olduğın fehm it

Benâgûşında kâkül gûşesin destârdan sonra

(G.728/5)

“şimdi” ise sonranın aksine hâlihazırda olan zamanı, yaşanan vakti gösterir. Ancak aynı zamanda geçmişten ve gelecekte izler de taşır. “ ‘Şimdi’ hep geçmişin gölgelerinden inşa edilir ve şimdinin içinde gelecekte olan her şey bulunmaktadır” (Peat 2003: 119).

‘Îtâba niyyet itmiş yâr işitmiş şekve-i derdüm

O fettâna ne söz hazırlasak Nâbî ‘aceb şimdi

(G.879/5)

Şair, gazelinde redifi bir durumun gerçekleşmesi için o anda olması gereken olayı anlatmak amacıyla kullanmıştır. Bu sebeple “şimdi” de “sonra” gibi aslında beklenti ve umudu ifade eder:

Olur dil zûd-çîn-i mîve-i nahl-ı taleb şimdi

Girerse dest-i âha gûşe-i dâmân-ı şeb şimdi

(G.879/1)

Nâbî, olmasını istediği olaylar etrafında aslında o an için olmayan, gerçekleşmeyen şeyleri anlatır. Bu sebeple “şimdi” redifinin altında ince bir sitem de yatar:

Yatub bûlbûl olurdu sâye-i gül cây-ı pervâne
Husûl-ı zevk-i rahât olsa mevkûf-ı edeb şimdi

(G.879/3)

Geçmiş, şimdi ve gelecek üzerinde hayatını geçiren insanoğlu, söz konusu zaman dilimleri ekseninde bir ömür sürer. Ancak aslında geçmiş biten, gelecek ise ihtimal dâhilinde olan bir mefhumdur. Bu sebeple hakikat “şimdi” üzerinde gerçekleşir. Zaman, insan hayatında açıklanması en zor fakat bir o kadar da kıymetli bir olgudur. O insana galip gelen, ondan daha güçlü bir kavramdır. “Kula en çok galip olan şey vakittir. Çünkü o kılıç gibidir; vakit hükmünü icra eder ve kesip geçer” (Sühreverdî, 2010: 687). İnsan yaşamı, dünün üzüntüsü ve yarının endişesi içerisinde geçer. Şair, bunlara “şimdi”yi de ekleyerek aslında bir bakıma bulunulan zamana dikkat çekip, onun önemini de ortaya koymuş olur. Yaşanılan dünyada geçmiş ölü, gelecek ise belirsizdir; bu sebeple gerçek olan tek şey “şimdi”dir (Peat, 2003: 143).

2.1.82. “subh” G.43

“subh”; sabah anlamına gelmekte olup zamanın gün içerisindeki başlangıç vaktidir. “sabâh”, aydınlığın, huzurun, dirilişin zuhur ettiği andır. Belirsiz bir kavram olan zamanın, insan hayatındaki önemi ortadadır. “sabâh”, insan yaşamındaki zamanın başladığı noktadır, gecenin zıddıdır. Akşamın rengi siyah iken sabahın rengi beyazdır:

Ol rîş-i sepîd ile yine eylemeyüp şerm
Bir beyza uçurmakdan usanmaz heves-i subh

(G.43/4)

Geceyle bütünleşen hayvan siyah renkli bir karga iken sabah vaktinin hayvanı parlak, altın renkli, kolu ve kanadı olan kuştur. Karga, karanlığın ve ölümün simgesiyken altın kanatlı kuş yaşamın ve aydınlığın sembolü konumundadır:

Zâg-ı şebi sayd itmek için perveriş eyler
Bir tâ'ir-i zerrîn-per ü bâli kafes-i subh

(G.43/2)

Nâbî'nin bu ifadesine göre o, sabah kafesinde altın kanatlı kuşu gecenin kargasını avlaması için besler. Yani böylelikle sabah geceye galebe çalmış olur.

Gece, ölümün vaktiyken “sabah”, dirilişin zamanıdır. Susan tabiatın canlandığı, yaşamın renklendiği andır. Şair bu durumu, sabahın nefesini Hz. İsa'nın ölüleri diriltten nefesine benzeterek anlatır:

İmdâda irüp kâfile-i zûd-res-i subh
Emvât-ı şebi eyledi ihyâ nefes-i subh

(G.43/1)

“sabah”, ümitsizliğin sembolü olan geceye karşı umudun varlığının simgesidir. Sevgiliden ayrı kalan âşık için vuslat vaktidir. “Zaman hayatımızı ölçer ve her dinin kendisine özgü kutsal zamanları vardır” (Schimmel, 2004: 99). İslamiyet'te de “sabah vakti” ayrı bir önem tutar. Rahmet kapılarının açıldığı, duaların kabul bulduğu zamandır. Gök kapısının açılıp rızkın dağıtıldığı andır. Bu sebeple sevgiliyle buluşma, onunla irtibata geçme vaktidir. Hamd ve senaların, istek ve arzuların ilahi dergâha iletilme zamanıdır.

Gece, dertlerin arttığı, acı ve ızdırapların çoğaldığı vakittir. “Sabah” ise ferahlama, huzura kavuşma anıdır. Gece, yalnızlığın, kimsesizliğin zamanıyken sabah yalnızlığın sonlandığı vakittir. “Sabah ve akşam” kelimelerinin şiir içerisinde dile getirilmesi bir zaman döngüsünün ifadesi, akıp giden vaktin belirtisidir. İnsan ömrünün kısıllığının göstergesi, yaşamda var olan daireselliğin anlatımıdır.

Gece ayıp ve kusurların örtüldüğü bir vakitken “sabah” her şeyin açığa çıktığı, yalanın olmayıp doğruluğun var olduğu zamandır. Bu sebeple sıddıkiyetin simgesidir:

Olmazdı ana zîr-i nigîn ser-be-ser âfâk
Sıdk olmasa Nâbî nefes-i bâz-pes-i subh

(G.43/5)

Şiirde var olan “emvât, şeb, ihyâ, nefes, zâg, tâ' ir-i zerrîn-per, mihr-cebîn, rîş-i sepîd, beyza, âfâk, sıdk” gibi kelimeler redifin etrafında oluşan kelime kadrosudur.

2.1.83. “sultânüm” G.541

“sultan”; Müslümanların özellikle Sünni hükümdarların kullandıkları ünvan, padişah demektir. Belli bir alanda en üst düzeyde olanlar için de kullanılır (TDK, 2011: 2169). Otorite ve yetkinliği olan, önder, lider manasına gelir. Saygınlığı, korkuyu, yönetmeyi, gücü ve iktidarı temsil eder. Sultanlık, devlet içerisindeki makamların en üstüdür. Bu sebeple ulaşılabilecek son noktanın sembolüdür. Padişah, gücün ve iktidarın simgesi, devletin yegâne söz sahibidir. Osmanlı toplumunda Allah’ın yeryüzündeki temsilcisi olarak kabul edilir. Bu sebeple söz konusu makamın kudsîyeti de ortaya çıkar. Divan şiirinde bu özelliklerinden dolayı sevgili, “sultan” kimliğiyle de belirir. O da âşığın gözünde makamlar üstü bir yere sahip, her yönüyle herkesten önde olan bir konumdadır.

“Dolayısıyla mananın her iki dünyaya da açılabilir mahiyette olduğu divan şiirinde sevgili, en alt basamaktan başlayarak otoriteyle ilgili bütün anlamlara gelebilecek şekilde kullanılmaktadır. Sevgili normal, sıradan bir insan olabileceği gibi, en üst basamağa doğru padişah, şeyh, peygamber ve hatta Allah olabilmektedir” (Okuyucu, 2010: 19).

“sultan”, hem dünyevi iktidarın hem de uhrevî gücün sembolüdür. O, ayrılığın sonlanmak istediği makam, çekilen hicrana sebep olan kişidir:

Beyâza çıkdığı dem mâcerâ-yı hicrânüm

Kemâl-i şevk ile sıçrar havâyâ sultânüm

(G.541/1)

Tasavvufta ulaşılmak istenen son durak, ilahi sevgilinin bulunduğu kemal makamıdır. Salikin de hedefi, zorlu çilesini tamamlayarak olgunluğa erişip O’na kavuşmaktır:

Sana beyân ideyüm nagme-i niyâzumdan

Şikâf-ı saff-ı kemâl olduğunu sultânüm

(G.541/2)

Şairler de kendilerini Hak yolunun yolcusu olan saliklere benzetirler. Onlar, şiirleri vasıtasıyla makamlar atlatır, sevgiliye ulaşmayı amaç edinirler:

İderdüm ism-i şerîfünü nâmede tastîr

Egerçi havsala-i satra sığsa sultânım

(G.541/3)

2.1.84. “sun^ç” G.375

“sun^ç”; yapış, yapma; tesir, kudret, anlamındadır (Devellioğlu, 1993: 964). Eşyayı sanatlı bir şekilde meydana getirmek, icad edilen şeyi sanat değeriyle oluşturmak demektir. Bu sebeple normal bir yapma eyleminden ayrılır. “sun^ç” ile yapmak ancak “sun^ç” sahibi “Sâni^ç”le mümkün olabilir. Bahsi geçen redif kelime nizamı, yaratılan eşyadaki hikmeti, güzelliği ve mükemmelliği barındırır. “sun^ç”, sanatlı yapmak demektir. Sanat, insanın renkli yönlerini ortaya çıkaran, kendi iç derinliklerini keşfetmesini sağlayan, ondaki zevk ve haz duygularını hareketlendiren bedii düşünce ve fikirlerinin somutlaşmış hâlidir. Yani sanat, insanın maddi ve manevi güzelliklerinin dışarıya tezahür etmesidir. Bu nedenle insanda, sanata temayül, sanatlı bir şekilde meydana gelen eserlere karşı hayranlık duygusu oluşur. Bu tarz eserler, temsili bir özelliğe sahip olup onu oluşturanın izini ve mirasını taşırlar.

Her sanat eseri kendi saniini ve ustasını gösterir. Sanatı icra eden kişi de eserinden hareketle kendini tanıtmak ve keşfettirmek ister. Kâinat da böyle eserlerin sergilendiği, bir ustanın sanatını icra ettiği mekân hükmündedir. O eserlere bakıp da Sanii’ni keşfetmemek, O’na hayranlık duymamak elde değildir. Sanattan amaç, onun altında yatan hikmeti keşfetmektir. “O yüzden Tanrı’nın sanat eseri olan evren tanınip incelenmeli, Tanrı evren aynasında seyredilmelidir” (Öztürk, 2001: 98). Sanat eserlerindeki sırlara karşı kayıtsız kalıp gaflet içerisinde bulunmak, güzellikleri meydana getirene karşı yapılan bir ayıptır:

Nev-be-nev revnak-peżîr-i lutf iken gülzâr-ı sun^ç

Gaflet itmek ‘aybdür h’âhişger-i esrâr-ı sun^ç

(G.375/1)

Bu dünya aynı zamanda güzelliklerin, hikmetli ve sanatlı yapılmış eserlerin satıldığı bir pazar yeri gibidir. Satılan her şeyin bir bedeli olduğu gibi kâinat içinde insanlara sunulmuş nimetlerin de bedeli vardır. Bu bedel, insandan beklenen şükürdür ve o da insana sunulmuş, onda hazır bulunan bir nimettir:

Nakd-i bîniş kîse-i merdümde tâ âmâdedür

Kâsid olmaz germî-i ârâyiş-i bâzâr-ı sun^ç

(G.375/2)

Yeryüzündeki bu eserlerin takibi, yokluk düşüncesini ortadan kaldırmayı, bekayı ve ebedîyeti fark etmeyi sağlar:

Mahv olup çirk-i ‘adem pîrâhen-i îcâddan

Birbirin ta‘ kîb ile emvâc-ı deryâ-bâr-ı sun^ç

(G.375/3)

Kâinatın bu gizemi, sanatlı yönü ve keşfedilmeyi bekleyen taze güzellikleri, hakikat gözüne sahip olan sır ehlinin fark edeceği ve göreceği niteliktedir:

Çeşm ü bînî-i hakikat-bîn-i ehl-i râz için

Gül-nümâ-yı reng ü bûy-ı tâzedür destâr-ı sun^ç

(G.375/4)

Yeryüzü bir pergel kalemiyle çizilmiş, akıllara hayret veren mucizeler barındırır. Bir hareketle ya da bir eserle üzerinde binlerce değişik nakşı göstererek görenleri şaşırtır:

Gösterür bir ma‘ nevî cünbişle bin nakş-ı garîb

Hayret-endûz-ı hıreddür hâme-i pergâr-ı sun^ç

(G.375/5)

Hiçbir şeye muhtaç olmayan Sâni tarafından yaratılan bütün güzellikler, ihtiyacı sonsuz insanlara sunulan nimetlerdir:

Sâni^ç istignâ-fürûş-ı çâr-sûy-ı nâz iken

Eyler in^ç âm-ı harîdârân için izhâr-ı sun^ç

(G.375/6)

Birbirine tezat olan şeyler hakikat nazarında aslında birdirler “Yani bizim ampirik olarak gözlemlediğimiz şey ve olaylardaki uyumsuzluk veya zıtlık, hakikat âleminde hiçbir farkı olmayan, aynı değerler hükmündedir.” (Yıldırım, 2007b: 145) Bütün zıtlıkları yaratan Allah, her şeyi kuşatan sanatının muhteşemliğiyle onları tevhid rengi etrafında birleştirir. Yani kesreti vahdet altında toplar:

Nâbiyâ virmekdedür ezdâda reng-i ittihâd

Gerdiş-i hikmet-nümâ-yı günbed-i devvâr-ı sun⁶

(G.375/7)

2.1.85. “sûretindedür” G.128

“sûret”; görünüş, biçim; yazı veya resim kopyası, nüsha; yol, tarz; İslam felsefesinde varlığın görünen yanı, beş duyu ile algılanan yönü; resim; yüz, çehre gibi çeşitli anlamlara gelir (TDK, 2011: 2173). Eşyanın aslı değil, zahirî manada yansımasıdır. Perde arkasındaki gerçeği kapatan, mevcudata esrarlı bir mana kazandıran varlık elbisesidir. “suret”ten maksat onun aslına, hakikatine ulaşmak, zahirden hareketle batını keşfetmektir. Kâinatta var olan her şey alsında sembolik bir mana taşıyarak insanı sır perdesi altında arayışa ve yolculuğa sevk eder. Dünya suretler âleminde ibarettir. Bu sebeple onun üzerindeki eşya yanılsama niteliğinde, aldatıcı özelliktedir.

Görünenden maksat görünmeyi bilmek, muamma olanı çözmektir. Bu bağlamda “suret”ler, gerçeğinden haber veren ipucu niteliğindedirler. Hakikatin kendisi değil sadece küçük bir parçasıdır. “suret”ler, Allah’ı bulma ve anlama yolunda meydana gelen O’nun kâinattaki tecellilerinden ibarettir. “Bu noktada zahiri suretler, mutlak Hakikatin kendini izhar ettiği tecelli ve taayünlerden başka bir şey değildir” (Izutsu, 2003: 22). O’nun kâinatta en güzel şekilde tecelli ettiği varlık insandır. İnsan, Tanrı’nın dış sureti, Tanrı ise insanın iç manasıdır (Chittick, 2013: 150).

“suretler”, kesret âlemini yani çokluğu temsil ederler. “Mutlak Varlık (Hak), sonsuz sayıdaki suretlerde tecelli eder; söz konusu suretler, kendi kendilerine var olmazlar, aksine onlar, var oluşlarında her an Hakk’a muhtaçtırlar” (Suad El-Hakîm,

2005: 575). “suretler” maddi âlemin görüngüleri, hakikatleri ise manevi âlemin unsurlarıdır.

Şair, şiirinin genelinde “suretler”in aldatıcılığından, ikiyüzlülüğünden, aslını yansıtmamasından şikâyet etmekte, feleğin bu hileci hâinden dem vurmaktadır:

Vaz‘ -ı felek mi mihr ü vefâ suretindedür

Hep cevrdür ki lutf u ‘atâ suretindedür

(G.128/1)

Şaire göre bütün olumsuzlukların kaynağı feleğin kendisidir. Onun merhametli gibi görünen tavrının altında aslında acımasızlık yatmaktadır:

Terkîb-i tıynetinde yok eczâ-yı merhamet

Zehr-i maraz-fezâsı devâ suretindedür

(G.128/2)

Nâbî, feleğin bu yönlerini dile getirerek onun ikiyüzlülüğünü ortaya koymakta ve sözü edilen redif etrafında içinde bulunduğu duruma, kaderin kendisine pay olarak verdiklerine sitem etmektedir. Bu anlamda feleği yalancılıkla itham etmekte, onun riyakârlığını gözler önüne sermek istemektedir:

Helvâ-yı zehrîndür âyîn-i ülfeti

Müztehziyâne lafzı senâ suretindedür

(G.128/6)

Aslında feleğin yalancılığından kasdı fani olan dünyanın aldatıcı olmasıdır. Bu sebeple dünyaya bel bağlamayıp madde âleminde medet ummamayı öğütler:

Ey sâde-levh açılma sanup mûris-i hayât

Bu sâhanun semûmı sabâ suretindedür

(G.128/4)

Nâbî, redif kelimeyle artık yaşadığı dönemde güven duygusunu yitirdiğini, talihin kendisine hep kötü şeyler kısmet ettiğini dile getirir. Lûtufta bulunsa bile mutlaka bunu başa kaktığını söyleyerek söz konusu güvensizliğini ortaya koyar:

İnsân olur esîr-i ser-i râh-ı ihtimâl
Ser-kûb-ı imtinânı recâ suretindedür

(G.128/10)

2.1.86. “şart” G.366

“şart”; olması başka durumların gerçekleşmesini gerektiren şey; koşul anlamına gelir (TDK, 2011: 2206). Bir şeyin meydana gelmesi için yapılması icap eden durum, herhangi bir şeyin varlığı kendisine dayanan olgudur. “şart”, ihtiyaç hâlini, eksikliği ve bir sonuca ulaşma gayretini ifade eder. Elzem ve gerekliliği, mevcudiyet için lazım olan mecburiyeti gösterir. “şart”, bir nesnenin meydana gelebilmesi için gerekli olan koşuldur. “Bir şey, var olmasının ‘şart’ı aktüelleşmediği sürece, sebebinin ezeli varoluşuna rağmen yokluk durumunda kalmaktadır” (Izutsu, 2010: 145). Bu sebeple şart kelimesi, varlığın vücut bulmasıyla eşdeğer anlamdadır. Bir şey için şart olanların bilinmesi o konuya hâkim olmak, var olan durumu tüm yönleriyle bilmek demektirbahi geçen redif, problemi ve onun çözüm yolunu ifade eder.

Her arzu ve isteğin yerine gelmesinin belli bir bedeli vardır. Bu durum şartı oluşturur. Eğer talep edilen şey büyükse şartı da o ölçüde zorlaştırır. Bu sebeple “şart”, aslında zor ve müşkül olan bir şeyi ifade eder. Hakikate talip olan aşk hastalarının dermanı, şartı, afiyet uykusunu terk etmek, yani her an ibadet hâlinde bulunmak ve mâsivâyla olan ilgiyi kesmektir:

Terk-i h`âb-ı ‘âfiyettür ‘âşık-ı bîmâre şart

Gayrîden kat‘-ı nazardur dîde-i bîdâre şart

(G.366/1)

Ümit yurduna kavuşmak için benlikten sıyrılmak ve gayb âlemine vakıf olmak şarttır:

Deste girmez mezra‘-ı ümmîd bî-terk-i hodî

‘Âlem-i gaybe seferdür ibtidâ timâre şart

(G.366/3)

İstiğfarın, tövbe etmenin gerçekleşmesi için önce günah işlemek sonra da bundan dolayı utanç içinde gözyaşı dökmek gerekmektedir:

Kangısınun irtikâbında gönül hayrettedür
Hem güneş hem giry-e hacletdür istigfâre şart
(G.366/5)

Şair, şiir için olması gereken koşulun ise edebe riayet olduğunu söyleyerek aslında kendi dönemine ve diğer şairlere de göndermede bulunmuş olur:

Hâme hengâm-ı suhan olsa ‘aceb mi ser be-pîş
Olduğın anlar mürâ‘ât-ı edeb güftâre şart
(G.366/6)

Nâbî defterdara, parayla uğraşan kişilere doğruluk üzerinde bulunmayı, devletin memurlarına yanlış yapmaktan kaçmayı şart koşarak hak ve adalet düsturlarının önemini ortaya çıkarmak ister:

Zuhr-ı fermânda olur Nâbî düm-i imzâsı râst
Her cihetden istikâmet oldı defterdâre şart
(G.366/7)

2.1.87. “şeklinde” G.753

“şekil”; biçim; tutum, yol, tarz; bir kavramın, düşüncenin, olayın veya işin değişik oluş biçimi, anlatım biçimi demektir (TDK, 2011: 2214). Eşyanın sahip olduğu suret, herhangi bir nesnenin doğrudan kendisi değil görünen yüzüdür. Sözü edilen redif, değişikliği, farklı bir tarza geçişi, var olandan daha başka bir hâle bürünmeyi akla getirir. Bu sebeple teşbihle yani aralarında bağ olan iki şeyden birinin diğerine benzetilmesiyle ilgilidir. Eşyanın değişik bir surette görünmesi, aslının gizlenmesi, bir şeyin gerçeğinin bilinmesinin engellenmesi demektir. “şekil”, suret yani zahir olandır. Öz, ise “şeklin” arkasında yatan bâtıdır. Varolanı farklı bir tarzda göstererek aslı gizlemeye çalışmak demektir. Eşyanın farklı bir şekle bürünüp ortaya çıkmasıdır:

Şu‘ûrum gâret eyler yâd-ı vaslun h‘âb şeklinde

İder sermâ-yı hicrûn vakf-ı sûziş tâb şeklinde

(G.753/1)

“şekil”, eşyanın sureti yani görünen zâhiri yüzü manasına gelir. Allah, yeryüzüne çeşitli şekillerde (suretlerde) tecelli etmek suretiyle kendi varlığını bildirmiştir. “ ‘Vücut’ kendini ancak çeşitli zâhiri suretlerde tecelli ettirir; baştaki asli Hiçlik kendini sonsuz sayıdaki farklı ve somut nesneler suretinde taayyün ettirir” (Izutsu, 2003: 70). Bu varlıklar arasında insan ise ilahi tezahürleri kendi suretinde en iyi yansıtır. “Her insan dış şekliyle bir bütün hâlinde insanî-ilâhî gerçekliği sergiler” (Chittick, 2013: 152).

Bir şeyin değişikliğe uğrayarak varlığını başka bir surette tekrar ortaya koyması, değişerek yeniden vücut bulmasıdır:

O şûh-ı âteşîn-ruhsârûn âb u tâbı şevkinden

İder âteş tereşşuh dîdelerden âb şeklinde

(G.753/2)

“şeklinde” redifi teşbih sanatının varlığını, beyit içerisinde benzetmenin bulunduğunu gösterir:

Görüp mâhı der-âgûş itdügin hâle haseddendür

Muhîtün sînesinde halkalar gird-âb şeklinde

(G.753/3)

Olduğundan farklı görünmek aldatıcılığın, insanları yanıltmaya çalışmanın ifadesidir:

Hamîde kadd ile çerhi görüp aldanma ey Nâbî

Münâfıkdur tevâzu‘ gösterür ahhâb şeklinde

(G.753/7)

Aslında şair, söz konusu redif kelimeyle bir bakıma kendi devrinde yozlaşan değerlere, değişen durumlara, aslını unutarak ondan uzaklaşan şeylere sitem etmekte, yine bu şikâyetini dolaylı olarak feleğe yapmaktadır. Bu sebeple “şeklinde” sözü

Nâbî'nin içinde bulunduğu sıkıntısını doğrudan yansıtabilen bir kelime olduğu için redif olarak seçildiği düşünülebilir.

2.1.88. “şûh” G.46

“şûh” sözlük anlamı olarak hareketlerinde serbest; neşeli, şen ve oynak (kadın); açık, saçık, hayâsız (kadın) demektir (Devellioğlu, 1993: 1003). Divan şairleri sevgiliden bahsederken bu kelimeyi sıklıkla kullanırlar. Sevgili her hâliyle, her yönüyle şuh bir kadın edasındadır. Âşığın gözünde sevgili mükemmeldir. Onda hiçbir eksik, kusur bulamayan şair, bu sebeple çeşitli teşbihlerle sevgiliyi adeta kutsallaştırır. Mükemmelleştirdiği sevgiliyi bu şekilde daha da erişilmez hâle getirir. Sevgili dudakları, ağzı, dili, konuşması ve sözleriyle çok güzeldir:

Gördüm o şûhı lebleri rengîn zebânı şûh

Güftârı şûh nâtıkası hoş dehânı şûh

(G.46/1)

Bu güzelliği bazen bir nüshaya benzeten şair, sevgiliyi gönlünün başköşesinde oturtur. Ona sürekli methiyeler yağdırır:

Ser-tâbe-pây nüsha-i endâmı dil-nişîn

A'zâsı mu'tedil leb-i şekker-feşânı şûh

(G.46/2)

İnsan, sevdiğini bütün kusurlardan arınmış olarak görür. Ona kötü olan hiçbir şeyi yakıştırmaz. Sevgili, başkalarının değil âşığın gözünde mükemmeldir. Ancak âşık herkesin de sevgili hakkında kendisiyle aynı düşüncede olduğunu zanneder. Leyla'yı Leyla yapan, onu ölümsüzleştiren Leyla'nın güzelliği değil Mecnun'un aşkıdır. Gönle düşen aşk onu yakıp kavurur ve artık âşık her hâliyle sevgiliyle bütünleşir, yek-vücut olur. Âşık mükemmeli arar. Mükemmel olan ise sevgilidir. “şûh” bu manada sözü edilen mükemmelliğin ifadesidir. Bu mükemmele kavuşmakla kendisi de mükemmelleşip kemale erer.

Çeşitli anlam katmanlarından oluşan divan şiirinde görünen anlamların arkasında birden fazla sembolik manalar yatabilir. Bu açıdan bakılacak olursa genellikle

tasavvuf yolunu benimseyen divan şairi “sevgili” kelimesinin altına birden fazla anlam yükler. Bu anlamların başında şüphesiz akla ilk gelen âlemlerin yaratıcısı olan “Allah”tır. O, bütün eksik ve noksan sıfatlardan münezzehtir; kâinattaki tek mükemmel ve güzel olanıdır. “Hakkıyla güzel olan tek şey ise Allah’tır; dolayısıyla hakkıyla çekici ve güzel olan da yalnız Allah’tır” (Chittick, 2013: 40). Şairin “sevgili” motifi etrafında Allah’ı anlattığı ve O’na kavuşmayı arzuladığı da düşünülebilir.

Gazelde bu mükemmel olan sevgili kimi zaman da şairin kendisi olarak belirir. Çünkü şairlik de ona (divan şairine) göre kutsal bir iştir. Şairin söylediği her söz aslında kutsalın kendisidir. O, bu mükemmellik çemberi etrafına kendisini (şairini) de ekler ve diğer şairlere meydan okur:

Şâ‘ir olursa ola senün gibi Nâbiyâ

Ta‘bîri hoş nikâtı muhayyel beyânı şûh

(G.46/5)

Hak kelamını anlatmakla kendini mükellef kılan şairin de tabiri, ince manalı ifadeleri beyanı şuh bir güzeli andırır niteliktedir. Böylelikle şair kendisine övgüde bulunur.

2.1.89. “ta‘arruz” G.363, “mu‘âriz” G.364

“taarruz”; ilişme, sataşma, takılma; düşmana saldırma demektir (Devellioğlu, 1993: 1008). Bir başkasıyla mücadeleye girişme, karşı gelinen şeye hücum etme, çatışma anlamlarına gelir. Mevcut olan bir sıkıntının, problemin ve kargaşanın belirtisidir. Taarruzda bulunma birbirine zıt iki olgunun varlığını gösterir. Bu sebeple redif, düşman olmanın, kendine göre tezat olan durumu kabullenmemenin ve bunun çözümü için harekete geçmenin ifadesidir. Boyun eğmemekle, itaassızlıkla ilgili olan söz konusu redif kelime, insan doğasında var olan mücadele ruhuyla bağlantılıdır. İnsan, hased ve kıskançlık durumu baş gösterdiğinde taarruz hâline geçmeyi amaç edinir. Hased kin duymanın, başkasının sahip olduğu şeye ulaşmak istemenin ifadesidir. “Haset, arzulanan bir şeyin başka birine ait olduğu ve bize değil de ona haz verdiği inancının yol açtığı kızgın bir duygudur; hasetli itki, o istenen şeyi sahibinden çekip

almaya ya da bozmaya, kirlletmeye yönelir” (Klein, 1999: 23). Aslında redif kelime siniri, hırsı ve galip gelme isteğini de hatırlatır. Taaruzda bulunma, bir şeyleri düzeltmek isteme, mevcut düzeni yıkma girişimidir. Hareketliliği, aksiyonu, tekdüzeliğe karşı çıkışı ifade eder.

“ben” duygusuna sahip insanoğlu için en zor hareketlerden birisi her şeyi olduğu gibi kabullenme, bir başkasına itaat gösterme hâlidir. Nefis taşıyan kişi kendini daha üstün görmek, bu sebeple başkasına karşı gelip kendi doğrularını öne çıkarmak ister. Oysa kul olarak insandan istenen şey, tevekkül sahibi olup kadere ve yaratılan düzene rıza göstermektir:

‘Aklun var ise asl-ı kemân-gîrini fehm it

Ne nâvekin eyle ne peykâna ta‘ arruz

(G.363/5)

İnsan, kadere karşı gelip isyanda bulunarak Allah’ın hükmünü değiştirmeye kadir değildir. Bu sebeple kadere itaazsızlık gösteren insanın çabası beyhudedir:

Eczâ-yı cihân beste-i ahkâm-ı kazâdur

Kim kâdir olur itmege fermâna ta‘ arruz

(G.363/6)

“taarruz”, karşı gelmenin, kabullenmememin ifadesidir. Şair, isyan etmek anlamıyla ele aldığı redifte insanlara, tokgözlü olup Allah’ın hikmetli bir şekilde yaptığı taksime yani kendi payına düşene isyan etmeyerek rıza göstermesini nasihat eder. Böylelikle aslında kendi devrinde olan mücadelelere, kanaatsizliğe ve kargaşa hâlinde olmaya göndermede bulunur. “taarruz” kelimesiyle devrindeki itaatsizliği ve tevekkülsüzlüğü eleştirir:

Ol hissegeh-i hursend sakın eyleme Nâbî

Taksîm-i hekîmâne-i Yezdâna ta‘ arruz

(G.363/7)

Şairin “taarruz”u tek normal karşıladığı durum rakiplere yapılan yani düşmana olan saldırdır. Ona göre bu, taaruzun mübah olduğu bir durumdur:

Zâhid dir idüm it yûri rindâna ta‘ arruz

Bilseydin eger itmegi rindâna ta‘ arruz

(G.363/1)

Nâbî, aşağıdaki beytinde kendini aşk ehli olanlar sınıfına koyarak hakikat yolcularına taarruzda bulunanların onların sevgiliye olan büyük aşkını anlamadıklarını, sadece aşktan ibaret oldukları hâlde onlara sataşanların bunu fark edemediklerini söyler:

‘ Aklun ne kadar yâr idüğün anlamamışdur

Her kim ki ider zümre-i mestâna ta‘ arruz

(G.363/3)

“taarruz”la aynı kökten gelen “muarız” kelimesi ise muaraza eden, karşı gelen, muhalif anlamını taşımaktadır. Aslında bu muaraza durumu insanlığın yaradılışıyla beraber ortaya çıkan bir özelliktir. İlk karşı çıkan Hz. Âdem’dir. O, ilahi emre uymamış, yasak meyveyi yiyerek insanlığın kendisinden sonra yapmaya devam edeceği ilk muhalifliği başlatmış olur. Böylelikle insanın içinde kuvvetli bir güdü olarak var olan muarazalık hayat üzerinde birçok olay karşısında ortaya çıkar.

Muhalif bir tavır içinde olmak, her zaman doğru olmadığı gibi hiçbir şeyi sorgulamayıp hak aramamak da uygun değildir. Önemli olan itidal üzerine olup dengeyi yakalamaktır. Karşı çıkışın uygun bir duruma yapılması, abes olan bir muhaliflik içerisine girilmemesi gerekir:

Şâne nice olur zülf-i semen-sâya mu‘ ârız

Keştî olamaz mevce-i deryâya mu‘ ârız

(G.364/1)

Nâbî’ye göre gerçeğin gölgesi olanın gerçeğe karşı çıkması, ona itirazda bulunması akla uygun olmayan bir davranıştır:

Ne cânı var âyînedeki ‘ aks ola ber-‘ aks

Kâbil mi ki sûret ola ma‘ nâya mu‘ ârız

(G.364/2)

“muarız” olmanın doğru olmaması yönü, insanın aciz bir varlıkken bu acziyetini bilmeden kendinden daha yetkin ve kudretli olana karşı çıkmasıdır. Nâbî, bahsi geçen

redif etrafında her ne kadar insanın muarız bir tavrı olsa da bu durumun kâinat nizamı içindeki mümkünsüzlüğünü dile getirir. Çünkü evreni düzenleyen ve her şeyi planlayan bir yüce kuvvetin karşısında O'nun yaptıklarıyla zıtlasma yolunu seçmek, kaybetmeyi tercih etmekten başka bir neticeyle sonuçlanmayacaktır:

Kim kâdir idi itmege tahsîl-i menâsıb

Emvât olaydı eger ihyâya mu' ârız

(G.364/4)

“muarız olma” her zaman kötü bir şey olmayıp aksine hak ve adalet için olması gereken bir harekettir:

Hem-rengî-i pîrâhen içün dîde-i Ya' kûb

Oldıysa sezâ dest-i Züleyhâ'ya mu' ârız

(G.364/5)

Nâbiye göre “muarazlık ve taarruz” hâli insanın haddi dâhilinde ortaya çıkması gereken bir harekettir. Kişiyi aşan, ondan çok daha ötelede bulunan kader gibi mefhumlara muhalif olmak, kâinatın var olan sistemine acziyetinin farkında olmayarak karşı gelmek, imkânsızlık sınırları içerisinde hareket etmek demektir:

Nâbî felege eylemek izhâr-ı şikâyet

Olmak gibidür ' âlem-i bâlâya mu' ârız

(G.364/7)

2.1.90. “tahallûf” G.381

“tahallûf”; geride kalma, arkada bırakılma; uygun gelmeme; değişme anlamlarına gelmektedir (Devellioğlu, 1993: 1016). Bir şeyi arkadan takip etmek, geride kalmak; gelişmemişlikle, zamanı yakalamamayla ilgili bir durumdur. İnsanların yaşanılan ana ayak uyduramaması, değişen düzene uyum sağlayamaması onları çağın gerisinde bırakan sebeplerdir. Bu kelime de yine zaman kavramıyla ilgilidir:

Merkezde eger bir kademi sâbit olursa

İtmez kadem-i dîger-i pergâr tahallûf

(G.381/2)

Aynı zamanda bu redif, bir duruma yanaşmamak, ondan uzak durmak anlamlarına da gelir. Yani bilerek ve isteyerek uzaklaşmak durumunu hatırlatır:

Teşrîfden eylerse eğer yâr tahallûf
Feryâddan itmez dil-i bîmâr tahallûf

(G.381/1)

“tahallûf” kelimesinin barındırdığı bir başka anlam ise “değişme”dir. Yaşam boyunca insan sürekli bu kavramla karşı karşıyadır. Yani zaman içerisinde değişmeyen hiçbir şey yoktur. İbn-i Arabî, kâinatta meydana gelen bu değişiklikleri şu şekilde izah eder: “... bu ve öte dünyadaki tüm varlıklarda olan zâhirî şekil değişiklikleri Tanrı’nın tenevüünden başka bir şey değildir; çünkü her şeyin varoluşu O’dur... O’nun buradaki gizli değişimi her an, insanların ‘şüphe ettikleri’ ‘yeni bir yaratma’dır” (Chittick, 2013: 353). Şiirde redifin, “değişme” anlamı da kendini gösterir.

“tahallûf” kelimesiyle zamanın akıp gitme durumunun değişmezliğinden bahsedilir:

Mâdâm bu bâg içre virür mîve-i tâze
İtmez nasak-ı gerdiş-i edvâr tahallûf

(G.381/4)

İnsanın, değişen zaman ve dünyada bir yandan değişikliğe ayak uydururken diğer yandan ise sahip olunan erdem ve düsturların korunmasına, yitirilmemesine dikkat etmesi gerekmektedir. Şairin şikâyeti aslında tam da bu noktadadır:

Âmîhtedür birbirine nîk ü bed-i kevn
Gül eylemese eylemez hâr tahallûf

(G.381/5)

Kur’an-ı Kerim’de geride kalan insanların, kavimlerin hâllerinden bahsedilir. Özellikle peygamberlerin tebliğlerine uymayan kavimlerin onları uyaran resullerinin ve diğer müminlerin gerisinde kalarak helak edildikleri anlatılır. Bu sebeple aslında “geride kalmak” kavramı dinin yani inancın da gerisinde kalmak durumunu barındırır. Nâbî de şiirinde, yaşadığı dönemde inkârın sebat göstererek var olduğundan; inanmanın, kabul etmenin ise artık geride kaldığından, bu düsturun değiştiğinden bahseder:

Bu ‘ asr-ı kec-âyîn ü kec-âmûzda Nâbî

İnkâr tessebbüt ider ikrâr tahallûf

(G.381/7)

Böylece şair, sözü edilen redifle kendi devrinin durumu arasında bağlantı kurar. Yaşadığı dönemde meydana gelen gerilemeyi, erdemlerin değişimini “tahallûf” kelimesiyle ifade eder.

2.1.91. “tahammül” G.479

“tahammül”; bir yükü üstüne alma, yüklenme; ağır bir şeye katlanma, ses çıkarmayarak çekme demektir (Şemseddin Sâmî, 1989: 386). Başa gelen belalara, sıkıntılara dayanmaya denir. Tahammül, insanın sosyal yaşamında toplumla uyumluluk açısından önemli bir etkidir. İnsanı kâmileştiren, onu yaşam karşısında daha tecrübeli ve dayanıklı bir konuma getiren “tahammül” kelimesi beraberinde hoşgörüyü de hatırlatan bir kavramdır.

Zorluklarla dolu mücadeleler karşısında insanın tahammül göstermesi, bu tür hâllere karşı dayanıklı olması oldukça güç bir durumdur. İnsan, yaşamı boyunca başına gelen çeşitli musibetlerle, üzerine düşen zor yükümlülüklerle karşı karşıyadır. Bu sebeple o, “tahammül”ü hayatının merkezi hâline getirmese ömrünü çok büyük sıkıntılar içerisinde geçirebilir. Söz konusu redif kelime, “ümit” kavramını da hatırlatan bir ifadedir. Yani insan ancak gelecekle ilgili ümidi olduğu durumlarda tahammül hâlinde olabilir. Eğer zorluğun arkasından bir kolaylığın geleceği düşüncesine sahipse sabır gösterebilir. Sabretmek bir tevekkül durumudur. “Ma’siyetleri alacağı tedbirlerle gidermeye muktedir olmayan insan, aczini düşünüp hayr u şerrin hâlıkı ancak Allah olduğuna inanarak sabretmesi en büyük bir mertebe-i kemâldir” (İz, 1969: 109). Özellikle ilahi adaletin tecelli edeceği düşüncesine inanan insanlara, tevekkül etme ve başa gelen zorluklar karşısında tahammül hâlinde olma durumunu kazandırır. Kur’an’da birçok ayette sabırdan, sabırlı olmanın faziletinden bahsedilir. “Andolsun ki sizi biraz korku, açlık, mallardan, canlardan ve ürünlerden biraz azalma (fakirlik) ile imtihan eder, deneriz. (Ey Muhammed !) Sen, sabredenleri müjdele!” (Bakara 2: 155); “Ey iman

edenler! Sabredin! Sabır yarışında düşmanlarınızı geçin!” (Al-i İmran 3: 200). Hz. Muhammed de kendi hayatında hem sabrın timsali olmuş hem de insanlara sabırlı olmayı tavsiye etmiştir: “Makbul sabır, musibetle karşılaştığın ilk andakidir” (Buhârî, Cenâiz 43,7, 32, Ahkâm 11; Ebu Dâvud, Cenâiz 27).

Ancak “sabır ve tahammül” kavramı arasında da anlam farkı vardır. “tahammül”, insanın kötü, güç durumlara karşı koyabilme gücü, kaldırma, katlanma demekken “sabır”, olacak veya gelecek bir şeyi telaş göstermeden bekleme anlamına gelir. Yani birisinde mecbur kalınan bir durum karşısında gösterilen katlanma gücü varken diğeri rıza dâhilinde yaşayarak her şeyi tevekkülle karşılama hâlidir. “tahammül”, “sabır”a göre daha bir benlik duygusunu, ego sahibi olma hâlini de barındırır. Bu bakımdan “sabır”, “tahammül”e göre daha olumlu bir mana yüklenir. Herhangi bir zorluğa girmeden bütün şeylere hoşgörüyle bakmadır. “Sabr”ın kendi içerisinde de çeşitli dereceleri mevcuttur. Bunlar; başa gelen belalara karşı tevekkül düsturuyla gösterilen sabır; dünyanın çeşitli güzelliklerine aldanmayarak Kur’anî çizgi üzerinde gösterilen sabır, Allah’ın gazabından korkup günaha karşı gösterilen sabır; ibadette süreklilik esasında nefse karşı gösterilen sabır gibi çeşitleri vardır. Hz. Eyyub’un musibetlere karşı, Hz. Yakub’un ise oğlundan ayrılışı karşısında göstermiş olduğu sabır, sabr-ı cemil diye adlandırılan teslimiyet ve tevekkül eksenli sabırdır. Hz. Mevlana ise “sabır” Mesnevi’sinde şöyle anlatır:

“Bir buğdayın insana gıda ve kuvvet, onun dizlerine derman, gözlerine nur ve yaşamasına esas olabilmesi için onun toprağın bağrına gömülmesi, toprakla mücadele ede ede filizlenip gelişmesi, sonra biçilip harmanda dövülmesi, samandan ayrılıp değirmende öğütülmesi, teknelerde yoğrulup hamur hâline getirilmesi, fırınlara atılıp ateşte pişirilmesi, sonra dişlerle bir kere daha parçalanıp mideye gönderilmesi şart ve zarurîdir. Bunun gibi insanın kamilleşmesi için de çeşitli sınavlardan sabırla geçerek özünü yani kendini bulması gerekmektedir”(Mevlânâ, 2002: 318).

“sabır”, daha çok zirvede bulunan ve zirveye göz dikmiş insanların yaşadığı bir hâldir. “Sabır, bir yönüyle bilişsel, duygulanımsal ve bilinçdışı düzeylerde yaşantılanan bir psikolojik süreçtir. Bir yanıyla da psikolojik süreçleri aşan bir manevi hâldir” (Sayar, 2011: 23). Bahsi geçen bu kelime, içinde bulunulan sıkıntının dışarı vurulmaması, durumundan şikâyetçi olunmaması hâlidir. Fuzuli’nin aşağıdaki beyti bu duruma örnek teşkil eder:

‘ Âşığım dersin belâ-yı ‘ aşktan âh eyleme

Âh edip ağyârı âhından âgâh eyleme

Ancak “tahammül” hâli ise her şeyin artık sınıra dayanma, son noktaya gelme durumudur. Başa gelen olumsuz olayların, dert ve belaların göstergesi olan redif kelime bıkkınlık ve usanmışlık hâlini yansıtır. Şikâyet ve sitemi de ifade eden sözü edilen redif, bu noktada sabırdan ayrılır.

“Hoşgörü ve tolerans” kelimeleri de bahsi geçen kavramlarla ilintili ancak aralarında fark olan ifadelerdir. “tahammül” her ne kadar içerisinde “hoşgörü”yü barındırsa da “hoşgörü” ona göre daha geniş ve olumlu yelpazaya sahip bir kavramdır. “tahammül” kelimesiyle daha yakın bir anlam barındıran tolerans ise belli bir güce ve yaptırıma sahip olma durumunu içerir. Her ne kadar söz konusu kelimeler arasında nüanslar bulunsun da yine de bu sözcükler müşterek yönleri bulunan, birbirleriyle bağlantılı ifadelerdir.

“tahammül”, bir olayın yoğun olarak kendini hissettirmesinin yanında herhangi bir durumda var olan kesret hâlini de ifade eder. Seccadenin secdeye tahammül edememesi onun, çoğalan secdeler gibi uluhiyet makamlarını gezememesinden, secdelere olan özenmesinden kaynaklanır. Böylelikle hem secdenin önemi hem de yapılan ibadetin çokluğu sözü edilen redif etrafında anlatılır:

Eflâki güzâr eyler iken pertev-i secde

Bilmem nice eyler ana seccâde tahammül

(G.479/5)

Aynı zamanda beyitte geçen “çoğalan secdelerin bir ışık olması” durumu İslam inancında kılınan namazların kabri aydınlatacak bir nur olduğu düşüncesini akla getirir.

Şair, gazelinde artık tahammül edecek bile hâlinin kalmadığını vurgulayarak geline noktaı anlatmak ister:

Yâri göricek zâ'il olur şebnem-i eşküm
Yok cilve-i hurşîde Süreyyâda tahammül

(G.479/3)

Nâbî, şiirinde muhtemelen sevgili eksenli olarak devrin durumu karşısındaki tahammülünü anlatmaktadır:

Cânânededen âsân idi bî-dâda tahammül
Sehl olsa eger ta' ne-i hussâda tahammül

(G.479/1)

Aslında şair, redifle sevgili etrafında adaletsizlik ve kıskançlık kavramlarını eleştirir ve bunlara gösterdiği tahammülü dile getirir. “Öyleyse adalete susamış olmak, kendi benliğini Hakikate uyarlamaya özlem duymak anlamına gelir” (Brunton, 1998: 87).

Bazı durumlar karşısında gösterilen tahammül durumunu eleştirir:

Bir bûs idecek pâya düçâr olmak içündür
İtmek bu leked-h'ârelige câda tahammül

(G.479/2)

Nâbî'nin yaşadığı dönem göz önünde bulundurulursa şairin “sabır” yerine “tahammül” kelimesini redif olarak seçme nedeni anlaşılabilir. O, her şeyin son noktaya geldiği, devrin yozlaşmalarının sınıra dayandığı bir dönemde yaşamıştır. Bu sebeple artık sabır hâlini geçmiş olan şair için olaylara katlanmaktan, onlara tahammül etmekten başka çare kalmamıştır. Yani söz konusu redif kelime, içinde bulunulan vaziyetin ciddiyetini ifade eder. Bu yönüyle “sabır” kelimesine tercih edilmiş olabilir. Şairin kendisi de “tahammül”ü, yozlaşan birçok değerin içinde barındığı devri karşısında gösterir. Bu sebeple şiirlerinde “tahammül” eksenli söyleyiş sezilir. O, bu olumsuz durumlar karşısında tevekkül eksenli tahammül göstermekten başka yolunun olmadığını vurgular:

Nâbî ne bilür sırrını evkât-ı salatun
Her kim k'idemez sille-i üstâda tahammül

(G.479/7)

2.1.92. “teşebbüs” G.34

“teşebbüs”; işe girişme, el atma; girişkenlik; önce davranış anlamlarına gelir (Devellioğlu, 1993: 1094). “teşebbüs etmek”, bir işe kalkışmak, başvurmak, bir durum için harekete geçmek demektir. Mevcut olan herhangi bir ihtiyaç için girişimde bulunmaktır. İnsanoğlu, aciz bir varlık olması sebebiyle sürekli ihtiyaç hâlidir. Kendi yaşamı boyunca bu ihtiyaçların karşılanması için çaba sarf eder. Bu sebeple hep dünyayla alakadar olmak, sürekli teşebbüslerde bulunmak zorundadır. Sözü edilen redif kelime, hem olumlu hem de olumsuz anlam içeren bir ifadedir. Boyundan büyük işe kalkışmak anlamında olumsuz; yeni bir girişimde bulunma anlamında ise olumlu bir manayı barındırır.

Yukarıda da değinildi gibi “teşebbüs” kelimesi, ihtiyaç, muhtaç olma durumlarıyla ilintilidir. Şiirde şair, âşık olduğu için sevgiliye muhtaç oluşunu dile getirir. O, gönlünü yakan aşk ateşi sebebiyle sevgilinin saçına ulaşmak, zincirlere vurulacağını bilse de vuslata ermek ister. Onun acziyeti sevgiliyle tamamlanır:

Dil itse n'ola zülf-i perîşâna teşebbüs
Zencîre ider itse de dîvâna teşebbüs

(G.34/1)

Sevgiliye ulaşmak mümkün olmasa bile onun saçının telleri ve ellerinin kirleri tıraşına bulaştığı için, o tıraşa teşebbüs etmek, ona ulaşmak bile şair için vuslat sayılmakta; bu sebeple tıraşı elde etme ihtiyacı hissetmektedir:

Rûy-ı siyeh ü çirk-i yedidür kalan ancak
Gîsûsuna itmiş tatalum şâne teşebbüs

(G.34/2)

“teşebbüs etmek”, birisinden bir şey istemek, talep etmek demektir. Ancak herkesten her şey istenilmez. İltica edilen yerin, istekleri karşılayabilecek ehil, yetkili

bir merci olması gerekir. Şaire göre başvurulacak yer, ilahi makam olmazsa ihtiyaçlar gerçek manada karşılanmaz. O, müracaat mercisini Kur'an olarak gösterir:

Reh-yâb olamaz kûr-dilân râh-ı Hudâ'ya

Tâ itmeyicek rişte-i Kur'ân'a teşebbüs

(G.34/6)

Ancak bu makama da her dert için başvurulamaz. Böyle büyük bir makama sadece hakiki aşkı gönüllerinde taşıyan kişiler müracaat etmelidir. Aşktan başka hiçbir şey dert sayılmaz:

Bî-‘aşk hayât-ı dü-cihân nâ-mutasavver

Bî-mâye-i derd eyleme dermâna teşebbüs

(G.34/3)

Bu beyitle aslında istemenin bile bir zamanı olduğu dile getirilir. İnsan ancak kemâle erdiği, manevi anlamda belli bir makama ulaştığı zaman O'ndan bir şey isteyebilir. Aksi takdirde yüce makam sahibinin dergâhına ulaşmak mümkün değildir:

Terhîs-i duhûl itmeyicek sahib-i dîvân

Bî-fâ'idedür va‘de-i derbâna teşebbüs

(G.34/8)

“teşebbüs etmek”, ihtiyacının giderilebileceğini ummak olması sebebiyle ümidi de içinde barındırır. Sadece akıl sahipleri kâinatın, ilahi hakikatlerin gölgesinden ibaret olduğunu bilir ve ümidini gölgelerin aslı olan Zat'a bağlar. Cahiller ise gördüklerinin gölge olduğunu bilmeden onların kendisinden medet umar:

Lutfî ‘ukalâ sâhib-i zıldan ider ümmîd

Nâ-dandur iden sâye-i bî-câna teşebbüs

(G.34/9)

Aslında şair yine kendi ruh dünyasını gazelin redifine yansıtmıştır. Mağrur bir kişi edasıyla alçaklara muhtaç olacağına üzüntü içinde kalmayı tercih eder. Böylelikle kendi çevresinin durumunu ve bunun, ruh dünyasındaki yansımasını beytin anlam katmanlarında dile getirmiş olur:

Engüşt-i girih-beste-i ye's olması yegdür

İtmekden ise zeyl-i le' imâna teşebbüs

(G.34/4)

O, maddeden ümidini keserek Allah'tan başka iltica edilecek bir makam olmadığı görüşündedir. Her şeyi affeden ve ihsan sahibi olan sadece Hak'tır:

Nâbî ide görsün der-i ihsân-ı Hudâ'da

Erbâb-ı güneh perde-i gufrâna teşebbüs

(G.34/11)

2.1.93. “tevbe” G.302

“tövbe”, işlenmiş bir günah veya suçun bir daha işlemeyeceğine dair verilen sözdür (Devellioğlu, 1993: 1100). Arapça “pişmanlık” anlamına gelen tövbe, “nefsin işlemiş olduğu kötülüklerden dolayı üzüntü duymasıdır, bununla birlikte onları terk ve imkân ölçüsünde kaçırdıklarını telafiye çalışma niyeti” (Kâşânî, 2004: 156)dir. Hataların itirafı ile nedamet içerisinde olmak, bir daha yapmamak üzere yanlıştan vazgeçmeyi istemektir. Tövbe etmek, yapılan günahın bilincinde olmak, affedilmek ümidiyle Hakk'ın kapısına başvurmak, O'nun merhametine sığınmaktır. Değişmeyi, yeniden toparlanmayı, içine düşülen durumdan kurtulmak istemeyi gösterir. “tövbe” bir başlangıç, insanın kendisini sıfırladığı noktadır. Kişinin arayış içerisinde olmasını da ifade eder.

“Sûfîlikte tevbe yeniden uyanış, cehalet ve amaçsızlıktan yola geri dönüş demektir. Tövbe geçmiş günahlar ya da psikoloji diliyle söylersek, impulsif davranışlar ve yasaklanmış arzular için af dilemektir. Yolcu birden iç dünyasında bir boşluk hissederek, varoluş nedenini ve değerlerini sorguladığı bir iç arayışa girer” (Sayar, 2011: 28).

Fani olana arkasını dönüp baki olanı arzu etme, ilahi dergâhta rahmetin tecellisine mazhar olmayı umut etmedir. Faziletli olmayı istemek, sebat üzerinde

kalmak için söz vermektir. İnsanın bir kısım iç deformasyonlarından sonra yeniden aslına dönüp özüyle bütünleşmesidir.

“tövbe”, Allah tarafından kullara ihsan edilen önemli bir nimettir. Kur’an’ın birçok yerinde Allah, tövbe edip salih ameller işleyenleri, nedamet içerisinde O’na iltica edenleri boş çevirmemekle müjdeler: “Şüphesiz Allah çokça tevbe edenleri ve tevbe edip tertemiz olanları sever” (Bakara 2: 222). “Ancak şu var ki dönüş yapıp iman edenler güzel ve makbul işler işleyenler bundan müstesnadır. Allah onların kötülüklerini iyiliklere, günahlarını sevaplara çevirir. Çünkü Allah gafurdur, rahimdir (çok affedicidir, merhamet ve ihsanı boldur. Kim tevbe edip, güzel ve makbul işler yaparsa, gereğince tevbe eden işte odur” (Furkan 25: 70-71). Tövbeden maksat tevbe-i nasuhtur. “Nasuh tevbesi, halis tevbeye yani gedik bırakmayacak tarzda eskiyen yerlerin onarılmasına benzer şekilde tevbe etmeye denir. Sütün çıktığı memeye dönmesinin mümkün olmadığı gibi, tevbe edilen günaha bir daha dönmemeye de nasuh tevbesi denmiştir” (Cebecioğlu, 2004: 657). “Ey iman edenler Allah’a tevbe-i nasuhla teveccüh edin” (Tahrim 66: 8). Allah’ın istediği, günah işleyip sonra tövbe için ona yönelen kuldur. Ancak tövbe etmekten amaç bir daha o günahı işlememe kararlılığıdır. Söz konusu durum, insanın aczini ve fakrını anlaması, tüm eksikliklerden münezzeh olan Rabb’ine dönmesi ve O’nun makamına yönelmesidir.

Allah’ın üzerindeki kudretinden korkarak yapılan tövbeye “inabe tevbesi” denilir. Şair, kendisi gibi bir grup insanın (hakikat ehli şairlerin) inabet yıkığı ve tövbe karıştırıcısı olduğunu dile getirerek sürekli bu hâl içersinde olduklarını vurgulamak ister:

Ne âşinâ-yı zühd ü ne mashûb-ı tevbeyüz

Vîrân-kün-i inâbet ü âşûb-ı tevbeyüz

(G.302/1)

Nâbî, “tevbeyüz” redifiyle günahkâr bir kul olduklarını, sürekli af ve mağfiret için istiğfarda bulunduklarını, bunun pişmanlığı ve mahcupluğu içinde devamlı Hakk’ın kapısında tevbe ettiklerini dile getirir:

Bulmaz derûna yol der-i dilden döner gider
Şermende-i nedâmet ü mahcûb-ı tevbeüz

(G.302/2)

Hakikat âşıkları için günah, Allah’la irtibata vesile olduğu için bir fırsat olarak görülür. Böylelikle şair günaha bile olumlu bir anlam yüklemiş olur:

Cürm olmayınca kande bulur fursat-ı zuhûr
Sermâye-i günâhla matlûb-ı tevbeüz

(G.302/3)

Allah, herhangi bir günah karşısında pişmanlıkla huzuruna geleni, secdeye varıp tövbeyle O’ndan af dileyeni bağışlayacağını müjdeler. “tövbe”, günahları süpürüp insanı temizleyen, ona yeni bir başlangıç sağlayan fırsattır:

İtdükçe rûy-mâl zemîn-i nedâmete
Rîş-i sefid-fâm ile cârûb-ı tevbeüz

(G.302/4)

Her şeyin bir usulü olduğu gibi “tövbe etme”nin de bir nizamı, yolu vardır. Allah katında nedametle, utançla gözyaşı dökerek yapılan tövbe daha makbuldür:

Biz âteş-i hacâlet ü âb-ı sirîşk ile
Nâbî nizâm-dâde-i üslûb-ı tevbeüz

(G.302/5)

Nâbî “biz” deyip redifin sonuna da bunu ekleyerek yine kendisini ve diğer hakikat ehli olanları ayrı bir kefeye koymakta, günahlarının farkında olarak Allah’a yönelip, O’ndan mağfiret dileyen bir üslupla kendilerini, gaflet içerisinde bulunan diğer insanlardan ayrı tutmaktadır.

2.1.94. “ümîd” G.52/G.53

“ümîd”, umut etme, umma, bir şeyin olmasını bekleme, beklenti anlamlarına gelir. Gelecek adına emellerle dolu olma ve arzu edilen şeylerin elde edilebileceği düşüncesiyle yaşama demektir. “ümit etmek” bir şeyi yaptıktan sonra onun gerçekleşmesini beklemek ya da nail olmak istenen bir amaç doğrultusunda amel

işlemektir. Buradan hareketle ümit ile dilek arasında fark olduğu söylenebilir. Dilek/temenni amel işlemeden istenilen şeyi ifade ederken ümit etmede bir hareketlilik ve işi fiile dökme söz konusudur. Yani tedbiri aldıktan sonra oluşan beklenti hâlidir. Bu hâl, insanın yaşamla olan bağını ve bağlılığını ifade eder. Çünkü ümit hâli hayatın varlığının da göstergesidir.

“ümit etmek”, arzu edilen şeyin olması için istek makamının kapısının aralandığını görmektir:

Satr-ı evvelde zuhûr eyledi lafz-ı âmid

Olıcak fâl-güşâyende-i dîvân-ı ümîd

(G.52/2)

“ümit etme” durumu, sıkıntılı bir hâlde olmayı, darlık ve üzüntü içinde bulunmayı da ifade eder. İnsan içinde bulunduğu sıkıntıdan kurtulmayı ümit eder:

Gîsû-yı re’s-i terâşîdeden ahsen görünür

Olsa berhem-zededden zülf-i perîşân-ı ümîd

(G.52/4)

Bahsi geçen redif, vesveseden kurtulma hâli, ondan sonra gelen merhaledir:

Evvelâ vesvese-i ye’sden ol müsta‘viz

Besmeleyle olasin sonra sebak-h’ân-ı ümîd

(G.52/5)

“ümit etmek”; güvenmek, beklenti içinde olduğu şeye itimat etmektir. İnsan hayatı ümit ve korku üzerinde bir çizgide ilerler. “Korku ile ümit iman için iki kanat gibidir; kişi korkmadıkça ümitli olmaz, ümitli olmadıkça da korkmaz” (Sühreverdî, 2010: 645). Cenab-ı Hak da kullarına bu iki çizgi arasındaki yaşamı tavsiye eder. “Onlar korku ve ümit içinde Rablerine dua ederler” (Secde 32: 16). “Onlar ahiretten çekinir ve Rabb’inin rahmetini umarlar” (Zümer 39: 9). Allah kullarına tevbe etmeleri hâlinde ümit içerisinde olmalarını, rahmetinin ve merhametinin genişliğine sığınmalarını isteyerek bir bakıma onları müjdelir: “De ki: Ey çok günah işleyerek kendi öz canlarına kötülük etmede ileri giden kullarım! Allah’ın rahmetinden ümidinizi kesmeyiniz. Allah bütün günahları affeder. Çünkü O, gafur ve rahimdir (çok affedicidir, merhamet ve

ihsanı fazladır)” (Zümer 39: 53). “ümit etmek”; medet ummak, yardım dilemektir. Yardım ise ancak işin ehli olandan talep edilir. Bu sebeple sözü edilen yardım, her şeye muktedir olan Allah’tan beklenir:

Peyâm-ı müjde-i lutfâ gûşâde gûş-ı ümîd

Libâs-ı himmete âmâde pûşt ü dûş-ı ümîd

(G.53/1)

“ümit”; inancın, Allah’a olan itikadın göstergesidir. Günahlardan sıyrılmak için O’nun rahmetini dileme, bir sinek kadar ehemmiyetsiz olan yes’den kurtulmak adına O’na iltica etmedir:

Meges-i ye’sden ey Nâbî keder-yâb olma

Dest-i cûd-ı hak iken mirvâha cünbân-ı ümîd

(G.52/9)

Havf ve reca denilen korku ve ümit hâlinin denge içerisinde olması, iki unsurun insanı farklı uç noktalara sürüklememesi için itidal hâlinde bulunması gerekir. İnsan, ne yeisten dolayı isyana süreklenmeli ne de ümidin rehavetine kapılıp akıbeti için edîşelenmeyi bırakmalıdır. Onu ebedî huzura kavuşturacak olan, bu iki şey arasındaki çizgidir. Ümidin yok olduğu yerde insan yeis bataklığının içerisine düşer:

Urur sefine-i ârâmı sâhil-i ye’s

Bir iki gün dahı limânlamazsa cûş-ı ümîd

(G.53/2)

Şair de sözü edilen redifle sıkıntılar içerisinde olmasına rağmen ümidini yitirmediğini, her zaman ilahi dergâhtan beklentisini kesmediğini gösterir. O, yeis içerisinde olup onun kavurucu ve boğucu sıcaklığıyla yanmaktansa ümidin kurtuluş serinliğinde rahatlamayı arzular:

Nümûne oldı derûnum tenûr-ı tûfâna

Nefes nefes feverân itmedin hurûş-ı ümîd

(G.53/3)

Şairin söz konusu redif kelimeyle ümit makamının ilahi dergâh olduğunu kastetmesiyle birlikte aynı zamanda ima yoluyla devrinin yetkili mercilerinden de

yardım ve lütuf beklediği düşünülebilir. O, içinde bulunduğu sıkıntılı hâli ve kurtuluş beklentisini gazeline seçtiği redif etrafında anlatır.

2.1.95. “üstine” G.707/G.713

“üstine”; ilişkin, üzerine, dair; hesabına; uygun olarak, -den sonra; kendinden önce gelen sözün ikileme biçiminde anlamını pekiştirmek ve sıklığını ifade etmek için kullanılan bir söz anlamına gelir (TDK, 2011: 2455). Bir konu üzerine olan aidiyeti, ilgi ve bağı ifade eden redif, var olan bir durumu açıklama isteğinin belirtisidir. Sebep içeren bir kelime olup herhangi bir durumun nedenselliğini anlatır. “üstüne” mecâzî bir ifadeyle bir şeyin içine, yani kendisine olan atılımı, içine düşmeyi, söz konusu durumun içinde yer almayı gösterir:

Ol kimse kim tehâlûk ider devlet üstine

Dîvânedür ki kendin atar mihnet üstine

(G.713/1)

“üstine” kelimesi, “bir şeyin üst kısmına, üzerine” anlamında birinci manasıyla kullanılmıştır:

Ol kalb-i âhenîne gerek sîne böyle sâf

Zarf-ı bilûr hoş yakışur sâ‘at üstine

(G.713/3)

Aşağıdaki beyitte ise şair, redifi “için, amacıyla” anlamında kullanır:

Zâhid yâ bellû Hakk için it yâ bihişt için

Hasr eyleme ‘ibâdetüni cennet üstine

(G.713/6)

“üstine” redifinin “dair, ilgili” manası da gazelde şu şekilde yer alır:

Sevdâ-yı şâ‘iriyete düşmüş gibi felek

Var heft beyti bir meh-i hoş-tal‘at üstine

(G.713/8)

Söz konusu redifin barındırdığı başka bir anlam ise “-den sonra” ifadesindeki gibi mana bildiren biz zaman tabakasıdır:

Şi‘ rünle şi‘ r-i dîgeri Nâbî ne anlasun

Sâde su içmeyen şekerî şerbet üstine

(G.713/9)

“üstine” redifi, kendinden önce gelen ikileme sözlerin anlamını kuvvetlendirmek ve pekiştirmek amacıyla da kullanılır:

Ben eyledükçe ârzû-yı dem dem üstine

Sâkî-i rûzgâr sunar sem sem üstine

(G.707/1)

Gördüm şarâb-hâne-i eyyâmı Nâbiyâ

Ferşinde rû-nihâde yatur Cem Cem üstine

(G.707/8)

2.1.96. “üzre” G.714/G.752/G.755

“üzere” amacıyla; şartıyla; neredeyse; üzerine; müddetçe, süresince, kadar anlamlarını içerir (TDK, 2011: 2458). Bir olayın nedenini belirtmek, bir şeyin yapılması için gerekli olan şartı ifade etmek ya da zaman ve süreyi göstermek için kullanılır. Söz konusu redif kelime, bir duruma açıklık getirmek, yapılan bir eylemi açıklamak, izah etmek amacını taşıyan edattır. “Bir konu etrafında, bir durum çevresinde” gibi anlam da içeren redif, ortak bir olay üzerinde olan hâli ifade eder:

Bu emel-hâne-i ‘ âlemde görülmüş mi ‘ aceb

Kimsenün nâ’il-i kâm olduğu dil-h‘âh üzre

(G.714/2)

Ser-â-pây-ı cihân bâzîçe-i dest-i tekâbüldür

Karâr itmek ne mümkün hâl-i ‘ âlem bir siyâk üzre

(G.755/2)

Bahsi geçen redif kelime, “bir şeyin üstünde, üzerinde bulunma” anlamıyla yön belirtir:

Olur mı her dürüş-endâma rûzî cevher-i ‘îrfân
 Degül mâ‘ hûd bûlbûl âşiyân itmek çenâr üzre
 (G.752/2)

“üzre” kelimesi karşılaştırma, mukayese etme durumlarında da kullanılır:

Dil hicr-i âzmâ hayretle itdi şöyle ülfet kim
 Visâlün kalmadı yek zerre rûchânı firâk üzre
 (G.755/3)

Aşağıdaki beyitte ise redif, “neden, için ve maksat” anlamlarını içerir:

‘Âlem-i peste nüzûlun sebebini idrâk it
 Anla dülâb ile delvün ‘âmelün çâh üzre
 (G.714/7)

2.1.97. “vâdisidür” G.243

“vâdi”; iki dağ arasındaki uzun çukur, dere; bir nehrin aktığı yer, yatak; yol, tarz, usul, alan anlamlarına gelir (Devellioğlu, 1993: 1132). Genişlik ve büyüklükle bağlantılı olan kelime, üzerinde eşyanın mevcut olduğu mekândır. “vadi”, sınırsızlığı, ufku, arayışı, yolculuğu simgeler. Sonu olmayan düşüncelerin, arzu ve isteklerin, özgürlüğün ifadesidir. İyiyi ve kötüyü, umudu ve ümitsizliği, ayrılığı ve vuslatı bir arada barındıran yerdir. “vadi”, dünyaya gelişin, yaşamın ve ölümün olduğu, hayatın tüm yönleriyle tezahür ettiği mekândır.

Bahsi geçen redif, dünyaya, varlığın hayat bulduğu sahaya benzetilir. Âşıklar için sitemin ve sevgili uğrunda çekilen acıların yeri, aynı zamanda umudun da barındığı, lütufların olduğu kerem ülkesidir:

Gerçi kim ‘uşşâka hûbânun sitem vâdisidür
 Sen mürüvvet kıl şehâ vâdî kerem vâdisidür
 (G.243/1)

Sevgilinin yüzü de kutsallığı barındıran, altın kalemle parlaklaşmış, yazılmış, ay gibi güzel olan bir vadi hükmündedir. O da aynen insanların yaşam bulduğu dünya gibi, âşıkların yaşam kaynağı bir mekândır:

Mushaf-ı ruhsâre-i cânâneye revnak virür
Hatt-ı rûyî mehveş-i zerrîn-kalem vâdîsidür

(G.243/2)

“vadi”, peygamber, âlim ve velilerin kalbleridir. Gönül, ilahi sırların makamı, Allah’ın tecelligâhı olması sebebiyle yüce bir mekân, düşmanlığın olmadığı, dert ve üzüntünün yer aldığı kutsal bir vadidir:

Eşk-i ter seyl-i revân olmuş akar andan müdâm
Sîne-i bî-kînemüz derd ü elem vâdîsidür

(G.243/3)

Çıkılan bu hakikat yolunda varılacak menzil, karar kılınacak son yer Allah’tan gayri her şeyin fena bulacağı yokluk vadisidir. Bu vadiye ulaşmak için maddi olan candan sıyrılıp sadece ruhla onun adem diyarına varmak gerekir:

Bir gün evvel cânı teslîm it dehân-ı dîlbere
Ey gönül cây-ı karâr âhir adem vâdîsidür

(G.243/4)

Nâbî, şiirinin Acem usulünde ve İran’ın önemli şairi Muhteşem’in tarzında olduğu için Anadolu şairleri tarafından kıskanıldığını söyleyerek onunla övünür. Beyitte “vadi” kelimesi, hem şiirin vadi gibi geniş bir mekân olduğu hem de tarz, usûl anlamına gelmektedir:

Sana Nâbî reşk ider ise n’ola yârân-ı Rûm
Şî‘rimüz tarz-ı ‘Acemdür Muhteşem vâdîsidür

(G.243/5)

2.1.98. “vâ‘iz” G.369

“vâ‘iz”; nasihat veren, dinî öğütlerde bulunan kişidir. İnsanlara doğruyu ve yanlış gösteren, dinî konularda onları aydınlatan, Hak yolunu tebliğ eden din adamıdır. Sürekli duymaya, ikaz edilmeye, dışarıdan yapılan müdahaleye alışık olan insanoğlu için işitmek, harekete geçmeyi sağlayan önemli bir noktadır. Bu sebeple Allah, insanlara ikaz için sadece nasihat veren bir kitap göndermekle kalmamış, aynı zamanda

onlara bu kitabı öğretecek, kitapta yazılanları işittirecek vaizler hükmünde peygamberleri de göndermiştir. “vaiz”, kendi alanında yetkin ve söz sahibi kişidir. Onun işi nasihat ederek dinî hükümleri anlatmak, insanları bir çatı altında toplayarak birlik ve beraberlik şuurunu arttırmaktır. Hz. Muhammed bir hadis-i şerifinde “ ‘Din nasihattan ibarettir’. ‘Kimin için ey Allah’ın Resulü?’ ‘Allah için, Kitab’ı için, Resulü için, Müslümanların imamları ve hepsi için” (Müslim, İman 95 [55]) diye buyurarak aslında dinin özünün vaaz etmek, nasihat vermek olduğunu belirtir. Vaizin nasihatında önemli olan bunu Allah için yapması gerekliliğidir:

Li’llah ise va‘ zında eger niyet-i vâ‘ iz

Kürsî-i semâvâta çıkar şöhret-i vâ‘ iz

(G.369/1)

“vaiz”i önemli kılan, topladığı cemiyetin çokluğudur. Bu, onun hitap etme kabiliyetini, vaizlik gücünü gösterir. Cemaatin olmadığı bir yerde vaizin de varlığı mümkün olmaz:

Cem‘ iyyetinün kesretidür vâsita-i şevk

Dem-beste kalur olmasa cem‘ iyyet-i vâ‘ iz

(G.369/2)

“vaiz”, insanları iyi bir yola sevk edebildiği gibi bazen üslubunun ve tavrının yanlışlığından dolayı onları uzaklaştırıp, dinden soğutabilir. Nâbî, aslında bunlara sitem etmekte, kendisine sığınan insanları azarlayıp korkutan vaizlerden şikâyetle bulunmaktadır:

Tehdîd ü ‘ itâb itmeyicek müstemi‘ ine

Geçmez ‘ ulüvv-i nâ‘ ire-i hiddet-i vâ‘ iz

(G.369/4)

Yaptığı yanlış yorumlar ve konuşmalarla dini yanlış anlayıp aktaran din adamları, sürekli eleştirilmekte, dinî kimlikleri bu anlamda sorgulanmaktadır. Bu durum geçmişte olduğu gibi günümüzde de geçerliliğini sürdürür. İnsan, nefsinin korkutan veya ona ağır gelen şeylerden uzaklaşan, hoşgöründen yoksun olanlara karşı mesafeli duruş sergileyen bir yaratılışa sahiptir. Bu sebeple güç olanı değil kolayı tercih etmek ister.

Tam da bu noktada Hz. Peygamber “Kolaylaştırınız, güçleştirmeyiniz, müjdeleyiniz, nefret ettirmeyiniz” (Buhari, Cihad 164) diye buyurur. Bu, insan fitratını anlatan, kabul etme ve iştiha yolunu açan bir harekettir. Nâbî’ye göre vaizin görevi fazilet erbabına değil cahillere yardım etmek, onlara vaaz vermektir. Bir bakıma bu beytiyle şair kendini fazilet ehli kişiler sınıfına koyarak vaizlere de aşmaması gereken sınırı bildirmiş olur:

Ashâb-ı fazilet ana muhtâc degüldür

Câhillere nâ-dânlaradur hıdmet-i vâ‘iz

(G.369/5)

Divan şiirinde zahid, vaizi de içine alan genel bir anlam içerir. “Zâhid, zühd ve takva yolunu izleyen ve amel ve ibadet sahibi olan herkes için genel bir addır. Vâiz ise dünyayı terk etmeye kendisini korkunun ittiği kimsedir” (Pürcevâdî, 1998: 274). Zahid vasıflarına bürünmüş vaiz ise dini yanlış yorumlayan riya ehli kişidir. “vaizin faydalı olmasının yolu riyadan uzak kalmasından geçer” diyerek Nâbî onlara doğru yolu göstermek ister:

Nâfi‘ görünür ‘âlem-i hâmûşdan el-hak

İcrâ-yı riya itmez ise himmet-i vâ‘iz

(G.369/6)

“vaiz”in kıymetinin bilinmesi onun halka nasihat satmamasından yani bu işi gönülden yapmasından geçer:

Satmazsa eger halka vazîfeyle nasihat

Nâbî o zamânlar bilinür kıymet-i vâ‘iz

(G.369/7)

Şair, bu gazelinde aslında “vaiz” redifi etrafında bozulan düzenden nasibini alan din adamlarına eleştirmiş aynı zamanda bu bozuluşun düzelmesi için onlara düşen vazifeleri sıralamıştır. Burada dikkati çeken önemli bir husus, divan şiirinde vaizlik (zahid) acımasızca eleştirilirken Nâbî bu durumu daha yumuşak bir tarzda ele almış, vaizliğin gereken hususiyetleri yerine getirmesi şartıyla önemli bir makam olduğunu vurgulamıştır. Böylelikle toplumsal huzuru yakalamadaki önemini belirtmek istemiştir..

Bu açıdan o, başka gazellerinde olduğu gibi bu gazeline de topluma ve sosyal olaylara olan duyarlılığını ortaya koymuştur.

2.1.99. “var” Kelimesi ve Türevleri

“var” G.76/G.103, “vardur” G.80/G.176, “mı var” G.81, “mi var” G.157/G.216, “var iken” G.548, “var içinde” G.696/G.698, “var ise” G.711

“var”; sıfat olarak evrende veya düşüncede yer alan, yok karşıtı; isim olarak ise elde bulunan her şey anlamındadır (TDK, 2011: 2468). “var”, mevcut olma, varlığı bulunma, ortada olma hâlidir. Bilinen bütün bilgiler kâinata var olan mevcutların bilgileridir. “var olma”, “varlık bulma” manasındadır. Varlık ve yokluk felsefenin ana konularından birisi olmuştur. Varlık biliminin de konusu olmakla birlikte felsefe, varlığı parça parça ele alır. Felsefede varlık problemi metafizik ve ontolojik olmak üzere iki başlıkta ele alınır. Metafizik, felsefenin soyut konularını, ontolojik ise varlığı konu edinen bir disiplindir. Felsefede varlığın var olup olmadığıyla, varlığın ne olduğuyla ilgili konular incelenmiş, bu bağlamda “varlık” kavramı filozoflarca çeşitli görüşler etrafında açıklanmaya çalışılmıştır.

“var”, “yok”un zıddı bir kavram olup kabulü “yok”a göre daha kolay ve mümkün olan bir mefhumdur. “Var olma gerçeği; Var olma ile var olmama (yok) arasındaki fark olan mutlak değerdir” (İlhan, 2009: 97). Olumlu bir anlam içeren kelime kâinatın varlıklarla donatılmış ve mevcudun âlemin özü olduğunu barındırır. Varlık kendini fenomenlerde gösteren bir kavramdır. Yani bir şeyin açığa çıkması, gizli kalmaması olayıdır. Bu sebeple “var olmak”, yokken ortaya çıkmak, gizliken zahir olmaktır. “var olma” durumu zenginliğin, sahip olmanın, bereketin ifadesidir. Yokluk insanlığı sefalet, ızdıraba, yalnızlığa, ümitsizliğe, inançsızlığa iten bir kavramken, var olma tam tersi olarak umuda, huzura ve tek olmadığını hatırlatmaya sebep olan bir olgudur. “var olma” ve bunun mücadelesini verme insanın yaşamı boyunca sürdürdüğü hayat kaygısıdır. Bu sebeple bekayı arzulayan bir ruha sahip olan insanoğlu, fani olan hiçbir şeyi asla istemez ve yok oluşu kendi tabiatı gereği kabul edemez. Buradan hareketle varlığın aslında gelecekle ilgili bir anlam içerdiği de düşünülebilir. “Başka

deyişle varolma, olacak olmadır.... Eğer madde varsa, bu demektir ki o şimdi veya ezeli bir hâl içinde değil, geleceğe doğru uzanan bir oluştadır” (Ülken, 1968: 143).

Varlığın mevcut olmasıyla hayat bulan insanın asıl gayesi, varlıklarda O’nun tecellisini görerek varlığın esas sahibi olan Mevcud-ı Hakiki’ye ulaşmaktır. Tasavvufi inanışa göre yegâne mevcut Allah’tır. Her şey O’nun mevcudiyetiyle var olmuştur. Bu sebeple vahdet-i vücud anlayışını benimseyen ehl-i tasavvuf, her varlığın Yaratıcı’nın bir yansımasından, gölgesinden ibaret olduğunu, Mevcud’un tek, ancak gölgelerinin sınırsız olduğunu ifade ederek sözü edilen anlayışı savunurlar. Bahsi geçen redif kelimenin arkasında aslında varlıkta birlik anlayışı, kesrette vahdetin mevcudiyeti gizlidir. Her varlıkta Bir’i görmek, O’ndan başka her şeyi yok saymak fenafillah denilen mertebedir.

“var” iyi veya kötü olan bütün durumların mevcudiyetini hatırlatan bir kavramdır. Sadece insan için “iyi” olan şeylerin varlığıyla sınırlı kalmayan bu ifade, aynı zamanda “kötü”nün varlığını da hatırlatan, böylece insanın yaşam sınavını mevcudiyetiyle önüne getiren bir olgudur:

Nâbî şumâr-ı nakd-i rızâdur behâ-yı vasl

Zîrâ ki her mu‘ amelenün bir hisâbı var

(G.76/5)

“var olma” düşüncesi, içinde benliği ve gururu da barındıran bir ifadedir. Ancak “var olma” asıl Varlık’a izafe edilen bir durum olursa o zaman insan benlikten sıyrılır ve nefis terbiyesini gerçekleştirmiş olur.

Gazellerde “mevcud olma, bulunma” anlamıyla kullanılan söz konusu redif kelimeyle şair, bazen olumlu bazen de olumsuz ifadeleri kastetmiştir.

Nâbî, bu kelime etrafında ümitsizliğini dile getirerek olumsuz olan özelliklerin mevcudiyetinden bahseder:

Bârî ümmîde düşüp kendüne renciş virme

Nâbiyâ çün taleb-i vasldan ihmâlün var

(G.103/7)

“var” redifi etrafında dünyaya olan sitemini de dile getirir:

Kimi görsen bile bâzîçe idersün ey çerh

Bu mecâlisde ne hem-sinn ü ne hem-salün var

(G.103/5)

‘mi var’ redifli şiirlerinde ise var kelimesiyle aslında yok olma durumu kastedilir. Bu redif etrafında usanmışlık ve ümitsizlikle birlikte aynı zamanda şikâyet duygusu da dile getirilir. Nâbî, artık çevresinde var olan birçok şeyin kalmadığından, yok olduğundan dem vurarak aslında kendi ruh hâlini şiire yansıtmış olur.

Şair, artık sevgili için uğraşmaya, ona ulaşmak için çabalamaya hâlinin kalmadığını söyleyerek sözü edilen usanmışlığını dile getirir:

Pervâze kûy-ı yâre per ü bâlümüz mi var

Şâyeste-i visâl olacak hâlümüz mi var

(G.157/1)

Aşağıdaki beytinde ise etrafında riyakârların kaldığını, yaptığı bütün işlerin, iyi amellerin kadri bilinmeyip heba edildiğini anlatarak içinde yaşadığı devrin hâlini ve bunun karşısındaki “kırgınlık psikolojisini” vurgulamış olur:

Nâbî mürâ‘iyân bize itsün mi iltifât

A‘mâlümüz fûrûhte dellâlümüz mi var

(G.157/5)

‘mi var’ redifi etrafında olmayan durumları sıralayan şair, şikâyetlerini dile getirir. Âşığın sevgili karşısında çekmediği eza ve cefanın kalmadığını vurgulayarak sitemini söyler:

Geh kemân-ı hicr ü geh zehr-i sitem geh bâr-ı gam

‘Âşık-ı fersûde-bâzû çekmedük mihnet mi var

(G.216/2)

Nâbî, “var” redifi etrafında kimi zaman da olumlu duygularını ortaya koymuş, varlığın hikmetini anlatmaya çalışmıştır. Ona göre her şey belli bir düzen ve kendine uygun durumlarla yaratılmıştır. Herkes dert ehlidir. Ancak insanlara kaldırabileceği ölçüde sıkıntı, keder verilmiştir:

Her dîde ki var hâline şâyân nemi vardur
Her sîne ki var vus‘ına çesbân gamı vardur

(G.176/1)

Başka bir beyitte ise her derdin bir dermanı da mevcut olduğunu söyleyerek dünyada her şeyin adaletle yaratıldığını ifade eder:

San‘at-kede-i ma‘dilet-âbâd-ı kaderde
Her zahm ki var lâ-büd anun merhemi vardur

(G.176/3)

Arifler için insan, daha bezm-i eleste kendisine yüklenen bir dertle yeryüzüne gönderilir. Onlar, yaşamı boyunca bu yükün ağırlığı altındadır. Bu sebeple maarifet ehli için hakikata ulaşma yolculuğunda gam sahibi olmayan hiçbir varlık olamaz. Şair, doğruluğu gösteren ve dik bir şekli olan kalemin dahi kalbinde gizlenmiş bir eğriliği yani sıkıntısı olduğunu söyleyerek bu durumu, “söz konusu gamı sadece insanoğlu için değil varlık libasını giymiş tüm yaratılan için mevcut olduğunu” ifade ederek örneklendirir:

Nâbî kalem-i râst-nümânun dahı baksan
Kalbinde nühüfte nice pîç ü hamı vardur

(G.176/5)

“var iken” redifli gazelinde ise redif etrafında bir karşılaştırma yapıp insanlara nasihat verir tarzda seslenir. O, daha iyi olanı göstererek insanları doğru olmayandan alıkoymak ister. Gül gibi şiirleri varken başka mecmualara bakılmamasını, kendisinin bülbül gibi bir şairken eğri bakışlı neyzenlerin dinlenmemesini öğütler:

İtme mecmû‘aya tevcîh-i nazar gül var iken
Ney-zen-i kec-nigehi dinleme bülbül var iken

(G.548/1)

Ariflerin tevekkül etmek varken kirliliklere bulaşmasının ayıp olduğunu, başka bir beyitte ise kedere kapılmak yerine kale vazifesi gören sabır ve tahammül hâlinde bulunmak gerektiğini anlatarak kendisi de bir arif edasıyla cüz’i iradeye sahip olan insan için seçmesi gereken doğruluk kapısını gösterir:

‘Ârife ‘aybdur âlâyiş-i çirk-i esbâb
Legen-i sînede sâbun-ı tevekkül var iken

(G.548/4)

Çekmez endîşe-i târac-ı keder sükkânı
Kal‘a-i sabrda bârû-yı tahammül var iken

(G.548/5)

“var içinde” redifi ise bir yerde mevcut olan durumu, bir şeyin içinde bulunulan hâli ifade eder:

Bu bezm ki peymâne-i devlet var içinde
Ne kimseye pâyende ne râhat var içinde

(G.696/1)

Bu, var olan bir gerçeğin farkındalığının, eşya içindeki hakikati bulmanın göstergesidir. Nâbî, hangi durumun neyin içinde gizli olduğunu anlamış ve böylelikle gizli olanı ortaya çıkarmak istemiştir:

Nâbî bilemem farkı nedür bey‘ ü şîrâdan
Ol zühd k’anun h’âhiş-i cennet var içinde

(G.696/7)

“var ise” redifli şiirinde şair, mevcut olan bir durum hâlinde meydana gelmesi gereken hâli belirtir. Yani bir şeyin ortaya çıkması için gereken şartın ifadesidir:

Bizi Stânbül’a takdîr cezb ider Nâbî
Tenâvül eyleyecek âb u dânemüz var ise

(G.711/7)

2.1.100. “vâsi” G.376

“vâsi” geniş, enli, bol anlamına gelir (Şemseddin Sâmî, 1989: 1483). Bir şeyin büyüklüğünü, sınırsızlığını, kapsamının geniş boyutunu ifade eder. Çokluğu, bereketi ve zenginliği içeren redif, her şeyin yanında mevcut oluşunu belirtir. “vâsi olmak” hiçbir şeye muhtaç olmayıp, eksikliğin bulunmaması, fakrdan uzak olup her şeyin fazlasıyla indinde var olmasıdır. Bu bakımdan aslında “vâsi” kesretin simgesi olup çokluğun bir

çatı altında toplanmasıyla da vahdetin göstergesi durumundadır. İnsan, acziyeti ve fakriyeti olan bir varlıktır. Arzu ve isteği sınırsız olan insanoğlu, çok geniş nimetlerle donatılmak ve sürekli hiç bitmeyecek olan emellerine ulaşmak amacını taşır. Bu sebeple kendinden daha zengin olana, fakirliğini giderecek ganiye ihtiyaç duyar. İnsan nakıstır ve noksanlıktan uzak, tüm eşyanın yanında fazlasıyla bulunduğu ve kendi eksikliğini giderecek olan bir güce muhtaçtır. “Aşkın ‘vücut’ ile fenomel ‘vücut’ arasındaki tek fark, ikincinin birinciye ihtiyaç duyması, daha doğrusu bunların aşkın ‘vücut’un bizzat kendisine muhtaç olmaları gerçeğinden ibarettir” (Izutsu, 2003: 165). “vâsi”lik, sıkıntı içerisinde olan kişinin varmak istediği nokta, yürüdüğü yolun sonunda karşılaşmak istediği neticedir.

“Vâsi”; ilmi ve rahmeti geniş ve sınırsız, geniş olan anlamıyla Allah’ın esmaü’l-hüsna larındandır. Bilgisi, gücü ve iradesiyle bütün varlık âlemini kuşatan, rahmetinin ve nimetlerinin genişliğiyle darda olana “Vâsi” ismiyle yardım edendir. “İşte bu, öyle bir lütfudur ki dilediğine verir. Allah vâsi ve âlimdir.(ihsanı boldur, her şeyi hakkıyla bilir) (Maide 5: 54). “Muhakkak ki Allah’ın lütfu ve rahmeti geniştir, ilmi her şeyi kuşatır” (Bakara 2: 115).

Bahrde rîk kadarca görinür kûh-ı kenâr

O kadardur bilürüz rahmet-i Yezdân vâsi‘

(G.376/6)

“vâsi”, her şeyi bünyesinde barındıran, iyi kötü bütün olguları kabul edecek fitrata sahip kişilerin vâfidir:

Ne kadar olmuş ise mezheb-i rindân vâsi‘

Olsa bârî o kadar meşreb-i hûbân vâsi‘

(G.376/1)

Gönlün genişlemesi, sıkıntılardan kurtulup huzura ermesi manasındadır. Bu sebeple redif kelime, “ferahlama, rahatlama” anlamına da gelir:

Sûz-ı dil-teng-i güherden güzer eyler yohsa

Oldı farz eyleyelüm sîne-i ‘ummân vâsi‘

(G.376/2)

Aşağıdaki beyitte ise sözü edilen redif, büyüklük ve kapsamının genişliği bakımından ele alınmıştır:

‘ Ârifânun diline vesvese itmez te’sîr

Dîv bisyâr ise dîvân-ı Süleymân vâsi’

(G.376/4)

“Cimriler ne kadar ellerini açık tutmaya yani bir şeyler vermeye çalışsa da yine de verdikleri şey bir karıncanın gözü kadar olabilir” diyen şair, redif kelimeyi zıt anlamda kullanarak söz konusu cimri kimseleri eleştirir.

Hırmî-i devlet-i gerdûna da yitse olamaz

Dîde-i mûr kadar dest-i le’îmân vâsi’

(G.376/5)

İrfan bilgisinin dünyanın kubbesinde gizlenen su kabarcıkları kadar geniş olması gerektiğini söyleyerek “vâsi” redifini “miktar” boyutuyla ele alır:

Kem habâbında ola kubbe-i gerdûn pinhân

Nâbiyâ öyle gerek lücce-i ‘îrfân vâsi’

(G.376/7)

Redifin şiir üzerindeki etkisi yine gazelde kullanılan kelimelerde kendini gösterir: “mezheb, meşreb, o kadar, ummân, efzûnter, meydân, dil, dîv, divân, gerdûn, hırmî, devlet, dide-i mûr, dest-i le’îmân, bahr, kûh, rahmet-i Yezdân, kubbe-i gerdûn, lücce-i îrfân” kelimeleri redifle doğrudan ilintili sözcüklerdir.

2.1.101. “yine” G.716/G.776

“yine”; yeniden, bir daha, tekrar, gene; öyle de olsa, öyle olmasına karşılık; buna rağmen, bununla birlikte anlamına gelir (TDK, 2011: 2596). “yine” redifi aynı şeylerin sürekli devam etmesi, yinelenmesi manasındadır. Daha önce de değinildiği gibi yaşam aslında tekrarlardan oluşan bir süreçtir. Evrenin varoluşundan bu yana kâinatta meydana gelen her şey bir öncekinin aynısı veya benzeridir. Tüm mevcudatın merkezden gelip tekrar aynı merkeze dönecek olması da söz konusu tekrarın göstergesidir. Her şey sürekli tekrarlanarak eski haline döner. Obje bu tekrarlar vasıtasıyla var olur, ve böylece

görülmek ve insanlarla beraber yaşamak için aslına rücu eder (Buber 2003: 75). “yine” var olan bir durumun tekrar edilişinin ifadesidir. Sürekli yaratılma eyleminin merkezi olan kâinat, bu bağlamda sözü edilen “yine”liği her daim yaşamaktadır. “Sürekli yaradılış (teceddüd-i havâdis) nedeniyle her şey, isimlerin mazhar taleplerine göre her an yeniden yaratılır; kozmogoni sürekli olarak yeniden yazılmaktadır” (Holbrook 2008: 166).

Tekrarın sıklığı dikkatlerin belli bir noktaya çekilmesi, bazı durumlar karşısında farkındalık duygusunun oluşması içindir. Anlatılmak istenen durumun önem ve mahiyetini ortaya çıkarma amacı taşır. Yaşam üzerinde değişen tek şey insandır. Yani insanlar ölür, yerine yenileri gelir. Değişiklik bu noktadadır. Yoksa insanların yaşadığı şeyler de birbirinin aynıdır:

Nev-bahâr oldı çemen-pûş oldı sahrâlar yine

Cilve itdi seylâsâ serde sevdâlar yine

(G.716/1)

Şevketin görmüş zemînün reng reng ezhârla

Dâmen-i sahrâya yüzler sürdi deryâlar yine

(G.716/2)

Tekrar etme, yineleme belagatin, güzel söz söylemenin önemli sanatlarından. Şairin bu sanatı kullanmadaki amacı, şiirini daha güçlü kılmak ve dikkatleri belli bir noktaya yöneltmek içindir. Kur'an-ı Kerim'de de ayetlerin, bazı kelimelerin sürekli tekrarlanması ifade ve mana gücünü ortaya koymakla birlikte insanları belli bir konuda uyarıp ikaz etmek ve bazı önemli hususları hatırlatmak amacını taşır.

“yine” kelimesi tekrar etmek, bir şeyi izlemek anlamlarının yanında arzu, istek manalarını da içerisinde barındırır. Yani “keşke” anlamına da gelir:

Yâr meclisde gül-i câm elde bülbül nâlede

Vaktidür mestâne refât eylesin cûlar yine

(G.776/2)

Bu beyitte de şair “yine” redifi etrafında ırmakların tekrar akmasını, yürümesini arzu eder.

Bahsi geçen redifin barındırdığı bir diğer anlam ise tekrar eden durumlardan oluşan usanmışlık hâlidir. Sürekli aynı şeylerin olması insanda bir bıkkınlık hâli meydana getirir. Şair de sevgilinin denizdeki dalgaya benzeyen kaşlarının hâlâ çatık olduğunu görmesi yani kendisine yine çatık bir kaşla bakması karşısında söz konusu durumdan usanmışlığını redif kelime etrafında ortaya koyar. Böylelikle yine “usanmış” bir şair portresi meydana getirir:

Hâhiş-i vuslat mı hiss itdi telâşumdan ‘aceb

Mevc-hîz-i çîn-i nâz olmakda ebrûlar yine

(G.776/4)

Şiirin ortaya çıkışında redifin ana etken olduğu daha önce belirtilmişti. Redif kelime, şiire hâkim olacak olan atmosferin belirlenmesinde önemli bir rol üstlenmektedir. Sözü edilen gazelerde de durum aynıdır. Şair “yine” kelimesini sadece şiirlerinin redifi olarak ele almakla yetinmemektedir. Aynı zamanda redifin anlamına uygun olarak şiir içerisinde de bazı kelimeleri tekrarlamakta, böylelikle redif etrafında şiir bütünlüğünü oluşturmaktadır. Örneğin 776 no’lu gazeline üç defa “gül”, iki defa “bülbul”, beş defa “ol-“ kelimesi, iki defa “ebru ve ebruvan” kelimesi ve ikişer defa tekrarlanan bazı kelimelerin de varlığı tekrarın sadece redifle sınırlı kalmadığını, şiirin içerisine de yansıdığını göstermektedir.

2.1.102. “yiri yokdur” G.163

“yeri yokdur”, yeri olmamak yani uygun görülmemek, yersiz ve zamansız bulunmak manasında kullanılan bir deyimdir. Bir yerde işi olmamak, kendisine yer edinecek bir mekân bulamamak, kabul görmemek anlamında olumsuz bir söz öbeğidir. Bu redif, aslında hem anlamıyla hem de olumsuz hâliyle dikkatleri belli bir noktaya çekerek sitemi ve serzenişi ifade eder. “yeri yokdur” sözü, baş kaldırışın, karşı çıkmanın ve cesaretin göstergesidir. Çekilen sıkıntıların belli bir noktaya ulaşması, artık bıçağın kemiğe dayanması demektir. İnsanın bir şey karşısında hakkının olmaması, herhangi bir işi yapmasına izin verilmemesidir:

Hubân-ı hat-âverdeye nâzun yiri yokdur

‘Uşşâka da min-ba‘d niyâzun yiri yokdur

(G.163/1)

Şair, sarhoşların namaz kılmasına izin verilmediği gibi sevgilinin gözlerinin de mihrabı andıran kaşlarının altında durmasına müsaade olmadığını belirterek iki durum arasında benzerlik kurar:

Mihrâb-ı dü-ebrûya neden girdi dü çeşmi

Bilmez mi sükârâya namâzun yiri yokdur

(G.163/2)

Bir yerde işi bulunmamak, varlığına müsaade edilmemek anlamını da taşımaktadır:

Halvetkede-i kalbe hayâlün gelür ammâ

Dîvân-ı hakikatde mecâzun yiri yokdur

(G.163/3)

Şair, “yiri yokdur” diyerek doğru olmayan durumları tek tek saymakta, onları yanlışlardan ayırmak istemektedir. Beytin bir mısrasında bunu söylerken diğer mısrasında söylediği durumu bir örnekle güçlendirmekte, böylelikle şüpheyi yer bırakmamaktadır. Şirin dudaklı olan sevgilinin ağzında acı sözün bulunmasının abesliğini, helvacı dükkânında piyazın bulunma ihtimalinin olmamasıyla kanıtlamaktadır:

Düşmez leb-i şîrînine yârun sühan-ı telh

Helvâcî dükkânında piyâzun yiri yokdur

(G.163/5)

Nâbî, son beyitte ise redif etrafında kendini eleştirmekte, kavuşmayla ayrılığın gölge gibi birbirini takip eden sıkı birer arkadaş olduğunu söyleyerek bu kadar yanıp yakılmanın gereksiz olduğunu anlatmaktadır:

Bir vasl k’ola sâye-sıfât hicri kafâdâr

Nâbî bu kadar sûz u güdâzun yiri yokdur

(G.163/7)

2.1.103. “yok” Kelimesi ve Türevleri

“yokdur” G.141/G.185/G.189, “yok” G.382/G.385/G.388/G.389/G.394

“yok” kelimesi adem, bulunmama, var olmama anlamlarına gelmektedir. Olumsuz bir ifadedir. İmkânsızlık, bir şeyin bulunmayışı, ondan mahrum olma demektir. Yokluk hakkında yüzyıllardan beri filozoflar çeşitli görüşler öne sürmüşlerdir. Aristo’ya göre varlık ve yokluk iki zıt ilke olup bunların gerçeklik kazanabilmeleri için bir dayanağa ihtiyaç vardır, bu da maddedir. Varlık kendisini maddede ortaya koyduğuna göre yokluk gerçeklik kazanamamıştır. Dolayısıyla her oluş, yokluğun bulunmayışı demektir. Eflatun’a göre yokluk problemi mutlak olarak değil bir şeyin başka şey olması, bulunmayışı ve mahrum oluşu anlamında ele alınmalıdır.

Mutezile kelamcıları ise “yokluğu”, ‘varlığı olmayan malum şey’ şeklinde tarif edip ‘realitesi olan sabit bir şey’ şeklinde yorumlamışlardır.

Ehl-i sünnet kelâmcıları "yokluk hiçbir şey değildir" diyerek ona varlığın karşıtı bir kavram olmasının ötesinde herhangi bir gerçeklik tanımamışlardır. Bir başka deyişle yokluk olumsuzlukla aynı anlama gelmektedir ve zihnî bir kuruntudan ibarettir.

Fârâbî ise yokluğu "bir şeyin olması gerekenden yoksun olması" şeklinde tarif ederek Mutezile kelamcıları gibi o da yokluğu "şey" olarak nitelemekte ve onun varlığa nispetle kavranabileceğini söylemektedir.

Tasavvufta ise yokluk kavramını, mâsivâ, Allah’tan başka her şey olarak tarif etmişlerdir (<http://www.egitimkutuphanesi.com>).

“ ..varlığın zatı, bizzat zatı haysiyetinden nazar-ı itibara alınırsa mutlak yokluktan ibarettir..... Şu hâlde hakiki nur Allah Teâlâ olduğu gibi hakiki mevcud da Allah Teâlâ’dır” (Gazali, 2012: 84). Aynı zamanda söz konusu kavram, insan nefsini ilahi hakikat yolunda yok ederek bekabillahta fani olma yani fenaillaha ulaşma şeklinde nefsin yok edilmesi olarak da yorumlanmıştır. Fena ehli olmaktan maksat Hakikat’e ulaşmak, O’nda yok olmaktır. “Bu bağlamda fena tecrübesi, mutlak Hakikatin metafizik nurunun bir yayılımından ve feyzinden başka bir şey değildir”

(Izutsu, 2003: 23). Allah tek varlıktır ve yokluk aynasına görünmek suretiyle evreni yaratmıştır:

Âyîne-i ‘ademde nukûş-ı mükevvenât
Sûret-sıfat nümûdı var ammâ ki bûdı yok

(G.389/2)

“Kuşeyri yokluk yani fenayı üçe ayırır. 1. İlk fena, kulun kendinden ve kötü sıfatlarından fani olması. 2. İkinci fena Hakk’ı temaşa eden kulun, Hakk’ın sıfatlarından da fani olması. 3. Üçüncü fena Hakk’ın varlığında yok olan kulun, kendi fenasını görmesinden de fani olmasıdır. İbn-i Arabî’ye göre fena kulu Allah’a ulaştırır. Bu durumda kul bütün nefsi arzularını terk eder ve kendini Allah’ın iradesine teslim eder” (Cebecioğlu, 2004: 208).

Fena, ölüm düşüncesini akla getiren bir kavramdır. Ömrün bitişini, yaşamın sonlanmasını ve böylelikle yeni bir başlangıcı ifade eder. Ölüm halinin kaçınılmazlığının ve her an ölüp tekrar doğmanın bir keşfidir (Sayar, 2011: 146).

Yokluk düşüncesi, insan zihninin kabul etmekte zorlanacağı bir kavramdır. Evrende bir şeyin var olduğunu iddia etmek, yok olduğunu iddia etmekten daha kolaydır. Herhangi bir şeyi yok saymak için nerdeyse tüm evreni inkâr etmek gerekir. Böylece “yok” kelimesinin aynı zamanda “inkâr” anlamı da ortaya çıkar. Mutlak yokluk kavramı Allah’ın sonsuzluğuyla çelişir (Ülken, 1968: 135).

Bu kelime, arzu ve isteklerin gerçekleşmeme durumunu ve bundan dolayı oluşan ümitsizlik duygusunu da hatırlatır. Şair, sözü edilen şiirlerinde de devrin olumsuz havasının toplum üzerine bir yansıması olarak seçtiği bu redif kelime etrafında, artık unutulmuş yok olmuş güzellikleri ve erdemleri anlatır. Kendi döneminin yokluk tablosunu çizer:

Bir bahr-ı gamda urmadayuz dest ü pây kim
Keşîsi yok kenâresi yok nâ-hudâsı yok

(G.382/3)

Bu gülşende güşâyîş-bahş-ı hâtır-encümen yokdur

Dehân-ı goncede hande leb-i cûda sühan yokdur

(G.141/1)

“yok” ifadesi, son noktaya gelinmişliğin vurgusudur. İstek ve arzuların gerçekleşmemesi karşısında duyulan bıkkınlık ve usanmışlık hâlidir. Geline bu nokta, insanı dünyadan el çekme durumuna götürür. Gazellerde de yoklukların belirmesi karşısında gösterilen mücadelelerden bıkmış ve artık köşesine çekilen, etrafı hazin gözlerle izleyen bir kişi tablosu çizilir:

Derûnumda keder var ye’s ü ümmîde liyâkat yok

Visâle kâbiliyyet mihnet-i hicrâna tâkat yok

(G.394/1)

Leb-â-lebdür zemîn ü âsmân esrâr-ı hikmetden

Velîkin keşf ü tahkîka sezâ çeşm ü dehen yokdur

(G.141/4)

Böylelikle şair, şikâyet ve sitemini bu redif etrafında dile getirir:

Hat-ı lebinde hurûf-ı mülâyemet yokdur

O şâh-beytde ma‘ nâ-yı merhamet yokdur

(G.185/1)

Söz konusu bıkmışlık ve usanmışlık duygusu aynı zamanda yeni ve orijinal bir söz söylemeyen, sürekli aynı şeyleri tekrarlayan şairlere karşı da hissedilmektedir:

Zuhûr eylerse bundan sonra bilmem yohsa ‘uşşâkun

Ser-encâmında bir nâ-gûş-zed tâze hikâyet yok

(G.394/4)

“yok” kelimesi, var olmayan durumlara duyulan özlemin de bir göstergesidir. Yani bu kelime, hasret ve özlenmişlik duygularını da barındırır. “yok olmak”, “var olanı” istemeye yönelik yapılan bir çağrı hâlidir:

Bu gurbethânede halk eylemiş bir gûne ülfet kim
Hezârânında bir dil-beste-i hubbu'l-vatan yokdur

(G.141/5)

Bu dünyanın yokluk dünyası olduğu kabul edilir. Aslında dünyada var olan her şey bir hayalden ibarettir. Yok olmaları bundandır. Asıl varlık dünyası ve istirahat yeri ebedî âlemdir. Bu sebeple rahatlığın olmadığı yokluk âleminde tevekkül ederek ebedî âlem arzulanmalıdır:

Cihânun zîr ü bâlâsın tefehhuş eyledüm Nâbî
Tevekkül kişverinden gayri yirdeistirâhat yok

(G.394/9)

Nâbî, böylelikle çektiği sıkıntıların dermanını tevekkül olarak gösterir. Şair, aynı zamanda ümitsizlik duygusu içinde ümidi de arar. Şikâyetlerinin arkasında, tevekkül etmesinin bir sonucu olarak kötü günlerden sonra iyi ve huzurlu günlerin geleceği inancını taşır. Yani “şer gibi görünenlerin arkasında hayır vardır” düşüncesindedir:

Cevr-i zamâneden gilemend olma Nâbiyâ
Kangı celâl var ‘akabinde cemâli yok

(G.388/8)

Şairin şiirinde kullandığı “yok” kelimesi “kalmadı, bulunmaz” anlamlarındadır. Böylelikle kendi yaşamını, şiire olumsuz ifadeler etrafında yansıtır. “yok” redifli şiirlerin genelinde olumsuz ya da olumsuz eklerle beraber kullanılan kelimeler mevcuttur. Şair hem döneminin eleştirisini yapar hem de mevcudatın gerçek Varlık karşısında yok olduğu düşüncesini redif etrafında anlatır.

“yokdur” redifi aynı zamanda istiğna düsturuna sahip olmanın, minnetten uzak bir hayat sürmenin de ifadesidir. Yokluk, varlığa ulaşmak için en önemli vasıta:

Egerçi köhne metâ‘uz revâcumuz yokdur
Revâca da o kadar ihtiyâcumuz yokdur

(G.189/1)

Felsefe, hikmet ve tasavvuf bilgisine sahip olan Nâbî, bunları birleştirerek “yok” redifi etrafında anlatır.

2.1.104. “yoludur” G.108

“yol”; karada, havada, suda bir yerden bir yere gitmek için aşılacak uzaklık, tarik; yürümeye uygun yer; ulaşım şeridi; yolculuk; gidiş çabukluğu, hız; davranış, tutum; uyulan ilke, sistem, usul, tarz; gaye, maksat; çare, yöntem anlamlarına gelir (TDK, 2011: 2602). “yol”, insan yaşamında büyük önem taşıyan bir kavramdır. İnsanın hayatı, başı ve sonu olan bir yol üzerinde geçer. Kişinin doğup yeryüzüne gelmesiyle bu yolculuk başlar. “Yaratılış bir yolculuğun hikâyesidir. Dolayısıyla varlığın sebebi olan insanın vücut buluşu, aşağılara doğru bir yolculuk (seyr-i nüzul: iniş seyri) çerçevesinde düşünülür” (Doğan, 2013: 9). O, doğum ve ölüm arasındaki yolda yürüyen bir yolcudur. İnsan, bu yolculuğa çıkmayı elest meclisinde verdiği sözle kabul etmiştir. “yol”, hem ayrılıkla hem de kavuşmayla iç içe olan bir kavramdır. Bezm-i eleste ebedî sevgilisinden ayrılan insan, tekrar O’na kavuşmayı arzular ve böylelikle dünyadaki meşakkatli yolculuğu başlamış olur. “Sûfîliğe göre insan, yaşamına tabiatla bilinçdışı bir birlik içinde başlamış dinî/psikolojik bir varlıktır. Cennetten düştüğü veya tabiattan koptuğu günden beri yeni bir birliğin özlemi içindedir” (Sayar 2011: 39):

Râh-ı zühdi bilürüz hak bu ki merdân yoludur

Lîk âsân çıkan âsâyîşe ‘irfân yoludur

(G.108/1)

Yolculuk, aynı zamanda bir sınavdır, sınamadır. Yaşamı, kişinin nefsiyle mücadele etmek üzere çıkmış olduğu içsel bir yolculuktur. Hakikate kavuşmak isteyen kişinin bu yolculukta karşısına çıkan sınavları teker teker atlatması gerekir. Karşılaşılan her güçlük, kendini gerçekleştirmek isteyen insanın eksik yönlerini tamamlama mücadelesidir.

İnsan, hayatının özü bir yol üzerine kurulduğu için bu kavram, insanı konu alan tüm bilimlerde özellikle edebiyatta her zaman üzerinde durulan bir tema olmuştur. Edebî ürünler de bir bakıma kendi içlerinde yaşanan manevi bir yolculuğun sonucudurlar. Yani bunlar, yazarın düşünce ve hayal dünyasında var olan duyguların,

fikirlerin bu hayal âleminde bir yolculuğa çıkıp söz libasını giyerek somut dünyaya gelişi, böylelikle ete kemiğe bürünüşüdür.

“Edebiyat aslında bir yolculuktur... Zihnin zaman, mekân, kültür, dil, din, felsefe, bilim ve hayat ülkesine yolculuğu... Duygu ve düşüncelerin söz dediğimiz esrarengiz araç yardımı ile dış dünyaya gerçekleştirdiği büyümlü seyahat... Kalbin ve ruhun inşirahı... İç dünyamızda kopan ruh fırtınalarımızın başka vadilere, başka iklimlere doğru akışı... Ruhun söz Cebrail’i ve anlam Refref’i eşliğinde sanatın arşına doğru gerçekleştirdiği miraç... Söz Musa’sının mana Hızır’ı ile güzellik ab-ı hayatını bulmak için karanlıklar ülkesine seyahati...” (Doğan, 2006: 47).

İnsanı konu alan hemen her hikâyede zorluklarla dolu bir yol ve yolculuk bulunmaktadır. Bu, kahraman için hiç bitmeyecek olan sonsuz yolculuktur. Kişinin, bu yolculukta çeşitli yönleriyle kendini tanıyıp, kemale ermek için eksik taraflarını tamamlayarak belli bir seviyeye ulaşması beklenmektedir. Yani bu yolculuk aslında bir varoluş mücadelesi, keşif yolculuğudur. Kişinin kendi nefsini tanıma, yaşamı anlamlı kılma adına önce kendinden başlama serüvenidir. ‘Öze dönüş’ evinde yaşayan insan, dünyada doğru olmayan şeylerin aslında kendi içinde olduğunu bilir ve kendi gölgesiyle mücadele etmeyi öğrendiği vakit dünya için gerçek bir şey yapmış demektir (Jung, 2010: 75).

İslamiyet’te de yolculuğun büyük önemi vardır. Allah rızası için bir yerden başka bir yere hicret etmenin üstünlüğü sürekli dile getirilmiş, başta Hazret-i Muhammed olmak üzere çeşitli din büyükleri kendi hayatlarında hicreti yaşamışlardır. Hz. Peygamberi’nin hayatında maddi ve manevi anlamda yaptığı iki önemli seyahat vardır. Bunlardan ilki Mekke’den Medine’ye yapılan “Hicret” hadisesi, diğeri ise belki de dünyada yaşanan yolculukların en önemlisi olan Mirac’a yükselme olayıdır. Bu manevi seyahat mutasavvıfların da kendilerine örnek almış oldukları bir bakıma ruhun yükseliş yolculuğudur. “Mirac gecesinde Hz. Muhammed varlığın bütün merhalelerine

yükseldi. Bedeni nefsi içinde, nefsi ruhu içinde ve ruhu da İlâhî Varlıkta gark oldu. Bu gark olma emareleri, sûfî yolunun mertebeleridir” (Sayar, 2011:103).

Kendini tanımak, ortaya koymak böylelikle hakikate ulaşmak isteyen kişi bu dünyada eşyanın hakikatine kavuşacak bir yol bulmak, bu yolda ilerlemek ister. Nefis mücadelesinden, çeşitli sıkıntılardan geçen hak yolcusu, hakikate ulaşmayı arzular. “Bu da ancak bedenın bağlarından sıyrılmak ve arzularına aldırış etmemekle olur. Bu süreç sonrasında sûfî, Allah dışındaki her şeyden fânî, onunla bâkî oluncaya dek bu rûhî mîrâç merdiveninde yükselmeye devam eder” (Tevfik et-Tavîl, 2007: 121). Fenafillah ve bekabillah mertebesi manevî yolculuğun son noktasıdır. İnsanın bu seyahati bir bakıma sembolik bir yolculuktur. Kişi, dış dünyada bir yolculuktayken aynı zamanda kendi ruhsal yolculuğunu da yaşar. İki yolculuk iç içe geçmiş bir şekilde birbiriyle bağlantılıdır. Yani bir seyr u süluk olan bu yolculukta amaç mana âlemlerinin keşfidir. İlâhî'ye ulaşmak için Kafdağı'na veya onun ötelere ve kişinin kendi iç dünyasının deryalarına olmak üzere iki türlü seyahat mevcuttur (Schimmel, 2004: 98). İnsanın kemâle ermesinin yolu bu sıkıntılı yolculuğu atlatmasından geçer. Yani Yusuf'un Mısır'a hükümdar olması için Kenan ilinden ayrılıp yola çıkmasına, Mecnun'un Leyla'sını bulması için bir çöl yolculuğuna ihtiyacı vardır ve hakikat ancak bu şekilde elde edilecektir:

‘ İzzet-i saltanat-ı Mısra talebkâr olmak

Keyd-i ihve bün-i çeh kûşe-i zindân yoludur

(G.108/4)

Şiir için de benzer bir yolculuk söz konusudur.

“Şiir ve edebiyatın çileli yolunda bir şairin bineği -Fuzulî'nin ifadesi ile- kâğıt ve kalem; azığı ve rehberi ise, hoş anlamlara ve güzel ibarelere ulaşma arzusudur. Sanat ve edebiyatı vücuda getiren asıl motivasyon unsuru bu arzudur. İşte bu arzu meşakkatli şiir ve edebiyat yolunda şairin azığı ve yol göstericisidir. Eğer bu azık ve rehber bulunmasaydı, yani şair ve sanatkârın güzel anlamlara, hoş ve orijinal mazmunlara ulaşma ihtirası

bulunmasaydı, belki de dünyanın en zor işi ve en tehlikeli macerası olan şiir yazma eylemi hedefine ulaşamayacaktı...” (Doğan, 2006: 52)

Nâbî de sözü edilen gazelinde kendi hayatının bir “yol” üzerinde olduğunu dile getirmek ister. Bu yolculuk, hakikate ulaşma adına yapılan zor bir yolculuktur. Olgunlaşmayı talep eden kişinin ihsan, kanaatkârlık, çile çekmek gibi erkânları düstur edinmesi gerekir. Yani arzu edilen, ulaşılmak istenen makam (aşk) yüksek ve ulvi olunca ona varma koşulları da zor olur:

Ne zarar hardan âteş-revişân-ı ‘aşka

Dime râh-ı Hareme har-ı mugaylân yoludur

(G.108/1)

Nâbî yine bu şiirinde de bir bilge edasıyla seslenir. Şairin, şiirinden hareketle sözü edilen meşakkatli yolculuğu kendi hayatında yaşamış olduğu da düşünülebilir. Bu yolculukta kişinin nefsi bütün arzularını arkada bırakması gerekir. Şair, şiirin genelinde “yol” ile ilgili kavramları kullanarak insan hayatındaki yolculuğun nasıl olduğunu gözler önüne serer. Yani sadece bu kelimelere bakılması bile şiirde bir yolculuk tablosunun varlığını gösterir.

“yol” kelimesinin bir başka anlamı ise usul, tarz, çare, yöntemdir:

Matlabun mahmiye-i râhat ise ey Nâbî

Dâde-i Hak’la kanâ‘at anun âsân yoludur

(G.108/7)

Nâbî, söz konusu redif kelimeyi bir müzik terimi olan makam, usul manasına gelecek şekilde de kullanarak kelimenin geniş anlam katmanını göstermiş olur. Böylece kelimeleri kullanmaktaki ustalığını da ortaya koyar:

Gûş-ı ‘uşşâka virür zevk reh-i râst-ı Hicâz

Mutribâ itdügün âheng Sifâhan yoludur

(G.108/3)

2.1.105. “zamânıdır” G.65

“zaman”, bir işin, bir oluşun içinde geçtiği, geçeceği veya geçmekte olduğu süre, vakit; belirlenmiş olan an; çağ, mevsim; dönem, devir gibi anlamlara gelmektedir (TDK, 2011: 2641). Aslında “zaman”, tanımlanması zor kavramlardan biridir. Geçmişten geleceğe doğru akan bir mefhumdur. Soyut bir kavram olan “zaman”, varlığı hissedilen ancak tutulamayan, mazisi değiştirilemeyen bir olgudur. İnsanın algılamasına göre hayatına yansıyan bir kavramdır. Bu sebeple zaman göreceli bir unsurdur. Darlığı ya da genişliği kişinin algılamasına göre değişebilir.

Hemedânî “zaman” kavramını şöyle açıklar:

“Zaman âdetâ hareketin mahallidir ve hareket de sadece cisim ya da vücudların (bodies) bulunduğu yerde gerçekleşmektedir.... (sadece mistiklerin ulaşabildiği ve) Allah’tan ‘başka’ hiçbir şeyin var olmadığı alanda herhangi bir zaman-nizamının gerçekleşmesi tamamen imkân haricidir”(Izutsu, 2010: 154).

Buradan hareketle zamanın da insan gibi fani olma özelliğine sahip olduğu söylenebilir. O da aslında doğar ve ölür. Sadece fani olan için anlam taşır. “zaman” bir akışın, mevcut bulunan bir döngünün belirtisidir. Yeryüzünde var olan saatleri, günleri, ayları, yılları ifade eder. İnsan ise tam da bu döngünün ortasında yer alır. O, zamanın esir aldığı bir nesne olup tamamen ona bağlı bir hayat sürer.

Tasavufi ıstılahta ise vakit şöyledir:

“kulun üzerine gelen ilâhî varidat ve Rabbâni tecelliyatın zamanıdır ki, o varid gelince kulu tasarrufu altına alır.... İçinde bulunduğu vaktin icaplarını yerine getiren kula ibnû’l-vakt (vaktin oğlu) denir. Bu hâlde sufi geçmiş, gelecek ve hâl kayıtlarından sıyrılmıştır”(Cebecioğlu, 2004: 667).

“zaman”, geçici bir olgudur. Gerçek zamanın bulunduğu yer diğer âlemdir. Bu sebeple fani dünyada yaşayan bazı Hak âşıkları, zaman kavramını sıfırlayıp zaman üstü bir hayat yaşamışlardır. Onlar dünün ve yarının handikaplarına kapılmayıp ebedî âlem için yaşadıkları günü anlamlandırmışlardır. Bu sebeple vaktin kaydından sıyrılıp ibnû'l-vakt olmuşlardır.

“zaman”, ömrün geçişini, ölümün yaklaşmasını ifade eder. Bu sebeple aslında boşa geçen zaman, insan için bir pişmanlık ifadesidir. Nefsine esir düşmüş insanın zaman ilerledikçe, farkındalığı artar ve nedamet içerisinde tövbe etmek ister:

Sittîn irişdi ey dil inâbet zamânıdur

Ser-germî-i hevâdan ifâkat zamânıdur

(G.65/1)

Tövbe içerisinde olan gerçeğin farkına varmış kişi artık sarhoşluktan ayrılmayı arzular. Bu ise gafletten uyanmak, hakikati görmeye engel olan perdeyi yırtmak demektir. Zamanın geçtiğini fark eden kişi artık kaybettiği şeyleri kazanmak peşindedir:

Fırsat giçer telâfi-i mâ-fât vaktidür

Nefs-i hevâ-peresti melâmet zamânıdur

(G.65/2)

Zamanı yakalamak ve onu değerlendirmek önemlidir. Ancak nefesine mağlup olan insanın, nefsin durgunlaşmaya başladığı yaşlılık zamanlarında pişmanlıkları başlar. Önemli olan nefsin zinde olduğu zamanlarda vaktin kıymetini bilip vakitler üstü yaşamak gereğidir. Nâbî de aşağıdaki bytinde artık yaşlandığını, yaşının altmışa ulaşmış olduğunu söyler. Saçlarının beyazladığı bir zamanı, yani ömrünün sonlarını yaşar. Bu sebeple gaflette olan gözün artık uyanmasından ve bundan sonra Hakk’a ibadet etmenin gerekliliğinden bahseder:

Oldı beyâz-ı subh mûy-ı ser-sefid

Ey hurfe-çeşm uyan ki ‘ibâdet zamânıdur

(G.65/6)

Şair, şiirin genelinde zamanın çok hızlı geçtiğinden, insan ömrünün isyanlarla, sarhoşluk ve gaflet içinde olduğundan ve insanın nefsin peşinde sürüklenerek vaktini

boşa sarfettiğinden dem vurur. Artık yaşlılık günlerinde olsun O’na ibadet edip kulluk ederek nefsi terbiye etmek gerektiğini öğütler. Nâbî, aslında kendi eksikliklerine atıfta bulunarak insanlara seslenip, onlara nasihat verir. Yine bozulmuş değerlerle dolu olan devrinde erdemlerden uzaklaşan insanları, zaman üzerinden hakikate yönelmeye çağırır.

2.1.106. “zer” G.155

“altın” anlamına gelen kelime, zenginliği, varlığı, değerli olmayı ifade eder. Altın, kıymetin, üstünlüğün, gösterişin, sınıfsal farklılığın göstergesidir. Kendi anlamı dışında bazen benzetme unsuru olarak kullanılan bahsi geçen redif, geldiği kelimenin önüne değer, eşsizlik ve benzerlik manası katar. Güneş rengi ve parlaklığı itibariyle altına benzeyen, onun kadar kıymetli olan ve altını aratmayan bir cisimdir:

Subhun olunca zîb-i giribânı gûy-ı zer
Kimdür ki itmeye heves-i cüst-cûy-ı zer

(G.155/1)

Nâbî, aslında “zer” redifi etrafında maddeye düşkün, dünya malının esiri olan insanları eleştirir. Ona göre kendi devrinde herkes maddi olanın müptelası olmuş, varlık ve mal-mülkün etkisinden kurtulamaz hâle gelmiştir:

Hummâ-yı sufrevî gibi halkun vücûdını
Pâ-mâl-i lerziş itmededür ârzû-yı zer

(G.155/8)

Altın sahibi olmak yani varlıklı olmak, izzetli olmakla eş değer olmuş, altını olmayan kişi zelil konumuna düşmüştür:

Her kim ‘azîz tutmaz ise tîz zelîl olur
Olmış sirişte ‘izzet ile mû-be-mûy-ı zer

(G.155/2)

Değersiz olan kitapların başlıklarının, altın suyla yazıldıkları zaman değer kazandığını belirterek kendi döneminde ilimden ziyade paraya, zenginliğe ehemmiyet verildiğinden dem vurur:

Gâhî düşer ki kıymet-i şey-i hasîs olur
Ser-levha-i musâhif iken âb-ı rûy-ı zer

(G.155/3)

Şair bu alım satım yerinde (dünyada) altın hırsının, gözlerin sevgilisi hâline geldiğini anlatır:

Olmış bu kârgâh-ı harîd u fûrûhtde
Ma' şûk-ı çeşm hırs-ı cemâl-i nigû-yı zer

(G.155/6)

Kadın tabiatlı namertlerin kulağının süsü olduğunu söyleyerek ağır bir eleştiride bulunur. İslamiyet'te erkeklerin altın takması haramdır. Belki de bu şekilde döneminde altın takan erkeklere sitem eder:

Nâ-merd-i zen-siriştlerün zîb-i gûşıdur
Mânend-i gûşvâre-i zer güft-gûy-ı zer

(G.155/7)

Zengin olma hırsının kesinlikle önüne geçilemeyeceğini vurgulayarak gazeline son verir:

Zencirlerle zabt olunur yohsa Nâbiyâ
Mümkün degül mümâne' at-ı mevc-cûy-ı zer

(G.155/12)

Nâbî, böylelikle sözü edilen redif kelime etrafında döneminin yozlaşmasını, insanların paranın esiri hâline gelmesini üzüntü duyarak anlatır.

2.1.107. “zımnında” G.807

“zımn”; iç taraf; açıkça söylenmeyip dolayısıyla anlatılmak istenilen söz; maksat, gaye anlamlarına gelir (Devellioğlu, 1993: 1185). Bir şeyin içi, dış görünüşünün altındaki yüzüdür. Maksat ve gaye kelimeleriyle bağlantılı olan iç taraf anlamı, bir olayın görünmeyen yönü, bilinmeyen kısmıdır. Herhangi bir durumun aslı ancak özünün bilinmesiyle anlaşılabilir. “Görünüş, bir şeyin, bir özün tezahürüdür ki bu şey ya da öz, ma'nadır. Eğer suret düzeyinde kalınırsa ve ma'na anlaşılmazsa, hiçbir şey

tamamıyla anlaşılamaz” (Nasr, 1992: 169). “zımn”, bilginin zahir değil bâtın yönünü, kabuk değil içi temsil eder:

Ehl-i lübb anlar mı kısr-perestân ne bilür

Ne kumâş olduğunu pirehenün zımnında

(G.807/2)

Söz konusu redif bir şeyin içi, özünü koruduğu yeri anlamındadır:

Suhen âzâde eserden dehenün zımnında

Ma‘ nî âsûde kederden sühanun zımnında

(G.807/1)

Dıştan kötü gibi görünen şeyler aslında içinde güzelliği, iyiliği barındırabilirler. Bu sebeple güzelliklere ulaşmak için kabuktaki sıkıntılara, eziyetlere boyun eğmek, onlarla mücadele etmek gerekir:

‘ Ârız-ı Yûsuf olur dîde-güşâ-yı Ya‘ kûb

Hüsni gör mihnet-i beytü’l-hazenün zımnında

(G.807/3)

Her ne kadar dış, tamamen için kendisi olmasa bile yine de Öz’ün tecellilerinin yansıdığı ve bu yansımalarından yola çıkarak asıl olanı bulma mekânıdır:

Ma‘ nî-i vuslat olur hâşiyesinden zâhir

Nükte çokdur hat-ı ‘ anber-şikenün zımnında

(G.807/4)

“zımn”, varlığın bâtını yönünü ifade eder. Bâtın ise Hakikat’in kendisidir. Bâtınî manada Mutlak, ‘saf basit olan Mutlak’tır (Izutsu, 2010: 102). Eşyayı seyretmedeki maksat, onun bâtınında yer alan Hakikat’e ulaşmak, kâinattaki sanatlı yaratılışı seyrederek gerçek Sâniî bulmaktır. Bu gayeyle bakılmayan her bir nesne, değersiz ve kıymetsiz bir kimlik taşır:

Bâgbânun harı ile ‘ acebâ farkı nedür

Seyr-i sun‘ olmasa seyr-i çemenün zımnında

(G.807/5)

Böylelikle “zımn” kelimesiyle insanın yeryüzüne esas “gaye, amaç ve öz”e ulaşmak için gönderildiği söylenebilir. İnsan, öncelikle kendi içindeki cevheri fark ederek esas Öz’e ulaşabilir. “Herkesin vücudunda bir manevî kuyu vardır. Eğer bilge marifetle çalışıp gayret ederek o içinde gizli olan kuyuyu kazarsa ab-ı hayat, ilâhî füyuzat kendini gösterir.” (Nesefî 1997: 86)

Son beytinde ise Nâbî, redif kelimeyi, “amaç, maksat” anlamlarına da gelecek şekilde kullanmıştır. Sevgiliye, kendisine yaptığı sitemin amacını, maksadını sorarak onun kendisi hakkındaki düşüncesini öğrenmek ister:

Ne nevâzişlerüni gördi ne hüsn-i nazarun

Bu sitem Nâbî’ye ey şûh nenün zımnında

(G.807/7)

2.2. Fiil Soylu Kelimelerden Oluşan Redifler

2.2.1. “açar” G.249

“açmak”; bir şeyi kapalı durumdan açık duruma getirmek; engeli kaldırmak; bir şeyi, bir yeri oyarak veya kazarak çukur, delik oluşturmak; alanını genişletmek; birbirinden uzaklaştırmak; yarmak; düğümü veya dolaşmış bir şeyi bu durumdan kurtarmak; bir toplantıyı, etkinliği başlatmak; rengin koyuluğunu azaltmak; ferahlık vermek; beğenmek; ayırmak, tahsis etmek gibi anlamlara gelir (TDK, 2011: 22). “açmak”, gizli olanı ortaya çıkarmak, bir yeniliği başlatmak, kapalılığı ortadan kaldırmaktır. Kabul etme, razı gelme durumunu içeren redif, herhangi bir durumun başlangıç noktasını da ifade eder. Farklılaşmanın, değişikliğin, yenileşmenin tezahürüdür. Keşfetmek, yükselmek, farklı buudlara ulaşabilmek demektir. Mücadeleden sonra galip gelmenin sonucu, zaferin gerçekleşmesinden sonra ortaya çıkan olumlu neticedir.

“açmak” aslında kâinatın gizli olan yüzünün kendini ortaya çıkarmasını, yüce Yaratıcı’nın yarattıklarıyla kendini ifşa etmesini de ifade eder. “Öğreten, kendisini açmak için âyetler yaratan bizatihi Allah’tır” (Yıldırım, 2004b: 159). Bu sebeple bahsi geçen redif, hakikatlerin belirip zuhur etmesi, gerçeklerin açığa çıkması anlamına gelir.

Allah'ın Zâtını, yeryüzünde izhar etmesi, kâinata tecelli etmesi söz konusu açılma eyleminin gerçekleşmesini gösterir. Bu bağlamda İbn-i Arabî, Hz. Musa kıssasında Allah'ın kendini dağa izhar etmesini “zâtî açılma” (Chittick, 2013: 240) olarak değerlendirir. Kur'an'da yer alan “Fetih Suresi”nin savaşçı galip gelmek anlamının dışındaki bir diğer manası ise “açmak”tır. Böylelikle sözü edilen redif kelime, anlatılanlar ışığında ilahi bir boyutu da ifade eder. “açmak”, gizli olan sırların ehl-i hakikate belirmesi, mükâşefenin gerçekleşmesi, hakikatlerin irfan sahiplerine ifşa olması anlamına da gelir.

Âşığın isteği, sevgilinin sesini duyabilmek için ağzını açması, böylelikle kendine can bağışlayacak kelimeleri işitebilmek istemesidir:

Nâz ile ol gonce kim gâhî leb-i hâmûş açar

Râh-ı gûşa çeşme-i şîrîn-güdâz-ı nûş açar

(G.249/1)

“açmak”; kabul etmek, farklı düşüncelere olumlu yaklaşımdır. Şair, aşağıdaki beyitte redif kelimeyi zıtlıkların birbirini kabul etmesi, birbirlerine hoşgörülü yaklaşması anlamında kullanmıştır:

Vakt-i tâ' at yek-digerle sulh olur pest ü bülend

Mevc-i hatt-ı cebheye nakş-i hasîr âgûş açar

(G.249/2)

Vatan sevgisinin anlamının satır aralarında gizli olduğunu, bu sebeple deryanın selin gelmesine kulak açtığını, yani bu gelişi istediğini, vatana olan özlemini belirterek şair, redifi deyimini yardımcı eylemi olarak kullanmış olur:

Satr emvâcında muzmer ma' nî' i hubbu'l-vatan

Ol sebebdan makdem-i seyl-âba deryâ gûş açar

(G.249/3)

“Âlemin zorluklarını akıl elinin anahtarı açar” diyerek Nâbî, redifi “gidermek, bir sorunu çözmek” anlamında kullanır:

‘ Akl-ı evvel olduğundan bâ‘îs-i hîç-i vücûd
Müşkilât-ı ‘âlemi miftâh-ı dest-i hûş açar

(G.249/4)

“açmak”; “doğmak, meydana gelmek, var olmak” demektir. İmkân gülbahçesinde sadece ihsanın olmadığını, gam dikeniyile talih goncasının beraber bulunduğunu, meydana geldiğini söyleyerek dünyada zıtlıkların birlikte yer aldığını, iyi ve kötünün omuz omuza durduğunu belirtir. Böylelikle söz konusu redif kelime, sitem içeren bir üslupla “yaratılmak, mevcut olmak” anlamında kullanılır:

Gülşen-i imkânda yokdur Nâbiyâ ihsân-ı sırf
Hâr-ı gamla gonce-i ikbâli dûş-â-dûş açar

(G.249/7)

2.2.2. “alır bulunur” G.106

“almak”; bir şeyi elle veya başka bir araçla tutarak bulunduğu yerden ayırmak, kaldırmak; satın almak; ele geçirmek, fethetmek; bir şeyi veya kimseyi bulunduğu yerden ayırmak; birlikte götürmek; içine sığmak; kabul etmek; kendine ulaştırılmak, iletilmek gibi anlamlara gelmektedir (TDK, 2011:102). “almak”; sahip olmak, kendi tarafına geçirmek, bir şey üzerinde hak sahibi olmaktır.

Zenginliğin, gücün, kuvvetli olmanın göstergesi olan “almak” eylemi aynı zamanda elden gitmenin, eksilmenin, aczin ve fakirliğin de belirtisidir. Bir yere bir şey kazandırırken diğer taraftan elinden alınan şeye karşı olan kaybedişi, yitirilişi dile getirir. Hüznün ve sevincin birlikte bulunduğu bir eylemdir.

Şiirde ise “alır bulunur” redifiyle “alır, elde eder” anlamları kastedilmiştir. Şair, aslında bu redifle elden giden, yitirilen şeylerden dem vurur. O, bu dünyada arzu ve isteğe kavuşmanın mümkün olmadığını, ümid edenlerin ümide erişmediğini dile getirerek zamandan ve felekten şikâyet eder:

Ne bir muvâffık-ı dil-h’âh kâm alır bulunur
Ne bir mutâbık-ı ümmîd câm alır bulunur

(G.106/1)

Şair, gazelin redifi etrafında zamanına, devrine sitem etmekte; memnuniyetsizliğini ve usanmışlığını söylemektedir. Kendisi gibi güzellerin değerini anlayanın olmadığını söyleyerek ehl-i kâmillerin yerine onlara henüz olgunlaşmamış, ham olanların kavuştuğunu dile getirmektedir:

‘Iyâr-ı hüsnüni sîmîn-berânun anlar yok

Harîr-i vuslat-ı hûbânı hâm alur bulunur

(G.106/6)

Nâbî, aşağıdaki beytinde kaderin, kendilerini yani doğru yoldan sapmayanları, hakikatı anlayanları, eziyet ve cefa çektiren, istikametlerini kaybedenlerden daha aciz ve düşkün görüp, kendilerinden intikam aldığını söyleyerek yine sitemini dile getirir:

Zebûn bulup bizi pâ-mâl-i cevri idenlerden

Berây-ı gayret-i Hakk intikâm alur bulunur

(G.106/3)

Şair, iki kelimeden oluşan redifle aynı zamanda akıp giden zamanı, hızla yaklaşan sonu da belirtmek ister. İsteklerine kavuşmadan, arzularını yerine getirmeden zaman onun elinden birçok şeyi alıp götürür. Söz konusu redif kelimeyi son beytinde farklı bir anlam olan “bırakır” manasıyla kullanarak henüz daha şiirinin metasını, güzelliğin kemalinden oluşturmada yani olgunluk evresinde ortaya koyacağı şiirleri tamamlamadan zamanın son bulacağını, ömrün geçeceğini ifade eder. Böylelikle sitemle başladığı şiirini yine sitemle bitirmiş olur:

Metâ‘-ı şî‘rünü Nâbî kemâl-i hüsninden

Tamâm eylemeden nâ-tamâm alur bulunur

(G.106/7)

2.2.3. “arar” G.158

“aramak” istenilen bir şeyi bulmaya çalışmak demektir. Arayış içinde olmak bilinmeyen bir şeyi bilmek, öğrenmek istemektir. Bu sebeple farklı bilgilerle donanmış olan insanoğlu, sürekli bir arayış hâlinindedir. Bu arayış, aslında anlam arayışı ve kainat içerisindeki eşyanın manasını sorgulamadır. “İnsanın anlam arayışı, içgüdüsel itkilerin

‘ikincil bir ussallaştırması’ değil, yaşamındaki temel bir güdüdür” (Frankl, 1998: 95). İnsan, doğasında var olan bu özellik sebebiyle yaşamı boyunca daima arayış hâlinde olur. Özellikle düşünürler, hakikate ulaşmak için kâinata hep bu perspektiften bakarlar. Hakiki bilgiye ulaşmak, evrenin farkında olmak ve böylelikle kendini keşfetmek için arayış sürecini yaşarlar. “arayış”, aslında insanın kendi eksikliğini tamamlaması, kendini kemale erdirmek istemesindendir. Yani insan, kendi hakikatini gerçekleştirmeyi arzu etmesinden dolayı sürekli bir arayış hâli içindedir. Zorlu bir süreç olmasına rağmen bir muammayı barındırdığı için kendi içinde zevkli bir durumdur.

Arayış, doğumdan ölüme kadar hatta kâinat var olduğu sürece sonu olmayan bir yolculuktur. Çünkü yaşam, bitmek bilmeyen engin bilgilerle, gerçeklerle doludur. Bu sebeple insan, bu arayışı kendi yaşamı boyunca hep yaşayacaktır:

Nice mümkün kala ferdâda dahı ferd u garîb
Nâbiyâ kim ki bu ‘âlemde bu gün yarın arar

(G.158/5)

İnsanoğlunun yeryüzüne gönderilme nedeni de sözü edilen süreci yaşaması sebebiyledir. Yani bu dünyaya gönderilen kişi, hakikati arayıp bulmakla, O’nu hakkıyla bilmekle, öğrenmekle mükelleftir. İnsanın bu arayışında ona yol gösteren en büyük şey, sahip olduğu vicdanıdır. Vicdanın özü, insanın hakikatini arama çabasıdır. Vicdan insanın hakikatten yoksun oluşunu telafi ettiği yerdir (Tura, 2008: 94). Bu bağlamda vicdan, aslında insana manevi yolculuğunu en doğru şekilde gerçekleştirebilmesi için verilmiş büyük bir lütuftur. “vicdan ve özellikle de rahatsız bir vicdan, cennetin bir hediyesi olabilir; eğer özeleştirici amacıyla kullanılırsa gerçek bir lütuftur” (Jung, 2010: 48). Ehl-i hakikat çeşitli yollardan geçerek ömrünün sonuna kadar bu gerçeğin peşinde sürekli arayış hâlinindedir. Rabb’ini arar, O’na ulaşacak yolları arar, O’nun zatının büyüklüğünü ve güzelliğini anlatacak misaller arar. Bu döngü böyle devam eder ve kişi kendini, arayış sonundaki bulgularla gerçekleştirir.

Divan şiirinde de durum böyledir. Mesnevilere bakıldığında ilk göze çarpan bir arayış olgusudur. Âşık maşuğuna kavuşmak ister ve zorlu yolculuğuna çıkar. Yani arama işine koyulur. Çeşitli meşakkatler çekerek nihayetinde sevgiliye kavuşur. Bu

zorlu sürecin başlangıcında arayış duygusu, isteği bulunur. Bütün bunlara hakikat nazarıyla bakılacak olunursa söz konusu arayış aslında kişinin kendini bilmesi, bulması ve çıkmış olduğu sonsuz yolculukta noksanlıklarını keşfedip kendini kemale erdirmek istemesindendir. Bu serüveninde “insan, fıtratı gereği bitmek bilmeyen bir arayışlar dizgesinin kahramanı olarak kendisini vareder” (Doğan, 2013: 34). İşte bu süreçlerin merkez noktasını “aramak” eylemi oluşturur ve söz konusu eylemi gerçekleştirip sonuçlandıracak kişi, kahramanın kendisidir. “Kendi ruhunun uyandırıcı olan kahramanın kendisi, kendi çözülüşünün uygun aracıdır” (Campbell, 2000: 295).

Nâbî'nin bu gazelinin altında da sözü edilen gerçeğin yatmış olması muhtemeldir. Çünkü şairlerinin genelinde böyle bir süreçten geçen bir kişi edasıyla seslenir. Gazelde ise “aramak” kelimesi daha çok sitem içeren bir üslup etrafında kaleme alınmıştır. Nâbî'nin şiirlerinde, yaşadığı devrin bozulmuş düzenine sürekli bir eleştirisinin olduğu malumdur. Sözü edilen şiirde de o, bozulan düzende insanın iyi olan hasletleri değil iyi olmayan şeyleri aramak istemesinden bahseder. Yani şiirin genelinde “aramak” kelimesi “istemek, tercih etmek” anlamlarına gelir:

Aramaz kimse ma'ânî vü nikâtın ketbün

Nakş-ı ser-levha vü dîbâçe-i halkârın arar

(G.158/2)

Şair, nükteli ve manalı sözler arayan, isteyen kimse kalmadığından ve sadece başlıklara ve süslere kısacası dış görünüme önem verildiğinden dem vurur. Bu, onun yaşadığı devrin manzarasını gözler önüne seren bir beyittir. Yani artık bu dönemde hakikat önemini yitirmiş, dış kabuklar sözü edilen hakikatlerin yerini almış bir vaziyete dönüşmüştür. Hüner, marifet bilgisi eskiden el üstünde tutulup herkesin ulaşmak istediği asıl hedefi oluştururken, şimdilerde ise marifet kendisini bulacak birini arar hâle gelmiştir:

Hüner ol mertebe kâsid ki gezüp kûy-be-kûy

Der-be-der köhne semer gibi harîdârın arar

(G.158/4)

Böylelikle şair, bu redif etrafında hem “aramak” fiilinin hakikatini anlatmakta hem de değişen dünya düzeninde el üstünde tutulan değerlerin ayaklar altına alındığından, önemsiz şeylerin ise el üstünde tutulduğundan dolayı sitemini dile getirmektedir.

2.2.4. “bulmak” Fiili ve Türevleri

“bulunur” G.70, “buluruz” G.323, “bul” G.477, “buldum” G.506

“bulmak”; arayarak veya aramadan bir şeyle, bir kimse ile karşılaşmak; bir şeyi elde etmek; kaybedilen bir şeyi yeniden ele geçirmek; varlığı bilinmeyen bir şeyi ortaya çıkarmak, keşfetmek; ilk kez yeni bir şey ortaya çıkarmak, icat etmek; istenilen şeye kavuşmak, nail olmak; bir yere, bir noktaya erişmek, ulaşmak; herhangi bir görüşe, bir yargıya varmak; seçmek; sağlamak, temin etmek gibi çeşitli anlamlara gelir (TDK, 2011: 410). “bulmak”, arzu edilen şey için yola koyulmak, aramak, var olmayan bir şeyi ortaya çıkarmak isteğidir. Bu durum, arayış hâlinde olmanın, mevcut olan bir müşkülün çözülmeye çalışılmasının göstergesidir. Bu arzu, bir eksiklik durumunun var olmasından kaynaklanır. İnsanoğlu, sürekli yeni bir şeyleri arzulayan, ihtiyaçları bitmeyen, doyumsuz bir varlıktır. Yaşamı boyunca devamlı arayış içerisinde, kendisini en iyi şekilde tatmin edecek arzularının peşindedir. Bundan dolayı “bulma” eylemi aslında onun hayatının merkezini oluşturur.

İnsan ömrü, başı ve sonu olan bir yol üzerinde geçen sefer gibidir. O, bütün bu yolculuk boyunca ömrünü, hayatının anlamını keşfetme ve var olma amacını bulma gayreti içinde geçirir. “Kahraman, evren içerisindeki sembolik yürüyüşüne devam eder. Bu evren, kahraman tarafından bilinen bir evren değildir. O, yürüdükçe şifrelerle karşılaşmakta ve şifreleri bir bir çözümler macerasını örmektedir” (Özcan, 2003: 80). Yolculuğu sırasında keşfettiği değerler, arayarak ve çaba göstererek kazandığı mertebeler, kendi olgunluğunu tamamlama adına geçirdiği merhaleler, bunun sonucunda sahip olduğu sırlar hep hayattaki buluşun tezahürleridir. Bulmaya çalışmak eksik olan bir şeyin varlığını gösterir. İnsanın kendisi zaten eksikliği, acizliği olan bir varlıktır. O, kendi hayat serüveninde ruhi gelişimini tamamlayarak kemale erişmeyi ve

böylelikle Mutlak olana ulaşmayı arzular. “Psikanalitik düzeyde bireyleşim mecazi yaşama uyumu sağlayan ruhsal bir gelişim sürecini içermektedir; mistik erginlemede ise hedef Mutlak dinginliğe ulaşmaktır” (Campbell, 2000: 191). Şair de eksiklikleri hissetmiş ve öncelikle bunların giderilmesini istemiştir. Ümitsizlik içinde bu arayışını sürdürür. Ona göre güzeller, merhametsiz, şefkatsizdir. O ‘güzellerin önde geleninde merhametli olanı bul’ diyerek aslında bu özelliklere sahip olanı bulmanın mümkün olmadığını dile getirir:

O şûha töhmet-i nâ-mihrbânî gerçi vâriddür
Ser-efrezân-ı hüsnün sen bana bir mihrbânın bul
(G.477/2)

Başka bir beytinde ise ‘fani dünyada mertlik davasının sahibi olma, sırtı yere gelmemiş bir pehlivan bul’ derken yine bunun imkânsızlığından ve yaşadığı dönemde onu huzursuz eden eksikliklerden dem vurur:

Bu meydân-ı fenâda olma sâhib-da‘ vî-i merdî
Zemîne gelmemiş püşti bana bir pehlevânın bul
(G.477/4)

Devrinde bahadır bulmanın kolay ancak marifet ehli arif bulmanın zorluğundan bahsederek bu eksikliği yine anlatır. Aynı zamanda kendisini de arifler sınıfına koyarak döneminde söz konusu değerlerden uzaklaşıldığından şikâyet etmiş olur:

Hünerün var ise bir şehrde bir ‘ ârif bul
Yohsa her karyede bir nice bahâdır bulunur
(G.70/2)

“bulunmak”, “var olmak, mevcut olmak” demektir. Kâinatta iyi-kötü, güzel-çirkin her şey mevcuttur. İnsan, bütün bu zıtlıklar içerisinde hayatını sürdürür. Bazen talihi onu iyi şeylerle bazen de kötü durumlarla karşılaştırabilir:

Her zamân hâtıra endîşe-i râhat gelmez
‘ Âdet-i şehr budur mü‘ min ü kâfir bulunur
(G.70/4)

Şair, “bulunmak” redifi etrafında sitemini ortaya koyar. O, talihin herkese gülse de kendisine gülmediğinden dem vurur:

Yagsa bârân gibi gökden katarât-ı âmâl

Yine bed-tâli^ç olan hâ’ib ü hâsır bulunur

(G.70/8)

Tasavvuf ehillerine göre hayatın gayesi, ilahi sevgiliyi “aramak ve bulmak”tır. Şairin hedefi de yine hakiki güzelliğe ulaşmak, O’nun vaslına ermektir:

Dü-çeşm-i âb-şârum pül gibi yollarda kalmışdur

Gelür mi bir haber sor kûy-ı yârun kârbânun bul

(G.477/7)

Nâbî’nin arzusu o güzele ulaşmak, pazar yeri gibi olan fani dünyada O’nun sergilediği esma ve sıfatlarına talip olmaktır:

Metâ^ç -ı ârzû bir şûh-ı sûdâgerde kalmışdur

Varup bâzârına Nâbî harîdâr ol dükânın bul

(G.477/8)

O’nu bulmak için dünyaya sırt çevirip mâsivâdan uzaklaşmak gerekir. Hak yolcusu sadece aynı yolda ilerleyen ariflerle yani dert sahibleriyle hemhâl olarak hakikate ulaşabilir:

Beni ebnâ-yı dehrün sohbetinden itdi müstagnî

Dil-i gam-h^çâr dirler Nâbiyâ bir hem-nişîn buldum

(G.506/5)

“Kahramanın macerası yaşamında aydınlanmayı elde ettiği anı temsil eder” (Campbell, 2000: 295). Bir aydınlanma ifadesi olan “bulmak” eylemi de aslında hakikati keşfetmek, gayp perdesini aralayıp ilahi sırlara mazhar olmak anlamına gelir. Yani keşif ehli olarak nefsin mertebelerini aştıkça gizlenmiş olan güzelliklerle karşılaşmanın mümkün olduğunu belirtir:

^ç Aks-i ruhsârını âyînede görsün o mehün

Kim ki dir âteşi âb içre nümâyân buluruz

(G.323/4)

“buluruz” redifiyle şair, daha önce de değinildiği gibi bir grup arifler topluluğu olarak marifet ehli olmayanlardan kendilerini ayırmak istemiştir.

Nâbî, bahsi geçen redif etrafında yeryüzündeki mevcudiyetlerden, kendisinin hissettiği ve etrafında göremediği değerlerden, varolan eksikliklerden, hakikat yolunda ilerlemenin zorluklarından ve asıl arayış ve bulma eylemlerinin gayesinden bahsetmiştir.

2.2.5. “çekmek” Fiili ve Türevleri

“çekilmiştir” G.210, “çekmez” G.330, “çek” G.404/G.453, “çekmek” G.462, “mi çeksün” G.616

“çekmek” kelimesinin bir şeyi tutup kendine veya başka bir yöne doğru yürütmek; germek; içine almak; taşımak; geri almak; güç durumlara uğramak; katlanmak; düşmek gibi birçok anlamı vardır (TDK, 2011: 514). Söz konusu şiirlerin genelinde redif kelime daha çok “güç durumlara uğramak, katlanmak, dayanmak, götürmek, meyletmek, ya da içki içmek” gibi manalara gelir. Şairin daha çok bu anlamlar üzerinde durmasının sebebi, yaşadığı dönemde çekilen sıkıntıların, katlanılan elemelerin kendi içerisine yansımından kaynaklandığı düşünülebilir. Bu anlamların yanında sözü edilen redifi farklı manalara gelecek şekilde de kullandığı görülür.

“çekmek”, katlanmak, tahammül etmek, bir sıkıntıya veya eziyete maruz kalmaktır:

Devlet-i meyde gönül gussa-i ‘âlem çekmez

Sâgar-ı bâde-i leb-rîz çeker gam çekmez

(G.330/1)

Redif kelime, “taşımak, kaldırmak, yüklenmek” manasına da gelir:

Bu sûz ile dil nâle-i mestâne mi çeksün

Bülbül çekecek bârı da pervâne mi çeksün

(G.616/1)

“çekmek” kelimesinin tasavvufi bir anlam da içerdiği bilinir. Çile çekmeden fenafillaha ulaşamayacak olan salik kendi seyr u süluku içerisinde nefsini terbiye etmek,

nefis mertebelerini geçmek adına çeşitli şekillerde çile çeker. Maddi dünya, elem ve ızdırap yeridir. Ebedî saadet, ancak dar-ı ukbadadır. Bu sebeple çile çekmek, sabır göstermek, başa gelene razı olmak anlamını taşır. Ehl-i hakikatçe sabır, “makamın en kıymetlilerindendir” (Sühreverdî, 2010: 620). Sabredenler, rıza ehli kişilerdendir.

Söz konusu gazellerde dünyada çekilen eziyetlerin fazlalığı üzerinde de durulmuştur:

Gehî sifâl gehî câm-ı zer çekilmişdür

Bu bezmgâha gelelden neler çekilmişdür

(G.210/1)

İkinci mısırada “acı çekmek” anlamında kullanılan redif, ilk mısırada “içki içmek” yani mecazi ifadeyle “kafayı çekmek” anlamında kullanılmıştır. “çekmek” kelimesinin argodaki karşılığı içki içmektir.

Senün zemzemleyüp de sundugun peymâneye sâkî

Safâ-bahş olmada olmaz müşâbih câm-ı Cem çekmek

(G.462/3)

Şairin dilinde eziyetleri, elemeleri çeken sadece insanoğlu değil tüm kâinattaki mahlûkattır. Ayın çevresinde oluşan halenin amacını, hüsn-i talille ayı kucaklamak olarak gören şair, halenin bile bu amaca ulaşmak için gece gündüz çok ahlar, figanlar çektiğini dile getirir. Böylelikle kendi acısını tüm varlığa yükleyerek psikolojik açıdan onlarla kendi arasında benzerlik kurar. Bu, dünyayı kendi yaşanmışlığı üzerinden algılama demektir:

O mâhı itmek için zîb-i hâle-i âgûş

Figân-ı nîm-şeb ü âh-ı seher çekilmişdür

(G.210/2)

Burada amaç, anlatmak istediği durumu pekiştirmek, onu kuvvetlendirmek, acının, elemnin dünyanın vazgeçilmez bir parçası olduğunu, belki de bu yüzden kabullenilmesi, normalleştirilmesi gerektiğini düşündürmektir. Bu fikre, şairin dönemine açılan bir pencere nazarıyla bakılabilir. Belki o da içinde bulunduğu olumsuzlukları kabullenmiş, bu kabullenışten duyduğu üzüntüyü şiirine yansıtmıştır.

Aşağıdaki beyitte ise söz konusu redif kelime, yukarıdaki anlamına paralel olarak “baş derdi, baş ağrısı çekmek” anlamında kullanılmıştır. Yine ortada bir acı vardır. Ancak bu acı içkiden sonra oluşan baş ağrısıdır:

Misâl-i haste sarılsam sürâhiye ne ‘aceb
Humârda katı çok derd-i ser çekilmişdür

(G.210/3)

Aslında insanın acı çekmesinin altında yatan sebep dünyanın zor olması değil ebedî sevgiliye, aslî vatana duyulan özlemdir. Âşıkların belirtisi özlem olup onların arzu ettikleri şey, sadece Sevgili’dir (Chittick, 2006: 251). Bu sebeple hakikat yolcusu O’na kavuşmak için acı çeker bundan ötürü ölümü, “şeb-i arus” olarak nitelendirir. Bu durum, neyin yanık inlemesiyle sazlığa yani vatanına duyduğu özlemi dile getirmesi örneğini hatırlatır.

Aşağıdaki beyitte aynı redif daha farklı bir anlam olan “döşemek” manasını ifade eder. Nâbî kendi sözlerinin yer aldığı sayfayı incilerle döşenmiş bir sayfaya benzeterek şairliğine övgüde bulunmuştur:

Sahîfede eser-i târ-ı mîstar ey Nâbî
O riştedür ki ser-â-pâ güher çekilmişdür

(G.210/5)

Başka bir beyitte ise söz konusu redif, bigâne kelimesiyle beraber “yabancı kalmak, yabancı olmak ya da yabancı durmak” anlamlarına gelecek şekilde kullanılmıştır:

Merhem mi kosun dâğına elmâs tururken
Ol dâ’ire-i devlete bîgâne mi çeksün

(G.616/4)

Nâbî, yine “çekmek” redifini farklı bir anlama gelecek şekilde “koymak, almak, yerleştirmek” olarak kullanır:

Safâdur sîneye bir dil-ber-i mevzûn ü ra‘ nâ çek
O girmezse ele âgûş-ı beyte tâze ma‘ nâ çek

(G.404/1)

“çekmek” kelimesinin diğ er bir anlamı ise “ayağıny çekmek, uzaklaşmak, ayrılmak”tır:

Eger bulmazsa ruhsat pây-ı endîşeyle devr eyler
Dil-i zâre ne mümkün kûy-ı cânândan kadem çekmek

(G.462/2)

Bahsi geçen redifin gazellerden yola çıkılarak içerdığı farklı bir anlam katmanı da “yazmak, vermek”tır:

Zevâl-i hüsni hengâmında hat basdı ruh-ı yâri
Sahîfe çirknâk oldukça ‘âdetdür rakam çekmek

(G.462/5)

Çok fazla anlam alanına sahip olan “çekmek” redif, “(bayrak) dikmek ve ıslatmak” manalarıyla da şiirde yer edinir:

Havâle eyle âh-ı inkisârı merd isen hasma
Degüldür düşmen üzre herkesün kârı ‘alem çekmek

(G.462/6)

Şikâyet dâstânında varak-gerdânlıgum Nâbî
Telâş u fikrim oldur eşkden evrâkı nem çekmek

(G.462/8)

Aşağıdaki beyitlerde redifin, “bir yöne çekmek, yönlendirmek, meyletmek” anlamı ağır basmaktadır:

O şûh-ı mâh-rûyı ten-i dâgdâra çek
Gelsün misâl-i gül tarâfı lâlezâra çek

(G.453/1)

Ey gül iderse dâmenüni çâk-i cevri ile
Hârı huzûr-ı pâdişeh-i nev-bahâra çek

(G.453/2)

Bunun yanında sözü edilen redif kelime, “sürme sürmek ve tesbih çekmek” anlamlarıyla da kullanılır:

Ey kârbân-ı ‘ aşk yetiş gerd-i râhunı
Mânend-i sürme bâsire-i intizâra çek

(G.453/4)

Zâhid elünde dâm-ı emel itme sübhayı
Tesbîhi bâri bir dahı rûz-ı şümâra çek

(G.453/6)

Başka bir beyitte ise şair, “çek” redifini “imza atmak” anlamında kullanmıştır:

Beyâz-ı gerdene düşsün ko zülf-i ‘ anber-âlûdun
Berât-ı ârzû-yı ‘ âşık-ı miskîne imzâ çek

(G.404/4)

Nâbî, aşağıdaki beyitte “çekmek” kelimesini “söylemek, zikretmek” manasında kullanır:

Gıdâsın zann iderler şâh-bâz-ı himmetün cîfe
Diyenler var sana tahsîl-i dünyâ için esmâ çek

(G.404/6)

Şair, söz konusu redifi bir yerden uzaklaşmak anlamında olan “ayak çekmek” deyiminin yardımcı fiili olarak kullanmış ve kelimeye “uzaklaşmak, ayrılmak” anlamını katmıştır:

Eger âsâyiş-i hemvâra varsa ragbet-i hâtır
Nesîb-i ‘ uzlete meyl it firâz-ı câhdan pâ çek

(G.404/7)

Kısacası çeşitli anlam zenginlikleriyle karşımıza çıkan bu redifle Nâbî, bir bakıma zengin düşünce dünyasını gözler önüne sermiş olmaktadır. Bahsi geçen redif etrafında çeşitli kelime oyunları ile şiirini zenginleştirmekte; şairliğini, maharetini ortaya koymaktadır. Böylelikle şiirde ahenk, sanat öne çıkmakta, redif etrafında bir şiirin şekillendiği, kelime kadrosunun oluştuğu düşüncesi kuvvetlenmektedir. Her beytin kelime kadrosu redifin anlamı etrafında meydana çıkmaktadır.

2.2.6. “çıkmaq” Fiili ve Türevleri

“çıkmaq” G.72, “çıkmaq” G.325

“çıkmaq”; içëriden dışarıya varmaq, gitmek; elde edilmek, sağlamak; taşınmaq, ayrılmak; yapılmak, yürümek; yetişecek ölçüde olmak; eksilmek; meydana gelmek; bir şeyin yukarısına doğru yürümek; bir inceleme, bir araştırma sonucu bulmaq; talihine veya payına düşmek, isabet etmek, vurmaq, bir yere ulaşmaq, varmaq; olmak, bulunmaq, var olmak; niteliğı sonradan anlaşılmaq; giderilmek, yok olmak gibi çeşitli anlamlara gelir (TDK, 2011: 533).

“çıkmaq”, “zuhur etmek, görünmek, beyan olmak”tır. Gizli olan ya da ortada olmayan bir şeyin belirmesi, meydana çıkması, ayan olmasıdır:

Gelse mîzân-ı cemâl ortaya ey Yûsuf-ı hüsn

Katı çok kimselerün ipliğı bâzâre çıkar

(G.72/4)

İnsan, yaratılışı gereğı gizli olanı bilmek, örtülü olanı ortaya çıkarmak ister. Perdenin ardındaki sırrı merak edip var olanın görünmesini arzular. “çıkmaq” kelimesi bu anlamda ortada olmayan bir mefhumun varlığının zahir olmasıdır:

Çıkar bir gün zuhûra inkisâr-ı hâtırum ammâ

Benümle ol büt-i âyîne-rûyum rû-be-rû çıkmaq

(G.325/3)

Yukarıdaki beytin ikinci mısrasında ise redif, “karşılaşmaq” anlamında kullanılmıştır.

Söz konusu redif kelime aynı zamanda “talihine veya payına düşmek”, “şansına denk gelmek” anlamına da gelir:

Hissem kanda ki bir dilber-i meh-pâre çıkar

Tâlî‘ ümdür yâ sitemkâr ü yâ âvâre çıkar

(G.72/1)

“çıkmaq” kelimesinin diğëer bir manasının “giderilmek, yok olmak” olduğı yukarıda dile getirilmişti. Şair, aşağıdaki beyitte redif kelimeyi bu anlama gelecek şekilde de kullanır:

Gönülden rîziş-i eşk ile dâg-ı ârzû çıkmaz
 Ne denlü eylesen tamgâ-yı ‘ aşkı şüst ü şû çıkmaz
 (G.325/1)

Kelimenin başka bir anlam katmanı ise “varmak, bir yere veya bir duruma ulaşmak”tır. Nâbî, ‘nerde bir çalınmış fitne ortaya çıksa, onun bir ucu hileci yan bakışlara çıkar’ derken “hilekâr olan bakışlara varır, ulaşır” anlamını dile getirmiş olur:

Kanda bir fitne-i düzdîde zuhûr eyler ise
 Yine baksan bir ucu gamze-i mekkâre çıkar
 (G.72/2)

Söz konusu redif, “yetişecek ölçüde olmak, kâfi gelmek” anlamına da gelmektedir. Nâbî, ‘zayıf bedenimi yoğursalar ondan bir testi çıkmaz’ diyerek bu anlamını da göz ardı etmemiş ve aşağıdaki beytinde kullanmıştır:

Ümîd-i nûş-ı meyle hâksâr olmak güzel ammâ
 Sirişte itseler cism-i nizârum bir sebû çıkmaz
 (G.325/2)

Şairin, anlam zenginliğine sahip olan “çıkmak” kelimesini bu zengiliği görmezden gelmeyerek gazellerinde dile getirmesi, çeşitli söz oyunları ile aynı kelimeyi farklı manalarda kullanması onun şairlik gücünü göstermektedir.

2.2.7. “devr eyler” G.220

“devir”; dönme, bir şeyin etrafını dolaşma; nakil, aktarma; zaman; baştan sonuna kadar okuma gibi anlamlara gelir (Devellioğlu, 1993: 181). Dairesel bir hareket olan devir, herhangi bir şeyin başlangıç noktasına geri dönmesidir. Sürekli olan değişimin, yenileşmenin, başkalaşmanın göstergesidir. Aynı zamanda devamın, sürekliliğin akıp giden zamanın ifadesidir. “devr eylemek”, başlanılan bir şeyi tamamlamak, sona erdirmektir.

Kâinat kendi içerisinde doğum ve ölümlerle sürekli bir devir hâlinindedir. İnsanlar doğar, yaşar ve ölümlerle başlangıç noktasına, geldikleri yere tekrar dönmüş olurlar. Gece ile gündüz, aylar, mevsimler, yıllar hep aynı devri yaşarlar. Güneş, Ay ve Dünya olmak

üzere evrende var olan her şey döngü hâlinindedir. “Dönmek veya dolanmak bir câzibe merkezi etrafında olmaktadır. Maddi âlemde bildiğimiz en büyük sistem olan güneş sisteminden, en küçük sistem olan atoma kadar her şey, bir câzibe merkezinin etkisine kapılarak dönmektedir” (Yıldırım, 2000: 214). Evrenin yaratılışında sözü edilen bir döngüsellik mevcuttur. Tüm varlık devrini tamamlayarak aslına geri döner (rücu). “devr eylemek”, hem sonucun hem de aynı noktaya geri dönme sebebiyle çıkılmaz, çözülmez bir durumun ifadesidir. Aslında kâinatın “devr eyler” bir hâlde olması sürekli olan bir değişimi ya da kâinat üzerinde daimi bir surette meydana gelen yaratma eylemini de ifade eder. “Kâinat hiçbir düzenin mutlak olarak sabit olmadığı ama sürekli-değişen bir içeriğe cevap verebilen yaratıcı bir açılma (örtük hâlden ortaya çıkma) fiiliyle idame olmaktadır” (Peat, 1996: 188). Böylelikle redif kelimenin başkalaşma, farklılaşma, ortaya çıkma anlamlarını da içerdiği söylenebilir. Söz konusu devir, insanın kendini keşfi ve kendi hakikatini bulması demektir. Böylece o da başlangıçta geldiği noktayı bilmiş ve geri dönüşün gerçekleşme amacını fark etmiş olur. O’ndan gelen eşya tekrar O’na rücu eder. Yaratma sürecinin doğal açımlından dolayı Allah’a geri dönüş zorunludur (Chittick, 2006: 187).

“Devir; Arapça dönmek demektir. Maddi olarak görülen şu âleme düşen bir mevcut önce cemad (cansız), sonra bitki, sonra hayvan, sonra insan şekillerinde tecelli eder ve sonunda da insan-ı kâmil şekline dönüşür; Hakk’a vasıl olur. İnsan-ı kâmile kadar olan çizgiye kavs-i nüzul (iniş yarım dairesi), insan-ı kâmil ile başlayan Allah’a dönüş çizgisine (ulaşma) de kavs-i uruc (çıkış yarım dairesi) denir. Kavs-i uruc ile varlık vücud-ı mutlaka yani aslına döner. Mebde ve meaddan remzolan bu harekete devir denir.” (Cebecioğlu, 2004: 165).

Mevlevilerde sözü edilen bu döngüyü temsil eden sema da devir olarak nitelendirilir.

“dönmek, döngü” bir şeyin mevcudiyetini gösteren bir harekettir. “devr eylemek”, etrafı dolaşmak, sürekli varlığını hissettirmek istemektir. Âşığın gönlünde de devamlı sevgilinin gözünün hayali döndüğü için aşk şarabını içmesi sebebiyle sarhoşluktan dolayı meyhanenin de döndüğünü hisseder. Böylelikle “dönmek” aynı beyit içerisinde hem mecaz hem de gerçek anlamıyla kullanılmış olur:

Gönüllerde hayâl-i nergis-i cânâne devr eyler
O mey-h'âr-ı humâr-âlûdedür meyhâne devr eyler

(G.220/1)

“devr eylemek”, zamanın akıp geçmesini, devamlı olan hareketi ifade eder. Vaizin konuşmasıyla meyhaneler defalarca yıkılsada yine meyhanelerin tekrar var olması ve içinde içki kadehlerinin dönmesi, dolaşması sürekliliği gösterir. Böylelikle engeller ne olursa olsun aşk ehli için söz konusu döngü serüveni hep gerçekleşecek bir hâldir:

Ne sûd itdi 'aceb hedm-i harabât itmeden vâ'iz
Yine meyhâneler ber-câ yine peymâne devr eyler

(G.220/3)

Pervanenin mumun etrafında dönmesi de ona duyduğu aşk sebebiyledir. Buradan hareketle aslında bütün döngüsellüğün temelinde aşk duygusunun olduğu söylenebilir:

Gören âyîne-i rûyında 'aks-i penbe-i dâgum
Sanur şem'-i şeb-ârâ üstine pervâne devr eyler

(G.220/4)

“dönmek”; kendinden geçmek, cezbe hâline kapılmak demektir. “Mevcudatın hepsi ise asıl câzibe merkezi olan Allah'a teveccüh etmiş, O'na yönelmiş ve O'nun cezbisine kapılmıştır. Bu cezbeyle kapılan varlık, kendinden geçmiş bir hâlde, döne döne dolanmaktadır” (Yıldırım, 2000: 214).

Şaire göre zühdlük de rindlik de güneş ve yıldızların dönüşü gibi kendi içerisinde devri yaşarlar. Rindler, içki kadehlerinin sürekli dolup boşalmasıyla devr eylerken zahidler ellerinde yüz taneli tesbihleri çekerek devirlerini tamamlarlar:

Cihânun zühd ü rindün anla Nâbî mihr ü encümden
 Gehî peymâne gâhî subha-i sad-dâne devr eyler
 (G.220/5)

2.2.8. “ditrer” G.127

“titremek”; birinden veya bir şeyden korkmak, korkuya kapılmak; küçük ve hızlı salınım hareketleri yapmak; sesin kısık ve kesik çıkması; çok üşümek gibi anlamlara gelmektedir (TDK, 2011: 2359). “titremek”, herhangi bir durum karşısında acizliğini anlayıp onunla baş edemeyeceğini düşünmek, bir şeyden çekinmek anlamlarını içerir. Şair de redifi daha çok korkmak manasıyla kullanır.

Sevgilinin sert tavırlarını kalemle ifade ederken sözlerin bile korkudan titreyeceğini söyler:

O şûhun sana dem-serdâne vaz‘ın eylesem tahrîr
 Dehân-ı âteşîn-i hâmede Nâbî sühan ditrer
 (G.127/6)

Sevgilinin uzun boyu, gül gibi fitratı karşısında ar‘ar, narven gibi ağaçların korkudan inleyip titrediğini dile getirir:

Nesin bilsem sen ey serv-i sanavber-kadd ü gül-tıynet
 Ki reşk-i kâmetünden ‘ar‘ar inler nârven ditrer
 (G.127/2)

“titremek”, başkasının büyüklüğünü kabul edip onun karşısında boyun eğmektir. Aslında bu duygu, muhatabın celalinden kaynaklanan korkuyla beraber duyulan saygının da büyüklüğünü ifade eder. Böylece bu eylem, sevginin varlığını da barındırır:

Ruh-ı rengîni gûş itmeden berg-i semen ditrer
 Nesîm-i zülfini yâd itmeden sahn-ı çemen ditrer
 (G.127/1)

Etkilenme, tesir altında kalma da bahsi geçen redif kelimenin barındırdığı bir anlam tabakasıdır. “Sevgiliye baktıkça onun güzelliğinin tesiriyle gözlerin kamaşıp

titremesi, sevgilinin giydiği gömleğin dahi onun letafetinden etkilenmesi” gibi ifadeler buna örnek olarak gösterilebilir:

‘ Aceb mi câme-pûş-ı lerziş olsa dîde bakdukça

Letâfetden ten-i nâzikterinde pîrchen ditrer

(G.127/5)

İnsanın isteğine ulaşamaması, arzusuna bir türlü kavuşamaması da onda ümit ve ümitsizlik arasındaki bir korku hâlini oluşturur. “titremek” eylemi, bu bağlamda arzu hissinin kuvvetinden de kaynaklanır. Şair, vuslatın gerçekleşmesini o kadar istemektedir ki bu isteğin sadece ağza alınması, sözle ifade edilmesi dudakların dahi titremesine sebep olur:

Dem-i vuslatda olan lerzeyi ondan kıyâs it kim

Sudûr itdükde harf-i h’âhiş-i vuslat dehen ditrer

(G.127/3)

Söz konusu redifin şiir üzerindeki etkisi şairin gazelinde kullandığı kelimelerde yine kendini hissettirir. “nesîm, inler, lerze, dehen, lerziş, dem-serdâne” gibi ifadeler şiirin redifi olan “ditrer” kelimesi etrafında oluşan kelime kadrosudur.

2.2.9. “dönmek” Fiili ve Türevleri

“dönmişdür” G.66, “dönsün” G.609

“dönmek” , kendi eksenini etrafında ya da başka bir şeyin dolayında hareket etmek; geri gelmek, geri gitmek; yönelmek; benzemek; bir düşünceden vazgeçmek gibi çeşitli anlamlara gelir (TDK, 2011: 714). “dönmek” eylemi, evrende var olan temel bir harekettir. Ay, Güneş ve Dünya başta olmak üzere kâinatta var olan her şey kendi içerisinde bir döngü hâlinindedir. İnsan da bu dairesel hareket içerisinde yer alır ve kendi hayatında aynı döngüyü yaşar. “Psikolojik olarak, bu döngü ‘kişinin kendi etrafındaki bir çemberde hareket’ olacaktır; öyle ki böylece kişiliğin bütün yönleri harekete dâhil edilir” (Jung, 2001: 124). Onun dünyaya gelişi dairenin başlangıç noktasıdır. Yaşamı, başlangıç noktasında son bulacak olan dairesel bir çizgi üzerindedir. Hayatının son anına kadar söz konusu döngüyü ve bu döngü içerisindeki kendi dönüşümünü yaşar.

İnsan, yaşamını fizyolojik olarak değişim/dönüşüm çizgisinde geçirir (Doğan, 2013: 11). Bu döngü yaşamın ve hayatın varlığının göstergesidir:

Biz dahı kendü gibi ‘âşık-ı ser-geştelerüz
Haşre dek üstümüze günbed-i gerdân dönsün

(G.609/3)

Şair, bu beyitte önce sevgiliye duyduğu aşktan dolayı sarhoş olduğundan ve bu yüzden başının döndüğünden bahseder. Daha sonra ise günbed-i gerdân deyip gökyüzünü kasederek onun haşre kadar dönmesini arzular. Yani dünyanın dönme hareketinden bahseder ve sarhoşluğun verdiği baş dönmesinden dolayı baktığı her yeri dönüyor olarak görmesiyle de ikinci mısra arasında ilgi kurar; bir bakıma hüsn-i talil sanatına başvurur.

“dönmek”, bir şeyin etrafında hareket etmek, dairesel bir çizgi üzerinde ilerlemek, dolaşmaktır:

Hele bir kerre de görmiş olalım dîdârun
Bezme gelsün de yine câm-ı dırâhşân dönsün

(G.609/4)

“dönme” eylemi, Mevlevilik tarikatı için önemli bir ritüeldir. Mevleviler, semalarını dönerek yaparlar. Buradaki amaç, dünya ve içerisinde bulunan tüm mevcudatın dönmesi ve böylelikle her şeyin aslına dönecek olma düşüncesidir.

“Mevlana’nın diğer tasavvuf ve aşk şairlerinden ayrıcalığı kâinatın, evrenin, güneş sisteminin ve içindekilerini hareket hâlinde olmasını fark etmesi ve çağımızdaki bilim dallarını cezbeden örnekleri vermesidir. Mevlana, Kur’an’da Allah’ın her an farklı bir sıfatla tecelli ettiğini, böylece her şeyin yenilenerek sonsuz bir hareket hâlinde olduğunu fark eder. Bu farkında oluş onun, mutlak varlığa ulaşmada araç olarak sonsuz devinimin simgesi olan semayı bulmasına, kullanmasına yol açar” (Mutlu, 2007: 45).

İnsanın kendi süreci içerisindeki dönme hareketi ise devir olarak adlandırılır. Maddî âleme gelen mevcut sırasıyla cemad, bitki, hayvan, insan şekillerinde tecellî ederek insan-ı kâmil şeklini alır. Bu şekilde Hakk’a ulaşarak tekrar aslına döner (Cebecioğlu, 2004: 165). Tasavvufta bu harekete devir denir. Mevleviler de dönerek aslında bu hareketi temsil ederler. Sema ederek kalplerindeki aşk ateşini güçlendirirler. Sema, kalbi uyandırır ve Allah aşkıyla dolu olan kalpteki ateşi körükler (Sayar, 2011: 131). Böylelikle varlıktan maksat sözü edilen döngüsellığı yaşayarak tekrar aslına rücu etmesidir.

“dönsün” redifi, dairesel bir hareketlilikle birlikte kendi içerisinde birçok anlam katmanını barındırır. Bunlardan birisi de yukarıda değinildiği gibi bir düşünceden dönmek, vazgeçmektir. Şair, sevgilinin tuttuğu yoldan pişman olup dönmesini yani tavrından vazgeçmesini ifade ederek redifi bu anlamda kullanır:

‘Âşka nâzdan ol âfet-i devrân dönsün

Bu revîşden olur elbette peşimân dönsün

(G.609/1)

“dönmek” redifi, değişmek, başka bir hâle ve şekle girmektir:

Serüm üstinde kat kat dūd-ı âh eflâke dönmişdür

Gubâr-ı gam gönülde tûde tûde hâke dönmişdür

(G.66/1)

Revâc-ı zühdi gör tasvîr iderken meclis-i ‘işret

Musavvirler elinde kıl kalem misvâke dönmişdür

(G.66/4)

“değişme ve başkalaşma” anlamıyla şair, şikâyet ve sitemini de ortaya koymak ister:

Ser-engüştümdeki nâhundan özge nukre girmez hîç

Benüm cîb-i ümmîdüm kîse-i dellâke dönmişdür

(G.66/5)

Nâbî, hakikat yolunda ağlayıp inleyen birisi olarak artık kendi döneminde bu özelliklere sahip kişilerin nadir olduğunu dile getirir. Böylelikle söz konusu eleştirisini

bu kez devri üzerinden yapar. O, “dönmek” redifiyle aslında yaşadığı dönemde meydana gelen değişiklikleri, başkalaşmaları da üzüntü içerisinde anlatır:

Hakikat üzre aglar inler ey Nâbî ‘aceb nâ-yâb

Sirişk-i ‘aşk şimdi gevher-i idrâke dönmiştür

(G.66/6)

Bahsi geçen redifin barındırdığı bir diğer anlam ise “bir tarafa dönmek, yönelmek”tir. Aşağıdaki beyitte şair, âşığa göğsünü parçalayarak mihrab yapmasını ve sevgilinin gönlünün de âşığın sinesine yani mihraba bunun da ötesinde kibleye dönmesini söyler. Kible, âşığın gönlüdür. Çünkü gönül içinde aşkı barındırdığı için kutsaldır. Sevgili bu kutsala yönelerek âşığa olan tavrından vazgeçip gönlünü ona kaptırır. Böylelikle redif kelime “yönelmek” anlamıyla birlikte “meyletmek, âşk olmak” manasını da içerir:

Sînemüz çâk ile mihrâb idelüm tâ ki bize

Âhen-i kible-nümâveş dil-i cânân dönsün

(G.609/5)

Şiirin içerisine girmeden sadece redif kelimeye bakıldığında şiirde söz konusu döngüyü, daireselliği anlatan kelimelerin var olması gerekliliği akla gelir. Gazeller içerisinde geçen “ser-geşte, günbed-i gerdân, mihrâb, kible, dūd, ser-gerdân, gird-âb” gibi kelimeler redifle doğrudan bağlantılı, redifin şiirin temeli olduğunu gösteren ifadelerdir.

2.2.10. “düşmek” Fiili ve Türevleri

“düşer” G.188/G.234, “düşmez” G.327, “düşmüş” G.337, “mı düşdin” G.451, “düşen” G.577

“düşmek”; yer çekiminin etkisiyle boşlukta yukarıdan aşağıya inmek, yere devrilmek, yere serilmek; yağmak; vurmak, değmek, rastlamak, vakti gelmeden ölü doğmak; atlanmak, eksik kalmak; ödevi ve yetkisi içinde bulunmak; aşırı ilgi veya sevgi göstermek; uğramak, kapılmak; yakışmak, uygun gelmek; bulunmak; bir bölüşme sonunda payına ayrılmak; işbaşından uzaklaşmak; hızı, gücü, değeri azalmak;

düşkünleşmek; fırsat çıkmak; olmak, olumsuz bir duruma girmek; savaşta savunulmaz duruma gelerek teslim olmak gibi çeşitli anlamlara gelmektedir (TDK, 2011: 741).

“ ‘Düşmek’ fiili, her şeyden önce bütün varlıksal alanları kapsayan yönüyle, bulunulan “üst düzey”i veya sahip olunan “mevki”i kaybetme anlamını içinde barındırmaktadır. Dolayısıyla düşmek, varlıkalanlarındaki/katmanlarındaki dehşetli düşüşü ile insanlığın kolektif bilinçaltında hep olagelmıştır”(Yıldırım, 2007a: 213).

Hz. Âdem ve Hz. Havva’nın cennetten yeryüzüne inişi ilk “düşme” eyleminin gerçekleşmesidir. Onlar yasak meyveyi yiyerek cennetten arza düşmüşlerdir. “İlk insan, hepimizin başına geldiği gibi, kaydı ve düştü; ama bizden farklı olarak o bir kez düştü” (Chittick,2003a: 228). Buradan hareketle sözü edilen fiilin “günah işlemek, hata yapmak” anlamı da içerdiği görülür. Bu sebeple Âdem’in düşüşü tüm insanlığın düşüşüdür denilebilir (Chittick, 2006: 239). Ancak insanın kemale ermesi için önce düşmesi şarttır. Yani söz konusu düşüş, onun zirveye tırmanması için yaşaması gereken bir tecrübedir. “İniş veya düşüş, çıkış için zaruri bir hâldir; zira inmeden çıkamazsın, düşmeden kalkamazsın. Bu nedenle “düşüş”ü mutlak anlamda olumsuz algılamak, esasında eksik ve yanlış bir düşüncedir” (Yıldırım, 2007a: 213).

Sözü edilen redif kelime, kulun bezm-i elestten sonra Rabb’inden ayrı düşmesi anlamına da gelerek ayrılık durumunu da ifade eder. Bu sebeple düşüşü yaşayan kişi, düşülen noktaya geri dönmeyi arzular.

“düşmek”; talihin, kaderin insanların payı için ayırdığı, kismete, şansa denk gelen şey, insanların elinde olmadan kaderin onlara razı gördüğü durumlardır. Bu sebeple söz konusu fiil, ‘gayr-i ihtiyari’ bir durumu ifade eder. Nâbî, gazellerinde en çok bu anlama değinmiştir. Böylelikle redifi, feleğe sitemin bir ifadesi olarak kullanır:

Ey sâgar-ı gam kismet-i divân-ı ezelde

Sen hisse-i rindân-ı mey-âşâma mı düşdün

(G.451/4)

Dîde-i ümmîde tâ ol la‘l-i mey-gündur düşen
 Çeşm-i dilden dâmen-i endîşeye hûndur düşen
 (G.577/1)

Bazı beyitlerde ise “düşmek” kelimesi ilk anlamıyla yani yer çekiminin etkisiyle yukarıdan aşağıya inmek, yere düşmek manasıyla kullanılmıştır:

Degül zemîne düşen berf hâne-i çerhün
 Beyâz-ı sûret-i dîvârı pâre pâre düşer
 (G.234/6)

“düşmek” eylemi kimi zaman bir kelimeyle birlikte yardımcı fiil şeklinde kullanılarak deyim oluşturur. Redif, “akla düşmek” yani “hatıra bir fikir gelmek” anlamında deyim şeklinde kullanılmıştır:

Safâ-yı meykede bir görmek ile anlanmaz
 O zevk hâtır-ı ‘uşşâkka vara vara düşer
 (G.234/5)

Şair, gönlünün, sevgilinin geçeceği yere çıkması manasında “yola düşmek” deyimine de yer vermiştir:

Serîr-i çerhe çıkar rüzgâr ile Nâbî
 O dil ki hâk-sıfât cây-ı reh-güzâre düşer
 (G.234/7)

“elinden bir şey düşmemek” deyimini “elinden keman düşmez” olarak kullanmıştır:

İder şikârına hamyâze sûretin ta‘lîm
 Elinden ol büt-i sayd-efkenün kemân düşmez
 (G.327/4)

Bu redif, “rastalamak, denk gelmek” anlamıyla da beyitlerde yerini alır:

Hemîşe handeye ol la‘l-i dür-feşân düşmez
 Güşâyîş-i gül-i maksûd her zamân düşmez
 (G.327/1)

“düşmek” redifinin ‘girmek’ anlamı da vardır. Şair, “tarak, saçının zorluğunun meselesini halletmek için karışık fikirler içerisine düşmüş” diyerek karmakarışık fikirlere kapılmış, girmiş manasını kasteder:

Hal kaydı ile mes’ele-i müşkil-i zülfün
Şâne ‘aceb efkâr-ı müşevveşlere düşmüş

(G.337/2)

“düşmek” redifi “uğramak” manasıyla da kullanılır:

Hayâl-i ‘ârız-ı dildârdan tehî dil yok
Misâl-i pertev-i hurşîd her diyâra düşer

(G.234/3)

Bahsi geçen redifin başka bir anlamı ise “olumsuz bir duruma girmek, kötü bir vaziyete düşmek” demektir. Aşağıdaki beyitte gülün sevgilinin kırmızı yanağını kıskanmasıyla ateşlere düşmesi ve içkinin sevgilinin kırmızı dudağının hasretiye münakaşalara düşmesi, bulunulan vaziyetten daha kötü bir hâle girilmesi anlamındadır:

Reşk-i ruh-ı âlünle gül âteşlere düşmüş
Mey hasret-i la‘lünle keş-â-keşlere düşmüş

(G.337/1)

Farklı bir beyitte ise redif kelime, bir şeyin eline düşmek, esir olmak anlamında kullanılmıştır:

Ey gam yine mi hâtır-ı Nâbî’de bulundun
Kâfir yine sen kişver-i islâma mı düşdün

(G.451/5)

“düşmek” redifinin başka bir anlamı da “ödev yetkisi içinde bulunmak, üzerine düşen vazife”dir. Din ülkesinin üstüne düşen vazifenin şer‘ ve kanun olduğunu söyleyerek şair, bu anlamı da göz ardı etmez:

İstılâhât-ı lisân-ı ‘aşkdur nâz u niyâz
İntizâm-ı mülk-i dîne şer‘ ü kanûndur düşen

(G.577/7)

Aşağıdaki beyitte ise “düşmek” kelimesi “yansımak” manasına gelir:

‘Uşşâkumı gark eyledi hûn-âbe-i eşke

‘Aksün ki kadehde mey-i bî-gıslara düşmiş

(G.337/4)

Şair bu redif etrafında da yine söz ustalığını konuşturarak redifi, içerdiği birçok anlamda kullanır.

2.2.11. “el çekdük” G.448

“el çekmek”, vazgeçmek, bırakmak, terk etmek anlamlarına gelir. Yapmakta olunan bir işi artık yapamama durumuna gelmek, herhangi bir işten geri çekilmek demektir. Bıkkınlık ifadesinin tezahürü olan bu deyim uzaklaşmayı, ayrılığı anlatır:

Tuyup meylin hazâna şâhid-i gülzârı terk itdük

Görüp destâr-ı agyâr üzre verd-i terden el çekdük

(G.448/3)

“el çekmek” ifadesi, insan için artık her şeyin son noktaya gelmesi durumudur. Yani karşıda çıktıklarından dolayı bıkmış ve her şeyi geride bırakmayı göze almış bir insan vardır. Bu, ümidin ve beklentinin kaybolduğu bir ruh hâlini gösterir:

Sipihrün gerdişin yâd eyleyüp ahlerden el çekdük

Yemün çîn-i cebînin seyr idüp gevherden el çekdük

(G.448/1)

İçinde bulununan duruma karşı olan memnuniyetsizliği, karşılaşılan olumsuz bir durum karşısında vazgeçişini ifade eder:

Bu bezmün tâlib olduk biz dahı sahbâsına ammâ

Görüp sâkîde rûy-ı imtinân sâgardan el çekdük

(G.448/2)

Aynı zamanda “feragat etme, vazgeçme” manasıyla fedakâr olma hâline gelen bir anlam içerir:

Virüp ser-rişte-i gavgaya faysal baht ü tâli‘ le

Ferâgât eyledük şemşîrden hançerden el çekdük

(G.448/6)

Söz konusu redif kelime, dünya safasından, dünyevi bütün arzu ve isteklerden vazgeçmeyi, mâsivâyâ yüz çevirmeyi ifade eder. Hakikat yolcusu için ilk adım, nefsin taleplerine gem vurmak, dünyayı arkada bırakmaktır. Bu durum Ebu Nüeym el-İsfahanî şöyle dile getirmiştir: “Çünkü dünya Allah tarafından yaratılmıştı; ezeli ve ebedî olan Allah’tan başka her şey faniydi. Zahidin dünyayla ilgili hiçbir kaygısının olmamasının nedeni, Allah’ın mehabeti yanında dünyanın tatarcık kanadından başka bir şey olmamasıdır” (Shimmel, 2012: 126). Şair, redifi bu manada kullanarak kendisini de hakikat ehli kişi sınıfına koyup maddeden soyutlar:

Gelû-yı şîşe ile pâ-yı humla eglenüp Nâbî
Giribân-ı hevesden dâmen-i dil-berden el çekdük
(G.448/7)

Sözü edilen kelimeyle çekilen acının büyüklüğü de dile getirilir. Yani şair eksenli düşünülürse o, yaşadığı dönemin iç acısı durumu karşısında derin üzüntü yaşamakta ve belki de ümitsizlik içinde söylediği bu kelimeyle aslında bulunan durumdan onları kurtaracak bir yol aramakta, kurtuluşu ümit etmektedir. Bu redif, ümit ve ümitsizliği aynı anda yaşamayı ifade eder. Şair, döneminin olumsuz havasını şiirin redifine aktarır. Geline nokta karşısında bıkkınlığını ve usanmışlığını şiire yansıtır:

Olup dil pûte gibi tâb-ı hicrân ile germ-ülfet
Temennâ-yı visâl-i yâr-ı sîmîn-berden el çekdük
(G.448/4)

Ayrıca söz konusu redif, istighnayı, kanaat etmeyi, kimseye minnet etmeden yaşama durumunu da hatırlatan bir ifadedir:

Safâ-yı hâtır üzre olmayan ihsânı neylerler
Görüp sûz-ı derûnın micmerün ‘anberden el çekdük
(G.448/5)

Şiirden hareketle düşünülecek olunursa Nâbî gibi diğer insanlar da kimi zaman kendi yaşamlarında aynı acıyı ve üzüntüyü hissederler. Onların bir şeyden dolayı üzüntü duymaları aslında içlerinde taşıdıkları isteklerinin gerçekleşmemesi sebebiyledir. Yani arzu ve istekler, insanı bazen bu tür üzüntülere gark eder. İşte bu heveslerin

gerçekleşmediği bir yaşamda kişi, kimi zaman her şeyden el etek çekme durumuna gelebilir.

Sözü edilen redif kelime, kendi içerisinde yalnızlığı, garipliği de barındırır. Aslında bu redif, yalnızlığa çekilmek isteyen bir insanın ruh hâlidir. Ancak bu yalnızlığı yaşayan sadece Nâbî değildir. “el çekdük” kelimesinin birinci çoğul şahıs olmasından şair gibi aynı ruh hâline sahip başka kişilerin de varlığı anlaşılır. Daha önce de değinildiği gibi “biz” kavramı Nâbî’de sıklıkla geçer. O ve kendisi gibi hakikati anlamış hakiki söz sahipleri dünyadan el etek çekmişlerdir. Onlar, mana âlemin farkındalığına varmış kişiler olarak diğer insanlardan ayrılırlar. Bir bakıma onlardan üstündürler. Böylelikle “el çekdük” redifi, hak yolcularının ilahi sırlara mazhar olmalarını, hakikate daha çabuk ulaşmaları için dünyalık bütün her şeye arkalarını döndüklerini, onlardan el çektiklerini hatırlatır. Hakikat bilgisine yani irfana ulaşmanın yolu, nefsin arzu ve isteklerinden vazgeçmek, dünya içerisinde bir uzlet hayatı yaşamaktır.

Sadece redife bakıldığında bile şiire hâkim olan kelime kadrosunun redifle olan ilgisi dikkat çekicidir. Bunlar; “terk itdük, hicrân, temennâ-ı visâl, sûz-ı derûn, gavga, ferâgât, giribân-ı heves” kelimeleri olup redif etrafında şekillenen, belki de daha şiir oluşturulmadan onun iskeletini meydana getiren sözcükler olduğu düşünülebilir.

2.2.12. “el virmez” G.318

“el vermek”; yardım etmek; tarikatta müşşidin bir müride, başkalarına yol gösterme iznini vermesi; halk hekimliği ile uğraşan kimsenin bilgilerini bir başkasına öğretmesidir (TDK, 2011:775). Herhangi bir ihtiyaç durumunda yardıma yetişmek, bir sıkıntının giderilmesi için harekete geçmektir. “el vermek”, yaklaşmak, bir işe yanaşmak, bir şeyin olmasına fırsat tanımaktır. Aciz bir kimsenin kendisinden daha güçlü olandan medet ummasını, derdine çare aramasını akla getirir.

Nâbî, redifi olumsuz anlama gelecek şekilde “el vermez” olarak kullanmıştır. Kendi ruh hâli düşünüldüğünde kırgınlık psikolojisine sahip olan şairin redifi olumsuz şekilde kullanmasının şaşırtıcı olmadığı görülür. Nâbî, redifle imkânsızlık durumunu ele alır. Redif etrafında şikâyet ve sitemini dile getirir:

Murâd üzre öldürduk mîve-çîn-i nahl-i kâm ammâ
İrişmez kâmet-i kûtâh-ı himmet devlet el virmez

(G.318/5)

Bahsi geçen redifin diğer bir anlamı ise “izin vermek, olmasına müsaade etmek”tir:

Gönül çek dest-i ümmîdün ki bin eyyâm-ı ‘îd olsa
Bizümle merhabâya nâzdan ol âfet el virmez

(G.318/3)

Aşağıdaki beyitte redif kelime, “gerçekleşmemek, olmamak” anlamında kullanılmıştır:

Çeh-i tarîk-i firkatden halâsa fırsat el virmez
Miyân-ı lücce-i hicrâna düşdük vuslat el virmez

(G.318/1)

Söz konusu redif kelime “el almak”la aynı anlama gelir. “Bu sözle derviş olmak, bir tasavvuf okuluna kaydolmak kastedilir. Bektaşiler, el almaya “nasib olmak” der. Tarikata ait bir şeyi, bir töreyi yapmak yahut bir hastalığa okumak için izin alma ve izin vermeye de el verme, el alma tabiri kullanılır” (Cebecioğlu, 2004: 187). Nâbî, aşağıdaki beyitte “el vermek” kelimesini bu anlamıyla yani bir tarikata girmek, herhangi bir cemiyet, tasavvuf ekolü tarafından kabul görmek manasında kullanmıştır:

Bulunmaz halka-i tevhîdveş bir bezm-i rûhânî
Bize bu hânekâh-ı gamda her cem‘ iyyet el virmez

(G.318/6)

Sözü edilen redifin olumsuz şekilde oluşu umudun yitirilişini, ümitsizlik duygusunun hâkimiyetini akla getirir. Şair, gazelinde şikâyet etmekle beraber talihinden ümidini kesmiş bir edayla seslenir. Aynı zamanda redif, “yetişmek, kavuşmak” anlamını da içerir:

Tutuşmak küşt-gîr-i gamla hâtırdan giçer ammâ
Budur vehmüm ki tâlî‘ himmet itmez kuvvet el virmez

(G.318/2)

2.2.13. “geçmek” Fiili ve Türevleri

“geçdi” Tr.147, “geç” G.38, “geçer” G.195, “ferâg” G.377

“geçmek” fiili; bir yerden başka bir yere gitmek; bir duruma uğramak; bırakmak, vazgeçmek, bir yerin yakınından gitmek gibi çeşitli anlamlara gelir (TDK, 2011: 917). Ele alınan gazellerde şair, redif kelimeye farklı anlamlar yüklemiştir.

“geçmek” bir noktadan başka bir noktaya ulaşmaktır:

Bu gazâyâ gelicek gaybdan üç bin gâzî

Mest olup tîgleri câm-ı siperden geçdi

(Tr.147/1)

“ferâg” yani “vazgeçmek”, bir şeye arkasını dönmek, bazı istek ve arzulara sırt çevirmek, onlardan feragat etmek demektir. “vazgeçmek”, bir olgunluk hâlidir. İnsan, nefsiyle baş başa olan bir varlıktır. Nefis ise daimi emel ve arzularla doludur. Her şeyden vazgeçmek, nefse karşı bir başkaldırı, ona karşı kazanılmış bir galibiyettir. Fedakârlık etmek olan vazgeçmek, maddeden sıyrılıp manen var olmaktır. Şiirde de şairin böyle bir eda içerisinde olduğu görülür. O, bütün mâsivâdan vazgeçmiş, hakikate ulaşmış bir şekilde şiirinde seslenir. Nâbî, kendisinin ulaştığı yere başkalarının da varmasını ister. Nasihat verici hikemî bir üslupla tek tek nelerden vazgeçilmesi gerektiğini sıralar.

Şair, kaba sofu olan zahide seslenerek ona öğütte bulunur. İşlerin ve makamın Allah’a yaklaşmaya mani olmadığını ve artık riyadan vazgeçmesi gerektiğini söyler:

Degüldür kâr u bâr-ı câh mâni⁶ kurb-ı Yezdâna

Hâsîri ⁶âlet-i kurb itme zâhid bu riyâdan geç

(G.38/2)

Nâbî de istek ve arzularından geçmiş birisidir. Böylece âdil ve asayişin olduğu bir ülkede yaşamak isteyen de arzu ve emel kavgalarından vazgeçmeleri gerektiğini öğütler:

Olursun dâver-i fermân-revâ-yı mülk-i âsâyış
Hele bir kerre ser-hadd-i cedel-hîz-i recâdan geç

(G.38/4)

Şair, aslında bu beyitle kendi yaşadığı dönemin tablosunu da göstermiş olur. O, böyle arzu, istek, makam kavgalarının, kargaşaların olduğu sıkıntılı bir dönemde yaşamıştır. Şiirin genelinde oluşan karamsar tablonun altında aslında bu gerçek de vardır. Nâbî, yaşadığı dönemin durumuna kayıtsız kalmamış, elinden geldiğince kendi sanatıyla dahi olsa bu durumu düzeltmeye çalışmıştır. İnsanlara nasihat vererek aslında ideal insan portresini ortaya koymak istemiştir.

Aşağıdaki beytinde de aynı şekilde makam, mevki gibi arzulardan sıyrılmak gerektiğini nasihat eder:

Füzûndur ma‘de-i ‘ömr-i ‘azîze darr-ı nef’ inden
Nevâl-i devlet-i pâ der-rikâb-ı iştihâdan geç

(G.38/6)

“vazgeçmek”, dünya isteklerine yüz çevirip Allah’tan gayri kimseden bir şey ummamak, müstağni olmaktır:

Tahrîk-i pâ-yı râh-ı emelden girân gelür
Pür-gevher-i tevekkül iken dâmen-i ferâg

(G.377/2)

Şair için “vazgeçmek”, bütün güzelliklerin başı, huzurlu olmanın yoludur:

Min-bâ‘d sûz-ı sîne vü mecrâ-yı eşk-i çeşm
Kındil-i câna virdi ziyâ revgân-ı ferâg

(G.377/6)

Nâbî’nin vazgeçmediği şey, teslim ve rıza düsturudur. “Rıza hayatın olduğu gibi kabul edilmesidir” (Sayar, 2011: 36). Şair, burada kadere tevekkül eden bir tip olarak belirir. Başa gelen husumetlere sabretmek, bunlara razı olmak gerektiğini söyleyerek bir an bile isyan pençesine düşmemeyi öğütler. Vazgeçilecek şeyler, boşuna yapılan inat ve insanları sarhoş edip onların akıllarını başlarından alan kavgalardır:

Sakın dârû-yı teslîm u rızâdan geçme ey Nâbî

Geçersen bâde-i gavgâ be-dûş-ı iddi‘ âdan geç

(G.38/7)

Şair “geçer” redifli diğer gazelinde ise bir bakıma istenilen makama ulaşmak için uğranılması gereken noktalardan, menzillerden, başka bir deyişle mertebelerden bahseder. Hayatta insanın karşısına çıkan her durum, bir üst noktaya varmak adına oluşan köprü gibidir. Amaca erişmek için bu noktalardan geçilmesi gerekir. Nâbî, şiirin genelinde “geçmek” kelimesiyle “uğramak” sözünü kaseder. Başka bir deyişle redif, “geçip gitme” anlamında kullanılmıştır. Sözün manalı olması sevgilinin dudaklarından geçmesine bağlıdır:

Ne la‘ lden ne gonce ne gül-nârdan geçer

Söz bunda tengî-i leb-i dil-dârdan geçer

(G.195/1)

Böylelikle redif kelime, yukarıdaki beyitte “çıkmaq, dökülmek” anlamlarına da gelir.

Aslında şair, bu gazelde hakikate ulaşma yolunda geçilmesi gereken noktaları sıralamıştır. Vuslata susamış olan gönlün ona ermesi için hasta bir hatıra sahip olması, yani ızdırap çekerek vuslata ulaşması gerekir:

Dil-teşnegân-ı vuslata ta‘ n itme var mıdur

Sıhhatden özge hâtır-ı bîmârdan geçer

(G.195/5)

2.2.14. “gelmek” Fiili ve Türevleri

“gelür” G.59/G.62/G.134, “beraber gelemez” G.262, “gelmez” G.278/G.279/G.295, “gelmişüz” G.296, “gelsün” G.591, “mı gelürsün” G.654, “gelince” G.779, “bir yire gelse” G.792, “oldu gelmedi” G.819, “gelmedi mi” G.832/G.876, “gelmez mi” G.868, “geldi” G.882

“gelmek”; ulaşmak, varmak; getirmek; oturmak, ziyarete gitmek; isabet etmek; varlığını sürdürmek, yaşamak; ortaya çıkmak, doğmak; belli bir süre dolmak; belli bir

zamana ulaşmak; çıkmak, yönelmek; izlemek, takip etmek; türemek; sonuç çıkmak gibi çeşitli anlamlara gelir (TDK, 2011: 923). Naklolunmak, hikâye edilmek; geçmek, varit olmak demektir (Dilçin, 2009: 103).

“gelmek”, bir mekândan başka bir mekâna geçmek, ulaşmak, kavuşmak, bir yere varmak gibi çeşitli anlamlar içerir. Söz konusu şiirlerde genellikle bu manasıyla kullanılır:

Peyâm-ı lutf kim câna leb-i dildârdan geldi
Nesîm-i cân-fezâdur cânib-i gülzârdan geldi
(G.882/1)

Ey nâme sen ol mâh-likâdan mı gelürsin
Ey hüdhüd-i ümmîd Sebâdan mı gelürsin
(G.654/1)

İnsan hayatının merkezinde bulunan bu eylem, kişinin doğup dünyaya ulaşmasıyla başlamış bir süreçtir. Bu sebeple yertzüne ulaşmak anlamını içerir:

Ne çerh-i hüsne senün gibi mâh-pâre gelür
Ne kûy-ı ‘aşka benüm gibi nâbe-çâre gelür
(G.62/1)

“gelmek”; “ulaşmak, oluşmak” anlamını taşır:

Lutf ile hased-i bed-hâha nedâmet gelmez
Telh olan mîveye sükkerle halâvet gelmez
(G.278/1)

Aşağıdaki beyitte ise redif kelime “işitilmek” manasına gelecek şekilde kullanılmıştır:

Misâl-i halka tutdum gûşumı ebvâb-ı âfâka
Sadâ-yı nagme-i ‘ıyş u tarab her hânedan gelmez
(G.279/4)

Başka bir beyitte “gelmez” redifiyle “çokluk, sınırsızlık” ifade edilir:

Eltâf-ı bî-tenâhî bâr u katâra gelmez

Bahşâyîş-i İlâhî hadd ü şümâra gelmez

(G.295/1)

Sözü edilen fiil, insanı bir yolculuk hâlinin mevcudiyetine götürür. İnsan yaşamı, doğum ve ölüm arasında olan bir seyahatten ibarettir. “gelmek”, bir yenilik, ortaya çıkan farklılık, var olan durumda meydana gelen değişikliktir. Yaşamda sürekli gitmeler olduğu gibi bunun sonucunda gelmeler de mevcuttur. “gitmek” genel manada olumsuz bir anlam içerirken “gelmek” daha çok olumlu manasıyla bilinir. Bu eylem, ayrılığın bitişi, vuslatın gerçekleşmesidir. Bu sebeple hem yalnızlık duygusunu hem de kavuşma arzusunu ifade eder:

Kaldı ümîd gurre-i şevvâle Nâbiyâ

Ol mâh gurre-i ramazân oldu gelmedi

(G.819/5)

Söz konusu redifin diğer bir anlam katmanı ise “doğmak, ortaya çıkmak, belirmek, zuhur etmek”tir:

Ey meh leyâl-i vesvese-hîz-i firâkda

Sen gelmeyince hatıra görsen neler gelür

(G.59/2)

“gelmek”; “arzu, istek, murat ve beklenti” anlamlarını içine alır. İnsan aciz bir varlık olduğundan sürekli istek hâlinindedir. Bahsi geçen redif kelimenin etrafında aslında şairin arzularına kavuşma isteği yatar:

Dil-i şikeste ile zülf-i yâr bir yire gelse

Bir iki şifte-i rûzgâr bir yire gelse

(G.792/1)

Bu istekler etrafında şairin kendi yaşamından beklediği arzularını da dile getirdiği düşünülebilir. O, gam dolu dünyasında artık sıkıntıların bitmesini, hayatına huzurun ve mutluluğun gelmesini murat etmektedir:

Pây-mâl ol gam-ı devrâna dimekdür Nâbî
Her kim eylerse du‘ â kim sana devlet gelsün

(G.591/7)

‘gelmedi’ mi redifli gazelinde de şair, yine beklentilerini ümitlerini ortaya koymuş, kendi ruh dünyasını şiire yansıtmıştır. O, artık yaşadığı sıkıntılardan kurtulup arzu ve isteklerine kavuşmayı ümit etmekte, ancak bunu ümit ve ümitsizlik arasında bir duygu içerisinde dile getirmektedir:

Henûz virmedesin bâdbân-ı âha güşâd
Dahı sefine-i h‘âhiş kenâra gelmedi mi

(G.832/5)

Nâbî, merak ve öğrenme isteği gibi duygularını da bu redifle anlatır:

Taleb-i kâm ile biz bunca şitâbân olduk
O da âyâ bize bir iki kadem gelmez mi

(G.868/3)

“gelmek” olumsuz anlam da barındırır. Olumsuz istekler de söz konusu redif etrafında dile getirilir:

Leb-i sâkî iledür lezzeti sahbânun da
Bâde kim anda nemek olmaya la‘ net gelsün

(G.591/4)

Şair bir beyitte ise “geldi” kelimesini “etti” manasında kullanmıştır:

Dehân-ı yâre gûş itdüm dehânın eylemiş teşbih
Sorunca gonce agzın bâz idüp inkârdan geldi

(G.882/3)

Bazı beyitlerde “sonuç çıkarmak, bir sonuca ulaşmak” anlamına gelir:

Nemâ-pezîr degül tohm-ı ârzû Nâbî
Sirişk-i neyl-i revîş bir karâre gelmedi mi

(G.832/7)

Aşağıdaki beyitte ise redif kelime “denk olma” manasında kullanılmıştır:

Bu kârgâh-ı ‘adl-ı İlâhîde Nâbiyâ

‘İyş ü keder muhasebede ser-be-ser gelür

(G.59/5)

“beraber gelemmez” redifi iki şeyin birlikteliğinin imkânsızlığını, bir arada bulunma durumunun uzaklığını ifade eder. Bu sebeple tezatlığı, zıtlıklar dünyasını belirtir:

Leb-i cânâna mey-i nâb ber-â-ber gelemmez

Âb-ı hayvânla zehr-âb ber-â-ber gelemmez

(G.262/1)

Şair bu gazellerde “gelmek” redifi etrafında söz ustalığını konuşturmuş; kelimenin karşılık geldiği anlamların çoğunu, beyitlerde kullanarak yetkinliğini ortaya koymuştur.

2.2.15. “gerekmek” Fiili ve Türevleri

“gerekmez” G.322, “gerek” G.418

“gerek”; bir şeyin yapılabilmesi ve olabilmesi için lazım olan durum, ihtiyacın giderilmesi için icap eden şeydir. Eksiklik ve noksanîyetin belirtisi olan kelime, bunların karşılanması için lüzum duyulan şeyleri ifade eder. Bahsi geçen redif, bir durum tespitini, herhangi bir olay üzerindeki farkındalık hâlini gösterir. Acz ve fakr içinde olan mahlûkat sayısız ihtiyaçlar ve hacetlere gereksinim duyar ve hayatını idame ettirmek için sürekli bir şeylerin varlığına bağımlı hâlde yaşar. İnsanoğlu için “gerek” kelimesi aslında doyumsuzluğu, tamahkâr olmayı da ifade eder. O, sonu gelmeyen istekler peşinde bir ömür sürerek hep bir sonraki arzusuna kavuşma mücadelesi içinde hayatını geçirir. Böylelikle “gereksinimleri”ni hayatının merkezine alarak ihtiyaçlarıyla çerçevelenen bir eksen içerisinde yer alır.

“gerekmek” eylemi İbn-i Arabî’nin düşüncesine göre yukarıdan aşağıya, aşağıdan yukarıya olan bir harekettir. O bu konuyla ilgili “varolabilmemiz için Allah bize gereklidir, biz de O’nun Kendine, tezahür edebilmesi için O’na gerekliyiz” (Shimmel, 2012: 282) demektedir.

“gerek” bir uyarı hâli, herhangi bir durum için yapılan ikazdır. Bir şeylerin bilincinde olma, herhangi bir sıkıntı için ihtiyaç duyulan şeyleri ifade edebilmedir:

Ne tehâvün ne taleb kâma ne tedkîk gerek

O da bir dâd-ı Hudâdur ana tevîk gerek

(G.418/1)

Başkasının fark edemediği şeyleri anlama, eşyanın mahiyetini kavrayıp hakikate ulaşma yolunu keşfetmedir:

Ey satan harf-i tasavvufla velâyet halka

Harf-i taklîd ile olmaz ana tahkîk gerek

(G.418/2)

Bir durumun tespiti ve onun netice vermesi için edilen tavsiyedir:

Sana ey câh-perest el yumaga ‘âlemden

Miski sâbun ile sîmîn legen ibrîk gerek

(G.418/3)

“gerekmez” redifi de yukarıdaki açıklamalarla aynı şeyi ihtiva ederek herhangi bir durum için ihtiyaç duyulmayan şeyleri belirtir. Gerçeklerin anlaşılıp, belli bir olgunluğa sahip olmanın göstergesidir:

Çâk-ı dil-i vîrân-şude nâ-bûd gerekmez

Dergâh-ı şehr-i gamdur o mesdûd gerekmez

(G.322/1)

“gerek” tamahkâr olmanın ifadesiyse “gerekmez” de kanaatkâr ve tokgözlü olmayı sembolize eder:

Her şûhî görüp olma talebkâr-ı visâli

Merdân-ı mahabbet heves-âlûd gerekmez

(G.322/2)

“gerekmez” redifi, istiğna duygusuyla birlikte başkaldırışı ve gururlu olmayı da ifade eder. Şairin aynı duygulara sahip olduğu diğer şiirlerinden de anlaşılır. “gerekmez” redifi, söz edilen hislerin de ifadesidir:

Dâg olmayıcak dilde nedür hüsni sirişkûn

Câm olmayıcak elde leb-i rûd gerekmez

(G.322/6)

2.2.16. “göndermiş” G.340

“göndermek”; bir yere doğru yola çıkarmak, yollamak, ulaşmasını, gitmesini sağlamak, irsal etmek; yetki vererek gitmesini sağlamak; bir kaynaktan çıkıp gelmek, ulaşmak; yolcu etmek; atıf yapmak anlamlarına gelir (TDK, 2011: 963). Ayrılık ve kavuşma kavramlarının her ikisiyle de bağlantılıdır. “göndermek”, bir şeyi elden çıkarmak, yanında mevcut olanı başkasına iletmektir. Mekân değişikliğiyle ilgili olan redif, yolculuk sürecinin de ifadesidir. İhtiyacı karşılamak için girişimde bulunma, eksik olanı tamamlama eylemidir.

Sevgilinin havlu göndermesi âşığın gözyaşlarıyla ıslanan yüzünü silme ihtiyacını karşılaması içindir:

Bilüp hûn-âbe-rîz-i eşk-i hicrân oldugın çeşmüm

Münakkaş destmâli dîde-i giryâne göndermiş

(G.340/4)

“gönderme” fiilinin asıl sahibi, evrenin yaratıcısı olan Allah’tır. İnsanları yeryüzüne ilemesiyle söz konusu eylem başlamıştır. “gönderilmek”, kulun bezm-i elestten ayrı düşerek dünya yüzüne gelmesidir. Bu sebeple aslında hicran duygusuna da atıfta bulunmuştur. “gönderme” eylemi belli bir amacın gerçekleşmesi için yapılır. İnsan da kulluk vazifesini yapma münasebetiyle yeryüzüne gönderilmiştir. İslama göre insan, Allah’a ibadet etmek için yaratılmıştır (Farûkî, 2006: 78). Allah, insanlar arasında kendini bildirmek ve tanıtmak için bir başka “gönderme” eylemi olarak Kur’an’ı ve peygamberleri sevk etmiştir. Böylelikle aslında bu kelime kutsallık da içerir. Nitekim Kur’an’ın birçok ayetinde insanlara doğru yolu öğretmek amacıyla gönderilen Kitap’tan ve peygamberlerden bahsedilir. Bu durum da yukarıda zikredildiği gibi yine bir ihtiyacın giderilmesi, karşılanması hareketiyle ilgilidir.

“göndermek”, haber vermek, iki şey arasında iletişim sağlamaktır:

‘ Aliye ol perî mektûb-ı müştâkâne göndermiş
 Saf-ı müjgânınun resmin yazup rindâna göndermiş
 (G.340/1)

Söz konusu redif kelime, lütufta bulunma, ihsan etme, hediyeleşme gibi anlamları da barındırır:

‘ Aceb mi mû-be-mû-yı cismüm olsa çâk çâk-ı gam
 Hat-âverliklerin itmiş işâret şâne göndermiş
 (G.340/2)

Şair, son beytinde ise “göndermek” kelimesiyle “iletmek” manasının yanında “atıfta bulunmak, gönderme yapmak” anlamını kast eder:

Hedâyânun vüsûlın eylemiş i‘ lâm ey Nâbî
 ‘ Aliyy-i haste bu şi‘ r-i teri cânâne göndermiş
 (G.340/5)

2.2.17. “görmek” Fiili ve Türevleri

“görmüşüz” G.276/G.319, “görünsün” G.629, “kimi görse” G.793, “gördün mü” G.872, “görmedi” G.874

“görmek”; göz yardımıyla bir şeyin varlığını algılamak, seçmek; anlamak, kavramak, sezmek; yanına gidip konuşmak; değerlendirmek; belirli bir zaman içinde bir olaya tanık olmak, yaşamak; yapmak, etmek; maruz kalmak; bir şeye erişmek; çok değer vermek; yüzü bir yöne doğru olmak, bakmak; ziyaret etmek; karşılaşmak, rastlaşmak; gezmek; vermek manalarına gelir (TDK, 2011: 969). “görmek”; bakmak, fark etmek, bir şeyin varlığına tanıklık etmektir. Anlamak, eşyanın hakikatini idrak etmek, zahirdeki bâtını keşfetmek anlamını ifade eder. İkna olmanın ve inanmanın en önemli yoludur. “bakmak”, “görme”nin ilk basamağı ancak kendisi değildir. “görmek”, ilim sahibi olmak, bilgiyi kendine yol edinmektir. İnsan bildiği kadar görebilir, gerçekleri ancak ilminin sınırları ölçüsünde anlayabilir. “görmek”, ayırt etmek, seçmek, bakmanın ötesine geçip eşyanın perdesini aralamaktır. Şuurla ilgili bir faaliyet olduğu

için, sadece göz hareketinden ibaret olan “bakma”dan ayrılır. Seyretmenin ötesinde bir hükme vararak, hayata bu hükümler doğrultusunda yön vermektir.

“görmek”; şahit olmak, bir durumla karşılaşmaktır:

Hayâl-i zülf idermiş ‘âşık-ı mehcûr gördün mi
Mahabbetde bu denlü fikr-i dûr-â-dûr gördün mi
(G.872/1)

Aynı zamanda hayat boyunca yaşanan tecrübeleri, şahid olunan şeyleri de içerir:

Ol nev-hırâm kûçe-i bî-dâdun itdüğün
‘Ömrinde cevır işitmedi bî-dâd görmedi
(G.874/4)

Aşağıdaki beyitte “gördün mi” redifi etrafında şair talihe sitemini, şikâyetini dile getirmektedir:

Hezârân dil gezersin ey hayâl-i yâr insâf it
Bu seyrân itdüğün yirlerde bir ma‘ mûr gördün mi
(G.872/2)

Nâbî, herşeye rağmen ümidini yitirmemekte, bu gül bahçesinde açılmaz bir gül olmayacağını söyleyerek yarına olan umudunu söz konusu redifle ortaya koymaktadır:

Hezârâsâ hemân elden koma feryâdun ey Nâbî
Bu gülşende açılmaz bir gül-i mestûr gördün mi
(G.872/5)

“görmek”; yaşamak, geçmişte edinilen birçok tecrübeye sahip olmaktır. Güngörmüşlüğü, feleğin çemberinden geçmiş olmayı ve bu şekilde hakikatin farkına varmayı ifade eder. Şair “görmüşüz” redifiyle kendisi gibi olan hakikat ehli diğer şairlerle ayrı bir yer edindiğini vurgulayarak, hayatın iyi-kötü her şeyine tanıklık ettiğini dile getirir:

Dünyâ-perestün anlamışuz secdegâhını
Pür-nakş-ı sîm ü zer nice seccâde görmüşüz
(G.276/2)

Nâbî, aslında redif etrafında dünyanın geçiciliğini anlatarak bazı şeylere olan sitemini dile getirmektedir. O, makama ve rütbeye düşkün olan gurur sahibi insanları; murad etmek, her şeyi Allah’tan istemek varken dilencilik yapıp insanlara el açanları eleştirmekte, bu şekilde kendi yozlaşmış dönemine göndermede bulunmaktadır:

Bir gün eyler dest-beste pâygâhı câygâh

Bî-‘aded magrûr-ı sadr-ı i‘tibârın görmüşüz

(G.319/6)

Kâse-i deryûze tebdîl olur câm-ı murâd

Biz bu bezmün Nâbiyâ çok bâde-h‘ârın görmüşüz

(G.319/7)

Şair, sözü edilen redifle ikaz etmekte, gurur sahiplerini kendilerini bekleyen sonla uyarmaktadır:

Çok da magrûr olma kim mey-hâne-i ikbâlde

Biz hezârân mest-i magrûrun humârın görmüşüz

(G.319/2)

“görünmek”, ortaya çıkmak, meydana gelmektir. Gizli olan bir şeyin belirmesi, zuhur etmesidir. Görme işinin yoğunlaştığı odak noktası, eşyanın kendi gerçeğini (hikmetini) gösterme hâlidir. Bu açıdan “görme” fiilinden maksat, Allah’ın kendini izhar etmesi ve göstermesi olarak algılanabilir. “görmek”, merakla, bir şeyi gözle tasdik etmeyle ilintili bir kavramdır. Hz. Musa’nın Tur Dağı’nda Rabb’inden kendine görünmesini istemesi de görmek kavramının tasavvufi zemindeki asıl anlamını ortaya koyar. “görmek”, “hissi idrakın dışında gerçekleşen idrak” (Pürcevâdî, 1999: 23) demektir. Bundan kasıt görme organı olan gözle değil kalple, gönül gözüyle görmektir. Ariflerin ve Allah âşıklarının tecrübeleri kalbî olup; söz konusu tecrübenin sonunda arifler kalbî marifete, Allah âşıkları ise kalbî müşahadeye erişirler (Pürcevâdî, 1999: 68). Hz. Peygamber’in “Bu ayı gördüğünüz gibi Rabb’inizi de göreceksiniz” (Buhârî, Mevakıt 17; Müslim, Mesacid 27) hadisi yine görme işlevinin asıl yönünün ilahi boyuta yönelik olduğunun ifadesidir. “görmek”ten maksat görünenin farkına varmak, onu ortaya çıkarmaktır:

Vir handeye ruhsat leb-i gül-fâm görünsün

Kâm-ı dil-i rindân-ı mey-âşâm görünsün

(G.629/1)

Aşağıdaki beyitte “görünmek”; “farklılaşmak, şekil değiştirmek, başkalaşmak” anlamında kullanılmıştır:

Besdür bu direng-i eser ey âh-ı sebük-rev

Bir kez ne var ol şûh bize râm görünsün

(G.629/3)

“görünmek” kelimesi hedef bulunmak, av olmak anlamına da gelmektedir:

Nâbî benüm ancak görinen çeşmüne çerhün

Bir kerre dise zümre-i nâ-kâm görünsün

(G.629/5)

“kimi görse” redifiyle ise şair, “denk gelmek, rastlamak” anlamını kast eder ve gazelinde redifi bu manasıyla kullanır:

Bülbül sanur ol gonce-i ra‘ nâ kimi görse

Pervâne bilür şem‘ -i şeb-ârâ kimi görse

(G.793/1)

2.2.18. “göstermek” Fiili ve Türevleri

“göster” G.161/G.186, “göstermiş” G.355, “gösterür kendin” G.623, “göstersin” G.627, “gösteren” G.646

“göstermek”; birini veya bir şeyi işaretle belirtmek; görülmesini sağlamak, görünmesine yol açmak; belirtmek, anlatmak; kanıtla inandırmak; öğretmek, açıklamak; yapmasını söylemek, görevlendirmek; güzelliğini ortaya çıkarmak, temsil etmek anlamlarına gelir (TDK, 2011: 974). Var olan bir şeyi açığa çıkarmak, bilinmesi istenen bir olguyu zuhur ettirmek, herhangi bir hâle bürünerek görünmektir. “göstermek” eyleminin gerçekleşmesi için yeteneğin, gücün, yetkinliğin olması gerekir. Yani herhangi bir meziyete sahip olmayanın gösterme, bir şeyi sergileme durumunun olması da mümkün değildir.

Bu fiil, arzu ve isteğin varlığına işaret eden bir eylemdir. Dikkati bir noktaya çekmek istemenin, fark etme olgusunu gerçekleştirmek arzusunun ifadesidir. Bakılmasını, görülmesini temenni etmektir. Emir ikinci teklik şahıs kipinde olan “göster” redifi de sözü edilen arzu ve istek duygusunu barındırır. Şair, “göster” diyerek bir şeylerin meydana gelmesini talep eder ve hakikatin belirmesini arzular. Aşkla yanan şair için hakikat, kendisidir:

Pürsende-i hâl-i dilüme gülhanı göster

Cûyende-i hâkister-i ‘aşka beni göster

(G.161/1)

Herhangi bir şeyin gösterilmesini beklemek aynı zamanda arayış içinde olmak, belli bir amaca ulaşmak için çare beklemektir. Şair de sevgiliye kavuşmak için onun semtini aramakta, bu konuda kendisine yol gösterilmesini istemektedir:

Ben cûy-ı sabâveş geçerüm pest ü bülendi

Sen bana hemân semt-i reh-i gülşeni göster

(G.161/2)

Hakikat yolcusu olan salıklar, girdikleri seyr u süluk yolculuğunda çeşitli makamlara ulaşmayı ve her makamda kendilerine gösterilen tecellileri keşf etmeyi arzularlar. “göstermek”, Allah’ın kendi varlığını sergilemek ve bildirmek için yaptığı bir eylemdir. Bu eylemdeki maksat, kâinata tecelli ederek varlığa mahiyet kazandırmak ve bu yansımalarından hareketle kendi varlığını buldurmaktır. “Her yaratılmışın varlık mertebesi, bazı kozmik varlık seviyelerinde mutlak Varlığın bir tecellisi, bir yansımasıdır; eşyanın varlık kazanması da ancak bu tecelli, bu yansıma sayesinde” (Nasr, 1991: 336). O, çeşitli şekillerde kâinata zuhur ederek âşıkları kendinden geçirir:

Ne dem o şûh idüp geşt-i gülistân gösterür kendin

Çemen de gül de bülbül gibi nâlân gösterür kendin

(G.623/1)

“göstermek”, Allah’ın güzellikleri kâinata sergilemesidir. Bu sergilemedeki amaç insanların tefekkür ederek O’nu bulması ve O’na şükretmesidir:

İden eczâ-yı kevni ser-te-ser ser-geşte-i hayret

Fezâda gird-âb ü bahrda gird-âb göstermiş

(G.355/3)

Salikler de söz konusu yolculuklarında O'na ulaşmak için sürekli olarak O'ndan kendisini göstermesini arzu ederler. Onlara göre kâinata geliş amacı, çeşitli şekillerde zuhur edip kendini gösteren hakiki sevgiliye ulaşmaktır. Bu sebeple aşk ateşinde yanarak O'na kavuşmayı isterler:

Seyr eyle güzâriş nic'olur âteş-i ' aşka

Bir dilber-i nâzişger-i sîmîn-teni göster

(G.161/3)

Cenab-ı Hak kâinatı, kendini göstermek için düzenlemiş, ona yansıyan esma ve sıfatlarını bildirmek için tertip etmiştir. “Ayet” kelimesi mana itibarıyla “nişan, iz, gösterme” anlamına gelir. Allah, Kur'an'daki ayetleriyle kendini mevcudata göstermek istemiş, ayetler şeklinde nüzul etmiştir. Bu sebeple “göstermek”, “meydana getirmek, yaratmak” anlamına da gelir. O, kendini görmek ve göstermek için kâinatı yaratmıştır. Böylelikle “göstermek” fiilinin evrenin özünü oluşturan bir eylem olduğu söylenebilir. Şair aşağıdaki beytinde “güzel olanları görmek için göz, sesleri ve nağmeleri işitibilmek için ise kulağı yaratmıştır” diyerek redifi kendi anlamının yanı sıra “yaratma” anlamında da kullanmış olur:

Çeşm halk itmiş sana ruhsâr-ı hûbân gösteren

Gûş tertîb eylemiş âvâz u elhân gösteren

(G.646/1)

Âlemin zahirî terkibini dağınık gösterip asıl mana âlemini bâtında toplayan da yine O'dur:

Perde-i bâtında itmiş Nâbiyâ ma' nâyı cem'

' Âlemün terkîb-i sûrîsin perîşân gösteren

(G.646/5)

Nâbî, herkesin öz ile kabuğu ayırıt edemediğini, yani zahirin arkasındaki bâtını herkesin göremeyeceğini, ancak kendisi gibi irfan sahibi insanların bunun haricinde

olduğunu belirterek Hakk'tan arifleri gün yüzüne çıkarmasını, başkalarına göstermesini talep etmektedir:

Anlar bulunur mı diyene lübb ile kışrı

Bir fikr-i dakîk eyle de pervizeni göster

(G.161/4)

“gösterme” eylemi, Hakk’a ulaşmak isteyen ehl-i muradın da yapması gereken bir harekettir. Onlardan göstermeleri beklenen şey, dünyaya sırt çevirip bekaya ulaşmak için fani olandan uzaklaşmaktır:

Müstagnî ol cihândan dest-i keşîde göster

Cûy-ı murâd olursa dâmân-ı çîde göster

(G.186/1)

Arzu edilene ulaşmak için nefsin terbiye edilmesi, dünyaya ait isteklerden uzaklaşılması, gönlün kirlerden arınması gerekir:

Çün hall-i ‘ukde-i dil müşkilter oldı sende

Engüş-i ârzûyî nâhun-bürîde göster

(G.186/4)

Şairler de aynı eylemi şiirleri üzerinde gerçekleştirmelidir. Onların göstermesi gereken şeyler gazeller, kasideler yazmak; söylenmemiş, işitilmemiş sözleri dile getirmektir:

Kâlâ-yı nazm u nesre k’itdi zamâne ragbet

İster gazel-fürûş ol ister kâsîde göster

(G.186/6)

Lem‘ a-yı tâze-gûyâ pey-revlik eyle Nâbî

Eş‘ âr-ı âbdârı hep nâ-şinîde göster

(G.186/7)

Nâbî, bahsi geçen redif etrafında kendini olduğundan farklı gösteren, zamanının ikiye bölünmüş insanlarını da eleştirip onlara sitem etmektedir:

Zeri ebnâ-yı ‘âlem eyleyüp pinhân sehâbâsâ

Yine âh-ı şerernâk ile giryân gösterür kendin

(G.623/5)

Aşağıdaki beyitte ise farklı olarak redif kelime “vermek, nasip etmek” anlamına gelir. Şair, feleğin kendisine sabaha kadar uykusuzluğu nasip ettiğini, verdiğini söyleyerek dolaylı bir ifadeyle sitemini belirtir:

Felekde haste-i hicrâna taklîd eyleyüp Nâbî

Gice tâ-subh olunca dîde-i bî-hâb göstermiş

(G.355/5)

“göstermek” kelimesi, “yapmak, etmek” anlamını da taşımaktadır:

O vahşi âfeti sayd itmek isterse dil-i Nâbî

Niyâz itdükçe tekrâr eylesün te’kîd göstereşün

(G.627/5)

2.2.19. “istemek” Fiili ve Türevleri

“ister” G.214, “isterler” G.230, “istemez” G.261/G.304/G.308, “istesem” G.529

“istemek”; istek duymak, arzulamak; bir şeyin kendisine verilmesini veya yapılmasını söylemek, dilemek; görmek istediğini bildirmek; gerek olmak; evlenmek dileğinde bulunmak anlamlarına gelir (TDK, 2011: 1212). İhtiyaç ve eksiklik hâlinde ortaya çıkan bu duygu, insanoğlunun fakr ve acizliğini gösterir. Sözü edilen redif, talep etmek, kendinde olmayan bir şeye sahip olmayı arzulamaktır. İstemek hakkının olması özgür olmakla bağlantılıdır. Ancak bağımsız olanlar herhangi bir talepte bulunabilirler. “istemek”, bir şey için harekete geçmek, bir eylemde bulunmak demektir. Bu sebeple söz konusu eylemi gerçekleştiren canlı, daha çok insandır. İnsan, mutlu olmak, daha güzel olana sahip olmak için sürekli istek hâlinindedir. “istemek”, hem kanaatsizlik hem de başarı gibi iki zıt olguyu birlikte barındırır. Emel ve isteklerin sınırsız olması sebebiyle doyumsuzluğu, daha güzel bir noktaya ulaşma arzusuyla da başarıyı ifade eder. İnsan sadece kendi isteklerini değil bazen toplumun da isteklerini yerine getirme

mecburiyeti taşır. Bunlar zorunlu istekler, yerine getirilmesi genel ahlak kuralları çerçevesinde olan taleplerdir.

“Kant’ın etik görüşünde, akıl sahibi varlıkların eylemlerinin ahlaksal değeri –iç değeri– ancak bu eylemlerin kendisine göre yapıldığı bir yasayla ölçülebilir. Bu ahlak yasası yukarıda da değinildiği gibi akıl sahibi insanın istemesini belirlemektedir. Bir başka deyişle akıl sahibi insan bu yasaya uymak zorundadır. Ama bu zorunluluk özgürlüğü içeren bir zorunluluktur. Buna göre, isteme şöyle ya da böyle eylemekte özgürdür ama ahlaki değere sahip bir şekilde eylemek için ahlak yasasının belirleyiciliği onun için bir zorlayıcılık teşkil eder. Kant bu zorlayıcılığı “buyruk” olarak nitelendirir” (Ketenci-Topuz, 2009: 6).

Sözü edilen redif kelime; “bilmek, eksikliğin farkında olmak” demektir. Bu sebeple aslında bilinçli olmayı, kendini tanımayı, böylelikle ihtiyaçlarını anlamayı gösterir. Ancak sürekli dünyevi istekler peşinde olmak insanın hayata veya kendisine karşı olan güvensizlik duygusunun da bir göstergesidir. Gelecekte emin olmayıp sürekli kaygı içinde bulunma durumunu içerir. “Psikodinamik bir bakış açısından sürekli istemek, hırs, tamahkârlık ve biriktirmek, temel içsel güvensizlik ve yoksunluğa bağlı psikopatolojik özelliklerdir” (Sayar, 2011: 35).

“istemek”, doyumsuzluğu, aç gözlülüğü simgelerken, “istememek” kanaatkâr olmayı, dünyaya sırt çevirmeyi ifade eder:

Çekmez reh-i ümîdine sed ehl-i hâcetün

Şâh-ı serîr-i fakr Sikenderlik istemez

(G.261/5)

Ancak şair, başka bir beyitte bunun aksi olarak zamanının insanlarını eleştirmekte ve kanaatin kaybolduğu devrinde fani arzu ve isteklere sahip olmayan kimsenin bulunmadığını söylerek sitemini dile getirmektedir:

Meydân-ı bî-kanâ‘at-i ‘âlemde Nâbiyâ
Kimdür ki esb-i kâma süvâr olmak istemez

(G.308/5)

Derd ehli, aşk sahibi gönüllerin isteği ne makam, ne zenginlik arzusudur. Onların arzusu çıkmış oldukları himmet yolculuğunda ayaklarının sabit, gönüllerinin ise yumuşak olmasıdır:

Gönül ne ârzû-yı câh ider ne tâc u taht ister
Reh-i himmetde ancak kalb-i nerm ü pâ-yı saht ister

(G.214/1)

Herkes sevgilinin meclisine girmeye uygun değildir. Ona ancak baht sahibi olanlar, talihli olan kişiler girebilir. Şair böylece redifi “gerekir” anlamında kullanmış olur:

Ne himmet kârgerdür ne taleb ne hüsn-i isti‘dâd
Sezâ-yı bezm-i yâr olmaga da âdemde baht ister

(G.214/2)

Hak yolunda yürüyen salıklar talep ehli kişilerdir. Onlar uykuya düşman olup geceleri de sevgiliyi anmak için geçirmek isterler:

Hûblar hüsnine hayrân olan üftâdelerün
Çeşm-i âyîne gibi düşmen-i h‘âb isterler

(G.230/3)

Onların ilk olarak istedikleri şey, gönüldeki fani arzu ve isteklerden sıyrılmaktır:

Sen hemân dildeki nakş-ı hevesi mahv eyle
Senden ey h‘âce ne defter ne kitâb isterler

(G.230/4)

Salıkların arzuları vahdete ulaşma yolculuğunda hız kazanmak, şimşeklerden bile daha hızlı vuslata ermektir:

Cünbiş-âmûz gerek berkden erbâb-ı sülûk
Râh-ı bî-menzil-i vahdetde şitâb isterler

(G.230/6)

Onların bu yolculuklarında terk etmek istemedikleri gönülde gam, başta fitne uyandıran şey -sürekli var olan bir sorun-, gözde ise bitmeyen yaştır. Yani derun erbabı hakikate ulaşma yolunda acı çekip gam (aşk) ehli olmayı arzular:

Ekser ol bezmgeh-i ‘aşkda erbâb-ı derûn

Dilde gam serde şegab dîdede âb isterler

(G.230/7)

Dert ehli insanlar, vuslata ermek isteyenler; dertlerinden uzaklaşmayı, onu yok etmeyi yani iyileşmeyi istemezler. Tam aksine onları hayata bağlayan şey çektikleri bu sıkıntılardır:

Hicrân-keşûn gözinde uçar tâ’ir-i visâl

Bîmâr-ı derd-i âfiyyetî neşter istemez

(G.304/3)

Onlar için zafere ulaşma yani vuslat yolculuğunu tamamlamak için gereken şey, aciz olduğunu bilmek ve teslim olmaktır. Yoksa gönüllerindeki kırgınlıkların (acıların) düzelmelerini istemezler:

Teslîm ü ‘aczdür yine sermâye-i zafer

Meydân-ı inkisâr dilâverlik istemez

(G.261/6)

Bezm-i eleste Rabb’ine verdiği sözle dünyaya gelen insanoğlu, artık istese de istemese de aşk şarabını ezel vaktinde Sâki’nin elinden içmiştir:

Düşsün mizâc-ı zühde muvaffık yâ düşmesün

Sâkî-i şîvekâr içürür ister istemez

(G.304/2)

“istemek”, Allah’ın kullarına bahşettiği önemli bir nimettir. “Eger ne hâhî dad, ne dadi hâh” yani “vermeyi istemeseydi istemeyi vermezdi” düsturunca Allah, vermek için bu duyguyu yaratmıştır. “vermek”, sadece O’nun şanına yaraşır bir eylemdir. Bu sebeple insanların isteği, asıl mal, mülk sahibi olana olmalıdır.

Şair, “istesem” redifli gazelinde arzu ettiği durumda buna kavuşacağını, isteklerine nail olacağını ifade ederek aslında bir bakıma kendisiyle övünmektedir. O,

istediği her şeyin fazlasıyla olacağını düşünerek hem kendisini medh etmekte hem de kerem sahibi Allah'ın lütuflarının bolluğunu ifade etmektedir:

Hurşîd inderdi meclisüme sâgar istesem

Tûbî olurdı hâk-nişîn nev-ber istesem

(G.529/1)

İstekler sadece yaratılardan Rabb'ine değildir. Yaratıcının da yarattıklarından istekleri mevcuttur. 'Rabb'in merbûba olan talebiyle merbûbun Rabb'e olan talebi arasında fark vardır. Merbûbun Rabb'e ya da genel olarak âlemin Hakk'a olan talebi var oluş içindir. Hakk'ın âleme sirayeti olmasaydı âlem var olmazdı. Öte yandan Hakk'ın âleme olan talebi zuhûr içindir" (Pürcevâdî, 1998: 188). O, gam yüklü ve yaralı olan bir gönülle kendisine ulaşmalarını istemez. Günahların sevaplardan daha az olması gerektiğini vurgulayarak özür mizanının beraberlik kaldırmayacağını ifade eder ve böylelikle insandan istenen şeyi hatırlatır:

Nâbî biraz haff gerek keffe-i günâh

Mizân-ı i' tizâr ber-â-berlik istemez

(G.261/9)

Şair, bahsi geçen redifle feleğe olan sitemini de dile getirir:

Gerdûn virürdi dîde-i mihr ü mehe kesâd

Hıfz-ı gubâr-ı hâtıruma bir yer istesem

(G.529/3)

Nâbî, "istemek" redifi etrafında kendi şairliğiyle de övünür. Kendini üstad görerek şiirlerine nazire yazılamayacağını, çünkü söylenmemiş sözü, nazireyi kimsenin yazamayacağını ifade ederek bir bakıma şairlere meydan okur:

Nazm-ı üstâda nazîre nice mümkün Nâbî

Tâze-gû tâze-zebân tâze cevâb isterler

(G.230/8)

2.2.20. “İşitmesün” G.590

“İşitmek”; kulakla algılamak, duymak; haber almak anlamına gelir (TDK, 2011: 1224). Dışarıdan gelen titreşimlerin ses dalgaları tarafından algılanarak beyine iletilmesidir. “İşitmek”, bir şeyin farkında olmak, bilme yolunda adım atmak, belirsizliği ortadan kaldırmaktır. “Anlamak, öğrenmek, tanımak” fiilleriyle ilintili olan söz konusu redif kelimenin altında bilinen bir gerçeğin başkasıyla paylaşılma arzusu da yatar. Bu fiil, duymakla bereber konuşma eylemiyle de bağlantılıdır. İşitilen şey, ağızdan çıkan sözcükler ya da etraftan duyulan seslerdir. Ses, insan hayatına anlam katan en önemli unsurlardan birisidir. Sözün kutsal oluşu işitmenin de önemini ortaya koyar. Bu, insanlara bahşedilen büyük bir nimet ve yaşamı idame ettirmede önemli rol oynayan bir etkidir. İşitme duyusundan mahrum olmak yukarıda anlatılan tüm özelliklerden uzak kalma, evreni yeterince tanımadan hayatı sürdürme anlamına gelir ki bu da kişi için büyük bir eksikliktir. İnsan işittiği sesle kendi yaşamını yönlendirir ve duyduğu zaman gerçeğin farkındalığını daha iyi kavrar.

“İşitmek”, Allah’ın “Semi’” isminin karşılığıdır. Semi’, gizli, aşikâr her şeyi işiten anlamına gelir. “Hakk’ın ilimlerin ifadesi yolu ile tecellisinden ibarettir. Zira Allah, işittiği her şeyi işitmeden de işittikten sonra da bilir. Bilineni Allah’ın bilmesi de böyledir. O, kendi nefsinde tam kemal sahibidir; böylece O, nefsindeki kendi kelimasını da işitir” (Cebecioğlu, 2004: 555). Allah’ın bu ismi, O’nun evreni kuşatıcılığının göstergesidir. O, her şeye gücü yeten ve yetişendir. “Dedi ki: “Benim Rabb’im, gökte ve yerde söylenen sözü bilir; O, işitendir, bilendir” (Enbiya 21: 4). “Böylece Rabb’i, duasını kabul etti ve onların hileli düzenlerini kendisinden uzaklaştırdı. Çünkü O, işitendir, bilendir” (Yusuf 12: 34). Buradan hareketle asıl “işitme” ve buna bağlı olarak da “bilme” eylemlerinin sahibinin Allah olduğu anlaşılır. O’nun her şeyi işitmesi, bütün kullarını duyup her an onların yanında olması anlamına gelir.

Nâbî, sözü edilen redifi olumlu değil olumsuz anlamıyla ele almış, bilinmesini istemediği durumları redif etrafında dile getirmiştir. Böylelikle aslında söylemek istediklerine daha fazla dikkat çemiş olur. Şair, bazı şeylerin gizli kalmasından, başkasınca bilinmemesinden yanadır. Bu, belki de kendisinde var olan tereddüdün ve

korkunun da göstergesi olabilir. Âşıkların sırrı gönülde tuttıkları aşklarıdır. Aşk, açığa çıkınca değersizleşir ve büyüsünü kaybeder. Şair de sevgilisinin bu aşktan haberinin olmamasını ister. Onun bu duygularını paylaştığı tek şey şiiridir:

Harf-i niyâzum ol şeh-i bî-dâd işitmesün
Söz bunda kalsun ey dil-i nâ-şâd işitmesün

(G.590/1)

Nâbî'nin korkusu, mutluluğunun bozulması, sırrı işitilince birinin buna engel olmaya çalışma ihtimalidir. Rüzgâr, haber taşıyıcılığı sebebiyle duymaması gereken en önemli nesnedir:

Nakl eyler âb u tâb ile turmaz çemen çemen
Ey gül bana açıldığını bâd işitmesün

(G.590/3)

O, sevgilisiyle vuslata ermiştir. Ancak bunu başkalarının özellikle rakiplerin duymasından çekinir:

Bir söz yaparlar itdügümüz zevk u vuslatı
Allah saklasun bunu hussâd işitmesün

(G.590/4)

Bu şiir diğer gazellere nazaran şairin vuslata ermesini anlatması sebebiyle farklıdır. Daha çok, yok olan ümidlerini ve kırılan gönlünü anlattığı şiirde bir değişiklik yaparak bu defa mutluluğunu, kavuşma sevincini dile getirmek istemiştir. Ancak, çekilen geçmiş sıkıntıların oldukça fazla olmasından dolayı mutluluğuna nazar değmesini ya da onun bozulmasını istememekte, bu sebeple sanki sevincini kimse duymasın diye alçak bir sesle söylemektedir. Bu da şiirde redif kelimeyle birlikte mana ve aheng arasında uyumu başarıyla sağlaması bakımından şairin ustalığını göstermektedir.

2.2.21. “etmek”, “eylemek” Fiilleri ve Türevleri

“itdi” Tr.18, “eyledi” Tr.55/Tr.115, “it” G.27/G.29, “n’eyler” G.88, “eyler” G.138/G.198, “ider” G.170/G.227, “idinür” G.223, “itmekdür” G.235, “eylemişüz” G.268, “itmişüz” G.269/G.292, “eylemiş” G.357, “eylemedük” G.408, “idenün” G.425, “idenlerün” G.426/G.429, “idebildük” G.450, “itdün” G.452, “itmek” G.455/G.464/G.467/G.469/G.476, “itsek” G.459, “idersen” G.475, “itmeyelüm” G.500, “itdüm” G.503, “idemem” G.505, “idelüm” G.511/G.517/G.520/G.528, “eyleyemem” G.512, “itmem” G.525, “eyledüm” G.527, “idebilsen” G.533, “eyleyelüm” G.538, “itsem” G.539, “iden” G.554/G.567/G.575, “neylersin” G.556, “n’itsün” G.593, “itdügin” G.604, “eyledüğümünden” G.619, “itsün” G.652, “eylerse de” G.723, “itmezse de” G.736, “itme” G.771, “eyleme” G.774, “itsem de” G.788, “itdükçe” G.790, “iderse de” G.809/G.810, “eylese” G.813, “itdi beni” G.835

“etmek”; bir işi yapmak; bulmak, erişmek; birini bir şeyden yoksun bırakmak; eşit değer kazanmak; herhangi bir değerde olmak; kötülükte bulunmak anlamlarına gelir. “eylemek” ise yapmak, etmek; bir kişiden veya bir şeyden yoksun bırakmak manasındadır (TDK, 2011: 832). Hemen hemen aynı anlama gelen söz konusu redif kelimeler, bir işi meydana getirmeyi, herhangi bir şeyi oluşturmak için çaba sarfetmeyi, icraatta bulunmayı ifade eder. Yetkinlik ve kudretin göstergesi olarak bir şeyi yapmak için gerekli güce ve erginliğe sahip olmayı gösterir. Oluşturmak ve ortaya çıkarmak; var olan bir yeteneğin ve kuvvetin vücut bulurak zahir olması, kişinin meyli olan bir şeyi yapmak için harekete geçmesidir. “etmek ve eylemek”, boş durmamayı, çalışmayı ve hareketliliği belirten fiillerdir. Evrenin merkezinde yer alarak onun devamlılığını sağlayan, yaşamın akışını yönlendiren ve birçok olayın kendi etrafında oluşumunu sağlayan önemli eylemlerdir. Eşyanın doğuşunu, ortaya çıkışını bu sebeple de yaşamın hareketliliğini gösterir:

Biz o hâküz ki bün-i tākda âsûde idük

Şimdi dürd-i teh-i sâgarda zuhûr eylemişüz

(G.268/4)

Aslında fiillerin tamamı söz konusu hareketliliği ve yapılan etkinliği ifade eden sözcük türleridir. Özellikle “etmek ve eylemek” fiilleri diğer eylemlerin temelini oluşturan, evrende var olan hareketliliği en iyi yansıtan kelimelerdir. Şairin redif kullanımında eylemlere çok fazla yer vermesi aynı akıcılığı şiirlerinde yakalamak istemesinden ve özellikle sözü edilen iki redifi tercih etmesi âlemin özünü ifade eden bu sözcüklere aynı perspektiften bakmak arzusundan kaynaklanmış olabileceği düşünülebilir.

“eylemek ve etmek”; “yapmak, bir şeyi ortaya çıkarmak, bir harekette bulunmak” anlamındadır:

Şevk-i hüsnünle dili mahzen-i nûr eylemişüz
Dîdemüz revzene-i pertev-i Tûr eylemişüz
(G.268/1)

İşümüz eylesün altun dü cihânda Mevlâ
Nâvdân-ı zerûn altında du‘â eyleyelüm
(G.538/2)

“eylemek ve etmek” özellikle deyimlerde yardımcı fiil olarak kullanılan eylemlerdir:

Taht-ı emvâcında deryâ-yı ma‘ânî müstetir
Şi‘rinün ta‘bîrini Nâbî vecîz eyleyse de
(G.723/5)

Tururken kuvvet-i tab‘ ile tahsîl-i me‘âl etmek
Lisân-ı gayrdan deryûzegerlikdür su‘âl etmek
(G.469/1)

Bezistânın Edirne şehrinün devr idüp üç def‘a
Bülend-âvâz ile tasrih idüp mevtin vedâ‘ itdi
(Tr.18/5)

“eylemek”, ortaya çıkarmak, bir şeyi yapabilme kudretine ve gücüne sahip olmaktır. Bu sebeple bahsi geçen fiil aslında Allah’a ait olan bir özelliktir. “... fiili ona havale ederler. O, eder, yapar ve o etmez ve o söyler ve o söylemez” (Konevi, 2004:

64). Eşyayı yaratmak, onu yoktan var edip âleme göndermek, “eylemek” fiilinin bir göstergesidir. “Yaratma, bu bağlamda, menfî olan yokluk durumunda bulunan bir şeyin, Sebebinin fiili aracılığı ile müspet olan varlık durumuna kavuşması anlamını ifade eder” (Izutsu, 2010: 142). Asıl “eyleme” gücünün malîği ve kendisinden bir şeyler yapması için medet beklenen, bu fiilin esas sahibi olan Allah’tır:

Nakş-ı sun‘ ın ol ki itkân üzre tasnîf eylemiş
Cüz’ü cüz’in ‘ âlemi terkîb ü te’lif eylemiş
(G.357/1)

Enbiyâyı eylemiş hükkâma Nâbî vâsıta
Lutf u kahr u hayr ü şerri cümle ta‘rif eylemiş
(G.357/5)

İnsanlara bakan yönüyle “etmek ve eylemek” eylemleri de yine O’na ulaşmak amacıyla harcanan çabalar için olmalıdır:

Evvel dilüni sîh-i sadâkatde kebâb it
Bu meykededden sonra temennâyı şarâb it
(G.29/1)

Bunun dışında gösterilen gayretler, yapılan işler şaire göre beyhude telaşlardır. Önemli olan, yapılan eylemlerin mâsivâ arzusundan uzaklaşarak O’na kavuşmaya yönelik olmasıdır:

Tecerrüd ihtiyâr it âşinâ-yı ‘ akl isen Nâbî
Bu tûfângâh-ı hestî-şûyda esvâbı neylersin
(G.556/5)

Söz konusu fiiller, “yapmak” anlamını taşır:

Hâtır-fürûz-ı hüsnün zevk-i bahârı n’eyler
Âhû-perest-i çeşmün sayd u şikârı n’eyler
(G.88/1)

Nâbî sarây-ı sînede mihmân-ı derd ü gam
Dâgumla biribirine teklîf-i nân ider
(G.227/5)

“edinmek”, “etmek” fiilinin dönüşlülük hâli olarak elde etmeyi, kazanmayı ifade eder. “sahip olmak, herhangi bir şeyi ele geçirmek” demektir:

Hücûm-ı giryelinden alur amân virmez

Hayâl-i yârı nazar gerçi bir zamân idinür

(G.223/2)

Aşağıdaki beyitte de “eylemek” fiili “edinmek, elde etmek, bulmak” anlamında kullanılır:

Ne idi encümen-i kurbde sûzân olmak

Düşeli gûşe-i hicrâna huzûr eylemişüz

(G.268/2)

“idebilmek” bir işi yapmak için gereken güce sahip olmak, herhangi bir yeteneği bulunmak manasındadır. Olumsuz hâliyle sözü edilen yeteneğe sahip olmamayı, istenilen arzuya nail olabilme gücünün bulunmayışını gösterir:

Bir âfet ile ne ser-germ olup ne bûsesin aldık

Ne bir nihâl bitürdük ne mîvedâr idebildük

(G.450/4)

“idelüm” redifli gazelinde ise şair, sevgilisiyle ya da kendisi gibi olan başka kişilerle (âşıklarla) ortak bir şeyler yapmak isteğini anlatır:

Şu‘ â-ı meyle çerâg-ı ‘ izâr-ı dil-ber ile

Sevâd-ı şâmı ziyâ-bahş-ı âftâb idelüm

(G.528/2)

“eylemeyem” redifinde de aynı durum hâkimdir:

Dili h‘âhişger-i câh-ı der-i şâh eyleyemem

Yok yire rûy-ı temennâyı siyâh eyleyemem

(G.512/1)

Bahsi geçen rediflerle yapılan, meydana gelen olaylara karşı şikâyet ve sitem de dile getirilir:

‘ Aşk garet-zede-i sabr ü sükûn itdi beni
 Sabr peymâne-i leb-ber-leb-i hûn itdi beni

(G.835/1)

Aynı zamanda şair, redifle ümitsizliğini ve üzüntüsünü de belirtmek ister:

Yine müşâhede-i sûret-i murâd idemem
 Kenâr-ı havz-ı emelde nişîmen itsem de

(G.788/2)

“itsek, itsem ve idersen” redifi herhangi bir durum için gerekli olan şartı ifade eder:

İderüz terk-i edeb gavs-ı yem-i zât itsek
 Vechi var nefha-i rûhiyle mübâhât itsek

(G.459/1)

“etmek ve eylemek” fiilleri hemen hemen aynı anlamlara gelmelerine rağmen günümüzde “etmek” eylemi diğerine göre daha yaygın olarak kullanılmaktadır. Beyitlerde geçen “eylemek” fiili günümüzde daha çok “etmek ve yapmak” manasıyla yer alır:

Gel gönül ‘azm-ı reh-i beyt-i Hudâ eyleyelüm
 Sa‘ y idüp Merve’ye tahsîl-i Safâ eyleyelüm

(G.538/1)

Vaz‘ idüp rûy-ı du‘âyı hâk-i pâyine didüm
 Sadr-i ‘âlî Nâbîyâ itmâm-ı ihsân eyledi

(Tr.115/7)

Nâbî’nin divanında en çok kullandığı redifler arasında olan “etmek ve eylemek” fiilleri aslında her şeyin özünü ve temelini oluşturan, akıcılığı ve hareketliliği yansıtan önemli eylemlerdir. Şair, sözü edilen fiillerle aynı hareketliliği şiirlerinde yakalamak istemiş, kelimeleri barındırdıkları anlam ve görevleri çerçevesinde gazellerinde ele almıştır.

2.2.22. “kabûl itmez” G.306

“kabul etmek”; bir şeye isteyerek ya da istemeyerek razı olmak, onaylamak, yanına almak, bir armağanı almak gibi manalara gelir (TDK, 2011: 1253). Boyun eğmek, rıza göstermek, hoşgörüde bulunmak anlamındadır. Yer vermek; huzura çıkmak, iyi ya da kötü olan durumları kabullenmeyi belirtir Olumsuz anlamıyla “kabul etmek”, verileni almak, başkasına minnet duymak, istiğnadan uzak yaşamak hâlidir. Şairin, insanlara minnet etmekten uzak olup başkasına muhtaç olmak istemeyen bir kişiliğe sahip olduğu şiirlerinden anlaşılır. Bu sebeple redifini “kabul etmek” yerine “kabul etmez” olarak seçmesinin söz konusu özelliğinden kaynaklandığı düşünülebilir.

Özgürlüğüne düşkün âşıkların içi, gam kabul etmese bile yine de ondan ayrı duramaz. Gönüllerinde olan kederden şikâyet etseler dahi bu aşk acısının ilacını kabul etmezler. Onlar, aşk ehli olmalarından dolayı memnundurlar:

Derûn-ı ‘âşık-ı âzâde-meşreb gam kabûl itmez

Cerâhat-yâb-ı endûh olsa da merhem kabûl itmez

(G.306/1)

Söz konusu redif kelime, “yeri olmamak, bulunuşu, mevcut oluşu abes bir durumu meydana getirmek, genel olarak uygun görülen şeylerden uzak olmak” anlamına gelir. Halvet hareminde mahrem olmayanların aynasının dahi bulunması mümkün değildir. Böylelikle kelime “imkânsızlık” anlamını da barındırır:

Misâl-i hâle vü meh cilvegâh-ı ‘aks-i vâhiddür

Harîm-i halvet âyîne-i nâ-mahrem kabûl itmez

(G.306/3)

“kabul etmemek” aynı zamanda reddetmek, hoşgörüden uzak olup hiçbir yükün altına girmeyi istememektir. Bu yönüyle bencillik kavramını da akla getirir. Aşkın bulunmadığı gönülde sözü edilen kendini düşünme, sıkıntılardan uzak olmak isteği belirir. Oysa insan, bezm-i eleste kulluk vazifesini kabul ederek aşkın zahmetine katlanmaya razı gelmiştir. Bu sebeple insanoğlunun dünyaya gelişi “kabul etme” eyleminin bir tezahürüdür. Ancak aşktan yoksun olan gönüller, bu durumdan uzaktır:

Tehîdür merdümekden dîde-i hayret-hurûş-ı ‘ aşk
 Terâzû-yı dükân-ı bî-dilân dirhem kabûl itmez
 (G.306/2)

2.2.23. “kalmak” Fiili ve Türevleri

“kalmışdur” G.142/G.240, “mi kalmışdur” G.171, “mı kalur” G.173, “kalmaz” G.258/G.312, “kalmamış” G.351/G.353, “kalursa” G.680/G.688, “kalmadı” G.820/G.821/G.826/G.866, “kaldı” G.845, “sana kaldı” G.880

“kalmak”; olduğu yeri ve durumu korumak, sürdürmek; zaman, uzaklık ve nicelik belirtilen miktarda bulunmak; konaklamak, konmak; oturmak, yaşamak, varlığını korumak, sürdürmek, işlemez, yürümez duruma gelmek gibi anlamlara gelir (TDK, 2011: 1283). “kalmak”, geride, arkada bırakılan, bir şeyden arta kalan demektir. Bu sözcük, geçmişle ilgili, maziyle bağlantılı bir kelimedir. Geriye dönüp bakışın ve gerçeğe karşılaşmanın ifadesidir. İnsanlar, hayatlarının bazı bölümlerinde maziye bakarak onunla yüzleşirler. Hayatlarına girip çıkan ve yaşam içerisinde ellerinde kalan şeyleri fark ederler. Çünkü hayat, geliş ve gidişleri barındıran bir döngü üzerinde yer almaktadır. “Müslüman kozmologlar kâinatı, ezeli olarak Hak’tan gelip Hakk’a döner şekilde, çift yönlü görürler. Kâinat, eşzamanlı olarak her an hem merkezden sâdır olmakta hem de merkeze doğru akmaktadır” (Sayar, 2011: 252). Bu devr-i daim, ömür süresince akıp gitmekte, yaşam adeta başlangıcı ve sonu birbiriyle bütünleşen, birleşen bir daire şeklinde geçmektedir. İşte dünyaya gelişiyle birlikte bu daire çizgisini başlatan insanoğlu, hayatının son buluşuyla daireyi tamamlamakta yani başlangıç noktasına geri dönmektedir. Söz konusu daire üzerindeki döngüde kişi, kazanımlarla beraber yitirilişleri de yaşamakta ve böylelikle sevinci de hüznü de hayatının parçası hâline getirmektedir.

“kalmak”, “bir yerde durma, sahip olunan durumu koruma” anlamına gelir:

Ey ‘ aşk gönül hâm kalur bende kalursa
 Hâtemdeki yâkûta döner sende kalursa

(G.680/1)

Arta kalan, geride bırakılan şeyleri de ifade eder:

Geçerdi ol da hassiyetden elde ihtiyâr olsa
Şikest-i ehl-i derde çâreger bir mûmiyâ kaldı

(G.845/6)

Birisinin payına, kısmetine veya üzerine görev olarak düşen durumlar da redif kelimeyle anlatılır:

Mest eylemege ‘âlemi sahbâ-yı suhenden
Ey hâme-i Nâbî yine himmet sana kaldı

(G.880/5)

Bu redif, yaşamının olgunluk döneminde geçmişe bakan bir şair portresini gösterir. Yani Nâbî, hayatından yıllar geçmiş, yaşı ilerlemiş bir hâlde mutsuzluk içerisinde geçmişinde kalan güzel günlerine özlemle bakar. Yine devrin yozlaşmasından duyulan sitemin, haykırışın sesi, bahsi geçen redifle beraber görülür:

Rüsûm-ı lutf u kerem halk içinde mensîdir
Fakat alup virilür bir selâm kalmışdur

(G.142/2)

“kalmışdur” redifi etrafında artık döneminde bulunmayan, yitirilen erdemler için sitem etmekte, şikâyetini dile getirmektedir:

Bu remzi keşfe bir müşkilşinâs-ı cûd gelmez mi
Kerem bir lafz-ı bî-ma‘ nî gibi dillerde kalmışdur

(G.240/4)

Sadece bu beyitler bile şairin yaşadığı dönemin daha önceki dönemlere göre ne kadar bozulduğunu açıkça gözler önüne serer. Bu durumun ise şairi derinden etkilediği, üzdüğü, onu feleğe karşı intikam alma duygusuna götürdüğü şiirde rastlanan bir olgudur:

Felekden almışuz envâ‘ -ı kâmı ey Nâbî
Hemân bir almaduğum intikâm kalmışdur

(G.142/6)

Bu bir sitemdir, serzeniştir. “kalmışdur” redifi, kendi içerisinde bu üzüntüyü barındırır. Sadece söz konusu redife bakılarak Nâbî’nin şiirinde olumsuz bir havanın hissedileceği anlaşılır. Nâbî, sosyal hayatı daha önceki divan şairlerine nazaran çok daha fazla şiirlerine yansıtan bir şairdir. Bu sebeple rediften hareket ederek şiirin genelinde böyle bir serzenişin olacağı rahatlıkla tahmin edilir:

Mükedderdür ser-â-ser meşreb-i eczâ-yı ‘âlem hep

Safâ-yı hâtır ancak bâdede sâgarda kalmışdur

(G.240/3)

“mı kalur”, “mi kalmışdur” redifleri, görünüşte olumlu olsa dahi anlamca olumsuz ifadelerdir:

Yâr bezme gelicek girye-i hasret mi kalur

Mevsim-i tehniyede kâsede şerbet mi kalur

(G.173/1)

“kalmak” kelimesi, Nâbî’nin başka şiirlerinde olumsuzluk ekiyle birlikte doğrudan olumsuz anlamıyla kullanılır. Aslında her iki şekilde de genel olarak aynı negatif anlam kastedilir. Bir şeyin kalmaması; tükenişin, ümitsizliğin, elden yitirilen şeylere karşı duyulan üzüntünün ifade ediliş biçimidir. İnsanın sahip olduğu şeyi kaybetmesi, her zaman ona hüznün verir. Ayrılık, onun yaşamayı istemediği ancak hayatında her zaman var olacak olan bir kavramdır. İslam inancına göre bu dünya yokluk yeri, her şeyin var olacağı, ayrılıkların vuslatla sonuçlanacağı yer ise ebedî âlemdir. Bu sebeple dünyada tükenişlerin, elden yitirilişlerin yaşanması normaldir. Önemli olan insanın bu durumlar karşısında göstermiş olduğu sabır ve metanettir. Fena ve beka birbirine zıt kavramlar gibi görünse de aslında varlıkları birbiriyle ilintilidir. Fena, vücudun sona ermesi ve yok olmak anlamlarına gelir. İstilah anlamıyla fena başlangıcı ve sonu olan her şey için kullanılır. Allah, mahlûkat için “Yeryüzünde ne varsa fanidir” (Rahman 55: 26) buyurur. Böyle bir kimse, kendisinde fani olduğu, sadece Allah ile meşgul bulunduğu için bütün eşya ile ilgisini kesmiş olur. Aslında fena hâli, “tamamen teslim olma, onaylamada kendi iç dinamikleriyle beraber bilincini aşan bir crime; bir Ruhsal ilticadır” (İlhan, 2009: 11).

Beka kelimesi ise devam ve sebat etmektir. Önceden kesinlikle mevcut bulunmayan, sonradan var olan fakat hiçbir zaman fani olmayacak olan varlıklar anlamına gelir. Yani mevcudiyeti hiç yok olmamış olan ve asla yok olmayacak olan varlık demektir. Kişi eşyada fani olunca bekaya ulaşır. Bekaya ulaşmak aslında Bir'e ulaşmak anlamına gelir. Bu sebeple fena kişiyi Bir'e ulaştıran olgudur. Onun bu mertebeye (fenaya) ulaşmak için harcadığı çabaya tevhid denir (İzutsu, 2003: 23). Beka da aynı şekilde Bir olan Hakikatin kavranması demektir. bu mertebeye ulaşan bir filozof bütün eşyayı tek bir Gerçeğin çeşitli görünümüleri olarak bilir (İzutsu, 2003: 24). Bu sebeple yukarıda da belirtildiği gibi söz konusu kavramların varlığı birbirine bağlıdır. Bekaya ulaşmanın yolu fani olmaktan geçer. Dünyada elden giden, yitirilen şeyler, aslında insanı bekalık kavramına ulaştıracak fenalardır. Yani yokluk insana varlığı hatırlatır, varlığı arzular hâle getirir. Asıl mevcut olan varlık ise Allah'tır. Baki olan sadece O'dur. Bu açıdan bakıldığında yeryüzü ancak fanilik nazarı ile ele alınabilir. Hakikate ulaşan kişi için artık bu dünyada iyi olan hiçbir şey kalmamış, hepsi fani olmuştur. Ne huzur ne de rahat kalmıştır. Gönül, artık bunlara doymuş, geçici değil kalıcı olanı arzular; O'na kavuşmak ister. Bu dünyanın tüm heves ve isteklerinden (mâsivâdan) vazgeçmiş, hakikate ermiş ya da ermek isteyen bir salık gibidir.

Şairin divanındaki şiirlere bakılacak olursa olumsuz ve karamsar rediflerin sıklıkla kullanıldığı görülür. Bu durum da yine devirden şikâyet ve mutsuzluk olarak adlandırılabilir. Osmanlı'nın XVII. yüzyılda yaşamış olduğu devlet ve toplum düzenindeki çözülmelere edebiyatçılar da kayıtsız kalmamış ve verdikleri eserlerde bu durumu kendi lisanlarınca ortaya koymaya çalışmışlardır. Osmanlı Devleti'nin duraklama döneminde yaşayan Nâbî, devrin sözü edilen durumuna şiirlerinde oldukça yer vermiştir.

Şair “kalmamış” redifiyle devrinde yitirilen, artık bulunmayan şeyleri özlemle ve üzüntüyle yâd eder:

Gülsitân-ı dehre geldük reng yok bû kalmamış

Sâye-endâz-ı kerem bir nahl-i dil-cû kalmamış

(G.353/1)

Aslında “kalmamış” redifyle döneminin bulunduğu hâli gözler önüne sermek ister. Şair, “daha önce ‘var’ olan değerlerin zamanla ‘tükenmesi’, aynı zamanda bir coşku döneminden bir ‘suskunluk’ dönemine geçişin de psikolojisini tedâî” (Bilkan, 1998:162) ettirir. Bu redif, hem serzenişin hem de acının ifadesidir:

Ceyş-i gamdan kanda itsün ilticâ ehl-i niyâz
Kal‘a-i himmetde Nâbî burc u bârû kalmamış
(G.353/5)

“kalmamak”, herhangi bir şeyin artık bulunmaması, önceden mevcut olan bir nesnenin elden yitirilişidir:

Evvel bizümle itdügü ‘akd-ı mahabbetün
Akrânı oldu munkarız emsâli kalmadı
(G.820/6)

Bahsi geçen redif, ümidin yitirilişini, karamsar bir ruh hâli içinde bulunmayı da gösterir:

Hâ‘hiş yok ârzû yok ümîd ü murâd yok
Bâzû-yı şevke bâ‘is-i teşmîr kalmadı
(G.826/6)

“kalmamak”; gerek duyulmamak, bir şeye ihtiyacı olmamak anlamını da taşır:

Her rûz eyledi nice kirpâsı rû-sefid
Ammâ sepîd-i ruhı kassâre kalmadı
(G.866/7)

Olumsuz anlam taşıyan “kalmaz” kelimesi, “bulunmak, her koşulda var olmak” anlamlarına da gelir. Aynı zamanda dünyada var olan döngüyü, her şeyin sürekli yenilenerek varlığını sürdürdüğünü ifade eder. Yani devamlılığın ve akıcılığın belirtisidir:

Gelür bir dem teninde dâg-ı şerha gösterür ‘âşık
Bu bâzâr-ı cünûn peymânesiz endâzesüz kalmaz
(G.258/3)

“kalmaz” redifli başka gazelinde ise şair, bu redifle “bir şeyden geri kalmama durumunu, aralarında ortak özellik bulunan iki şeyin birbirine benzemesi” anlamını kasteder:

Temâşâ-yı cemâlün mihr-i ‘âlem-tâbdan kalmaz

Şeb-i hicrânda fikr-i tal‘atun meh-tâbdan kalmaz

(G.312/1)

Nâbî’nin çok fazla kullandığı “kalmak” redifinde şair kelimeyi, hem içerdiği anlam katmanlarıyla hem de söz konusu redife yüklediği devri anlatan olumsuz manalarla kullanarak ustalığını gösterir. Şair, fiile çeşitli anlamlara gelecek şekilde yer vererek kelimenin zenginliğini yansıtır. Aynı zamanda bu redif, 17. yüzyılın içinde bulunduğu durumu yansıtan bir anlam barındırmasıyla ve aynı redifle çok fazla gazel yazması sebebiyle şair tarafından özellikle seçilmiş olma ihtimalini de kuvvetlendirir. “kalmak”, sözcüğü redifin belgesel değerde olma özelliğini açıkça barındıran bir kelimedir.

2.2.24. “gitmek” Fiili ve Türevleri

“ki gider” G.63, “olur gider” G.156, “gider” G.187, “gelür gider” G.219, “gitmiş” G.359, “olur giderek” G.407, “gitdi” G.843

“gitmek”; bir yere doğru yönelmek; bir yerden veya bir işten ayrılmak; çıkmak, ulaşmak; sürmek, devam etmek, yakışmak, yaraşmak; tüketilmek, harcanmak; götürülmek, gönderilmek; yeter olmak, yetişmek; dayanmak; geçmek; herhangi bir durumda olmak; ölmek gibi çeşitli anlamlara gelir (TDK, 2011: 948). Terk etmek; uzaklaşmak, başka bir duruma veya mekâna geçmek demektir. “gelme”nin zıddı olan bu kavram, onun varlığıyla ortaya çıkar. Gelişin olduğu yerde mutlaka gidiş de olacaktır. “gelmek ve gitmek” bir döngünün, devamlılığın göstergesidir. Yaşamda her şey sırasıyla gelir ve ömrünü tamamladıktan sonra gider.

“gitmek”; “devam etmek, sürmek, dayanmak” demektir. Şair ‘ki gider’ redifli gazelinin tamamında kelimeyi bu anlamda kullanır. Nâbî, kendi yaşamında tanık olduğu

zevk ve safaların; eziyet ve zahmetlerin sonu olmadan devam ettiğini dile getirerek bir bakıma memnuniyetsizliğini söyler ve şikâyetle bulunur:

Görmedük görmüşi bir zevk u safâdur ki gider

Görenün gâyeti yok renc u ‘anâdur ki gider

(G.63/1)

Aynı zamanda cihanda her şey birbirine âşık iken aşk konusunda sürekli gül ile bülbülün örnek gösterilmesini redif etrafında eleştirir:

Cümle eczâ-yı cihân ‘âşık-ı yek-dîger iken

Gül ü bülbül diyü bir sıyt u sadâdur ki gider

(G.63/5)

‘gitmek’ var olan ve devam eden bir döngünün ifadesidir. Gece ile gündüz, yaz ile kış, ölüm ile yaşam hep birbirini takip eder. Böylelikle aslında sözü edilen redif kelime, zıtlıkların döngüsünü ifade etmiş olur. “celal ve cema” (hiddetler ve iyilikler), sabah ile akşam birbirini takip edip devam eden zıtlıklar döngüsüdür:

Birbirin turma te‘âkubda celâl ile cemâl

Sâha-i devrde bir subh u mesâdur ki gider

(G.63/3)

Mümkün ve vacib; fakr ve gına da yine aynı halka içerisinde var olan zıtlıklardandır:

Mümkünün fakrı ile vâcibün istignâsın

Gösterür ‘âleme bir fakr u gınâdur ki gider

(G.63/4)

Aslında bütün bu zıtlıklar, Allah’ın sıfatlarında birleşmiş ve O’nda toplanmış özelliklerdir. Yani “Mecmaü’l ezdad” olan Allah’ı yansıtır. “Allah’ın celal ve cema sıfatları noktasından değerlendirilen gazap-rıza, ceza-af, kahır-lütuf, zâhir bâtını evvel-âhir, kâbız-bâsıt vb. sıfatları, zıtların bir araya gelmesi şeklinde ortaya çıkmaktadır” (Yıldırım, 2003: 125).

“gitmek”, terk etmek, ayrılmak demektir. Na-tamam gazelinde redif, bu anlamıyla ele alınır:

Mahzûn gelen huzûrına dil-şâd olur gider
Dest-i gama esîr ise âzâd olur gider

(G.156/1)

Bahsi geçen redif kelime ölmek, bu dünyadan göçüp ebedî âleme sefer etmek anlamına da gelir. Şair bu anlam üzerinde de fazlaca durmuştur:

Andan it fehm safâ olmaduğın dehrde kim
Meclis-i ‘ âleme dil-germ gelen serd gider

(G.187/2)

Aşağıdaki beyitte Nâbî, ‘mavi feleğin boyası herkesi farklı bir renkle boyar’ diyerek kaderin, talihin insanların kismetine farklı şeyler düşürdüğünü belirtip redif kelimeyi “yapmak” manasında kullanmış olur:

Halka nîreng geçer masbaga-i çerh-i kebûd
Kimi sebz ü kimi sürh u kimisi zer gider

(G.187/4)

Başka bir beyitte ise “gider” kelimesi “verilmek” anlamında kullanılmıştır. “Ticaret mallarının bir kısmı satılmak için bir kısmı ise hediye verilmek içindir” denilir:

Kabz u bast emti‘ a-i kâfilede cârîdür
Bey‘ içündür kimisi kimi reh-âverd gider

(G.187/6)

Yukarıda bahsedildiği gibi yaşam geliş ve gidişlerin olduğu bir döngüden ibarettir. Dünya üzerindeki her şey var olur, devam eder ve ömrünü tamamlayıp gider.

“Sufilere göre evren Allah’ın tecellisini göstermesi ve çekmesine bağlı olarak her an yok olup var olmaktadır. Varlığın var olma evresinde Allah, ilahî nefesiyle “sabit ayanlar” denilen eşyanın arketiplerine tecelli ederek onları ortaya çıkarır; ikinci evrede ise bu tecellisini çekerek onları aslına yani ilahî kaynağına döndürür”(Yıldırım, 2004b: 157).

Şair bu döngüsellığı, ‘gelür gider’ redifi etrafında dile getirmektedir. Safa meclisine şarap kadehi, tıpkı med cezir olayıyla deryanın sürekli gelip gitmesi, kabarması gibi gelip gitmekte; böylelikle hayatın devamlılığı anlatılmaktadır:

Bezm-i safâya sâgar-ı sahbâ gelür gider

Gûyâ ki cezr ü med ile deryâ gelür gider

(G.219/1)

Şair “gelür gider” redifiyle aslında kendinde hissettiği yorgunluğu, usanmışlığı da beyitlerine yansıtmıştır. O, sanki hayatı tekdüze devam eden bir tekrardan ibaret görür. Bu döngüye baş kaldıramayacağını anladığı için artık onu kabullenmekten başka çaresi kalmamıştır. Böylelikle diğer şiirlerde çıkan yalnızlık ve ümitsizlik durumu bu gazelinde de belirmiş olur.

“olur giderek” redifli gazelinde ise şair, bir süreçten bahseder. Bu süreç içerisinde meydana gelen değişiklikleri anlatır. Süreçten kasıt dünya hayatı, hayatın geçtiği zaman dilimidir. Umudu ve umutsuzluğu aynı redif etrafında dile getirir.

Çektiği ayrılığın bir gün vuslatla sonuçlanacağını, kış mevsiminin yerini bir gün bahara bırakacağını söyleyerek anlatır. Böylelikle yaşama beslediği ümidi göstermiş olur:

Zamân-ı hicr dem-i vasl-ı yâr olur giderek

Zamânedür bu zemistân bahâr olur giderek

(G.407/1)

Gönlün, sevgilinin diyarında bir gün mutlaka kaçınılmaz bir şekilde av olacağını söyleyerek de çaresizliğini ortaya koyar:

Mahallesin tolaşur dil o âfetün ammâ

O saydgâhda bir gün şikâr olur giderek

(G.407/2)

“giderek” aslında sonucu bildiren, gelecekte haber veren bir ifadedir. Durumun nihayetinde oluşacak tablonun öngörüsüdür. Şair, gazellerinin artık divana sığmayacak kadar fazlaştığından dolayı bir kısmının derkenar olmak zorunda kalacağını tahmin ederek olayın sonunda olacakları haber verir:

Sutûr-ı metne sığışmaz gazellerün Nâbî

Misâl-i hatt-ı bütân der-kenâr olur giderek

(G.407/5)

“gitmek” redifinin başka bir anlamı ise yok olmak, elden çıkmaktır. Nâbî, bu anlamı kasdederek aslında kendi devrinde yitirilen şeylere duyduğu üzüntülü ruh hâlini redifle şiire yansıtır. Sevgilinin elden gidişini, yitirilişini redifin bu anlamı etrafında söyler:

Remîde itdi benden yâri seng-i ta‘n-ı bed-gûyân

Şikest-i dil terakkî buldı elden mûmiyâ gitdi

(G.843/3)

Artık her şey anlamını yitirmiş, eski zevk ve sefa yerini üzüntü ve sıkıntılara bırakmıştır:

Bir meclise geldük nemek-i sohbeti gitmiş

Hamyâzelenmiş neş’esi germiyyeti gitmiş

(G.359/1)

Başka bir beyitte ise feleğin şimdiye kadar çok fazla oyalandığını, artık arzu talihi yüzüne gülecek olsa bile kendisindeki isteğin kaybolduğunu, elden gittiğini üzülmüş ve usanmış bir üslupla ifade eder:

Geçirdi çâşnî-gîr-i felek ol denlü vaktin kim

Nevâl-i ârzû meydâna geldi iştiâ gitdi

(G.843/7)

Böylelikle şair, ‘gelmek’ redifini kullandığı şiirlerinde olduğu gibi ‘gitmek’ redifli şiirlerinde de ustalığını göstererek redif kelimeyi sahip olduğu anlam zenginlikleriyle kullanmaya gayret sarfetmiştir. ‘gitmek’, olumsuz durumu ifade eden bir kelimedir. Şairin kendi hayatında da var olan yitirilmişlikler, bozulmalar düşünüldüğünde bu redifi seçmesinin tesadüf olmadığı anlaşılır.

2.2.25. “mi kor” G.130

“koymak”; bir şeyi bir yere bırakmak, belli bir yere yerleştirmek; bir kimseyi işe yerleştirmek, birine iş sağlamak; bırakmak; katmak, eklemek; etkileme, dokunmak; terk etmek anlamlarına gelir (TDK, 2011:1491). Gazelin genelinde “bırakmamak” anlamında olumsuz manada kullanılmıştır. “mi kor” redifi var olan şeylerin bir sebep yüzünden eksilip azalması, güzelliklerin yerlerini terk etmesi demektir. Aynı zamanda “koymaz, bırakmaz” anlamında şikâyet ve sitem içeren bir ifadedir. Yitirilmişliği, varlığın elden gidişini ve sonuçta olumsuzluklarla baş başa kalışı anlatır. Aslında bir amaç ve istek uğruna verilen mücadelenin dile getirilişidir.

Âşık, sevgiliye duyduğu aşk sebebiyle birçok şeyini yitirmiş, ona kavuşmak haricindeki arzularını kaybetmiştir:

Hattun gönülde ragbet-i seyr-i çemen mi kor

Şevk-i ruhun hevâ-yı gül ü nesteren mi kor

(G.130/1)

Gülşende ‘andelîb unudur âşiyânını

Hâtırda kûy-ı yâr hevâ-yı vatan mı kor

(G.130/2)

Nâbî, redifle içinde bulunduğu durumdan şikâyet etmekte ve sitemini dile getirmektedir:

Bir kerre girse destine dâmân-ı yâr dil

Söylenmedük şikâyete dâ’ir sühan mı kor

(G.130/3)

Sözü edilen redif, aynı zamanda eksikliği ve acziyetin varlığını da ifade eder. İnsanoğlunun yeryüzündeki fakirliğinin ve muhtaçlığının da belirtisidir. Kendisindeki eksikliğin farkına varan insanoğlu, tam olanı aramaya, tamamlanmayı arzulamaya başlar ve bu güdü onu, zatında her şeyi tam bulunanın arayışına götürür. İhtiyaç sahibi bir valık olarak insan, yoksunluktan münezzeh olan Rabb’ine muhtaçtır. “Allah tüm mükemmelliklere sahiptir, dolayısıyla hiçbir ihtiyacı yoktur. Yalnız hiçbir kemale sahip olmayanlar Allah’ı tam olarak sevebilir” (Chittick, 2013: 101).

Aynı zamanda bu redif, ümitsizlik duygusunun varlığını da barındırır. Şair, akil olanların felekten merhamet adına hiçbir ümidinin olmayacağını dile getirerek böylelikle kendisini de akıl sahibi olmayanlardan ayırır. O, feleğin iç yüzünü tanımış, hakikatin farkına varmış bir kişidir:

‘ Âkil ider mi çerhden ümmîd-i merhamet
Kem-fursatân ‘adûsını sag u esen mi kor

(G.130/4)

Nâbî, şikâyetini feleğin yanı sıra zamanına da yapar. Artık güven duygusunun yitirildiği bir dönemde bütün sırların açığa çıktığı bir toplumda yaşamakta, bu sebeple serzenişinin altında üzüntüsünü de dile getirmektedir:

Hadd-i lebi tecâvüz iden râz Nâbiyâ
Bir günde gerdiş eylemedük encümen mi kor

(G.130/7)

Nâbî, bu redifle çektiği sıkıntıları, eziyetleri anlatmak istemiştir.

2.2.26. “vermek” Fiili ve Türevleri

“mi virür” G.82, “ne virürler” G.203, “virmezler” G.209, “virmişüz” G.294

“vermek”; üzerinde, elinde veya yakınında olan bir şeyi birisine eriştirmek, iletmek; bırakmak veya bağışlamak; ondan bilmek, atfetmek; bildirmek; döndürmek, çevirmek, yönleltmek; herhangi bir duruma yol açmak; herhangi bir şey ortaya çıkarmak, oluşturmak; hepsini herhangi bir duruma sokmak gibi çeşitli anlamlara gelir (TDK, 2011: 2481). “vermek”; bağışlamak, fedakârlık yapmak, ihsanda bulunmaktır. Kâinatta bulunan her varlık ya da nesne insana verilmiş şeylerdir. Bu sebeple “vermek” doğanın kendi içerisinde olan bir eylemdir. Ruhsal bir rahatlama yöntemi olan “verme” eylemi, psikolojik doygunluk sağlayan bir harekettir. Söz konusu redif kelime, bağlı olmamak, bağlanmamak demektir. Bu güdüye alışık olan insan, metaya bağlı ve bağımlı olmayan, eşya ile kalıcı bir ilişki içerisinde olmayıp dünyevi unsurlara ehemmiyet vermeyen bir kişiliğe sahip demektir.

Almaktan daha haz verici olan bu hareket, kimseye muhtaç olmama durumunu içerir. “Veren el, alan elden daima üstündür” (Müslim, Zekat 32) hadis-i şerifi söz konusu eylemin önemini ve kutsallığını örnekler niteliktedir. Toplum hayatının düzenine katkıda bulunan, insanlarsı birlikteliği, gücü simgeleyen bu hareket, tek bir kişiden başlayıp aslında tüm mevcudata yayılan ve onları etkileyen bir durumdur. Aksi bir hâl ise bencilliğin, cömert olmamanın, her şeyi kendi ekseninde görmenin tezahürü olur.

Bahsi geçen redif kelime, elindeki bir şeyi başkasına iletme demektir:

Dilberânı hırsumuzdur eyleyen çevre dilîr
Destine çok şeh-süvâr-ı hüsnün âlet virmişüz
(G.294/6)

“verme”, ihtiyaç hâlinde hâsıl olmadıktan sonra pek bir kıymeti bulunmamaktadır. Şair de aslında şikâyet dolu bir üslupla aynı durumdan dem vurur:

Bu köhne matbah-ı ‘âlemde kimseye Nâbî
Nevâl-i ‘ıyşî dem-i iştihâda virmezler
(G.209/7)

Nâbî, “vermek” redifi etrafında bahtına, talihiine olan sitemini de dile getirir. Kaderin ihtiyacı olan bir şey nasip etmediğini, ne kadar çaba sarfetse de talihte yazılı olandan fazlasının kendisine verilmeyeceğini belirterek içinde bulunduğu ruh hâlini ortaya koyar:

Ne denlü eyler isen ‘arz-ı hâl-i sûz u güdâz
Nüvişte-i ezêlden ziyâde virmezler
(G.209/2)

Aşağıdaki beyitte ise redif kelime ‘satışa sunmak’ anlamında kullanılarak yine zamandan ve talihten şikâyet edilir:

Olurdı her kişi maktûrî denlü h’âhişger
Yazuk meta‘-ı murâdı mezâda virmezler
(G.209/3)

İslamiyet, ihsanda bulunmayı, elindekinden ihtiyacı olana vermeyi (zekât), dünya malına bağlanmayıp devamlı olarak iyilik yapmayı emreder. Bu sebeple “verme” düsturu inancın temelini oluşturur. “Hâsılı O, kendisinden dilediğiniz her şeyi verdi. Öyle ki Allah’ın size verdiği nimetleri saymaya kalkarsanız, mümkün değil, onları sayamazsınız. Gerçekten insan zalim ve nankördür” (İbrahim 14: 34). Kâinata var olan her şey, mahlukatın hizmeti için verilmiş nimetlerdir. Daha da özünde aslında eşya, Rabb’i tarafından kullarına belli bir ücret karşılığında verilmiştir. Yani hiçbir şey karşılıksız değildir:

Hayâtı dehr meger halka râygân mı virür
Edâ-yı nakd-i hayât itmeyince cân mı virür

(G.82/1)

O’nun kulundan beklediği, ibadet ve şükürdür. Eğer yapmazlarsa elbette hesap gününde bunun karşılığı olacaktır:

Hesâblaşmayıcak ücretin nefes-be-nefes
Bu çârsûda meger kimseye dükân mı virür

(G.82/2)

Sözü edilen redifin diğer bir anlamı ise “herhangi bir duruma yol açmak, sebep olmak”tır:

Gerçi biz rind ü kalenderligle şöhet virmişüz
Halka der-gûşuz ‘ubûdiyyetle hüccet virmişüz

(G.294/1)

Nâbî, “virmişüz” redifli şiirinde “verme” kelimesini genellikle deyimini yardımcı eylemi olarak kullanmış, bu sebeple kelimeye mecaz anlam yüklemiştir. Bu deyimler; “şöhret vermek, hüccet vermek, ruhsat vermek, vekâlet vermek, zahmet vermek, kıymet vermek, fırsat vermek, sıhhat vermek”tir.

“ne virürler” redifi ise merak etmenin, bir şeyi öğrenmek arzusunun ifadesidir. Sorgulayarak bazı gerçekleri öğrenmeyi arzulama, bir işin sonucunu bilme isteğidir:

Eşküm kızıl oldukda o şûh itmedi ragbet
Ey çeşm nükûdun olıcak kem ne virürler

(G.203/2)

Şair, bu redif etrafında yaşadığı dönemde isteklerine kavuşamamaktan ya da bunlara ulaşmak için insanlara boyun eğmek gerekliliğinden bahsederek şikâyet ve sitemini belirtir:

Bin raks idersün de yine def gibi cânâ
Tâ itmeyicek kâmetüni ham ne virürler

(G.203/4)

2.2.27. “almak” Fiili ve Türevleri

“nesin aldık” G.387, “alınmaz mı” G.869

“almak”; kaldırmak; satın almak; ele geçirmek, fethetmek; bir şeyi veya kimseyi bulunduğu yerden ayırmak; birlikte götürmek; içine sığmak; kabul etmek; iletmek; kazanmak, elde etmek; yol gitmek, mesafe katetmek” gibi anlamlara gelir (TDK, 2011: 102). “almak”; sahip olmak, mevcut olmayan bir şeyi edinmek ya da bir eksikliği tamamlamak demektir. Bu anlamda redif kelime, zenginliği, bolluğu, refahı da ifade eder. “almak” bir taraftan kavuşmayı diğer yandan ise kopuşu, ayrılığı gösterir. Alma duygusu insanda istek ve arzuların dürtüsüyle oluşan bir eylemdir. Bu sebeple tamahkârlık, kanaatsizlik, istiğnadan uzaklığı da belirtir. İnsan, sınırı olmayan istek deryasında vücut bulan bir varlıktır. “almak” eylemi de isteğe kavuşmayı, arzu ve emelin gerçekleşmesini ifade eder. Sürekli alma eyleminde bulunmak, minnet etmeye olan eğilimi de gösterir.

“almak”, ele geçirmek, kaldırmak anlamını ifade eder:

Bahâr geldi yine desti câm alınmaz mı
O gonceden bu havâlarda kâm alınmaz mı

(G.869/1)

Aynı zamanda yardımcı eylem olarak deyimlerde de sıklıkla kullanılan bir fiildir:

Kalur gider mi bize itdügi bu cevır ü sitem
Sipihırden ‘acabâ intikam alınmaz mı

(G.869/2)

“almak”; “söyletmek, konuşturmak” manalarına da gelir:

İder mi gûş ‘aceb ‘andelîbün efgânın
O goncenün deheninden kelâm alınmaz mı

(G.869/4)

“alınmak” ise “gücenmek, kırılmak” anlamına gelir:

Nakîsedür sana şeb-gerdlük disem Nâbî
‘ Aceb bu sözden o mâh-ı tamâm alınmaz mı

(G.869/7)

“nesin aldık” redifinde ise kabul etmeden dolayı oluşan pişmanlık duygusu ve elde edilen şeylere karşı hissedilen memnuniyetsizlik vardır. “nesin aldık” diyerek şair, “neden aldık, bu şeyin nesini, hangi özelliğini beğenip de aldık” ifadesini kasteder. Bu anlamda redif kelimeye usanmışlık ve bıkkınlık duygusu hâkimdir. Şairin pişmanlığı aslında dünyaya gelişinedir:

Bilmem ki bu bâzâr-ı cihânun nesin aldık
Hep bundadır esbâb-ı fenânun nesin aldık

(G.387/1)

“nesin aldık” ifadesi şairin haykırışını, isyanını barındıran bir sözdür. Nâbî, burada açıkça belli etmese de kadere olan sitemini ve şikâyetini ortaya koyar. Kaderin verdiği şeyleri çark gibi tekrar geri aldığını söyleyerek hâlimden dem vurur:

Dullâb gibi aldugumuz virmedeyüz hep
Bu bâğçe-i rû be-hazânun nesin aldık

(G.387/2)

Söz konusu redif kelime, bu dünyanın geçiciliğini, fani oluşunu da ifade eder. “ ‘Allah’tan başka (gayr)’ her şey eninde sonunda geçip gidecek bir şey olduğu hâlde, insanın Allah’la olan gerçekliği ebedîyen kalacaktır” (Chittick, 2013: 158). Nâbî, fani olan bu yurdun farkına vararak dar-ı bekayı arzular. O, dünyanın geçiciliğinden dem

vurarak “başkalarından artık kalan viraneye neden geldik” diye olan sitemini devam ettirir:

Aldanmadayuz mülk sanup dâr-ı fenâyı

Pes-mânde bu vîrâne binânun nesin alduk

(G.387/3)

2.2.28. “olmak” Fiili ve Türevleri

“ola”Tr.84/G.722/G.784, “olur” G.75/ G.91/ G.102/ G.104/ G.124/ G.184/ G.215/ G.228, “olmaz da n’olur” G.85, “m’olur” G.98, “olmadadır” G.110/G.126, “olunur” G.111, “olduğumdandır” G.232, “olmaz” G.257/G.267/G.303/G.313, “ile olmaz” G.266, “olduğumuz” G.317, “olmuşuz” G.329, “olmuş” G.338, “olmak” G.383/G.384/G.386/G.391, “olmayıcak” G.390, “olmaduk” G.393, “olanların” G.427, “ol” G.484/G.494, “olurum” G.522, “olamam” G.523, “olaydım” G.526, “olmasam” G.536, “olsun” G.564/G.594/G.620, “olmasun” G.588, “olmayasın” G.600, olsun olmasun G.603, olduğın G.606/G.611/G.613/G.645, olmasun n’olsun G.614, “olasın” G.622, “olamazsın” G.624, “olan” G.642, “olsa” G.674/ G.677/ G.678/ G.749/ G.770/ G.778, “olmasa” G.686/G.743/G.744/G.757, “olmasa da” G.720, “olma” G.796, “olmaz mı” G.823, “olurdu” G.842, “olmaz idi” G.864, “oldı” G.865, “olaydı” G.877

“olmak”; meydana gelmek, varlık kazanmak, vuku bulmak; gerçekleşmek veya yapılmak; bir görev, makam, san veya nitelik kazanmak; bir şeyi elde etmek, edinmek; bir durumdan başka bir duruma geçmek; herhangi bir durumda bulunmak; uygun düşmek, yerinde olmak; yetişmek, olgunlaşmak; bulunmak; geçmek, tamamlamak; sürdürmek, yürütmek; yaklaşmak, gelip çatmak gibi manalara gelir (TDK, 2011: 1798). “olmak”, önceden varlığı bulunmayan bir şeyin vücut bulması, herhangi bir eşyanın zahir olarak ortaya çıkmasıdır. Gerçekleşmek, nesne hâline dönüştükten sonra algılanmaktır. Bu sebeple “olmak”, aslında yokluktan varlığa çıkma hâlini yansıttığından bir değişim ve başkalaşım sürecini de ifade eder. Yenileşmek, hayat bulmak, farklı bir zeminde meydana gelmektir. Sözü edilen fiil, eşyanın varlık düşüncesini akla getirir. Varlık, insan bilincinin içinde veya dışında ona bağımlı ya da

ondan bağımsız bir şekilde olabilir. Bu sebeple soyut ve somut bir anlam içerir. “olma” eylemi varolma, varlık bulma hâlleriyle ilişkilidir. Oluş, varlık kazanma demektir. “Varlık dışında bir oluş düşünölemeyeceğı gibi oluş dışında da bir varlık düşünölemez. Oluş, varlığın bir hâlden başka bir hâle geçmesi demektir” (Ülken, 1968: 142). Kâinat varlığın yaşam alanı, mevcûdun bulunduğu mekândır. Evrenin kendisi de “olmak” eyleminin sonucunda meydana geldiğı için bu fiilin merkezi, oluşun gerçekleştiğı yerdir.

“olmak”; bulunmak, herhangi bir yerde vücut bulmaktır:

Dil-i hicrân-keş-i vîrânda gam olmaz da n’olur
Çeşm-i hasret-keş-i cânânda nem olmaz da n’olur
(G.85/1)

Zâhide zerdî-i rû vâsıta-i zîb olmaz
Her varak-pâre-i pejmürdede tezhîb olmaz
(G.257/1)

“olmak”; değışmek, bir durumdan başka bir duruma geçmektir:

Reng-i hâlün virdi germiyyet dil-i sûzânuma
Micmer-i endîşeme kâfûr döksem ‘ûd olur
(G.102/6)

Vâ-beste çerhe cünbişümüz devr ü seyrümüz
Gûyâ ki dest-i ‘âleme bir sâ‘at olmuşuz
(G.329/3)

“meydana gelmek, herhangi bir duruma ulaşmak, olgunluğa ermek” anlamlarını taşır:

Nâbî varak-ı şî‘rüne mahsûsdur ancak
Her pâre varak çeşm-güşâ pîrehen olmaz
(G.267/6)

Şair, kendini bir şey olmuş sanan döneminin insanlarına da söz konusu redif etrafında eleştiride bulunur:

Yok bî-garaz mu‘ âmele ehl-i zamânede
Kimse ‘ibâdet itmez idi cennet olmasa

(G.757/4)

“olmak”, yokluk âleminden varlık âlemine geçmek, mekân değiştirmektir. Varlığın kendisinin dışında başka bir güç tarafından meydana getirilmesi, hayat bulmasıdır. Allah’ın “kün” emrinin sırrınca eşyanın yaratılması, mevcudun O’nun isteğiyle var olmasıdır. “O, gökleri ve yeri yoktan var edendir. Bir şeyi yaratmak isteyince sadece “ol!” der, olurur” (Bakara 2: 117). “Biz herhangi bir şeyin olmasını istediğimizde sadece “Ol!” deriz, o da hemen olurur” (Nahl 16: 40).

Sad-sâle pîri âb u hevâsı cûvân ider
Âdem bu kûha gelmede bî-ihîyâr olur

(G.184/7)

Var olan insan, ancak O’nda yok olduğu zaman kendi olgunluğuna erişebilir. Mevlânâ “olmak” fiiline şöyle bir yorum getirmiştir: “Olmak ve var olmak için olmamak gerekir. Bütün üstatlar var olmamaya, yok olmaya çabalamışlardır; çünkü ancak o zaman Allah onları işleyebilir” (Shimmel, 2012: 338).

İbn-i Arabî ise olmak fiilini “Oluş (kevn), hakikatte Hak ise de, hayâlden başka bir şey değildir. Bunu kim anlarsa Yolun sırrını kavramış olur” (Chittick, 2013: 334) şeklinde “Allah’tan başka her şey” olarak açıklar.

Bahsi geçen redif kelime, herhangi bir durumda bulunmak manasını da taşır:

Bana gerdûnun âzârı kem-âzâr olduğumdandır
Sipîhrün vaz‘ -ı nâ-hem-vârı hem-vâr olduğumdandır

(G.232/1)

“olmak”, “mevcut bulunmak, bir şeylere sahip olmak, edinmek” anlamına gelir. Bu sebeple zenginliğin de göstergesidir. Şair, hiçbir şeye nail olmadığını ifade ederek redifle feleğe sitemini dile getirir:

Bilmem bizi gözünle niçün yersin ey felek
Bu gülsitâna düşdük ise şebnem olmaduk

(G.393/2)

Nâbî, bu sitemleriyle aslında acizliğini, muhtaçlığını ve lazım olduğu hâlde kendine nasip olmayan şeyleri ifade eder:

Bu bahr-ı gamda alur mıydı böyle keştî-i hâtır

Kenâra çıkmaga gönlümce rûzgârım olaydı

(G.877/4)

Ümitsizlik içinde bulunuşunu da yine bu redif etrafında anlatır:

Elbette olursın yine bir âfete meftûn

Hâlün budur ey Nâbî nâ-şâd olamazsın

(G.624/5)

“olmak”; olgunlaşmak, belli bir seviyeye ulaşmaktır. İnsanın dönüşüm sürecinde gösterdiği hâllerdir. Âlemin hareketi kemâl olmaya yönelik olan bir muhabbetin sonucudur (Izutsu 2005: 192). Şair, nasıl bir insan olunması gerektiğini söz konusu redifle dile getirir:

Peykân-şiken-i nâvek-i endîşe-i kîn ol

Var zahm-ı mükâfâtdan âsûde-nişîn ol

(G.484/1)

Dü kevnde garaz âsâyış ise ey Nâbî

Bed-âzmâ vü bed-âmûz u bed ma‘ âş olma

(G.796/7)

Şairin ne olunması ya da olunmaması gerektiğini anlaması belli bir olgunluğa erişmesinin göstergesidir. O, gerçekten kime kul olunması gerektiğini ve “olmak” fiilinin gerçek manasına uygun olarak ne için varolduğunu anlamış, ona göre kendine bir yol çizmiştir. “olmak”tan maksat kâmil olmak, O’nu bulup, O’na kavuşmaktır. Şair de bu anlamı elde ettiğini, varlığının esas gayesini anladığını redif kelime merkezinde ortaya koyar:

Kuvvet-i men‘ ü ‘atâ kabza-i Rezzâkdadur

Zıll-ı nâçîz-i tehi-deste perestâr olamam

(G.523/3)

Riştesi dest-i müsebbibde iken esbâbun
Nâbiyâ ‘âlem-i esbâba heveskâr olamam

(G.523/7)

“olmak” fiili, sıklıkla yardımcı eylem görevinde kullanılır:

İbrâmı sen de perde-bîrûn itme ey gönül
Mir‘ât-ı tab‘-ı yâre keder hâsıl olmasun

(G.588/3)

Bu redif, isteği, arzuyu da yansıtan bir ifadedir:

Şem‘-i ikbâline gam-h‘âr-ı siyeh-rûzânun
Dest-i erbâb-ı du‘â perde-i fânûs olsun

(G.594/3)

İtdükçe ezheri gül-geşt-i bâg-ı kuds
Gerd-i serinde fevc-i felek hem-cenâh ola

(Tr.84/3)

Şair, bedduasını da redif etrafında dile getirir:

Bed-du‘â eylemem ancak göresin ol günü kim
Teşne-i nâz olasın gark-ı nigâh olmayasın

(G.600/6)

“olmak”, bir sebebe bağlı olarak meydana gelmek, bir şeyden kaynaklanarak vücut bulmak demektir. Bu sebeple dayanağı ve çıkış noktasının varlığını gösterir:

Bî-rahmlikle gamze-i kâfir-nihâd-ı yâr
Bildürdi halka merhamet îmândan olduğın

(G.606/2)

“olmasun n’olsun” redifi, beklenen bir durumu, bazı belirtilerden sonra tahmin edilen sonucu ifade eden bir sözdür:

Hezâr zahm-ı gama cilvegâh iken gönlüm
Fütâde-i heves-i merhem olmasun n’olsun

(G.614/3)

“ile olmaz” redifiyle şair bir durumun gerçekleşmesinin imkânsızlığını anlatır. Herhangi bir olayın meydana gelmesine engel olan sebepleri ifade eder. Şair, sözü edilen redifle aslında bir işin gerçekleşme yolunun idrakine vardığını, bu sebeple yanlışlardan uzaklaştığını belirtir. Böylelikle eşyanın hakikatini anladığını ima ederek kendi olgunluğunu ortaya koymuş olur:

Tevfik-i ‘ inâyetdür olan kârger ancak
Tahsîl-i gınâ kuvvet-i bâzû ile olmaz

(G.266/2)

Ma‘mûrluğı ‘adliledür şehir-i vücûdun
Burc-ı beden ü rif‘at-ı bâru ile olmaz

(G.266/5)

Redif kelime, “uygun düşmek, yerinde olmak” anlamına da gelir. Aşağıdaki beyitte redif, olumsuz hâliyle kullanılarak söz konusu anlamı taşır:

Dâmeninden dökilen gül yetişür mâye-i ‘ayş
Nâbiyâ dîde temâşâger-i bâg olmasa da

(G.720/6)

Şair, pişmanlık hâline de “olmak” redifi üzerinden yer verir:

Sevdâ-yı şî‘re düşdi heves lîk şâ‘irün
Ben bilmedüm ki bahtı bu denlü siyâh ola

(G.784/3)

“olmaz mı” redifi etrafında istek hissiyle beraber merak etme duygusunu da dile getirir:

Dil-i ferzâne râm-ı gamze-i cânâne olmaz mı
Meh-ârâ-yı temevvün merdüm-i mestâne olmaz mı

(G.823/1)

Nâbî, “olurdu” redifiyle tefekkür hâline bürünerek kâinatı anlamaya ve meydana gelen olayların ardındaki sebepleri tespit etmeye çalışmaktadır. Böylelikle kendisini sorguya çekerek etrafında oluşan hadiselerin iç yüzünü, hakikatini anladığını göstermiş olmaktadır:

‘ Âlemde eger olmasa âyîne-i nâ-çîz

Kendü ruhına ehl-i nazar hasret olurdı

(G.842/5)

Bî-vakt ü zamân olsa eger kârda te’sîr

Hurşîd-i zemistânda germiyyet olurdı

(G.842/6)

2.2.29. “bilmek” Fiili ve Türevleri

“olan bilür” G.117, “bilür” G.197, “bilmezler” G.222, “bilür bilmezlenür” G.242, “bilürüz” G.263-G.270-G.297, “biz bilürüz” G.284-G.291, “nedür bilmezüz” G.287, “nedür bilmez” G.326, “de bilmez” G.328, “ideceksin bilmem” G.524, “bilmem” G.531, “mıdur bilmem” G.542, “ne bilürsün” G.566

“bilmek”, bir şeyi anlamış veya öğrenmiş bulunmak; bir bilim veya sanat dalında yeterli olmak; elinden gelmek; tanımak, hatırlamak; sanmak, varsaymak gibi anlamlara gelir (TDK, 2011: 344). “bilme ve öğrenme” insanoğlunu diğer canlılardan ayıran en temel özelliklerdendir. “bilme” arzusu, onun varolduğu tarih boyunca yaşamına yön veren, hareketlerini etkileyen önemli bir istektir. Bu sebeple “bilme” yani bilginin tarihi insanlık tarihi kadar eskidir. Merak, insan fitratında var olan bir duygudur ve onu, aramaya, eşyanın hakikatini bulmaya yönlendirir. İnsanoğlu, konuşmaya ilk başladığı andan itibaren ömrünün sonuna kadar söz konusu duygu içerisinde sorular sorarak dış dünyayı tanımaya, bilmeye çalışır. Yaşadığı süre boyunca da “öğrenme ve bilme” kavramıyla hep iç içedir.

Bütün bilimlerin temelinde her zaman bu duygu vardır. Özellikle “ilimlerin sınırını aşan problemleri hür bir düşünce ile çözmeye çalışan” (Ülken, 1968: 7) felsefe, bilgi edinmenin çeşitli yollarını araştıran bir bilim olduğu için, bu konuyla çok daha fazla iç içe bir hâldedir. “Bilme isteği” içerisinde olan filozoflar kâinatı, onun içinde cereyan eden olayları anlamaya ve öğrenmeye çalışırlar. Yani onların da gayesi farkına varmak, yaşadığı evrenin hakikatini anlamaktır:

Satılmaz anda metâ‘ -ı günâhdan gayrı

Diyâr-ı magfiretün çârsûların bilürüz

(G.270/6)

Kulluk göreviyle yeryüzüne gönderilen insanoğlunun en önemli vazifesi “bilmek”; her hakikati bilerek asıl hakikat olan Allah’a ulaşmaktır. Kâinatta var olan her şey Allah’ın bir tezahürüdür. İnsanoğlunun bu yansımaları, “farkındalık”ıyla bilmesi gerekir. İnsan, bilmeye ilk basamak olarak önce kendini tanımakla başlar. Kişi beşerî yönlerini bilemezse ilahi kavramları idrak edemez. Bâtını bilmenin yolu önce zahiri bilmekten geçer. “bilmek” bakmakla değil görmekle mümkündür. Tasavvufta önemle zikredilen “marifet” kelimesi de “bilmek”le ilintili bir kelimedir. Kelime anlamı olarak marifet yaşayarak, görerek, tadarak tecrübe ile kazanılan ilimdir. “İlham suretiyle Allah, Allah’ın sıfatları, fiilleri, gayb âlemi hakkında elde edilen bilgidir” (Yılmaz, 2002: 221). Bilginin esas kaynağı Allah’tır. Kul ise hakikati elde etmek için bu bilgiyi bilmekle mükelleftir. Marifet sahibi kişi ariftir. Arif, mutlak ilim ve bilgi sahibidir. Yani “bilmek”, öğrenmeye çalışmak, bilginin, hakikatin ve hikmetin peşinde olmak arifin görevidir. Öğrenme hadisesi kudsi bir vazife olduğundan tasavvufta büyük önem taşır. Fenafillaha ulaşma talebinde olan salikin yolu sırasıyla “şeriat, tarikat, hakikat ve marifet”ten geçer. Şeriat ve tarikat birer kabuksa, hakikat ve marifet bu kabuğun içindeki özlerdir. İnsan bütün bu mertebelerden “bilme” güdüsüyle geçer. Gerçeğin özüne varmış kişi hakikat ve nihayetinde marifet kapısına erişmiştir. Marifet son ve ulaşılması zor olan basamaktır. “Mârifet-i esmâ ve sıfât makâmı, gayet-i azâmet ve celâlettedir; halvet ve saffet ehlinden başkasını, ona muttali kılmazlar” (Konevi 2004: 49). Bu basamakta yer alan kişi, artık eşyanın mâhiyyetine ulaşmıştır:

Nakkaş-ı sun‘ -ı nakşdan âgâh olan bilür

Kadr-i cemâli ‘ ârif-i billâh olan bilür

(G.117/1)

Bu sebeple “bilmek” sıradan insanların değil ehil kişilerin sahip olduğu bir durumdur:

Ol âfetün revîş-i nâzikânesin bilürüz

Cefâya niyyet idince bahânesin bilürüz

(G.263/1)

“bilmek”, tecrübe sahibi olmak, yaşam üzerinde deneyim kazanarak olgunlaşmak anlamını içerir:

Bu ‘âlemün katı çok tünd-hûların bilürüz

Ki ehl-i dil göricek ser-fürûların bilürüz

(G.270/1)

Redif kelime, tanımak, farkında olmaktır:

Yârı teshîrde bî-şübhe ise n’ola gönül

O büt-i seng-dile itdügi ikdâmı bilür

(G.197/4)

Söz konusu eylem, insanı diğer canlılardan üstün kılan bir harekettir. Kur’an-ı Kerim’de sıklıkla geçen “Hiç bilenle bilmeyen bir olur mu?” (Zümer 39: 9) ayeti bu konunun önemini dikkatle gözler önüne serer. Yaratıcı da kulunu eşyanın hikmetine sahip olması yani hakikat bilgisini bilmesi gerektiğiyle sorumlu tutar. Çünkü “görünüştaki ikilik gerçekte birlik olduğuna göre, var olanı bilmek Tanrı’yı bilmek demektir” (Öztürk 2001: 98). Böylece “bilen insanı” bu durumdan uzak olandan üstün kılar. Allah’ın ilmi, kudreti sınırsız olduğundan insanın da “bilme, öğrenme” konusunda bir sınırı mümkün değildir. İşte insan, Allah’ın ilminin kadim oluşundan dolayı hakikatleri bilmek zorundadır. Aynı zamanda yeryüzünde bir yolcu olarak varolan kişi, kendi sülukunu gerçekleştirebilmek için de bu eylemden mesuldür.

Nâbî, “bilürüz” redifiyle kendisiyle birlikte diğer hakikat ehli kişileri de bilmeyenlerden ayırarak farklı bir yere koyar. Onlar gerçeğin farkına varmış hakikat yolcuları olarak ötekilerden ayrı bir konumdadırlar:

Tenezzül eylemezüz çârsûy-ı efvaha

Metâ‘ -ı ma‘ rifetün kârhânesin bilürüz

(G.263/3)

Bize nühüfte degüldür hevâ-yı müjgânı
Biz ol dakîkâların mû-be-mûların bilürüz

(G.270/3)

Şair, kendisi gibi olan bir grup ehl-i hakikatin çeşitli çilelerden geçerek gerçeğe ulaştıkların ifade eder:

Olur zebân ne kadar küteh olsa harfî dırâz
Makâl-i mertebe-i ıztırârı biz bilürüz

(G.291/3)

“bilmek” akılla ilgili bir kavramdır. Çünkü ancak akıl sahibi varlık, öğrenmeye yönelebilir. İnsan, aklını vasıta ederek yaratılış esrarını çözmeye çalışır. Buradan hareketle “bilme”nin “var” olmayla özdeş olduğunu, her iki şeyin de aslında tek bir gerçekliğin birbirinden ayrıt edilemez iki yönü olduğunu söylemek mümkündür (Guenon, 2011: 131).

Bahsi geçen redif, “sanmak, saymak, bir şeyin yerine koymak” anlamlarını da içerir:

Gûşe-i çeşmini biz gûşe-i mihnet bilürüz
Sîne-i sîmini meydân-ı mahabbet bilürüz

(G.297/1)

“bilmek” farkında olmak, bir şeyle karşılaşmak, herhangi bir şeye sahip olmak anlamını taşır. Olumsuz mana taşıyan “bilmemek” fiili ise tanımamak, herhangi bir şeye malik olamamak anlamına gelir. Bu sebeple şair, bu redifi olumsuz şekilde kullanarak dolaylı bir şekilde sitemini dile getirmiş olur:

Fakr ile biz mâl nedür bilmezüz
Devlet ü ikbâl nedür bilmezüz

(G.287/1)

“ne bilürsün” redifinde Nâbî, sitem ve şikâyetle birlikte bilginin sınırsızlığını, eşyanın hikmetinin Allah indindeki genişliğini ifade ederek her şeyi bilmenin imkânsızlığını dile getirir. Esas bilgi ve ilim sahibi olan Allah’tır. O’nun yarattığı âlem ise bilinmesi güç esrarlarla doludur:

Ol şu‘ bedenün zâhir-i âsârına nâzır
Bu perdenün esrâr-ı verâsın ne bilürsin

(G.566/6)

“bilür bilmezlenür” redifi, bilip de bilmemezlikten gelme anlamını taşır. Şair bu redifle de aynı şekilde şikâyet ve sitemini dile getirir:

Mübtelâsı oldugum dilber bilür bilmezlenür
Ser-güzeşt-i mihrini ezber bilür bilmezlenür

(G.242/1)

Söz konusu redif kelime, “yapmak, etmek” anlamını da içine alır:

Yoluna bezl itmege varumuzu
Zerrece ihmâl nedür bilmezüz

(G.287/5)

“bilmek”, “tanımak, farkında olmak” demekken; “bilmemek”, “tanımamak, herhangi bir konuda bilgi sahibi olmamak” anlamına gelir:

Dil-firibâna nighlerle bu şeb meclisde
Kangı âvâreyi magrûr ideceksin bilmem

(G.524/2)

2.2.30. “olur peydâ” G.8, “zuhûr ider” G.89

“peydâ”; mevcut, var olan; açık, aşikâr, meydanda olan anlamlarına gelmektedir. “peyda olmak”; çıkmak, ortaya çıkmak, oluşmak demektir (TDK, 2011: 1919). Bir şeyin ansızın zuhur etmesi, olmayan bir durumun birden var olmasıdır. Görülmeyen bir gerçeğin açığa çıkması, bilinmeyenlerin fark edilmesidir.

Bir şeyin “peyda olması”, ihtiyaç olma durumunun varlığıyla ilintilidir. Özellikle zor anlarda olmadık bir şeyin meydana gelmesiyle ihtiyacın karşılanması ‘peyda oldu’ sözüyle açıklanır. Gazelde de âşık, derin düşünceler içerisinde, ümitsizlikle baş başayken birden sevgilinin hayalinin gözünün önüne gelmesiyle ondaki ümitsizlik zinciri kırılıp mehtap yani umut ışığı ortaya çıkar. Böylelikle zor bir zamanda, ihtiyaç anında derdinin dermanı peyda olur:

Ne dem olsa hayâlün cilve-rîz-i âsmân-ı dil
 Fezâ-yı ‘âlem-i endîşede meh-tâb olur peydâ
 (G.8/3)

Bilinmeyen bilgilerin “peyda olması” kalp gözünün açılmasıyla ilgili bir durumdur. Hak yolcusu, gayb âleminin perdesini keşf yoluyla aralamak ister. Bu ise ancak gönüldeki aşkla mümkün olabilir. İnsanlar hakikat örtüsünü, sadece mâsivâyâ sırt çevirerek nefse galip gelip kalpte hâsıl olan hakiki aşkla kaldırabilir. “Çünkü her mahlûk, nefisle ilâhî hakikatlerin sırrına nüfûz etmenin arasına giren bir perde mesâbesindedir. Bu perdeli nefis, Allah’a ancak mücâhede ve tecerrüt ile ulaşabilir” (Mahmûd, 2007: 100). Gönül, Allah’ın evi yani Beytullâh’tır. Manevi bir menzilhâh, Kâbe’dir. Bu sebeple hiçbir yere sığmayan Allah, aşkın mekânı, mihrabı olan müminin gönlüne sığmıştır:

Serün sen âşinâ-yı secde-i ‘aşk eyle de seyr it
 Gönül ebrû-yı hubândan sana mihrâb olur peydâ
 (G.8/4)

Ümitsizlik anında ümidin peyda olması gibi tam tersi ümidin var olduğu noktada ümitsizlik de peyda olabilir. Yani “peyda” kelimesi hem ümit hem de ümidin yok olmasıyla ilgilidir. Nâbî, bu iki duygu arasında gidip gelen bir şair olarak dünyaya olan meyli kaldırmak istediğinde birden karşısında ümidi ortadan kaldıran sebepler peyda olur. Böylelikle şair, yine döneminin kendinde hasıl etmiş olduğu olumsuz havayı bu beyitle tekrar ortaya koyar:

Îrâde itse bir emrün ta‘alluk fethine Nâbî
 Ana etrâf-ı nâ-me’mûldan esbâb olur peydâ
 (G.8/5)

“zuhûr etmek”; de aynı şekilde ortaya çıkmak, görünmek, belirtmek demektir (TDK, 2011: 2665). “peyda” kelimesiyle aynı manaya gelen redif kelime, gizli olan, görünmeyen bir şeyin açığa çıkması, saklı olan sırrın ayan olmasıdır. Bir şeyin belirtmesi aslında insanın görebilmesiyle yani farkındalığının artmasıyla ilgilidir. “zuhur etmek”, gayb olan bir şeyin aranması, ortaya çıkarılmak istenmesi, dolayısıyla merak

edilene ulaşma arzusunu ifade eder. Ortaya çıkışın olduğu yerde bir arama eylemi de söz konusudur:

Âhir kilîd-i güm-şüde-i mahzen-i ümîd

Seyr it ki cîb-i âh-ı seherden zuhûr ider

(G.89/3)

“zuhur etmek”, “görmek, gerçeği anlamak ve bilmek” demektir:

Hattun ki gerd-i çihre-i terden zuhûr ider

Bir fitnedür ki devr-i kamerden zuhûr ider

(G.89/1)

İnsan ise topraktan oluşmuş, ondan zuhur etmiştir. Bu sebeple o da aslında hakikati yansıtan, Hakk’a ayna olan ve böylece değer kazanan bir varlıktır. Bu özelliğiyle melekler dahi insana secde edip onun üstünlüğünü tanımıştır:

Olmaz resîd gerdine nev‘-i melâ‘ ike

Çendin hüner ki nev‘-i beşerden zuhûr ider

(G.89/6)

Bilinmeyen bir şeyin fark edilmeye çalışılması, zahir olması kolay olmayan bir durumdur. Bundan dolayı görünmeyen şeyler aslında kıymetli olan, değer taşıyan, büyük öneme sahip olgulardır. Hazine ve defineler bulunması zor yerlere gömüldüğü gibi insan hayatında var olan bazı değerli hakikatler de aynen bu şekilde gizlenmiş, bir takım perdelerle saklanmıştır. Bu sebeple, hakikati ortaya çıkarmak, onu görünür yapmak; kâinatta gizlenen değerleri fark etmek, böylelikle değerlerin asıl sahibini daha iyi tanımak demektir. Onların keşfedilmesi insana zenginlik kazandırarak kendisinde olmayan özellikleri tamamlamayıp eksiklerini gidermesine yardımcı olur. Kâinatın yaratılmasındaki maksat da insanın Rabb’ini keşfedip bulması, gizli bir hazineyken açığa çıkartarak zahir duruma getirmesidir.

Nâbî’nin şiiri de ince manaların gizlendiği sözlerden oluşur. Onun şiirinin zuhuru, cevher gibi olan dizelerinin altındaki manayla belirir:

Eş‘âr içinde ma‘nî-i bârîk Nâbiyâ
Bir riştedür ki zîr-i güherden zuhûr ider

(G.89/7)

2.2.31. “sanur” G.192

“sanmak”; bir şeyin olma veya olmama ihtimalini kabul etmekle birlikte olabileceğine daha çok inanmak; zannetmek; gibi gelmek, farzetmek anlamındadır (TDK, 2011: 2028). Bir şeyi olduğundan farklı düşünmek, gerçekliği belli olmayan şeye inanmak demektir. “sanmak”, sezmek, hissetmek duyularıyla ilgilidir. Daha çok yanlışlıkla ilintili olan redif, gerçeği görememenin, eşyanın aslını ayırt edememenin tezahürüdür.

“sanmak”; düşünmek, ancak düşüncenin belli bir sınırında kalıp öteye geçememektir. Mevcut olan bir şeyi kendi hâlinin dışında kabul etmektir. Şair, bu redifi daha çok anlaşılma durumu karşısında sitem ve şikâyet içeren ifadelerle kullanmıştır. O, başkasının yanlış saydığı şeyler üzerinden aslında kendisini gerçeklerin farkına varmış biri olarak gösterir. Etrafında olan yanlışları anlayan, onların asıllarının ne olduğunu bilen bir kişi izlenimi oluşturur.

Sevgili, âşıklara çektirdiği cefayı hüner gibi görmekte; onlara karşı eğri bakışlarını ise güzel bir nazar zannetmektedir:

Ol mest-i hüsn vaz‘-ı cefâyı hüner sanur

‘Uşşâka kec-nigehlügi hüsn-i nazar sanur

(G.192/1)

Ay gibi güzel olan sevgili, âşığın inleyişlerinden eser kalmadığını sanarak onun çektiği hastalıkları fark etmemekte, acılarını sebepsiz görmektedir:

Bîmârlıktan olduğu yok gözleri halâs

Ol mâh-pâre nâlelerüm bî-eser sanur

(G.192/2)

“sanmak”, herhangi bir durumun insanı değişik bir hâle sokmasını, yapılan bir hareketin benzerlik kurularak farklı anlaşılmasını ifade eder. Âşık, sevgiliyi kucağı açık bir şekilde beklediği için onu bu hâliyle görenlerin, eskici zanettiğini söyler:

Şevk-i miyân-ı yâr ile âgûşum açmadan
‘ Âlemde kim görürse beni keşşger sanur

(G.192/3)

“sanmak”, eşyanın aslını yani bâtınını görememek, onu olduğundan farklı anlamak, sadece zahire bakmak demektir:

Bu rûzgârın anlamayan germ ü serdini
Âh-ı şerâre-pâşî nesîm-i seher sanur

(G.192/5)

2.2.32. “sataşmışdur” G.248

“sataşmak”; bir kimseyi rahatsız edecek davranışta bulunmak, musallat olmak; bulaşmak demektir (TDK, 2011: 2041). Bir olaya dâhil olmak, herhangi bir şeye karışmak, huzursuz etmek anlamına gelir. “sataşmak”, karşıt görüşlüğün, zıtlığın, düşmanlığın belirtisidir. İki şey arasındaki çatışmayı, anlaşmazlığı ve mücadeleyi ifade eder. Birinin başkasına sataşması karşıyı mağdur etme, ona haksız davranışta bulunma ve onu zor durumda bırakma anlamına gelir.

Şair, “sataşma”yı “bulaşma” anlamında kullanır. Sürekli gamın kederin kendisine musallat olduğunu, peşini bırakmadığını söyleyerek sözü edilen durumdan şikâyetini ve mağduriyetini dile getirir:

Geh kalbe gehî cisme geh câna sataşmışdur
İllâ bu gam-ı ‘ âlem ayâ ne sataşmışdur

(G.248/1)

İlk mısrası eksik olan aşağıdaki beyitte şair, isteksizlik yolunun dikeninin eteğe sataştığını söyleyerek redif kelimeyi “bulaşmak” (eteğe bulaştı) anlamında kullanmıştır:

Ser pençe-i sunmakda girîbâna

Hâr-ı reh-i nâ-kâmî damâna sataşmışdur

(G.248/2)

Nâbî, “sitem kezzabı ağlayan gözlerine sataşmıştır” diyerek redif kelimeyi kendi anlamının yanı sıra “karışmak” anlamına da geleceke şekilde yani “sitem kezzabı ağlayan gözyaşlarına karışmıştır, gözünden akan yaşlar sitemin ifadesidir” manasında kullanır:

Harf-i leb-i nevmîdi âzârına leb-teşne

Tîz-âb-ı sitem çeşm-i giryâna sataşmışdur

(G.248/3)

Aşağıdaki beyitte halkın içkiye, aşk şarabına bulaşmaktan başka bir yolunun olmadığı, bu sebeple vaizin içkiyi kast ederek ancak fincana sataşabileceği, aşk şarabından insanları vazgeçiremeyeceği dile getirilmiştir:

Bin gûne mi var kim halk olmasa âlûde

Vâ'iz mey ile ancak fincâna sataşmışdur

(G.248/4)

2.2.33. “seyr it” G.28

“seyretmek”; bir şeyin durumunu, oluşumunu gözlemek; bakmak; izlemek; temaşa etmek anlamlarına gelmektedir (TDK, 2011: 2084). “seyretmek”, farkına varmak, gerçeğe karşılaşmak, bir anlamda kendini bulmaktır. İnsan doğası bakmaktan, görmekten izlemekten zevk alır. Yine insan için bir olguyu en iyi öğrenme yolu da görmekten, onu seyretmekten geçer. Seyir, insan nazarının çıkmış olduğu bir seferdir. Bu sefer, kişinin hakikata varmak için etrafında olup biteni bilme adına yaptığı yolculuğun kendisidir. Aslında yaşamın bir seyahat süreci olduğu evrende insan, bu süreci seyir hâlinde geçirir. Kişinin kendisini tanıması, kendi yolculuğunu tamamlaması için çevresinde var olan her şeyin farkına varması gerekir. Bu ise soyut ve somut anlamda yaşamda yapacağı izlenimlerle mümkün olabilir.

İnsan fıtratı, daha çok görerek tatmin olan bir yapıdadır. Aslında kâinat, gerçeklerin anlaşılması için kanıt yeri niteliğindedir. Hakiki bilgiye ulaşmanın peşinde olan için evren, tefekkür mahalidir. Yaratıcı, eşya üzerine tecelli ederek kullarından düşünmeyi, O'nun yeryüzüne yansımış esma ve sıfatlarından yola çıkarak “Yüce Hakikat”e ulaşmalarını ister. “Yüce hakikat, algılanabilir şeylerin kendisinin yansımısını oluşturduğu ezeli ve ebedi fikirler dünyasıdır” (Andruzac, 2005: 107).

“seyretmek”, “tefekkür etmek, düşünmek” demektir. Söz konusu eylem, insanı derinleştiren, ona kendini bulduran bir olgudur. Allah, kullarından tefekkür edip O’nu anmalarını ister. Bu ise etrafa hakikat nazarıyla bakıp zahirle batinın, kesretle vahdetin anlaşılmasıyla olur:

Zâhir ü bâtına bak hây ile hûyî seyr it

Vahdet ü kesreti gör rûy ile mûyî seyr it

(G.28/1)

Mahluk, Allah’ı yarattıkları içerisinde bulabilir. Seyretmek, dışa bakıp özü bulmaktır. Kesret âlemi olan bu dünyada Vahid olan Allah’a ulaşmaktır. Tefekkürdeki ana gaye budur. “Göklerde ve yerde ne varsa, hepsini bir lütuf olarak sizin emrinize verdi. Şüphesiz ki bunda, düşünecek bir kavim için sayısız ibretler vardır” (Casiye 45: 13). “Onlar ayakta, oturarak ve yanları üzerine yatarken Allah’ı anarlar, göklerin ve yerin yaratılışı üzerinde tefekkür ederler, Rabb’imiz, bunu boş yere yaratmadın, Sen yücesin, bizi ateş azabından koru! (derler)” (Al-i İmran 3: 191).

Kâinat bir semboller âlemidir. İnsana düşen görev ise ipucu vazifesi gören bu sembollerden yola çıkarak evrenin bilmecesini çözmektir:

Bilmek istersen eğer halk-ı cedîdün sırrın

Gülşenün nâmiyesin gör leb-i cûy-ı seyr it

(G.28/4)

“seyretmek”, bakmak fiilinin ötesinde görmek eylemidir. İnsan, küçük numunelerden yola çıkıp büyük hakikati, seyrederek görür ve bulur. Nâbî, gazelinde bu durumu “testiye bakıp onun aslının toprak olduğunu anlamak gerektiği gibi kendi aslını da yine misal olan kendine bakarak bul” diye anlatır:

İmtiyâzun sebebin asldan istersen eger
Hâke bak dîde-i ‘ibretle sebûyı seyr it

(G.28/3)

Şairin beyitte değindiği gibi kâinata sıradan bir nazarla değil gerçeğin farkına vardırarak ibret gözüyle bakılması gerekir. Evrende var olan her şey, sanki hakikati insana gösterme maksadıyla vazifelendirilmiş ve insanın dünyasına yerleştirilmiştir. Yani kâinat adeta seyir için yaratılmıştır. Maksat, güzelliklerden etkilenererek asıl Güzel ve kudret sahibi olanı bulmaktır. Yaratılmış tüm cisimler de bu gayeye ulaştırmak için görevlendirilmişlerdir. Nâbî, şiirin bütününde söz konusu durumu örneklendirir. Ona göre “ağızdan çıkan harf sesinin askerlerinin asıl amacı mana avcılığı yapmak, yani hakikati dile getirmektir”. Böylelikle harflerin, sözlerin bu dünyadaki görevinin gerçeği söylemek, sıradan değil manalı ifadeler zikretmek olduğunu belirtir:

Bâd-pây-i nefes üzre sipeh-i savt-ı hurûf
Sayd-ı ma‘ nâ için eyler tek u pûyı seyr it

(G.28/6)

Tefekkürün İslamiyet’te çok önemli bir ibadet olduğu bilinir. “Bir saat tefekkür bir yıl ibadetten hayırlıdır” (Aclûnî, H 1351: C I, 310) hadis-i şerifi bu durumu örnekler. “seyretmek”, hem kudsi gerçeklerin farkına vardırıldığı gibi aynı zamanda insanlar için bir ibret tablosu da oluşturabilir:

Noktadan dâ’irenün gerdişin it istişhâd
Tohminun za‘ fını gör cirm-i gedûyı seyr it

(G.28/5)

Yeryüzünde meydana gelmiş bazı hadiseler, insanlar için hem bir şükür vesilesi hem de bir ibret değerindedir. İnsan, seyrederek farkına vardığı nimetler karşısında şükr eder. Böylelikle “seyretmek” fiili şükrü de beraberinde getirir. Yine yaptıklarından dolayı cezalandırılmış durumlar ise insan için bir ibret görevi üstlenir. Bu konuyla ilgili Kur’an’da ibret olması için helak edilen yerlerin seyr edilip görülmesi vurgulanır: “Bugün meskenlerinde dolaştıkları daha önce yaşamış bunca nesilleri helâk edişimiz

onları yola getirmede mi? Elbette burada akıllı kimseler için alınacak dersler vardır” (Taha 20: 128).

“seyretmek”; hakikati anlamak, farkına varmak, güzellikleri görüp hayatın anlamını öğrenmek için insanlardan beklenen bir durumdur. İnsan, tefekkür ederek kendisini tanıyabilir ve böylelikle kendi yolculuğunu tamamlayabilir. Şair de şiirin genelinde insanlara öğüt verici bir üslup kullanarak “seyr et” redifi etrafında hakikatleri görüp fark etme önemini anlatmakır.

2.2.34. “sıgmaz” G.307

“sıgmak”; bir kaba, bir yere bütünüyle girebilmek veya içinden geçebilmek; uygun olmak anlamlarına gelir (TDK, 2011: 2091). Yerleşmek, yeterli gelmek, yer edinmek manasındadır. “sıgmamak” ise tam tersi fazla gelmek, taşmak, yetersiz kalmak demektir. Aslında bolluğu, bereketi, normalin üstünde olan bir durumu gösteririr. “sıgmaz” kelimesi bir durum için ikazda bulunmak, mevcut olan ihtiyacı bildirmek istemektir. Bu sebeple var olan bir sıkıntının da belirtisidir.

Muhabbet vasıflarını anlatmada kalemin yetersiz kalacağından, gizli olan iyiliklerin tabiri hâlinde mektuba sığmayacağından bahsederek şair bahsi geçen redif kelimeyi, “fazla olma, çok bulunma” anlamında kullanmış olur:

Evsâf-ı mahabbet dehen-i hâmeye sıgmaz

Ta‘ bîr-i mezâyâ-yı nihân nâmeye sıgmaz

(G.307/1)

Aşk gamının tasvirinin, sözlerine sığamayacak kadar çok olduğundan dem vurarak şair, redife yine aynı anlamı yükler. Kendi şiirini de Firdevsi’nin Şehnamesine benzetip bu şekilde şairliğine övgüde bulunmuş olur:

Ol âfetün evzâ‘ı degül kabîl-i tahrîr

Tasvîr-i gam-ı ‘ aşk bu şeh-nâmeye sıgmaz

(G.307/2)

Nâbî, düşünce oyuncaklarının bu hengâmeye sığmayacağından bahsederek farklı fikirlerin çokluğuna değinir. Düşünce oyuncaklarından kasıt şairin sahip olduğu değişik

fikirlerdir. Söz konusu düşüncelerinin şiirine sığmayacak kadar fazla olduğuna değinerek yine kendisine övgüde bulunur ve insanlara şiirinin tevekkül gözü ve zevk ile okunması gerektiğini söyler:

Zevk ile temâşâsına aç çeşm-i tevekkül

Bâzîçe-i endîşe bu hengâmeye sıgmaz

(G.307/3)

“sıgmamak”, yer edinmemek, kabul görmemek anlamındadır. Nâbî, her isteğin kendini düşünen gönülde yer edinmeyeceğini söyleyerek arzu ve isteğe ulaşmanın zorluğundan bahseder:

Bir gayri murâda tolanur himmet-i Nâbî

Her kâm derûn-ı dil-i hod-kâmeye sıgmaz

(G.307/5)

2.2.35. “sor” G.144

“sormak”; birine soru yönelterek herhangi bir konuda bilgi istemek, sual etmek; bir işin sorumluluğu kendisinde olmak, bir işten sorumlu bulunmak anlamına gelir (TDK, 2011: 2142). Araştırmak, bir şeyin sebebini ortaya çıkarmak, gerçekte yüzleşmek demektir. Merak duygusuyla ve öğrenme arzusuyla bağlantılı olan söz konusu eylem, aslında insanın kendini ve yaşadığı çevreyi tanımak istemesinden kaynaklanır. “sormak”, farkındalık duygusuna sahip kişinin bilinçlenmek hissiyle yaptığı bir harekettir.

Soru sormak, düşünce eylemi ile birlikte başlayan bir süreçtir. Belli bir bilgi ve kültür düzeyini gerektiren bir hareket olarak bilimin ilk safhasını oluşturur. Filozoflar, eşyanın hakikatini aramaya soru sorarak başlamışlardır. Soruya karşın bulunan cevapla beraber yeni sorular sorma girişimi devam eder. Bu hareket aslında ilerleyen bilimi ve buna bağlı olarak da gelişen bir toplumu meydana getirir. Buradan hareketle sözü edilen eylemin gelişmişlik düzeyiyle doğrudan bağlantılı olduğu düşünülebilir.

Soru sormak, insanın kendi eksikliğini bilip onu tamamlama çabasından doğar. Bunun altında aslında bilinçli bir birey olma isteği yatar. İnsanın nakıs yanını bilip

bunun için harekete geçmesi, kendini tanıması ve bilmesi anlamına gelir. “sormak” eylemi dikkati istenen noktaya çekmenin, bilinmesi istenen gerçeğin altını çizmenin en etkili yollarından biridir. Şairler de belîğ üslupla yazdıkları şiirlerinde çoğu kez sorular sorarak okuyucuyu etkilemek, anlatmak istedikleri manayı en kısa şekilde muhataba ulaştırmak gayesini taşırlar.

Hiçbir şeyin sebepsiz yere var olmadığı kâinata insan, eşyanın gerçeğini sorgulayarak anlamaya çalışır. Meydana gelen her olayın mutlaka bir sebebi ve müsebbibi vardır. Şair de gazelinde olaylara sebep olanı bulmuş ve bu gerçeği paylaşmak istemiştir. Onun yanmasına, gönül üzüntüsünün oluşmasına sebep olan kişi, sevgilidir:

Sûzişüm âteş-i ruhsâre-i cânândan sor

Dil-perâkendeligüm zülf-i perîşândan sor

(G.144/1)

Nâbî de sıkıntılarının sebebini araştırmak istemiş ve bunun sonucunda çektiği zahmetlerin, eziyetlerin sevgiliye ezelden verilen sözden, yeminden kaynaklandığını anlamıştır. Bu, elest bezminde kulun Rabb’ine verdiği sözü hatırlatır:

‘Ukde-ber-‘ukde ile döndüğünü sübhaların

Yâr ile bend olunan rişte-i peymândan sor

(G.144/3)

Soru herkese değil işin ehli, o konuda bilgi sahibi olan kişiye sorulmalıdır. Çünkü “sormak” belli bir kültür ve bilgi donanımını gerektirdiği gibi sorunun cevabını vermek ondan daha fazla bilgi gerektirir. Şair de aşağıdaki beyitte muhatabını, ehil olana soru sormaya yöneltir. Beyte göre Yusuf’un inleyen babasını güzelliğini kardeşlerinden başkası bilemez. Bu sebeple soru sorulacak mercii, en yetkili olan, olayın şahidi kardeşlerdir:

Yine hem-çeşmi bilür birbirinün mikdârın

Yûsuf’un hüsn-i peder-sûzını ihvândan sor

(G.144/4)

Şairin inlemesinin, ızdırabının sebebi sevgiliden ayrı düştüğü hicran gecesidir. Bu ise neyin sazlıktan koparılıp yurdundan ayrılmasından dolayı yanık bir şekilde inlemesi gibi âşğın elest bezminde sevgilisinden ayrı düşmesini, asli vatanından kopartılıp dünyaya atılmasını hatırlatır:

Yokdur ey Nâbî beyân eylemege bende şu'ûr

Iztırâb-ı dil-i zârum şeb-i hicrândan sor

(G.144/7)

2.2.36. “sunmazsın” G.625

“sunmak”; bir büyüğe ya da nezaket gereğince bir kimseye bir şey, vermek, arz etmek, yollamak, göndermek, takdim etmek anlamlarına gelir (TDK, 2011: 2172). Lütüfta bulunmak, yardım etmek, herhangi bir ihtiyacı karşılamak anlamını içerir. “sunmak”, sıradan bir vermenin aksine nezaket ve kibarlık içeren bir davranıştır. Bir beklentiye karşılık verme, var olan bir şeyi başkasıyla paylaşma demektir. Bahsi geçen redif kelimeye bakıldığında şairin de böyle bir beklenti içerisinde olması gerektiği anlaşılır. Ancak redifi “sunmazsın” şeklinde yani olumsuz anlamda kullandığı için muhtemelen bu beklentinin karşılanmadığı akla gelir. Gazelde de böyle bir anlam vardır. Nâbî, redif etrafında aslında sitem ve şikâyetini dile getirmek istemiştir:

Gönül teklîfsiz ol mest-i nâ-mestûra sunmazsın

Ezelden meşrebündür h'ân-ı bî-destûra sunmazsın

(G.625/1)

Şikâyeti gönle olan şair, dolaylı olarak kaderine ve talihine sitem eder. Kıymetsiz bir ekmeği bile kısmet etmeyen gönülden dem vurur:

Düşelden jâle-veş bu hâkdâna âferîn ey dil

Diküp göz sufre-i gerdûne nân-ı hora sunmazsın

(G.625/2)

Aslında kendisine zulm eden sevgiliden vazgeçmeyen gönle sitem eden şair, kaderiyle birlikte sevgiliye de şikâyetini söylemiş olur. Vuslat yüzü görmeyen âşık, dünyada mutlu bir gün geçirmediğinden dem vurur:

Beni öldürdi gam mutrib kerem kıl al ele nâyı
Ser-â-ser mürdedür ‘ âlem dahı sen sûra sunmazsın

(G.625/4)

Nâbî, ümitsizliğini ve kurtuluş için farklı yollar arayışını aşağıdaki beytiyle dile getirir:

Tehî kalmış nemekdân-ı ümîdün Nâbiyâ bilmem
Niçün dest-i niyâzun sîne-i pür-şûra sunmazsın

(G.625/5)

2.2.37. “teng olur” G.94

“teng”; dar, sıkıntılı (şey, yer); küçük; denk, eşya, yük dengi; sıkı, yapışık; zavallı; nadir; zor; ince; bağ, kayış gibi anlamlara gelir (Devellioğlu, 1993: 1079). “teng olmak”, dar olmak, zor olmak, sıkıntılı olmak manasındadır. Daralmak, sınırı kısıtlanmak, kifayeti azalmak ya da ruhi sıkıntı içinde olmaktır. İnsan farklı buudlarda yaşama özelliğine sahip olup onu etkileyen değişik duyguların hakimiyeti altındadır. Kimi zaman daralan, sıkılan bir hâl içerisinde olurken kimi zamanda ferahlık ve huzurla genişleyen bir ruha sahip olur. Daralmak, ümitsizlik içinde olma, herhangi bir şeyden emin olmama, kendini güvende hissetmeme hâlidir. Daha çok olumsuz ifadeleri barından redifleri kullanan şairin, bu kelimeyi de redif olarak seçmesinin tesadüf olmaması gerekir. Daralmanın tersi olan huzur ise mutlu olmayı, hayata bağlanmayı, güven içerisinde bulunmayı sağlar.

Tasavvufta bu iki duruma kabz ve bast hâli denir.

“Kabz daralmak, bast genişlemektir... Kabz, cezayı gerektiren manevi bir durumun kalpte belirmesiyle meydana gelir. Mükâfat ümidiyle salikin gönlünde meydana gelen ferahlık da bastır. Kabz hicap hâlindeki kalplerin tutulgan oluşundan, bast da keşf hâlindeki kalplerin açılmasından ibarettir.”(Yılmaz, 2002: 211)

Şair, “sevgili bakışlarıyla âşıkları avlamaya başlasa, âşıkların gönülleri avlanacak hayvanın gözleri gibi daralmaya başlar” diyerek redifi kabz yani sıkışma, daralma anlamında kullanır:

Kâr-ı şikâra başlasa ol çeşm-i şîr-mest

Diller misâl-i dîde-i nahcîr teng olur

(G.94/3)

Aşağıdaki beyitte ise “ceylan gördüğünde aslanın havsalası daralır” diyerek anlayışın, aklın daralması kastedilmiş böylelikle redif yine mecaz anlamıyla kullanılmıştır:

Çeşm-i siyâhı dilden ider gâret-i karâr

Ahû görince havsala-i şîr teng olur

(G.94/5)

“teng olmak”, gerçek anlamıyla dar gelmek, yetmemek manasındadır. Şair, bu anlamı da göz ardı etmeyerek kullanmış, “divaneler topluluğuna zincir dar gelir” diyerek zincirin yeterli olmayacağını söylemek istemiştir:

Böyle kalursa silsile-i zülf-i müşk-bîz

Dîvâneler zihâmına zencîr teng olur

(G.94/2)

“vuslat hayalinin atına yer dar gelir” ifadesiyle “teng olmak” redifini, “yetmemek”, mecazi ifadeyle “dar gelmek” anlamında kullanır:

Bâzûlarım miyânına şâyân degülse de

Esb-i hayâl-i vasla hele zîr teng olur

(G.94/4)

Bahsi geçen redifin diğer bir anlamı ise zor, müşküldür. Şair dünyevi arzulardan mümkün oldukça uzak durmak gerektiği anlamında “cihan sarayanın hayali, gönülde çok fazla olursa tamir zor olur” diyerek redifin söz konusu anlamını da kullanmış olur:

Dilden çıkar sarây-ı cihânun hayâlini

Bisyâr olursa hânede ta‘mîr teng olur

(G.94/6)

Yukarıda da belirtildiği gibi Nâbî'nin psikolojisi, çektiği sıkıntılar göz önünde bulundurulursa redif kelimeyle özdeş bir ruh hâline sahip olduğu düşünülebilir.

2.2.38. “tutdı” G.875

“tutmak”; elde bulundurmak, ele almak; ele geçirmek, yakalamak; kaplamak; denetimi ve yetkisi altına almak; desteklemek; benimsemek, beğenmek; kapatmak; sarmak, yayılmak; ulaşmak, varmak; uğramak; kullanmak; bağlamak; beklenen sonucu vermek; sürmek, zaman almak; sunmak; işgal etmek; sarmak, bürümek gibi çeşitli anlamlara gelmektedir (TDK, 2011: 2391). Şair, gazelinde sözü edilen redifi birçok anlama gelecek şekilde kullanmıştır.

“tutmak”; “varmak, bir yere ulaşmak; ele almak, temas etmek” manasındadır. Nâbî, aşağıdaki beyitte redifi her iki anlama kasdederek kullanır:

Girîbân-ı meşâmum pençe-i bûy-ı semen tutdı
 ‘Înân-ı ihtiyârum dest-i gül-geşt-i çemen tutdı
 (G.875/1)

Söz konusu redif, “beklenen sonucu vermek, bir işin verimini görmek” anlamına gelir:

Hayâl-i kâmet-i mevzûnı kaldı dilde dildârın
 Bu hâk-ı şûreye itdüm nişân da nârven tutdı
 (G.875/2)

“tutmak”; “sunmak, bir şeyi kullanması için uzatmak” manasını taşır:

Ruhun vasfa gül-âb ile dehen-şûy olmak isterdüm
 Felek hiss eyleyüp hûrşîdden zerrîn legen tutdı
 (G.875/3)

“meydana gelmek, olmak” anlamını da barındırmaktadır:

Nigeh gül-çîn iken düzdâne gülzâr-ı cemâline
 Giriftâr-ı ham-ı zülf itdi ol hâtır-şiken tutdı
 (G.875/4)

Sözü edilen redif kelime, “sarmak, yayılmak, hâkim olmak” manasına da gelir:

Benüm tutdı zemîn ü âsmânı şöhret-i ‘aşkum

Egerçi deşti Mecnûn Bîsütûn’ı kûh-ken tutdı

(G.875/5)

“tutmak”, “mesken edinmek, yapmak” anlamını içerir:

Gönül nâmında bir gam-hârumuz kalmışdı ‘âlemde

O da vardı ser-i kûy-ı dil-ârâda vatan tutdı

(G.875/6)

Gazelin tamamına bakıldığında şairin redifi hemen hemen beyitlerin tümünde farklı anlama gelecek şekilde kullandığı görülür. Bu sebeple söz konusu durum, Nâbî’nin şairlik gücüyle beraber Türkçenin zengin anlam katmanlarına sahip bir dil olduğunu da gösterir.

2.2.39. “unutulmuş” G.345

“unutmak” sözlük anlamı olarak “aklında kalmamak, hatırlamamak” demektir (TDK, 2011: 2418). İnsan kelimesiyle “unutmak” olan “nisyan” kelimesi aynı kökene dayanır. Yani “unutmak” insan fitratının vazgeçilmez bir parçasıdır. Hayatta var olan tüm acılar, sıkıntılar, sevinçler, üzüntüler zaman içerisinde unutulur. Bu, aslında insanoglu için bir mükâfattır. Eğer hiçbir şey unutulmasa, yaşanan her şey hep hatırlansa o zaman insan için bu hayat dayanılmaz bir hâl alır. Aslında var olan bir şeyin tamamen unutulması mümkün değildir. Yalnızca yaşanmışlıklar arttıkça eskiler daha arka plana itilir. İnsan beyni de bir süre sonra kendi içerisinde lüzumsuz addettiği bilgileri belleğin daha arkalarına götürür. Yeni ve daha gerekli gördüğü olayları hafızada tutar. İnsan, “unutmak” işini hatırlamaya göre daha kolay yapabilen bir varlıktır. Yani unutulmak istenen bir olgu, kısa sürede arka belleğe atılabilirken, hatırlama, geçmişî çağırma daha zor bir olaydır.

İnsan dışındaki diğer canlılar için hatırlama kavramı yoktur. Onlar ne acıyı ne de sevinci belleklerinde kalıcı hâle getirirler. Bu yüzden daha şanslı gibi görünseler de aslında aldıkları lezzetlerin azlığı sebebiyle insana göre yaşam üzerinde daha

talihsizdirler. Çünkü insan, bütün duyguları yaşayarak bu hayattan daha çok lezzet alır. Bunlar yaşamı onun için daha anlamlı kılar.

Tasavvuf, insanın sürekli tefekkür edip hakikatleri unutmaması yönünde telkinlerde bulunur. Kur'an'da da sıklıkla geçen bir kavram olarak “unutma” eylemi daha çok Allah'ı ve onun hakikatlerini unutmaya yönündedir: “ ... Onlar Allah'ı unutup terk ettiler, Allah da onları terk etti” (Tövbe 9: 67), “ Sakın şunlar gibi olmayın ki onlar Allah'ı unuttukları için, Allah da kendi öz canlarını kendilerine unutturdu. (fayda ve zararlarını dahi bilemiyorlar). İşte yoldan çıkanlar bunlardır” (Haşır 59: 19). Bir hadis-i şerifte ise “Âdem inkâr etti, zürriyeti de inkâr etti, Âdem unuttu ve meyveden yedi. Zürriyeti de unuttu. Âdem hata işledi zürriyeti de hata işledi” (Tirmizî, Tefsir, A'raf [3078]) şeklinde söylenmesi insanoğlunun unutmaya ve hata etmeye olan meylini de gösterir. Allah'ı unutmak O'ndan uzaklaşmayı, gaflet içerisinde olmayı, O'nun yerine başka şeyleri koymayı ifade eder. İnsanlar Allah'ı unuttukları için başkalarını O'nun yerine geçirirler. Bu sebeple unutkanlık ve gaflet çeşitli açılardan şirk yerine geçer (Chittick 2003a: 229).

İnsanın bu hayat içerisinde unuttuğu en büyük gerçek, ölümdür. Bu sebeple tasavvuf çeşitli yollarla ölümü insan hayatında sürekli canlı tutmayı amaçlar. Böylelikle ölüm korkusunu her an yaşayan insan, vazifelerinin de daim şuurunda olacaktır. Bir hadis-i şerifte “Tüm lezzetleri kesip koparanı çok hatırlayın! Yani ölümü” (İbn Mâce, Zühd 31; Nesâî, Cenaiz 3) diye buyrulması ölümü hatırlamanın önemini göstermektedir. Sürekli hesaba çekilecek düşüncesinde olan kişi, elbette hayatını daha dikkatli bir şekilde yaşayacak, kendisini eleme götürecek şeylerden uzak duracaktır. “Ölüm, kişiyi bir varoluş hâlinde daha yükseğine taşıyabilen bir katalizördür. Ölümün farkındalığı kişiyi süfli uğraşılardan uzaklaştırır ve hayatına yeni bir anlam, bir derinlik katar” (Sayar 2007: 24). “Unutmamak”taki yani hatırlamadaki gaye, insanın bezm-i eleste verdiği vaadi unutmaması yönündedir. İnsanın asıl unutmaması gereken kulluk vazifesi, Hakk'ı her yönüyle tanıyıp bilme gayretidir.

“unutmak”, geçmişin kaybolması, bazı erdemlerin ortadan kalkması anlamına gelir:

Bir devrde geldük ki ‘ azîzân unudulmuş
Tutmuş yirini hurd ü büzürgân unudulmuş

(G.345/1)

“unutmak”, aslında kaybetmek, sahip olunan şeyleri elden yitirmektir. Bu sebeple gazeldeki unutmak aslında asli kültür unsurlarından uzaklaşmayı ve kültürel sapmayı gösterir (Bilkan, 1998: 161)

Gitmiş nemeki mâ’ide-i h’ân-ı vefânun
‘ Âlemde hukuk-ı nemek ü nân unudulmuş

(G.345/2)

Mazinin yok sayılarak yeni bir başlangıcın varlığı anlamına gelen “unutmak”, eskinin yok olup farklı bir durumun onun yerini almasıdır:

Kalmış ser-i meydân-ı mahabbet tek ü tenhâ
Zen-tâb’ lar almış yiri merdân unudulmuş

(G.345/4)

Nâbî, gazelinde yaşadığı devirde meydana gelen yozlaşmanın ve olumsuzlukların üzerinde durmuştur. Bozulan devlet düzeniyle birlikte toplum da bozulmaya başlamış ve bu durum sosyal hayata yansımıştır. Bu gazel, şikâyet ve sitemin dile getirilişi, ümitsizlik içinde yaşanan memnuniyetsizliğin anlatımıdır. Nâbî’nin yaşadığı zamanın gözler önüne serilişi olan şiir, dönemin kargaşa içinde olan hâlinin redif etrafında aksettirilişidir. Şairin kırılganlığı ve devirden etkilenen psikolojisi ilk olarak redifte ve buradan hareketle şiirin bütününde açıkça gözler önüne serilir. Nâbî, “unudulmuş” redifi etrafında dönemin bir bakıma özetini vermiş olur. Artık erdemlerin ve güzel hasletlerin yitirilerek unutulduğunu anlatan şair, bu gazeliyle aslında kendi yaşamından zevk duymadığını yorgunluk psikolojisiyle anlatır. Artık hayatın çehresi değişmiş, şimdiye kadar bilinen, uygulanan gerçeklerden uzaklaşmıştır. Allah’ın insanlara gönderdiği fermanın yani Kur’an hükümlerinin bile unutulmuş olduğunu söyleyerek şair, bozulmanın temelini ortaya koyar:

Halk açmadadur birbirine pençe-i târâc

Ahkâm-ı Hudâ ma‘ nî-i Kur’ân unutulmuş

(G.345/8)

Nâbî kimi görsen yüridür hükmini nefsün

Hakkun bize gönderdüğü fermân unutulmuş

(G.345/9)

Kısacası Nâbî, devrinin kargaşa ortamını söz konusu redif etrafında yine bir tablo gibi gözler önüne serer.

2.2.40. “usanduk” G.395

“usanmak”; tekrarlanması, uzun sürmesi dolayısıyla bir şeyden hoşlanmaz veya sıkılır duruma gelmek, bıkmak, bezmek anlamlarına gelir (TDK, 2011: 2420). Sıkıntıda olmanın, zorluk içerisinde bulunmanın göstergesi olan redif, memnuniyetsiliğin ifadesidir. Bu sebeple aslında içinde bulunulan duruma yapılan isyanı, baş kaldırışı da belirtir. “usanmak”, yılma, sabrın sınırının son naktasına gelme hâlidir. İçte duyulan üzüntünün dışa yansımaları, hayatın anlamsız şeylerine karşı kızgınlığın dile getirilmesidir. Nâbî de bu redifle artık yaşanan olumsuzluklara olan isyanını, meydana gelen huzursuzluklardan dolayı bezginliğini anlatır. Bu şekilde usanmışlığın dile getirilmesi aslında psikolojik bir rahatlama arzusunun göstergesidir. Şair de sözü edilen ruhi boşalımı usandıklarını sıralayarak gerçekleştirir.

O, tüm isteklerine rağmen kendisine bir şey nasip etmeyen talihinden ve bir şeylere erişebilmek için değmeyen insanlarla dost gibi görünmekten bıkmıştır:

Bir devlet için çerhe temennâdan usanduk

Bir vasl için agyâra müdârâdan usanduk

(G.395/1)

Bahsi geçen redif kelime, mutluluk hâlinin uzaklığını, nasip olmayan saadetin varlığını gösterir:

Hicrân çekerek zevk-i mülâkâtı unutduk
 Mahmûr olarak lezzet-i sahbâdan usanduk

(G.395/2)

Nâbî, yapılan çekişmelerden, hayat içerisindeki her şeyin birbiriyle olan kavgalarından usanmıştır. O, bütün bunların son bulmasını ve huzura kavuşmayı arzular:

Dil gamla dahı dest ü girîbândan usanmaz
 Bir yâr içün agyâr ile gavgâdan usanduk

(G.395/4)

“usanmak”; ümidin azalmasını, artık var olan düzenin değişmesi gerekliliğini ifade eder. Şair, kendi dönemiyle ilgili usanmışlıklarını sıralarken diğer şairlere de gönderme de bulunur. Sürekli şiirde aynı konuları anlatan, aynı mazmunları işleyen kişiler de insanları bıktırmıştır. “Şiirde mutluluk ve sevinçten çok gama, kedere yer verilmesi şairi rahatsız eden unsurlardandır” (Yorulmaz,1996: 91). O, yeni manalar peşinde koşma gerekliliğini gazelin redifiyle ortaya koyar:

Nâbî ile ol âfetün ahvâlini nakl it
 Efsâne-i Mecnûn ile Leylâ’dan usanduk

(G.395/5)

Nâbî, “usandık” redifiyle mevcut olan düzene karşı düşüncelerini dile getirir. O, artık yenileşen, başkalaşım değişen farklı bir dünyayı arzulamakta, huzur bulacağı bir mekânın var olmasını istemektedir. Böylelikle redifle bir bakıma bunun için gerekli olan şeyleri sıralayarak zihninde kurduğu, tasarladığı “yaşam belde”sini ortaya koymuş olmaktadır.

2.2.41. “uydurmuş” G.341

“uydurmak”; uymasını sağlamak; hayal gücünden yararlanarak gerçek dışı bir şey söylemek, yakıştırmak; elde etmek, sağlamak, bulmak anlamlarına gelir (TDK, 2011: 2426). Bir şeyi herhagi bir durum için uygun hâle getirmek, farklı bir kılıfa

sokmak demektir. Bu sebeple değışikliğin, yeniliğin ifadesidir. Kendine göre yanlış olan herhangi bir şeyi düzeltmeye çalışmak, isteği doğrultusunda hareket etmektir:

Dü mengûşın kalender rûy-ı bed-fercâma uydurmuş

Şarâbı sûfî engûrîden almış câma uydurmuş

(G.341/1)

“uydurmak”, bir şeyi kılıfına uygun hâle getirmek; olmaması gereken bir durumu, gerçekleşmesi için kitabına uydurarak yapmaya çalışmaktır:

İdüp taklîd hatt-ı nîm-hâm-ı dilbere düşmen

Lisân-ı yârdan bir nâme yazmış hâme uydurmuş

(G.341/2)

Gündüz kadar parlak yüzüne siyah benler konularak sevgili, akşamın karanlığı için uygun hâle getirilmeye çalışılmıştır:

İdüp tasvîr-i rûy-ı âbdârın hâller koymuş

Musavver nakş virmiş rûy-ı yâre şâme uydurmuş

(G.341/3)

“uydurmak”, yalan söylemek, gerçekliği olmayan bir şeyi iddia etmektir. Bu durum ise kendine güveni olmayan, kişiliği bozuk bir ruh hâlinin yapacağı eylemdir. “uydurmak”, iftira atmak, bir kimseye asılsız suç yüklemektir. Doğru olmayan bir davranış şekli olan bu tutum, gayr-i ahlaki bir hareket olarak kabul edilir. Nâbî, aşağıdaki beytinde rakibin sevgiliye yalanlarla dolu bir mektup yazıp sevgilinin âşıktan nefret etmesine sebep olduğunu ifade ederek redifi söz konusu anlamda kullanmış olur:

Hilâf inhâ rakîb ol âfeti tenfir idüp benden

O sengîn-dil müzevver mühr kazmış nâme uydurmuş

(G.341/4)

Nâbî’nin yaşadığı dönem göz önünde bulundurulursa bu redifin kendi hayatı için de önem taşıdığı görülebilir. Şair, şiirlerinin birçok yerinde bozulmuş düzenlerden, yitirilmiş erdemlerden, farklı hâle bürünmüş veya kaybedilmiş gerçeklerden şikâyet eder. “uydurmuş” redifi bu manada tam da onun sitemde bulunduğu devri tanımlar.

2.2.42. “yapışmak” Fiili ve Türevleri

“yapışmaz” G.314, “yapışmış” G.349

“yapışmak”; “yapışkan bir maddeye bulanmış olan bir şey ayrılmayacak bir biçimde bir yere tutunup kalmak; iyice yaklaşmak, sokulup değmek; aralık bırakmayacak biçimde üzerine dokunmak; bir iş yapmak amacıyla hevesle bir şeyi eline almak; sıkıca yakalamak, tutmak, sarılmak; birini rahatsız etmek, sataşmak, peşini bırakmamak, musallat olmak” anlamlarına gelir (TDK, 2011: 2528). “yapışmak”, tutunmak, bağlanmak, medet ummak, herhangi bir durumdan kurtulmak için bir şeye sarılmaktır. Öz (hakikat) ehli yani bâtın bilgisine hâkim olan biri, gömleğin sırlarına talip olurken kabuk ehli olup her işin zahirine bakan zahidler ayakkabı ile külaha tutunur. Dış görünüşe önem verip bâtından ziyade zahirden medet umar, ona yapışırlar:

Magz ehli olur pirehen esrârına tâlib

Kısr ehli gibi keş ile destâre yapışmaz

(G.314/4)

Âşığın gönlü ne kadar gamla dolu olsa da o, sevgiliyi görünce bu durumu reddedip inkâra sarılmıştır:

Dil ceybini çâk eyler iken pençe-i gamda

Yâri göricek dâmen-i inkâre yapışmış

(G.349/2)

Nâbî de aşka yakalanarak avareliği terk etmiş ve işe güce tutunmuştur:

Nâbî hele uslanmış olup ‘ aşka giriftâr

Terk eylemiş âvâreligi kâre yapışmış

(G.349/5)

“yapışmak”, bir şeyle bütünleşmek, hemhâl olmaktır. İki şeyin bire dönüşmesi, kesretin vahdete ulaşmasıdır. Sevgilinin dudağının sürekli övülmesi sonucu iltifat, sadece ona yapılır hâle gelmiş, bu durum artık onun dudağıyla bütünleşip sevgilinin bir parçası olmuştur:

Engüşt-i nevâziş ki leb-i yâre yapışmış
Mikrâzdur ol şem‘ -i ziyâdâra yapışmış

(G.349/1)

Sözü edilen redif, aynı zamanda “kavuşmak, vuslata ermek” demektir. Birbirinden ayrı olan şeylerin buluşması, özlemin giderilmesidir. Nâbî, gözyaşı dökerek yalvarıp nefsi yok etmedikçe vuslata erişilmeyeceğini, sevgiliye ulaşamayacağını söyler:

Tâ eşk-i tazarru‘ la vüzû‘ eylemedükçe
Dest-i nigh ol mushaf-ı ruhsâra yapışmaz

(G.314/2)

“yapışmak”, bir durumun varlığını kabul edip razı gelmek, ona tutunmak böylece boyun eğmiş olmaktır. Arzularına kavuşamayan kişiler yersiz yurtsuz bir şekilde dolaşarak kaderin kendilerine uygun gördüğü şeye razı gelmez, tevekkül etmezler:

Her kim ki muvaffak degül itmâm-ı merâma
Bî-câ tolaşur baht-ı sezâvâra yapışmaz

(G.314/3)

“yapışmak”, ilk anlamıyla ayrılmayacak şekilde bir yere tutunup kalmak, herhangi bir nesne üzerine değmek ve orada durmaktır. Şair, “gül kabzası her duvarın deliğine yapışmaz, tutunmaz” diyerek sözünün herkese tesir etmeyeceğini, cahil olanın kendisini anlamayacağını kaseder. Böylelikle bu redif kelimeyi “saplanmak, bir yere değmek, tutunmak” anlamında kullanmış olur:

Her söz olamaz hâtır-ı nâdâna mü’essir
Her kabza-i gül rahne-i dîvâre yapışmaz

(G.314/6)

Nâbî, sinesinde gam etiketinin, attarın hokkasının üzerine yapıştığını söylerek söz konusu redif kelimeyi “yapışkan maddeye bulanmış bir şeyin herhangi bir yere tutunması” anlamında yine kelimenin ilk manasına gelecek şekilde kullanmıştır:

Sînemdeki dâgum ki nümûdâr-ı gamumdur

Bir yaftedür hokka-i ‘ attâre yapışmış

(G.349/4)

Yukarıdaki beyitten hareketle “yapışmak” redifinin görünmek, ortaya çıkmak, zahir olmak manasına da geldiği anlaşılr.

Bahsi geçen redifin birine sataşmak, peşini bırakmamak, rahatsız etmek anlamalarına geldiğine yukarıda değinilmişti. Şair, bu anlamı da göz ardı etmeyerek kelimeyi “yakasına yapışmak, hesap sormak” manasında kullanır:

Gördüm gül-i ter mahkeme-i sahn-ı çemende

Dâmânumı çâk itdi diyü hâre yapışmış

(G.349/3)

Nâbî, bu gazelde yine hünerini göstererek şiirin redifini çeşitli anlamlara gelecek şekilde kullanmıştır.

2.2.43. “yetişür” G.152

“yetişmek”; ulaşmak, ermek, vasıl olmak; vaktinde tamam olmak, bitmek; vaktinde varmak; değmek, uzanıp dokunabilmek; vakit bulmak, yapabilmek; yetmek, yeter olmak, kâfi gelmek; bir zamanda yaşamış olmak, bir zamanı veya kimseyi görmüş olmak; üremek, büyümek, olmak; öğrenmek, gelişmek; yardım etmek, yardımına koşmak gibi çeşitli anlamlara gelir (TDK, 2011: 2585). Gazelde daha çok “kâfi gelmek ve ulaşmak” manasında kullanılmıştır.

“yetişmek”, imdada koşmak ihtiyaç anında hâsıl olarak söz konusu eksikliğin giderilmesine yardımcı olmaktır:

Te’essüf eyleme fevt itdügün murâdâta

Hudâ kerîmdür andan güzel bedel yetişür

(G.152/2)

İstenilen amaca ulaşmak, arzu edilen noktaya varmak ve gücün yettiği şeye sahip olmaktır:

Eger hızâne-i sîm ü zere yetişmez ise
Hele hızâne-i ma' nâya bârî el yetişür

(G.152/5)

“yetişmek”; kâfi gelmek, yeter miktarda olmak, bir ihtiyacı karşılayacak durumda bulunmaktır. İnsanoğlu, ihtiyaçları sınırsız olan, doyumsuz fıtrata sahip bir varlıktır. Eğer eşyanın esiri olup var olanla yetinmezse devamlı acizlik ve fakirlik içerisinde kalır. Bir şeyin yeteri miktarda olduğunu düşünmek, kanaat etmek, tok gözlü olmak demektir. “yetişmek”, bir amaca varmak için gerekli olan şeyleri tamamlamak, belli bir yeterliliğe sahip olmaktır:

Teveccüh eyle murâdun ne ise Mevlâya
Eger mukadder ise ol kadar ‘amel yetişür

(G.152/3)

Sözü edilen redif kelime, aynı zamanda sitem ve serzeniş de içermektedir. Şair artık baht ile edilen kavgalara ve sevgili uğruna çekilen yorgunluklara ‘yeter’ diyerek isyanını ortaya koyar:

Yine gönül nice bir baht ile cedel yetişür
Senün çün ol dahı çekdükleri kesel yetişür

(G.152/1)

Nâbî, gazelin son beytinde ise kendi şairliğini redif etrafında överek, mananın hakkını eda etmeye, yani anlamlı sözler söylemeye gazelinin kâfi geleceğini söyler. Böylelikle kendisinin boş sözler sarfetmediğini vurgular:

Tekellüfât-ı ‘ibârâtdan tehî Nâbî
Edâ-yı hakk-ı ma' ânîye bu gazel yetişür

(G.152/7)

2.2.44. “yüz tutmuş” G.342

“yüz tutmak”; yönelmek; giderek biçim ve renk değiştirmek, bir şeyin olmak üzere bulunması anlamına gelir (TDK, 2011: 2631). Meyletmek, bir amaç için ilerlemek demektir. Bu deyim isteği, arzuyu, beklentiye ifade eder. Var olan bir durumdan başka bir hâle geçiş evresidir:

Gönül mâkû-sıfât âmed-şûd eyler târ-ı zülfinde

Hele âvârelikden fâriğ olmuş kâre yüz tutmuş

(G.342/2)

Bahsi geçen redif, hareketliliği, aksiyonu ifade eder. “yüz tutmak”, arzunun gerçekleşmesi için harekete geçmek, bir tarafa yönelmektir. Bu sebeple aslında yolunu belirleme, kendince doğru olana meyl etme, isteği doğrultusunda tercihte bulunmadır:

Ser-i kûyına yârün ‘âşık-ı bî-çâre yüz tutmuş

Zemîne sâyeveş tasvîrveş dîvâre yüz tutmuş

(G.342/1)

“yüz tutmak”, gitmek, yola koyulmak, bulunduğu ortamdan uzaklaşıp başka bir mekâna geçmektir:

Setîreyle ‘izârın mühreletmiş ol büt-i nev-hat

Kumâşun rûy-ı kârın gösterüp bâzâra yüz tutmuş

(G.342/3)

Gazelin redifi, yukarıda değinildiği gibi arzu ve isteğin göstergesidir. Şair, adalet isteyenler için döktüğü gözyaşlarının fiskiye gibi olduğunu ve feleğin tasına feryad ederek adaleti sağlamasını istediğini söyleyerek redifi hem istek hem de başvurmak, anlamında kullanmış olur:

Benüm cûş-ı sirişküm gayretinden dâd-hâhâna

Sipihrün tâsına feryâd ile fevvâre yüz tutmuş

(G.342/4)

Son beytinde ise Nâbi, redifi “meydana gelmek, oluşmak” anlamına gelecek şekilde kullanmıştır. Yüz parçaya bölünen aynadan birini dahi görmediğini söyleyerek şikâyetini dile getirir:

O mihrün ‘aksi kim hasretüne âyînedür Nâbî
 Birin biz görmedük âyîne-i sad-pâre yüz tutmuş
 (G.342/5)

2.3. İsim ve Fiil Soylu Kelimelerden Oluşan Redifler

2.3.1. “aşk” Kelimesi ve Türevleri

“âşıkun” G.470, “aşk olsun” G.628, “aşkına” G.762

Aşırı sevgi ve bağlılık anlamına gelen “aşk”, gönülde başkasına karşı hissedilen derin muhabbet ve düşkünlüktür. Akıldan ziyade hislerin öne geçtiği, insanın yapısını değiştiren, farklılaştıran duygunun adıdır. Tarifi tam olarak mümkün olmayan bu duygu, insanlığın başlangıcından beri var olan, evrenin merkezinde yer alan en önemli kavramdır. “Aşk”, iki şeyi birbirine yaklaştıran, yüksek ve aşkın bir ruh hâlidir. Varlığın en esaslı ve sırlı sebebidir. Kâinat “aşk” için yaratılmıştır. “Tanrı bilinmezlik âleminde kendi hâlinde müstağrak iken daha sonra bilinmekliği sevmesi üzerine kendisinden ilk belirlenim denilen, taayyün-i evvel denilen bir yeni oluşum neş’et eder.... Bu sevgi O’ndan ilk yaratılan şeyin insanın hakikati olmasını sağladı” (Kılıç, 2011: 175). Bu sebeple “aşk”, yüceliği ve kutsallığı barındırır. Kötü duyguların yok olup güzelliğin ortaya çıkması, tüm mevcudatın anlam kazanmasıdır. “Aşk”, gönlü temizleyip parlatarak kesreti vahdete dönüştüren, her şeyi bir yapan olgudur. Sınırsızlığın ve var oluş bilincinin göstergesidir. Aşkı ortaya çıkaran şey Allah’ın bilinmesidir ve böylelikle aşk sevilenin bilinmesini gerekli kılar (Burekhardt, 1995: 40).

İslami literatürde varlığın yaratılma sebebi “aşk ve muhabbet”tir. Hakikati kâinat aynasına tecelli ettiren yaratıcı, evrendeki gizli hazinenin bilinmesi, yaratılan güzelliklerin takdir edilerek eşya üzerindeki karanlığın ardındaki aydınlığı görmesi için insanı yaratmıştır. “Ezelden beri ruhla yoldaş olan aşk, gönlün içinde gizlenmiştir. Öyleyse insan bu âlemde fitrat olarak âşıktır. Onun yükümlülüğünde olan iş, kendi âşıklığını ortaya çıkarmak için çaba göstermektir” (Pürcevâdî, 1998: 238). İnsan ise elest bezminde kulluk vazifesini kabul ederek kâinattaki bu aşk yolculuğuna çıkmış, meşakkat ve zorluklar içinde aşka ulaşmak, vuslata erişmek için ömrünü idame

ettirmiştir. Bu sebeple aslında “aşk”, var olan her şeyin özü ve sebebidir. Gizli bir hazine olan Allah’ın bilinip tanınması ancak aşk ehli olanlarca mümkün olabilir. “Aşk”, hakikat kapısını açan yegâne anahtardır.

Kâinatta var olan bütün döngüler “aşk” ve ona ulaşma adına yapılmaktadır. Eşya, kendi vazifesini aşkı uğruna gerçekleştirir:

Fânûs-ı çerh gerdiş ider mâh ‘aşkına
Sad çâk ider zemîn yakasın râh ‘aşkına

(G.762/1)

“aşk”, arzu, istek, bir işi herhangi bir şey uğruna yapmak demektir. Bundan dolayı “için, sebebiyle” anlamını içerir.

Tâ‘ yîn-i hikmet-i ezelîden degül habîr
Tazyî‘ ider hayatını dil-h‘âh ‘aşkına

(G.762/3)

Söz konusu redif kelime, halk arasında bazen bir isteğin yerine getirilmesi için yemin manası içeren bir şekilde “Allah aşkına (Allah için)” anlamıyla kullanılır. Çünkü reddedilemeyecek tek şey Allah için yapılacak olandır:

Ayîne-i cemâlsin ey mâh-ı nûr-tâb
Havf eyle inkisârdan Allâh ‘aşkına

(G.762/2)

Toplum içerisinde bu redifle ilgili kullanılan başka bir tabir ise nazlanma ve hafif sitem içeren “aşk olsun” sözüdür. Burada amaç, yapılan bütün amellerin aşk adına olması gerektiğidir:

İde sad cânı bir girişmede sayd
Gamze-i sihr-sâza ‘aşk olsun

(G.628/4)

“aşk olsun” şaşıрма, hayrete düşme, takdir etme anlamına da gelir:

Murg-ı cânı per açmadan ide sayd
Öyle bir şâhbâza ‘aşk olsun

(G.628/3)

“âşık” ise aşk ehli olan kişi, sevgiliye kavuşamamaktan dolayı dertli olan ariftir. O, aşktan dolayı çok acılar çekse de yine de hâinden memnundur. Çünkü âşığı yaşatan, ona can bağışlayan kendisini mecnuna çeviren gönlündeki aşktır. “Aşk”, onu sevgiliye yaklaştıran en önemli araçtır. Âşığın aşktan başka hiçbir günahı ve suçu bulunmamaktadır:

Yârdan gayrı kim olsun ‘özü-h’âhı ‘âşıkun

Olmayınca ‘aşkdan gayrı günâhı ‘âşıkun

(G.470/1)

Gaflet örtüsünden sıyrılan âşığın tek hedefi sevgiliye kavuşmaktır:

Cümle hâinde olur erbâb-ı ‘aşk ehl-i yakîn

Vuslata dâ’irdür ancak iştibâhı ‘âşıkun

(G.470/3)

Ezeli aşk kaidesince insan ruhu elest bezminde Allah’a verdiği söz sebebiyle İlâhi sevgilinin âşığı olmuştur (Pürcevâdî, 1998: 178). Asıl vatanından kopartılıp dünyaya bırakılan ve böylelikle vuslat serüveni başlayan âşığın tek amacı, yine kendi vatani olan sevgilinin diyarına ulaşmak, koparıldığı yurduna geri dönmektir. Bu yolculuk ne kadar meşakkatli olsa da o, kendi mekânı olarak gördüğü sevgilinin diyarına ulaşma mücadelesinden geri durmaz. Çünkü onun gideceği başka bir yurdu yoktur:

Gerd-i zilletle ne denlû hâksâr olsa yine

Kûy-ı cânândur makam-ı ‘izz ü câhı ‘âşıkun

(G.470/4)

Bu yolculuğun sonunda “âşık”, aslında tek bir kavram olduğunu, her şeyin sadece vahdeti gösterdiğini, yani tek gerçeğin hakikat olduğunu anlar ve kendisinin de bu hakikatten başka bir şey olmadığını fark eder. “âşık” da, diğer mevcut olan varlıklar da Hak aynasında tecelli eden görüntülerdir. Bu sebeple kâinatta var olan tüm nesne, hakikat aynasında zaten mevcut olan eşyanın asıllarıdır:

Rû-nümâdur Nâbiyâ mir‘at-ı rûy-ı yârda

‘ Aks-i hatt-ı cebhe-i baht-ı siyâhı ‘ âşıkun

(G.470/5)

2.3.2. “bahs”, “söylemek”, “demek”, “suhan” Kelimeleri ve Türevleri

“bahs” G.33, “söyler” G.121, “dimesünler” G.229, “dinmez” G.265, “diyerek” G.445/G.446, “didigün” G.468, “itmeyem desem” G.519, “suhan” G.553, “suhanum” G.532, “söylesün” G.596, “ne söylersin” G.598, “dirken” G.621, “ne dirlerse” G.672, “söyler söylese” G.682

“söylemek” düşündüğünü veya bildiğini sözle anlatmak; bir düşünceyi ileri sürmek, ortaya atmak; yapılmasını istemek anlamlarına gelir (TDK, 2011: 2152). “demek” ise söylemek, söz söylemek; ad vermek; bir dilde karşılığı olmak; düşünmek; ummak gibi manaları içerir (TDK, 2011: 618). Hemen hemen aynı anlamlara gelen redif kelimeler biriyle “muhatap olma”, iletişim kurma anlamını barındırır. Bu sebeple bir “değer verme”, “önemli kılma” olgusu da söz konusudur. Konuşma, kendini farketme durumuyla ortaya çıkan bir harekettir. İnsan, kendini tanımasıyla bereber ifade etme özelliğini ortaya çıkarır.

“bahs”; bahis ise konuşulan şey, söz; iddialaşma anlamlarına gelir (Devellioğlu, 1993: 65). “bahs etmek” bir konu ile ilgili konuşmak, karşılıklı olarak iletişime geçmektir. İnsanın temel ihtiyaçlarından birisi konuşmak, sohbet etmek, kendini ifade etmektir. İletişimin sağlanamadığı bir toplumda sağlıklı bireyler yetişemez. Bu sebeple kendi gelişimini tamamlamış, her anlamda olgunluğa erişmiş bireylerin temelinde kendini rahatlıkla ifade etme, sosyal bir varlık olarak çevresiyle iyi bir iletişime sahip olma gücü yatar.

Konuşmak, bir gereksinimden kaynaklanmakta, insan ihtiyaç hâlinde herhangi bir durumdan bahsetme lüzumunu duymaktadır. Yani bir şeylerden bahsetmenin gerekli olduğu yerde açıklığa kavuşmamış bir durum, üstü kapalı bir olay ve bundan ötürü karanlıkta olan bir gerçeğin ortaya çıkarılma isteği ya da memnuniyetsizliğin giderilmek istenmesi gibi dürtüler bulunur.

Sözün, kelamın önem taşıdığı İslam düşüncesinde bu kavramlar, aynı zamanda kutsallık içerir. Yani onlar, kutsala çıkan kapıdır. Allah'ın insanı muhatap alması ve gönderdiği kitapla bir bakıma onunla konuşması sözün kutsallığını ortaya çıkarır. “Allah, kutsal metnin ayetlerini konuşarak açığa vurduğu gibi, kozmik ve doğal ayet ve işaretleri de konuşarak açığa vurur” (Chittick, 2003a: 126). Söz, kelam tasavvufta bu açıdan önemlidir. Söz, ilahi semadan inen inci tanesidir; ilahi sırların can bulduğu son hâldir.

“Kutsaldır söz; çünkü İmâm Ebu Hanîfe'ye göre Tanrının sıfatlarından biri de Kelâm (söz)'dir. Tanrı “ol"emriyle, yani söz ile yaratmıştır. Dolayısıyla varlık meyvesinin ağacı sözdür. Bilgi ve görgü ağacının meyvesi de sözdür; çünkü insan bildiklerini ve gördüklerini sözle anlatır. Yaratılışın tarihini oluşturan olaylar inci taneleri, o taneleri birbirine bağlayan da sözdür. Tanrı elçileri sözle gönderilmişlerdir; Tanrı'nın onlara bildirdikleri ise vahy denilen söz zarfı içine konulmuştur” (Çavuşoğlu, 1998: 7).

Bu sebeple mutasavvıflar, söze büyük önem verirler. Ancak tasavvufta amaç az sözle çok şey anlatmaktır. Yani çok ve boş söz konuşmaktan ziyade hikmetli söz söylemek önem taşır. Hz. Peygamber gibi camiü'l-kelim olmaya çalışılır.

Divan şairleri de aynı şekilde sözün kutsallığını kabul ederek kendi şiirlerinde hakikatı belîğ bir ifadeyle dile getirmek istemişler, böylelikle şiirleri vasıtasıyla ‘söz’de kutsallığı yakalamayı amaç edinmişlerdir. Bu sebeple kendi sözlerinin (şiirlerinin) de kutsalı barındırdığını ifade ederek şiirleriyle övünmüşlerdir.

“söylemek”, içinde var olan bir düşüncüyü karşıya aktarmak, bilinen bir şeyi başkasıyla paylaşmaktır:

O şûh âyînede ‘aksiyle eyler güft ü gû Nâbî

Bilen söyler nikât-ı râz-ı hüsni bilmeyen söyler

(G.121/5)

“demek”, bir şeyler söylemek, telaffuz etmektir:

Yâri açdum açıl ey gonçe-dehânum diyerek

Bezme geldi gele ey şûh-ı cihânum diyerek

(G.445/1)

Şair, “itmeyem desem” redifli şiirinde yapmamayı arzuladığı şeyleri ifade eder. Kendisi istemediği, elinde olmadığı hâlde meydana gelen olaylara karşı serzenişini kapalı olarak şiirde anlatır:

Gam zûr ile çeker götürür Nâbiyâ beni

Dergâh-ı pîr-i deyri penâh itmeyem disem

(G.519/7)

Kâinatta her bir varlık, kendi lisanlarıyla insanlara hakikati göstermekte, söylemektedir. Şaire göre önemli olan, bize bir şeyler söylemeye çalışan evrenin ne dediğini anlamak, hakikatin varlığını anlatan kâinat kitabını okuyabilmektir:

Sevâd-ı mümkünât âsâr-ı sun‘ ı bî-sühan söyler

Kitâb-ı kâ’inât esrâr-ı Hakk’ı bî-dehen söyler

(G.121/1)

“demek” ad vermek, bir durum için isim belirlemektir:

O dil ki târ ola mir‘ ât-ı rû-nümâ dinmez

Her âb-ı gîneye âyîne-i Hudâ dinmez

(G.265/1)

Nâbî, “dimesünler” redifli gazelinde redifi olumsuz anlamda kullanmıştır. Daha önce değinildiği gibi bu tür ifadeler, dikkatin anlatılan konuya çevrilmesini sağlayan bir durum, söylenen sözdeki vurgudur. Bu üslup özelliği, Kur’an’da da sıklıkla kullanılır. Belagat ilminin özelliklerinden olan sözü edilen ifadeyle üsluba ahenk, anlama derinlik kazandırılır. Şair “dimesünler” ifadesiyle nasıl bir insan olunması gerektiğini anlatır.

Hikmet ilmine hâkim olan şair, doğru bir insan olmanın yollarını olumsuz ifadeler altında anlatır. “Nâbî’ye göre varlıktan, yaratılıştan ve varoluştan gaye ne deniz ne karalar ne de diğer mevcudattır. Dokuz sedefin hikmeti (yedi kat gökte kastedilen) insan-ı kâmil incisine kavuşmaktır” (Kurt, 2009: 235). Bu sebeple şiirlerinin

arkasındaki amaç sözü edilen portrenin çizilmesidir. Kendine has nasihatçi üslubuyla “dimesünler” redifli şiirinde bir bakıma kendi hayat felsefesini anlatır. Şiirin bütününde insanları adeta hakikat yoluna çağıran şair, bu yolda yapılması gerekenleri birer birer sayar. Ona göre önce hakiki sevgilinin bulunması şarttır:

Bir dilbere dil ver ki belâdur dimesünler

Bir bâdeyi nûş it ki hatâdur dimesünler

(G.229/1)

Bu yolda devası tabiplerce bulunmayan bir derde (ilahi aşka) müptela olunması gerekmektedir:

Bir derde esîr ol ki etibbâ-yı zamâne

Vâbeste-i tedbîr-i devâdur dimesünler

(G.229/2)

Nâbî, olması gereken durumları böylelikle sıralar. Gidilen bu yolda riya ehli olmaktan kişinin kendini kurtarabilmesi için, bütün yaptıklarında samimi olması ve doğru bir sevgiliye gönül vermesi gerekir. Çünkü rıyanın olduğu yerde ihlas ortadan kaybolur. İhlasın olmadığı bir niyet ise hakikatine ulaşamaz. Bu sebeple özellikle Hak yolunun yolcuları, amellerine rıyanın karışmasından korkarlar ve ona göre yaşarlar. İşte bu Nâbî’nin istediği insan profilidir:

‘Abdî gibi âşüfte-i hubân-ı cihân ol

Nâbî sana tâ ehl-i riyâdur dimesünler²

(G.229/5)

“dirken” redifli şiir ise geçmiş zamana ait olan bir durumu ifade eder. Maziyle yaşanan zamanın mukayesini belirtir:

Gönül bir câm-ı jeng-âlûde döndi köhne revzende

Zamân ile ana âyîne-i ‘âlem-nümâ dirken

(G.621/2)

“söylesün ve ne dirlerse” kelimeleri istek ve arzuyu da belirten ifadelerdir:

² “dimesünler” redifli yukarıdaki gazelin birinci mısraları “Abdi” mahlaslı Abdurrahman Paşa’ya ikinci mısraları ise Nâbî’ye ait olup gazel müşterek bir şekilde yazılmıştır.

Yâre varsun peyk-i nâlem âh u zârûm söylesün

Âb-ı çeşm-i girye-i bî-ihyârum söylesün

(G.596/1)

Sana şâyân olan teslîmdür emr-i şeh-i ‘aşka

Îtâ‘ at lâzım ey nefis-i sitem-fermâ ne dirlerse

(G.672/2)

“ne söylersin” redifiyle ise Nâbî, hem merak ve öğrenme isteğini hem de gereksiz yere konuşmadan dolayı duyduğu kızgınlığı ifade eder:

Dime sûz-ı dilün ol şem‘a bî-pervâ ne söylersin

Tabîb-i câna derdün söylemez de yâ ne söylersin

(G.598/1)

“söyler söylese” redifi, söylemek için istenilen koşul durumunun varlığını gösterir:

Söylemez dil derdin ammâ yâre söyler söylese

Bin dehenle sîne-i sad-pâre söyler söylese

(G.682/1)

Şair, sevgiliye ulaşma konusunda artık çeşitli mertebeleri atlatmış, ilahi sırlara mazhar olmuş bir irfan ehliidir. Onun gönlü bu çile yolunda parlayarak hakikatin tecelli ettiği yer olmuştur. Bu sebeple o, gerçeğin farkına varmayan diğer insanlardan ayrılır. Gönlü bu mücadeleler sonucunda öyle parlak bir hâle gelmiştir ki gökyüzündeki güneşin parlaklığı kendisinin yanında çok zayıf kalmıştır. Bu sebeple hakikati kendisi kadar anlamayan güneşin bile onunla sohbet etmesini istemez. Böyle bir durum küçücük tohumun koca harmanla konuşması kadar abestir:

İtmesün gönlümle mihr-i âsmân merdâne bahs

Hiffet-i endîşedür hırmenle itmek dâne bahs

(G.33/1)

İlahi kelimadan söz etmek için öncelikle fani olan isteklere yüz çevirmek, mâsivâyı ilişkiyi kesmek gerekmektedir. Aksi takdirde ilahi sırların ağza alınması uygun değildir:

Perr ü bâlin itmeden gayrı hevâ-gîr-i fenâ
Sûdmend olmaz iderse şem‘ ile pervâne bahs

(G.33/3)

Konuşmadan maksat, hakikat sözünü dile getirmek, aşktan bahsetmektir. Bunun için de âşık olunan kişiyi yani sevgiliyi bilmek, tanımak gerekir. İnsan, ancak tanıdıkça sever ve aşına olduğu ölçüde sevdiğine olan muhabbeti artar. Sevgiliyi tanımayanların ondan bahsetmesi, ona olan aşklarını dile getirmesi abesle iştigal eden bir durumdur:

Âşinâlık şart-ı fenn-i güft-gû-yı ‘ aşkdur
Âşinâlıksız getürmez ma‘ nî-i bîgâne bahs

(G.33/6)

“suhan” redifi de aynı doğrultuda söz, kelam, kavı anlamlarına gelmektedir. Şair, söz konusu redif etrafında sözün değeri ve kıymetiyle birlikte kendi sözünün de taşıdığı manayı ve zenginliği, değeri ortaya koymaktadır. Söz, kutsallık içeren bir şey olduğuna göre söz sahibi şairin şiiri de aynı kudsi ifadeyi içermelidir:

Ser-be-ser âyîne-i râz-ı kaderdür gönlüm
Nev-be-nev terceme-i sırr-ı kazâdur suhanum

(G.532/2)

Şair, sözünü âşıkların gönlünü açan sabah rüzgârına benzeterek kendisine ve şiirine övgüde bulunur:

İşidince yinemez dâg-ı nihânı açılır
Gülsitân-ı dil-i ‘uşşâka sabâdur suhanum

(G.532/6)

Nâbî, şiiriyle haksızlığa uğramış kişilerin şikâyetlerini de dile getirmekte, böylelikle yaşadığı topluma karşı duyarlılığını ortaya koymaktadır:

H‘âh ü nâ-h‘âh olur âvîze-i gûş-ı gerdûn
Hem-reh-i nâvek-i âh-ı fukarâdur suhanum

(G.532/7)

O, aynı zamanda şiirin taze mana içermesi gerektiğini de suhan redifiyle ifade eder:

Olmasa râyiha-i ma' nî-i tâze diyemem

Her tehî mısra' içün sünbül-i destâr-ı suhan

(G.553/4)

Hayatı çok yoğun bir şekilde yaşayan Nâbî, sıkıntı ve şikâyetlerinin varlığı sebebiyle elbette söyleyecek sözü çok olan bir kişidir. O, yaşadığı dönem itibariyle dert ehli ve arayış yolcusudur. Bu sebeple arayışını sonlandırmak, sıkıntılarını gidermek için kendini ifade etmesi ve böylelikle psikolojik bir rahatlamayla devasını bulması gerekir. İşte bütün bu sebeplerden dolayı şair, çıkış yolunu “anlatmak” ve “söylemek” eylemlerine başvurmada bulur. Bu bağlamda şairin sözü edilen redifleri seçmesinin tesadüf olmadığı düşüncesi akla gelir.

2.3.3. “bakar” G.178, “nigeh” G.806

“bakmak”; bakışı bir şey üzerine çevirmek; aramak; bir şeyin yüzü bir yöne doğru olmak; bir şeyin gelişmesi veya iyi bir durumda olması için emek vermek; beslemek, geçindirmek; bir işi birinden beklemek; tedavi etmek için ilgilenmek; yoklamak, incelemek; bir işi yapmak, bir işi yapmakla görevli olmak; yapabilmesi bir şeye bağlı bulunmak; gözetmek, korumak gibi anlamlara gelir (TDK, 2011: 240).

“bakmak”; ilk anlamıyla görmek için dikkati bir noktaya çevirmek, fark etmek, düşünmek, bilinmeyen tanımak istemektir. Görmenin ilk basamağını oluşturan söz konusu eylem, onunla aynı anlama gelmez. Eşya üzerine çevrilen her bakış, onun hususiyetlerini bilmek, hakikatini anlamak için yeterli değildir. Bu, ancak görebilmekle yani zahirin ardındaki bâtını fark etmekle mümkün olabilir. Herkes dünyaya bakabilir ancak sıradan bir bakışla bakan onun gerçekliğini, perdenin altında gizlenen hakikatini anlayamaz:

Bu cihân n'olduğunu anlayan anlar Nâbî

Lîk tedkîk idemez her birisi sâde bakar

(G.178/7)

“bakmak”, bir işi yapmakla yükümlü olmaktır. Söz konusu işi sadece o konuda yetkin birisinin icra edebilmesi demektir. Bu anlamda aslında birisinin kendisine

bakmasını beklemek ihtiyacın ve çözüm arayışının varlığını gösterir. Bütün bunlar göz önünde bulundurulursa “bakmak”, işi ehlinden beklemek anlamına gelir:

Ne riyâzât u ne ezkâr u ne evrâda bakar

Der-i gencîne-i dil feth-i Hudâ-dâda bakar

(G.178/1)

“bakmak”, “yetmek, kâfi gelmek” anlamını taşır. Şair, “ümit denizinin gemisi bir rüzgâra bakar” diyerek gemiyi hareket ettirebilmek için sadece bir rüzgârın kâfi gelmesi anlamını kasdetmiştir:

Bir nefesle olur âhen-figen-i sâhil-i kâm

Keş-t-i lücce-i ümmîd hemân bâde bakar

(G.178/2)

Aşağıdaki beyitte ise bahsi geçen redif kelime, “beklemek” anlamında kullanılmıştır. Bedenin burçsuz kalesinde mahsur kalan gönül, kurtulmak için ansızın gaybdan imdada yetişecek askerleri beklemektedir:

Dil kalup kal’ a-i bî-burc-ı bedende mahsûr

Gaybdan leşker-i nâgeh-res-i imdâda bakar

(G.178/3)

“yapabilmesi bir şeye bağlı bulunmak” anlamına da gelen “bakmak” eyleminin sözü edilen anlamını da şair göz ardı etmemiş ve masrafın çokluğunun kazanca bağlı olmasını devlet erbabını kıskananların anlamadığını söylerek redifi “bağlı bulunmak” anlamında kullanır:

Devlet erbâbına reşk eyleyen erbâb-ı hased

Anlamaz masrafının kesretin îrâda bakar

(G.178/4)

“nigeh” de bakış, bakma anlamlarına gelen bir kelimedir. Teveccüh, yönelme, iltifat etme manalarını barındıran redif divan şiirinde daha çok sevgilinin bakışı, nazar etmesi demektir. Âşık onun bakışıyla kendinden geçip derin yaralar alır. Sevgili boş kalmamakta, rakiplere sürekli nazar etmekte, böylelikle âşığı üzmektedir:

Gerd-i rûyında olursa ne kadar cûş-ı nigh
Görmedüm yine tehî kaldüğün âgûş-ı nigh

(G.806/1)

Ancak “nigh etmek” ümit vermenin, baktığı kişiyi etkilemenin bir göstergesidir:

Pâk-bînânun ider çeşm-i ümîdin rûşen
Merdüm-i dîde kadar hâl-i benâgûş-ı nigh

(G.806/4)

Sevgilinin sembolize ettiği Allah’ın nazarı ise kullarinkinden farklıdır. O ‘nun kâinattaki eşyaya nazarı daha çok “cemâl, celâl ve kemâl” sıfatlarının ekseninde bir bakıştır. O’nun âleme teveccühü “rahmet, hikmet, inayet ve adalet” çerçevesinde olmakta, o her yarattığına farklı şekilde nazar edip onların hak ve hukukunu korumaktadır. Allah’ın kullarından beklediği ise bu âlemde bakışlarını hakikat tecellilerine yönlendirmeleri, tefekkür ederek tecellilerin gerçek sahibini bulmalarıdır. Bu seyir, ibret nazarıyla olan bakıştır. “İbret bakışı ariflerle mutasavvıfların maşuka ve onun cemaline âşığın, aşkı ve özellikle de kalbî bilgisi konusundaki inançlarına dayanan bir akidedir” (Pürcevâdî, 1998: 334). Aslında bu açıdan “bakmak” eylemi Allah’ın kullarına yapmış olduğu ilahi bir davettir. Kulların bekalaşması, hakikati görüp yaşaması ölçüsünde olacaktır:

Dilde meşhûr meseldür ki ferâmuş eyler
Her kim olursa bu ‘ âlemde ferâmuş-ı nigh

(G.806/6)

Söz konusu ilahi emirlere riayet eden insanların mükâfatı, ahiret yurdunda cemâlullahı görmekle şereflendirilmedir. Ancak bu büyük mükâfata ulaşmanın yolu, dünyada iken çeşitli sıkıntılara katlanıp, sabır ehli olmaktan geçer:

Olamaz gâh temâşâ-yı cemâle nâ‘ il
Bâr-ı nâ-dîde-bütân çekmeyecek dûş-ı nigh

(G.806/5)

2.3.4. “eyleme yâ Rab” G.13/G.14, “eylesün Allâh” G.814

“Rabb; Arapça terbiye eden, doyuran, yetiştiren vs. gibi anlamları olan bir kelime. Zâtın rûhî veya cismânî gayb varlıklarına olan nispeti bakımından Hakk’ın bir ismidir. Allah’ın Rabb isminin, fonksiyon olarak işlevlik kazandığı her şey merbûb dairesinde mütalaa edilir. ... Rab ismi de, merbûbun varlığını gerektiren ve gerçekleştiren bir isimdir” (Cebecioğlu, 2004: 506).

Allah’ın umumi isimlerinden olup. Kur’an’da O’nun Allah lafzından sonra en çok geçen ismidir. Hz. Peygamber’e ilk nüzul eden ayette “Rab” ismi kullanıldığı gibi Kur’an-ı Kerim’in ilk suresi olan Fatiha’nın başlangıcında da yine bu isim geçer. Allah’ın, meleklerin “Rab”den başka bir ismi tesbih ettiklerini söylememesi meleklerin, dikkati âleme yönelten ismin “Rab”olduğunu bildiklerini gösterir (Chittick, 2003b: 161). “Rab” ismi yoluyla Allah tüm mevcudatı dengede tutar. Rab, âlemleri meydana getiren, yöneten, bütün âleme tasarruf edendir. Kâinatta bulunan tek mutlak benliktir. Nesneyi mevcut hâliyle ortaya çıkartma özelliğine sahip olan ve varlığı terbiye ederek onu belli bir olgunluğa erıştirenidir. Rab, ‘rububiyet mertebesi sahibi’ olan anlamındadır. Rububiyet, esma-i hüsnanın hükümlerini ortaya çıkartma özelliğidir.

Bir seslenme ifadesi olan “ya Rab” kulun aciziyetinin farkına varıp Allah’a dua ve yakarıшта bulunması, zor durumda kalan varlığın Rabb’ine yönelmesi, O’nun Rahman ve Rahim isminin tecellilerine muhtaç olma hâlidir. Dua, insan için manevi bir ilaç, ruhun gıdasıdır. İnsanın kendi sınırını bilmesi ve Allah’ın büyüklüğü karşısında secde etmesidir. Muhammed İkbal’e göre duanın asıl amacı “kişinin isteğinin kabul edilmesinden çok, bu insanın iradesinin Allah’ın iradesiyle birleşmek üzere değişmesi” (Schimmel, 2004: 196) dir. Yalvarma, içinde bulunulan durumdan hoşnutsuzluğun ve sıkıntının giderilmesini talep etme ifadesidir. “eyleme ya Rab” ifadesi korkulan bir durumun gerçekleşmemesi için Allah’a yalvarmadır. Bu redif, ilmiyle ve kudretiyle her şeyi kuşatan Yaratıcının gücünü bilme, O’nun gazabından korkma ve yine bu gazaptan

O'na sığınma hâlini ifade eder. Redife bakarak Nâbî'nin de ruhi bir sıkıntı içerisinde olduğu anlaşılabilir. O'nun da son mercii Rabb'inin katıdır. Şair, O'na iltica etmiş, bu kadar yalnızlık içindeyken O'ndan ayrı kalmamayı niyaz etmiştir:

Ol tâze nihâl-i ufuk-efrûz-ı cemâle

Hasretle uzakdan nigerân eyleme yâ Rab

(G.13/5)

“Allah”; Yüce Yaratıcının özel ismidir. Bu isim, O'nun “kemâl, cemâl ve celâl” sıfatlarının ifade ettiği anlamların tamamını kapsar. Allah'ın diğer isimleri ise O'nu tasvir eder. “eylesün Allah” da diğer redifle aynı şekilde yapılan duanın, arzu edilen isteğin bir göstergesidir. İlahi dergâha sığınma, sıkıntı içerisinde O'nun makamına başvurmadır:

Sana ey âsaf-ı sâfi-dil imdâd eylesün Allâh

Fütûh-ı nev-be-nevle hâtırun şâd eylesün Allâh

(G.814/1)

Yapılan kötü dualar yani beddualar da gazelin redifi etrafında dile getirilir:

Umûrı eyleyüp efvâc-ı nasr u ‘avn ile pâyend

‘Adûyı sadme-i kahr ile berbâd eylesün Allâh

(G.814/2)

Dudak, ilahi sözlerin makamı olması sebebiyle can bağışlayıcıdır. Nan ise ekmek yani yiyecektir. Fiziksel bir ihtiyacı karşılamak, böylelikle hayatı devam ettirmek için gerekli bir unsurdur. Böylelikle o da can bağışlayıcıdır. Âşığa can bağışlayan ise sevgilidir. O, ruhun gıdası, bedene hayat veren ekmek, ruha can veren dudak gibidir:

Yek-lokma-i rûhânî ile nefsümi sîr it

Hasret-keş-i bûs-ı leb-i nân eyleme yâ Rab

(G.13/6)

Ayrıca Hak âşıkları, Rab'lerine kavuşmak için çile çekerler. Bu çileden maksat nefsin terbiye edilmesidir. İşte bu sebeple âşıklar, az yiyerek nefsi dizginlemeye çalışırlar. Yukarıdaki beyitte bu düşünce de dile getirilmiştir.

Aslında bahsi geçen redif kelime, şairin çektiği acıların büyüklüğünü gösteren bir ifadedir. Kendini çaresiz hissedenden bir kişinin duygularının tercümanı, gösterilen sabrın büyüklüğünün simgesidir.

Âşıkların maksadı sevgiliye ulaşmaktır. Bu sebeple onların duaları söz konusu gayelerine kavuşmaktır:

Maksûd temâşâ-yı ruh u çeşm ü dehendür

Rûy-ı emelüm âyîne-gûn eyleme yâ Rab

(G.14/5)

Şair “yâ Rab” redifiyle Allah’tan isteklerini sıralar. Aklını kaybetmemesi ve gönlündeki sırların açığa çıkmaması için Rabb’ine niyaz eder:

Hûşum keder-âmîz-i cünûn eyleme yâ Rab

Esrâr-ı dilüm perde-birûn eyleme yâ Rab

(G.14/1)

Bu beyitle şair, hakikat sırlarının artık gönlüne tecelli ettiğine değinir. Yani manevi mertebeleri geçip marifet bilgisine sahip bir edayla konuşur. Öyle bir seviyededir ki artık gerçekler karşısında aklını yitirecek dereceye gelmiştir. Manevi sırlar ona açılmış, gayp perdesi kalkmıştır. Bu durum karşısında cezbe hâline gelip sırları ifşa etmeden korkar.

Dua etmek, ümidin varlığının bir göstergesidir. Maddi olarak her şey son bulsa da manevi anlamda Allah’a sığınıp, O’nun kudretinin her şeye yeteceğine inanmadır. Şair de kadehte tek bir yudumluk içki kalsa dahi yine de ümidin yok olmayacağını dile getirerek Allah’tan arzu kadehinin alt üst olmamasını ister. Kadehin içindeki içki, aşktır. Çok az olsa bile aşkın varlığı, vuslatın gerçekleşme inancına bir ümittir. Ancak kadehin tersine dönüp de içkinin dökülmesi aşkın varlığının ortadan kalkması anlamına gelir. Bu ise âşıklar için meydana gelebilecek en kötü durumdur. Nâbî de bunun olmamasını niyaz eder:

Teh-cür‘adan olmaz yine ümmîd güsiste

Birden kadeh-i kâmi nigûn eyleme yâ Rab

(G.14/3)

Nâbî, yine kendini hakikat sırrına mazhar olmuş bir âşık olarak görüp, kendisine Allah tarafından yaşadığı dönemde kolay kolay başkasına verilmeyen çok temiz bir gönül ihsan edildiğini söylemektedir. Temiz olan bu gönle hakikat tecelli etmiştir. Ona verilen söz konusu mükâfatın mihnet sahibi güçlü kimselerin elinde zayıflatılmamasını, temiz olan gönlün kirletilmemesini talep etmektedir. Yani Allah'ın kendisini kimseye muhtaç etmemesini istemektedir. Böylelikle şair aslında yaşadığı dönemde kendini, hakikati bilmeyen diğer insanlardan ayrı tutmakta, bu insanların varlığından duyduğu üzüntüyü redif kelimeyle birlikte beyit etrafında dile getirmektedir:

Nâbî'ye çün itdün dil-i pâkîzeter ihsân

Ser-pençe-i mihnetde zebûn eyleme yâ Rab

(G.14/7)

2.3.5. “değmez” Kelimesi ve Türevleri

“itmege degmez” G.272, “degmez” G.273

“değmez” kelimesi değeri olmamak, bir işi yapmaya gerek kalmamak, karşılığı bulunmamak gibi anlamlara gelir. İnsanın hayattaki mücadelesi hep isteklere kavuşmak, birileri ya da bir şeyler adına yararlı duruma gelmek içindir. İnsanoğlu, yaşamını sürekli beklentiler ve ona ulaşmak için gösterdiği çabalar doğrultusunda geçirir. Kimi zaman bunun için çok emek sarf eder. Oysa geçici olan dünyada insanın gereğinden fazla çaba göstermesi nafiledir. Dünyanın faniliği ile ilgili ayet-i kerimede “dünya hayatı bir oyun ve oyalanmadan başka bir şey değildir. Ahiret yurdu ise, fenalıklardan sakınanlar için daha hayırlıdır, hâla akıllanmayacak mısınız?” (Enam 6: 32) buyrulmuştur. Kişinin umutları ve beklentileri ne kadar çok olsa da yaşam içerisinde hepsine nail olması mümkün değildir.

“hiçbir şey yapmaya değmez” demek insanın usanmışlık karşısında geldiği son merhaleyi gösterir. Bu nokta artık ümidin kesildiği, yaşama sevincinin ortadan kalktığı, insanın kendiyle baş başa kaldığı bir yerdir:

Nâbî o perî itmeyecek nâmene ragbet
Ruhsâre-i evrâkı siyâh itmege degmez

(G.272/7)

Bu redif insanın her şeye sırt çevirdiği, dünyayla irtabatını kestiği anlamına gelir. “Nâbî’nin ve umumiyetle divan şairinin dünya karşısındaki müstağni tavrını gösteren” (Okuyucu, 2008: 173) bir rediftir. Aslında ömür çok kısa yapılması geren işler ise pek fazladır. Sözü edilen redif kelime, burada zamanın kısalığını da ifade eder. İşte böyle ömür sermayesinin çok az olduğu bir dünyada geçici zevkler için kendini yormak boşunadır:

Ma‘lûm iken encâm-ı cihân ‘ömr-i ‘azîzi
Tazyi‘-i heves-kârî-i câh itmege degmez

(G.272/3)

Madem dünyanın sonunun bir gün geleceği biliniyorsa kişinin maddi âlemde günah işlemesi de gereksizdir:

Yâ bâde-i gül-fâm ola yâ şûh-ı hoş-endâm
Âdem dahı bir gayrı günâh itmege degmez

(G.272/2)

İnsan, geldiği bu noktada artık mâsivâyâ yüz çevirmiştir ve onunla ilgili hiçbir şeye tenezzül etmeme hâlindedir. Bu durum, aslında uzlete çekilip nefsi terbiye eden salikin bulunduğu yerdir. O, sadece maneviyatla alakalı olup hayal olan dünyayla ilgisini kesmiştir. Nâbî bu gazelde hakikati anlamış, bu bağlamda gerçeğin farkına varamayan kişilerden ayrı duran bir kişi olarak görünür. Yani şairler aynı zamanda hakikat âşıklarıdır ve onlar geçici dünya nimetlerine aldanmayan, ebedî âlemi isteyen matluplardır. Bu dünya, eziyet ve cefa yeridir. Bu sebeple nefsî beklentiler ve bu uğurda yapılan mücadeleler boşunadır:

Çerhün keremi itdügi bî-dâdına degmez
Nakdine-i mihr ü mehi ta‘dâdına degmez

(G.273/3)

Bahsi geçen iki şiirde de yine yitirilen değerler karşısında şikâyet eden, bu durumlar sebebiyle ümidi kesilip usanma duygusu içerisinde olan şair tablosu vardır. Nâbî, redif etrafında devrin durumunu gözler önüne sermektedir:

Ey çerh senün pertev-i geh-gâhî-i lutfun

Kesr-i dil-i kârûre-i mâh itmege degmez

(G.272/4)

2.3.6. “yer” Kelimesi ve Türevleri

“olacak yirlerdür” G.226, “oldugum yirdür” G.236, “olmaz bu yirlerde” G.815

“yer”; bir şeyin, bir kimsenin kaplayabileceği boşluk, mahal, mekân; gezinilen, ayakla basılan taban; bulunulan, yaşanılan, oturulan bölge; durum, konum, vaziyet; ülke; görev, makam; önem; iz; bir olayın geçtiği veya geçeceği bölüm, alan, mahal; arazi gibi anlamlara gelir (TDK, 2011: 2575). “yer”, mekân anlamıyla yaşanılan mahal, insanın ömrünü sürdürdüğü sahadır. Mekân geniş bir ifadeyle tüm mevcudatı içinde barındıran sınırsız alandır. İnsan ile mekân arasındaki bağın başlangıcı, insanın varoluş macerasının başladığı anla aynı zamandadır. Mekân, kişinin konumlandığı varlık sahasıdır. Birbiriyle bütünleşen iki olgu olan insan ile mekân arasında önemli etkileşimler bulunur. “Mekânların dinsel, sosyal, kültürel, sanatsal hatta siyasal kimlikleri vardır ve bu kimliklerin imgesel ve simgesel içerikleri, onlarla ilişkide olan insanların kimliklerinin oluşmasında önemli etkilere sahiptirler” (Narlı 2007, 30).

İnsanın aidiyet hissiyle bağlı olduğu mekân ile psikolojisi arasında derin bağlar oluşur. Mekânın durumu insana, insanın psikolojisi ise mekâna yansır. İkisinin birbirinden bağımsız olmadığı bu duruma göre mekân ve insanın benzerlikleri kaçınılmazdır. Sevinç ve mutlulukların, hüznün ve acıların yaşandığı yer, söz konusu yaşanmışlıklarla anılır. Şairin sözleri de bir bakıma bu anlamı taşır. Yeryüzünde insanlar için kutsal sayılan mekânlar vardır. Mekke ve Medine bunlardan en önemlileridir. Âşık için çok kıymetli olan sevgilinin mahallesi, köyü de aynı ölçüde değer taşır. Âşıklara göre kutsal olan bu mekân, ölüp toprak olunacak, defnedilecek ve bu vesileyle makamlar aşarak feleklere yükselip onlarla arkadaşlık kurulacak yerdir:

Kûy-ı dilber ne ‘ aceb hâk olacak yirlerdür
Hak iken hem-ser-i eflâk olacak yirlerdür

(G.226/1)

Meyhane, aşkın yudumlandığı mekân olduğu için sevincin coşkunun mahalidir:

Anılsın gûşe-i meyhâne kim şâd olduğum yirdür
Nevâzişkârî-i sâkiye mu‘ tâd olduğum yirdür

(G.236/1)

Mekân, insan için vazgeçilmez, varlığını devam ettirebilmesi için elzem bir olgudur. İnsan mekân üzerinde yaşar. Kâinat, insan yaratılmadan önce yaratılan ve onun hizmetine sunulan mekândır. Aslında bu anlamda mekân, kutsaldır. İslamiyet’te bu durum vatana, yaşanılan coğrafyaya addedilerek sahip olunan topraklar kutsal görülmüştür. Mekânı vazgeçilmez olarak gören insan, bu durumun öldükten sonra da devam etmesini ister. Bu sebeple ahiret diyarını da kutsallaştırır.

Mekân, buluşma yeri, insanların sevdikleriyle yaşadığı alandır:

Sahn-ı hammâmda ol şûh-ı dil-ârâmı görüp
Sarılup şevk ile dellâk olacak yirlerdür

(G.226/6)

Hasretin visale dönüştüğü, sevilene kavuşalacak yerdir:

Turma gül-geşt ider ol serv-i hoş-âyende hırâm
Sarılup gerdenine tâk olacak yirlerdür

(G.226/5)

Kavuşan için mutlululuğun, ayrılan için ise üzüntünün hissedildiği alandır:

Hele biz şâd oluruz nâ’ il-i vasl olmakdan
Gerçi agyâra o gamnâk olacak yirlerdür

(G.226/7)

Üzerinde yaşanan anılar, hatıralar sebebiyle mekânlar hasretle hatırlanan yerlerdir. Özlem duyulan zamanın ve anıların ifadesidir:

Anılsın kûh-ı derdi meyle nâ-bûd itdügüm demler

Ki reşk-i kuvvet-i bâzû-yı Ferhâd oldugum yirdür

(G.236/4)

Aşkın merhalelerinden geçip vahdete ulaşmak, âşıkların yegâne gayesidir. Bu sebeple vahdet bahçesi, artık aşk şarabına dahi minnet edilmeyecek güzellikte ve kutsallıkta bir mekândır. Ulaşılmak istenen ve arzu edilen en yüce yerdir:

Anılsın bâde-i bî-reng ü bûy-ı gülşen-i vahdet

Ki bâr-ı minnet-i sahbâdan âzâd oldugum yirdür

(G.236/2)

“yer” kelimesi durum, vaziyet anlamlarına da gelmektedir. Şair, aşağıdaki beytinde “sevgiliyi yabancılar meclisinde görmek mey şişesi gibi yüz parça olunacak bir durumdur” diyerek “yirlerüdür” kelimesini “durum” anlamında kullanmış olur:

Bezm-i agyârda görmek o gül-i hod-kâmı

Şişe-i mey gibi sad-çâk olacak yirlerdür

(G.226/2)

Nâbî, “olmaz bu yirlerde” redifli gazelinin aşağıdaki beytinde yaşadığı dönemden olan şikâyetini dile getirir. İrfanın varlığı mümkün olsa bile onun meşhur olamayacağı bir yerde yaşar:

Virân-ı hâkde mahzûn olan cevher gibi ‘irfân

Olur hâsıl velîkin iştihâr olmaz bu yirlerde

(G.815/2)

Şair, “olmaz bu yirlerde” redifiyle belki de özlem duyduğu, yaşamayı arzu ettiği “hayal beldesini (âşıklar diyarını)” anlatır:

Dil-i ‘uşşâk gerd-i gussadan âsûdedür Nâbî

Misâl-i sahâ-i cennet gubâr olmaz bu yirlerde

(G.815/6)

2.3.7. “olınsa” bile G.737

“bile”; “-de, dahi, üstelik” anlamlarına gelen bağlaç, zarf ve edat görevi üstlenen kelimedir. Geldiği cümleyi anlam olarak pekiştirip, kuvvetlendirme özelliği kazandırır. “-se bile” birbirine karşıt iki düşüncenin, önermenin varlığını ifade eder. Herhangi bir koşula rağmen gelişen olayları, gereken şartların sağlanması hâlinde dahi meydana gelen durumları anlatır. Zıtlık belirtisi olan kelime birbirine tezat olayların varlığını gösterir. Aslında her şeye rağmen yapılan mücadelenin, verilen emeğin ya da insanların harcadığı çabaya rağmen karşı konulmaz kaderin habercisidir:

Yine o bildüğün işler kalur sana ‘acüzün
Kaderle her ne kadar kârzâr olınsa bile

(G.737/5)

Hayattaki gerçeklerin her şeyin üstünde olması, yolun sonunun ne olursa olsun hakikate varmasıdır. İnsanlar, dünya üzerinde itibar sahibi olmak için sürekli gayret gösterebilirler bile ölüm, yolun sonunda karşılaşacakları kaçınılmaz gerçektir:

Nefes nefes güzer itmekde kârvân-ı hayât
İkâmet-i ‘ameli i‘tibâr olınsa bile

(G.737/2)

Nereye gidilirse gidilsin varılacak makam, Rabb’in diyarıdır:

Tamâm-ı sâha-i ‘âlem diyâr-ı vâhiddür
Lisân-ı ‘örfde terk-i diyâr olınsa bile

(G.737/4)

Sözü edilen redif, bütün şartların sağlanmasına rağmen elde edilemeyen şeyleri ifade ederek aslında insanın acziyetini ve yetersizliğini de ortaya koyar:

Sebât olur mı esâs-ı ‘inâyet olmayıcak
Binâ-yı tûl-ı emel üstüvâr olınsa bile

(G.737/3)

2.3.8. “olmadan kaçır” G.137

“kaçmak”; hızla koşup bir yere saklanmak; kimseye bildirmeden bulunduğu yerden ayrılmak; kendini göstermemek, rastlaşmamaya çalışmak; kaçınmak” gibi anlamlara gelir (TDK, 2011: 1256). “olmadan kaçmak”, bir şeyin meydana gelişini beklemeden hızla ayrılmak, uzaklaşmak demektir. “kaçmak”; memnuniyetsizliğin; istenilmeyen veya korkulan bir durumun varlığının göstergesidir. İnsan, geride bırakmak istediği, varlığından rahatsızlık duyduğu şeylerden uzaklaşmak ister. Bu sebeple “kaçmak” mücadele etmemek, kolayı tercih etmektir. Geride kalan şeyler için ise bir yitiriliş, elden gidiştir.

Âşık, sevgiliye bir türlü kavuşamamakta, sürekli onu elinden kaçırmaktadır:

Dilber esîr-i ‘aşkına yâr olmadan kaçır

Ol âhû-yı remîde şikâr olmadan kaçır

(G.137/1)

Şair, “olmadan kaçır” redifiyle akan zamanın hızını da anlatmış olur. O, aslında dünyada sürekli meydana gelen değişiklikleri; geliş-gidişleri de ima eder. Dünya hayatı hızla geçmekte, her şey elden uçup gitmektedir:

Ol gonce nâ-güşâdelik eylerse vechi var

Üftâde-i zabân-ı hezâr olmadan kaçır

(G.137/2)

Nâbî, yukarıdaki beytiyle aynı zamanda insanların diline düşmeden hayatı tamamlamak gerektiğinin imasını da yapar.

Gitmek, aynı zamanda özlenilen, hasret çekilen şeye kavuşmak istemektir. Bu sebeple vuslat için âşık, her şeyden vazgeçer. Amaç, gönlün murad ettiği aşkına kavuşmasıdır:

Yâd eyledükçe gayret-i nahl-i bülendüni

Dil sâye-gîr-i serv ü çenâr olmadan kaçır

(G.137/4)

“kaçmak”, “dünyadan göç etmek, ölmek” anlamına da gelir. Şairin gayesi kimseye yük olmadan, istiğna ile yaşayıp bu şekilde ölmektir. Redif kelime, bu anlamla birlikte vazgeçmeyi, fedakârlık etmeyi de barındırır:

Nâbî tehî-leb-i taleb olsa ‘aceb degül

Ol nahl-i nâz-pervere bâr olmadan kaçır

(G.137/5)

2.3.9. “olsa gazel” G.487

“gazel”, divan şairlerinin en çok kullandığı nazım şekillerinden biridir. Gazelin lirik konulara ağırlık veren bir tür olması şairlerin kendi his ve duygularını daha rahat ifade etmelerine fırsat veren bir zemin hazırlamıştır. Bu sebeple divan şairi, özellikle aşk ve sevgili konulu şiirlerini gazel şekli etrafında anlatmış, gazel nazım şekli şaire bu duygularını daha kolay bir şekilde ifade etme imkânı tanımıştır.

Divan şairleri, şiirleriyle başka şairlerden farklı olmayı amaçlamış, şiirde olması gereken unsurları söylemeye ve bu doğrultuda şiirler kaleme almaya gayret göstermiştir. Onlar, farklılığı bu şekilde yakalamaya çalışmış aynı zamanda şiirleri vasıtasıyla şiir ve şair hakkındaki düşüncelerini dile getirmişlerdir.

Şiirler, şairlerin toplumla, dönemiyle ve kendisinden sonra gelecek olan zamanla konuştuğu, dertleştiği, düşünce ve hayal dünyasını yansıttığı bir ortamdır. Şair, eleştiri ve beklentisini şiirler vasıtasıyla anlatır. Nâbî’nin “olsa gazel” redifli şiiri de bir gazelde olması gereken hususları sıraladığı bir bakıma “onun ideal bir gazelde bulunmasını arzu ettiği özellikleri” (Aydemir 2009: 77) anlattığı şiiridir.

Nâbî’nin bir gazelden beklediği şey, hem suret hem de mana itibarıyla sağlam olması, dış ve iç güzelliğinin bir bütünlük içerisinde bulunmasıdır:

Zâhir ü bâtını ma‘ mûr u metîn olsa gazel

Sûrete yâver ü ma‘ nâya mu‘în olsa gazel

(G.487/1)

Ona göre gazel, en soğuk kalplilere bile tesir edecek kadar güçlü olmalıdır:

Gûş iden seng-dil olursa bile itse eser
Mâ'il-i merteb-i nakş-ı nigîn olsa gazel

(G.487/4)

Nâbî, şiirinin etki gücünün geniş olmasını da ister. Onun şiiri sadece mecmua sayflarında kalmamalı, aynı zamanda ay ve güneşin sayfalarına da alın yazısı olmalıdır:

Yalınız safha-i mecmû' alara olmasa kayd
Levha-i mihr ü mehe nakş-ı cebîn olsa gazel

(G.487/3)

Divan şairlerince şiirden beklenen diğer bir hususiyet ise taze daha önce söylenmemiş sözlerin ifade edilmesidir:

Tohmdan hâsıl olan tâze şükûfe manend
Nâzenîn-şekl ü hoş-âyende-zemîn olsa gazel

(G.487/5)

O, şiirin orijinal olması gerektiğini başka bir beyitte daha anlatır. Ona göre başkalarından çalıntı olan şeylerin şiirde yer almaması yani şiirin daha önce söylenen sözleri içermemesi gerekir:

Girmese mahzen-i elfâzına düzdîde-meta'
Bender-i nâtıkada beyt-i emîn olsa gazel

(G.487/6)

Nâbî, her zaman itidal üzere olan ve bu şekilde olunması gerekliliğini savunan bir şairdir. Zaten onun "orta insan tipi" olarak vasıflandırılan bir kişide olmasını istediği durumda bu "ortada olma", uç noktalardan uzak durma hâlidir. O, insan için savunduğu bu özelliğin gazelde de olması gerektiğini düşünür. Ona göre gazel ne zayıf ne semiz olmalı, ay gibi güzellerin bedenleri gibi her zaman uyum içerisinde bulunmalıdır. Yani gazelin bir tarafı zayıf başka bir tarafı güçlü değil bütünü eşit güzellikte olmalıdır:

Meh-ruhân-ı mütenâsib-bedenâsâ Nâbî
Olsa hem-vâre ne gass ü ne semîn olsa gazel

(G.487/7)

2.3.10. “olursa ‘aceb midir” G.172

“aceb”; şaşma, şaşma kalma, taaccüp, hayret anlamlarına gelmektedir (Şemseddin Sâmî, 1989:928). Şaşmak, beklenmedik bir olayla karşılaşmak, alışılmışlığın dışına çıkmak, tahmin edilmeyen bir gerçeğe yüzleşmek anlamındadır. Var olan bir nesnenin farklı bir boyutunu idrak etmedir. “Mevcudiyeti yeni bir bilinç durumuyla fark eden insanın temel durumu hayranlık ve şaşkınlıktır” (Tura, 2008: 91). Farklılık ve değişiklik manalarını barındıran redif, bilinen bir gerçeğin aksi hâlinin göstergesidir. “acep”, normal olmayan bir durumun varlığını gösterir.

Tasavvufta hayret, bir makam ve arzu hâlidir. “Hayret, tecellilerinin sürekliliğine bakmak ve her tecellide kendisini tanımakla birlikte Allah’ı bilmenin dalgalarında boğulmaktır” (Suad El-Hakîm, 2005: 274). Hayret etmek, şaşmak zıtlıklar karşısında gösterilen bir davranış şeklidir. “Biz âlemin gerçek mahiyetini ancak, bütün zıtlıkları aynı anda tasdik etmekle anlayabiliriz. Ve “hayret” de bütün zıtlıkların aynı anda mevcûdiyetini kabule zorlanmamız dolayısıyla idrâkimizde doğan izlenimden başka bir şey değildir” (Izutsu, 2005: 109).

Soru sorarak bir ifadede bulunmak, özellikle cevabı beklenmeksizin fikrin pekişmesi, dikkatin çekilmesi amacıyla soru sormak belagat ilminin önemli unsurlarından biridir. Bu hitap şekli, dağınık olan zihni toparlamaya, insanları düşünmeye, bir şeyler aramaya sevk eden bir yoldur. İnsan soru sorarak önce kendisinin sonra etrafının farkına varır. Özellikle “buna şaşılır mı” gibi bir kelimeyle soru sormak, muhatabı çok daha fazla kendine getirecek, hayranlığını, şaşkınlığını daha da arttıracak bir ifadedir. Biraz sitemi de barındıran sözü edilen redif, aslında insana ters ve zıt gibi görünen bazı olayların şaşılacak bir şey değil aksine normal bir durum olduğunu ifade eder:

Dilber esîr-i bâde olursa ‘aceb midür

Mestâna bûs-dâde olursa ‘aceb midür

(G.172/1)

Böylelikle bir bakıma bu redifle Nâbî, devrin durumunu da anlatmak ister. Yaşadığı dönemde, insanın varlığını tamamlayan erdem, doğruluk, dürüstlük gibi

hasletlerin yerini kötülük, kıskançlık, riyakârlık içeren davranışlara bırakması ve bu ‘yer değiştirme’nin normal karşılanması, Nâbî’nin “olursa ‘aceb midür” redifi aracılığıyla eleştirdiği bir durumdur. Bu, değişen düzenin, başkalaşan bir toplumun varlığının da edebi düzlemdeki göstergesidir. Bununla birlikte bahsi geçen redif, toplumsal düzene yönelik beklentiyi, ulaşılmak istenen arzuyu da içerir:

İhsân iden kerîmdür ihsânı da anun
Me’mûldan ziyâde olursa ‘aceb midür

(G.172/2)

Şair, gazeliyle aslında artık yitirilmiş ve elden gitmiş şeylere karşı duyduğu üzüntüyü redif kelimenin arkasında dile getirir. O “buna şaşılır mı?” diyerek olması gerektiği hâlde artık mevcut olmayan şeylerin varlığını arzular. Nitekim sevgilinin sözünde durması, ahde vefa göstermesi, beklenen ancak değişen zamanla birlikte meydana gelmesi zor olan bir harekettir:

Va‘ dinden evvel eylemek ihsânına vefâ
Dilber helâl-zâde olursa ‘aceb midür

(G.172/4)

Gazelinde devrinin tablosunu çizen ve eleştirel bir gözle çevresini yorumlayan Nâbî gazelden beklentisini ve bir gazelin nasıl olması gerektiğini de “aceb midür” redifiyle ifade eder:

Çün sâde-rûlar âyînedür tûtî-i dile
Nâbî gazel de sâde olursa ‘aceb midür

(G.172/7)

Tecahül-i arif ya da istifham sanatı, belagatin önemli unsurlarından biridir. Belîğ söz söylemeye dikkat eden edipler bu ifadelerden sıklıkla yararlanmışlardır. Belagat ilminin zirve noktasında olan Kur’an-ı Kerim’de de sorular çok fazla yer alır. “O hâlde Rabb’inizin nimetlerinden hangi birini inkâr edebilirsiniz? (Rahman 55: 13) “Hiç bilenle bilmeyen bir olur mu?” (Zümer 39: 9) gibi olumsuz ifade barındıran ve cevabı bilinen sorular sorulması, insanlığın dikkatini bu konular üzerine çekmek içindir.

Soru sormak, hakikati öğrenmek ya da kabul ettirmek için yapılan aynı zamanda bütün bilimlerin ana noktasını oluşturan bir eylemdir. Çünkü insanı araştırmaya iten güdü merak ve bunun sonucu olarak da zihinde oluşan, cevap bekleyen sorulardır. Özellikle hakikati bulmak adına önce kendinden başlayarak kâinata çeşitli sorular soran, böylelikle eşyanın gerçeğine ulaşmak isteyen hakikat ehli için de bu eylem, gerçeğe ulaşmanın en temel, önemli ve başlangıç yoludur.

Bu açıdan Nâbî'nin gazeline bakılacak olursa onun da cevabını bildiği bir soruyu okuyucuya yöneltmesinin sebebinin dikkati, anlatmak istediği konuya çekmek için olduğu görülür. “Buna şaşılır mı?” derken şaşılmaz anlamını kastederek olumsuz bir ifade kullanmış olur. Bu durum, daha önce de belirtildiği gibi insanı, Nâbî'nin yaşadığı devrin kendi içerisindeki olumsuzluklarına götürür. Gazelde şairin, yaşadığı döneme üstü kapalı bir şekilde sitemde bulunduğu anlaşılır. Erdemler o kadar değişmiştir ki şaşılmayacak noktalara insanlar şaşar hâle gelmişlerdir. Bu vaziyet şairi üzer. O, bir bilge, hakikat sözcüsü edasıyla doğal olan, şaşırılmaması gereken unsurları gözler önüne serer. Böylelikle ideal insan tipini ve toplum düzenini ortaya koyar.

2.3.11. “yir kalmaz” G.283/G.315

“yer kalmaz” kelimesi; herhangi bir mekâna sığmamak, kabul görmemek, bir şeye duyulan ihtiyacın sona ermesi, görevin bitmesi gibi anlamlara gelir. Başka bir unsurun, öncekinin yerini doldurması böylelikle sahip olunan şeyin elden gitmesi, kaybedilmesi demektir. Dışlanmak, hariç tutulmak, yok sayılmak anlamındadır. Geçmişin göz ardı edilmesini, vefa ve hoşgörü duygusundan uzaklaşmayı akla getirir. Eski olanın istenmeyip yeninin onun yerini almasını ifade eder:

Hat-ı nev-âmade mesh itdi hüsnin ey Nâbî

Çıkınca tâze köhen dâstâna yir kalmaz

(G.315/7)

Bu redif, gereksinimin yeni bir şeyle karşılanıp, eski olana duyulan ihtiyacın ortadan kalkmasıdır. Bu anlamda şair, “yer kalmaz” kelimesini, “ihtiyaç duyulmaz, lüzum kalmaz” anlamında kullanır:

‘ Atâ-yı Îzidî der-kâr olursa kâra yir kalmaz
 Gelürse bahr-i rahmet cûşa istigfâra yir kalmaz
 (G.283/1)

“yer kalmaz” redifi bir şeylerin göz ardı edilip ortadan kaldırılmaya çalışılması anlamıyla şairin şikâyetini, sitemini de barındırır. Nâbî, devrindeki zenginlerin insanlara maddi yardımda bulunmak yerine sadece konuştuklarını, dilleriyle insanları doyurduklarını söyleyerek onları eleştirir:

Garîb himmeti var agniyâ-yı devrânun
 Lisân ile toyurur âb u nâna yir kalmaz
 (G.315/3)

Söz konusu redif, “bir yere sığmamak, kabul görmemek, yer edinmemek” anlamındadır. “Ortadan kalkmak, yok olmak” manasını da taşır. Şair, aşağıdaki beyitte “hakikat sakisi ihsan kadehini eline alırsa mecliste akıllı kimseye yer kalmaz” diyerek redifi “kalmaz, yok olur, ortadan kalkar” anlamlarına gelecek şekilde kullanır:

Alursa deste sâkî-i hakîkat câm-ı ihsânın
 Harâbât-ı mecâzistânda bir huşyâra yir kalmaz
 (G.283/2)

2.4. Ek ve Bileşenlerinden Oluşan Redifler

2.4.1. “-e dek” G.406/G.428

“-e dek” redifi, “kadar, değin” anlamına gelir (TDK, 2011: 613). Zaman bildiren bir edattır. Belli bir süreyi, mühleti anlatır. Bu açıdan bakıldığında şiirde zaman bildiren mefhumların var olması gerekir. Bu redifle ilgili incelemelere geçmeden önce söz konusu iki gazelde yer alan; “sürer, kaçır, subh-geh, nev-bahâr, hazân, bâkî, olinca, zamân” ve “olinca, devrân, bulınca, zamâne, bir sa‘at, gibi kelimelerin doğrudan zamanla ilgili kavramlar olduğu ve böylelikle zaman anlamı içeren redifle ilgisi göze çarpar.

Sözü edilen redif kelimenin insana hatırlattığı durumlardan birisi de uzaklık kavramıdır. Meydana gelmesi gereken olay çok uzak bir zaman dilimindedir. Bu durum

ise ümitsizlik duygusuyla bağlantılıdır. Yani ümitler tükenmiş, kurtuluş ise çok uzak bir zamanda olacaktır:

Bu bezm içinde kime virdi sâkî-i devrân

Piyâle-i mey-i ümmîdi kandurıncaya dek

(G.406/3)

Bu ‘arsada çalışur nice râyız-i nâ-ehl

Elinden esb-i murâdı boşandurıncaya dek

(G.406/7)

Beklenen kurtuluş zamanı belki de kıyametten sonra hesapların görüleceği mahşer yeri, imtihanın sonuçlarının açıklanacağı zamandır:

Bî-subhgeh siyâh ü sefid olmaz âşikâr

Nakş ü hüner nühüfte kalur imtihâna dek

(G.428/4)

Ümit edilen şey her ne kadar uzakta olsa bile ona ulaşmak için insanın bu duruma tahammül göstermesi, sabır içinde huzura ereceği anı beklemesi gerekir. Yani tahammül ve sabır kavramları da bahsi geçen redif etrafında ortaya çıkar:

Olmaz terbiyetkdede kimse feyz-yâb

Nâbî tahammül eylemeyen bir zamâna dek

(G.428/7)

“-a dek” redifi, sabırla bağlantılı olarak “ısrar etme, inatla yoluna devam etme, bir işi başarma uğruna çok uğraşma” anlamlarını da anımsatır:

Sudûr-ı lutf ne mümkün zamâne halkından

Meger ki idesin ibrâm usandurıncaya dek

(G.406/5)

Gazelde redifle genel olarak bir uzaklık ve ötede bulunan zaman dilimi kastedilse de redif kelime kendi bünyesinde aceleciliği, hızlı akan zamanı da anımsatır. Yani vakit az ve yapılması istenen iş “-e kadar” zaman dilimi içerisinde.

Nâbî’nin zaman içeren redifleri seçmesi tesadüf değil bilinçlidir. Çünkü onun derdi zamanıyla, kendi yaşadığı dönemiyle ilgilidir. Bu sebeple olumsuzlukları zaman

mefhumu etrafında toplamakta, bazen doğrudan zamanla ilgili kelimeleri redif olarak seçmekte bazen de zaman durumu içeren redifleri kullanmaktadır. Böylelikle şairin şiirinde “zaman” kavramının önemi kendini göstermektedir.

2.4.2. “idi” Eki ve Türevleri

“idük” G.447, “idüm” G.504, “idüm ben de” G.690, “idük zamân ile biz de” G.719, “idi” G.838

“-idi” redifi, ek fiilin birinci çokluk şahıs görülen geçmiş zamanla çekimlenmiş hâlidir. Geçmişte olan ancak hâlihazırda bulunmayan bir durumu anlatır. Maziye yapılan yolculuk, geçmişle olan hasbihâldir. “idük” özlemi, hasreti ve yitirilmiş, elden gitmiş şeyleri ifade eder. Pişmanlığın ve kaybedilenlerin tekrar yaşanılmasını arzu etmenin göstergesidir. Söz konusu redif etrafında, geçmişle-yaşanılan dönem kıyaslanarak geride kalan mutlu günlere ulaşma isteği dile getirilir. Bu redifle şair, sıkıntısını, mutsuzluğunu ve memnuniyetsizliğini ortaya koymak ister. Ona göre yaşanılan dönem çok değişmiş, bu değişiklikler ise toplum içerisinde ciddi bozulmalara sebep olmuştur. “İnsan ilâhî nizama uymak için kendisini, toplumu ve çevreyi değiştirme yükümlülüğü altındadır” (Farûkî, 2006: 23). Böylelikle şair, redifle duyarlılığını, insanlar için hissettiği sorumluluk bilincini ortaya koyar. “idük” diyerek bu bilinci sadece kendisine değil onun gibi gerçeklerin farkında olup dönemin vaziyetinden sıkıntı çeken diğer hakikat ehli şairleri de ifade eder. Böylelikle kendilerini yine toplumun farklı bir kesimine yerleştirir:

Bir zamân biz dahı hem-sohbet-i cânâne idük

Gülüne bülbül idük şem‘ine pervâne idük

(G.447/1)

Şair, redifle maziye olan özlemini ve geçmişin güzelliklerini belirtmek ister:

İrişmemişdi dahı bâg-ı iltifâta hazân

Hevâ-yı lutf ile evvel bahâr idüm ben de

(G.690/3)

Maziyle hâli mukayase ederek hoşnutsuzluğunu dile getirir:

Şimdi hamyâze-i hicrâna giriftâr olduk
Bir zamân meykede-i kurbda mestâne idük

(G.447/2)

“idü” redifiyle dünyanın geçiciliği, faniliği, her şeyin mutlaka bir sonu olduğu vurgulanır. Böylelikle dünyanın kimseye kalmayacağı, onun üzerinde var olan bütün çekişmelerin yersizliği anlatılmak istenir:

Bu pend ‘âkile besdür ki halk söylerler
Zamân ile bu sarây-ı kühen felânun idi

(G.838/2)

Bahsi geçen redifle her şeyin aslından, ait olduğu yerden ayrılp yer değiştirdiği, eskiden sahip olunan değerlerin artık başkalarının eline geçtiği ifade edilir:

Alınmaz oldu elinden riyâ-fürûşânun
Hurûş-ı vecd ezelden sebû-keşânun idi

(G.838/4)

Şair, aslında redifle sitemini ortaya koyar. Onun şikâyetinde bulunduğu şey, başına bu olumsuzlukların gelmesine sebep, felektir:

Felek firâk ile itdi derûnumı hum-ı nîl
Kederden âyîne-i âb gibi sâde idüm

(G.504/4)

Geçmiş ve maziye ifade eden “idük zamân ile biz de” redifi de yaşanan dönemden duyulan üzüntünün, geçmişe olan özlem ve hasretin açık bir şekilde ifadesidir. Sözü edilen bu redif de, yaşanmışlığı ve hayat tecrübesini ortaya koyar. Belli bir süre zarfında oluşan değişiklikleri, iyi ve kötüye olan gidişatı anlatarak insanları bir zaman tüneli içerisinde yolculuğa götürür. Özellikle belirli bir olgunluğa ve yetişkinliğe erişen insanların ifade tarzı olup kâmileşme olgusunu içerir. Şair de bu redifle kendisiyle birlikte onun gibi olan diğer şairleri de aynı kefeye koyarak kendilerini tecrübe sahibi ve olgunluğa erişmiş kişiler olarak gösterir. Nâbî, söz konusu redif etrafında da geçmişe duyduğu özlemi ve yaşadığı dönemdeki kaybedilmişlikleri sıralar:

Ricâl-i câh ile hem-hâl idük zamân ile biz de
 Mekîn-i mesned-i ikbâl idük zamân ile biz de
 (G.719/1)

Zaman içerisinde değişen hâllerini şiirin redifiyle dile getirir:

Zamân eyledi âhir niyâzmend-i edânî
 Niyâza kible-i âmâl idük zamân ile biz de
 (G.719/4)

Nâbî, kendi hassasiyetlerini ifade ettiği “idük zamân ile biz de” redifiyle aslında dünyadaki her şeyin fani ve geçici oluşunu da anlatmak ister:

Kemîne nemleyi pâ-mâle niyyet itmemişüzdür
 Bu ‘arsagâhda hayyâl idük zamân ile biz de
 (G.719/6)

Şair, bir zamanlar kendilerinin muhtaçlar için ümit kapısı olduklarını belirterek aslında yaşadığı dönemdeki ümitsizliğini ortaya koyar. Geçmişte sahip oldukları varlıkları açıklayarak devrindeki yoklukların altını çizmek ister:

Niyâzmendlerün mezra‘-ı ümîdine Nâbî
 Sehâb-ı reşha-i ifzâl idük zamân ile biz de
 (G.719/7)

Gazellerinde içinde yaşadığı devirden serzenişte eden Nâbî, yukarıdaki beytinde geçmişin yitirilen değerleri üzerinden eleştirel bir bakış açısı geliştirir.

Geçmişî yâd edip ona özlem duymak, yaşanan dönemden daha iyi olduğunu düşünerek tekrar eskiye dönmeyi istemek, genellikle her insanın arzu ettiği, hayalini kurduğu müşterek duygudur. İnsan için geçmiş, güzelliklerin barınağı, yaşanan dönem ise bozulan, yitirilen değerlerin bulunduğu yerdir. Toplumun bir ferdi olan Nâbî de aynı ortak hisleri taşıyarak maziye olan özlemini ve devrine olan sitemini, ümitsizliğini söz konusu redifle dile getirmek, ortaya koymak istemiştir.

2.4.3. “iken” G.584/G.602/G.605/G.641/G.650

“iken” zarf fiil eki olup geldiği kelimeye zaman anlamı katar. Bazen isim soylu kelimelere de gelerek çeşitli anlamlar üstlenir. “Çekimli fiillerle birlikte kullanıldığı takdirde “... dığı zaman” karşılığında “süre” veya tarz belirten zarf fiiller türetir... İsimlerle kullanıldığı takdirde yalnızca zaman ifadeli zarf-fiiller türetir” (Güneş, 1999: 189). Şairin zaman ifadelerine olan hassasiyeti düşünüldüğünde bu eki de yine özlem ve arzularını dile getirme amacıyla kullandığı düşünülebilir. Daha önce de belirtildiği gibi geçmişe olan özlem her insanın içinde olan bir duygudur. Nâbî de genel olarak şiirlerinde yaşadığı dönemden olan memnuniyetsizliğini maziye yâd ederek dile getirir. Bahsi geçen redifte de kimi zaman aynı şeyleri söylemiş, kimi zamanda karşılaştırma anlamı katarak kıyaslama yoluna gitmiştir.

Aşağıdaki beyitlerde zaman anlamını ifade ettiği görülür:

Olmış esîr-i ‘ aşk o perî nev-cüvân iken

Yanmış firâka âteş-i sad hân mân iken

(G.584/1)

Hûbân visâle mâ’il olur hurd-sâl iken

Eyler hamîde kâmetini meh hilâl iken

(G.602/1)

“iken” o an için süren durumu, devam eden olayı da belirtir:

Çekme fikr-i kısmeti erzâk ile hem-zâd iken

Düşme fikr-i câmeye hem-düş-ı isti’ dâd iken

(G.650/1)

Sözü edilen redif, “-dığı hâlde, rağmen” anlamlarını içerir. İki şey arasında karşılaştırma yapmayı gösterir. Bu hâl, ikilem içerisinde kalmanın, çözüm ve çıkış yolu aramanın, iki durum arasında olma ihtimali yüksek olanı belirtmenin ifadesidir. Bütün bunlardan yola çıkarak şairin de kendi dünyasında böyle çelişkiler içerisinde olduğu düşünülebilir:

Yıkma gönlüm tahtgâh-ı mülk-i heft-iklîm iken

Görme tahrîbe sezâ şâyeste-i termîm iken

(G.641/1)

Aşağıdaki beyitte karşılaştırmayla beraber tavsiyede bulunma, nasihat etme durumu da mevcuttur:

Olma hüsn-i ‘ârızîye çeşme-dûz-ı ihtiyâc

“Ahsen-i Takvîm” sende vasf-ı mâder-zâd iken

(G.650/2)

“iken” redifinin “-dığı hâlde, rağmen” anlamlarında kullanıldığı da görülür:

Cevrinden eylemekde şikâyet bir âfetün

Dillerde kendi cevrleri dâstân iken

(G.584/8)

Bu redif, anlam olarak ümitsizliği ve kederi de barındırır:

Çeşbândur ârzû-yı dile ye’sden hele

Ümmîd esîr-i keşme-keş-i ihtimâl iken

(G.602/4)

2.4.4. “ise” Eki ve Türevleri

“isem” G.507/G.508, “olmakdan ise” G.662, “ise” G.675/G.726/G.740/G.804, “ise de” G.817

Şart eki olan “-se, -se” herhangi bir durum karşısında koşul bildirir. Ek fiilin dilek şart kipinde çekimlenmiş hâlidir. Şart koşmak, bir şeyin olması için başka bir durumu ileri sürmektir. “-se, -se” eki gereklilik arz eden bir olayı bildirir. Bu sebeple aslında ihtiyacın, var olan eksikliğin ifadesidir. Bir arzunun yerine getirilme isteğini, bunun için gereken ortamın sağlanmasını anlatır:

Benümle rûy-be-rûy ol sözümde sadık isem

Dem-i visâlde döndür yüzün münâfık isem

(G.508/1)

İtsün cihânı garka-i ihsân o şâh-ı hüsn

Şart-ı zekât hüsn ü letâfet-nisâb ise

(G.726/5)

Şart ve koşul anlamını ifade eder:

Ol tünd-hûy bir gün olur bezm-visâle râm

‘Uşşâkının du‘âsı eger müstecâb ise

(G.726/2)

Bazı durumlarda yapılması gereken işler için şartlar hazır bulunsa da durum tersine dönebilir. İşte “ise” redifi bu tersliği, zıtlığı da belirtir:

Sûret-misâl yâri görince hamûş olur

Tenhâda dil ne mertebe hâzır cevâb ise

(G.726/4)

Her isteğin ve arzunun bir bedeli vardır. “ise” sözü bu bedelin ifadesidir. Bir şeyin meydana gelmesi başka bir şeyin mevcudiyetini gerektirir. Bu bir denge hâlidir. Tabiat da söz konusu bu denge üzerine kurulmuştur. Evrende var olan her şey, birbirine bağlanmış zincirin halkaları hükmündedir. Bahsi geçen redif, bu zincirin halkalarının mevcudiyetini ve gerekliliğini bildirir. “ise” eki bir durumun içinde bulunuşunu ve bundan kurtulma arzusunu ifade eder:

Tecerrüd üzreyüm âlâyiş-i ta‘allukdan

Ne denlü cürm ile âlûde-i ‘alâyık isem

(G.508/2)

Aşağıdaki beyitte redif, “olsa, da olsa bile, dahi” anlamında kullanılmıştır:

Misâl-i eşk-i nedâmet çemen-tırâz olamaz

Sirişk-i dîde-i taklîd cûy-ı Nîl ise de

(G.817/2)

Bazen de “ise” eki, mevcut olan bir durum karşısında ortaya çıkması kesin olan şeyi belirtir. Aşağıdaki beyitte ezel gününde sohbet nasip olduğu için (mevcut bulunduğu için) kimsenin kavuşmaya engel olmayacağı (icap eden durumu) belirtilir:

Ey mâh-pâre kimdür olan sedd-i râh-ı vasl

Sohbet senünle rûz-ı ezelden nasîb ise

(G.675/2)

“ise” eki, cümleye kimi zaman şartın dışında “istek” anlamı katabilir:

Hatt-ı keşîde besdür ana hatt-ı mıstarı

Dîvânı Nâbiyâ garazun intihâb ise

(G.726/9)

Sz konusu redif, her ne kadar şartlar sağlanmış olsa bile gerçekleşmeyen durumlar karşısındaki üzüntüyü, ümitsizliği de ifade eder:

Olur gehî hedef-i tîr-i tîz-i istignâ

Fedâ-yı yâr-ı ciger-pâre-i Halîl ise de

(G.817/3)

“ise” redifi, iki şey arasında yapılan mukayeseyi ve bunun sonucunda tercih edilmesi gereken seçeneği anlatmak için de kullanılır. Yani bir karşılaştırma durumunun varlığını gösterir:

‘ Aşk hoşdur gam-ı çerhe hedef olmakdan ise

Eşk dürr olması yegdür hazef olmakdan ise

(G.662/1)

2.4.5. “îmiş” Eki ve Türevleri

“ne îmiş” G.344/G.350, “îmiş” G.352/G.354

Ek fiilin öğrenilen geçmiş zamanlı ifadesi olan “îmiş”, bir gerçeği anlamanın, hakikatin farkına varmanın ifadesidir. Bilinmeyen bir şeyin ortaya çıkması, sonradan anlaşılan bir durumun varlığını gösterir. Şaşkınlık ve hayrete düşmenin ifadesi olan bu redif, zihnin aydınlanmasını, gerçekler üzerindeki perdenin kalkmasını belirtir:

Bu bezmgehde o kim bî-nasîb-i himmet îmiş

Piyâle-gîr-i mey-i nâ-güvâr-ı minnet îmiş

(G.354/1)

Zulmet içre Nâbiyâ ben Hızır'dan aldum haber

Âb-ı çeşm-i nâ-ümîdi çeşme-i hayvân imiş

(G.352/5)

Sözü edilen redif, geçmişe duyulan özlem ve hasreti de ifade eder:

O mâh-rûya hat-âver olursa da dirler

Zamân ile ‘aceb âfitâb-ı tal’ at imiş

(G.354/6)

“ne imiş” redifi ise bir şeyin hakikatini, değerini sorgulayan, eşyanın aslını öğrenmek için sorulan sorudur. Bu redif, hakikatin bilincine varıp geçmişe özlem duymanın, maziye yâd edip hatırlamanın ifadesidir. Elden yitirilen değerlerin ardından duyulan üzüntü, yaşanan dünyanın değişmesinden dolayı oluşan acının dile getiriliş şeklidir. Dikkati bir noktaya yöneltmek, bazı şeylerin altını çizmek için şair, redifini soru şeklinde oluşturmuş ve “ne imiş” ifadesiyle kaybedilen ve bozulan bir takım şeylere vurgu yapmak istemiştir. Bu anlamda söz konusu redif, üzüntüyü, hissedilen elemi ve sıkıntıyı da barındırır. Tefekkürün ve olgunlaşmanın ifadesi olarak hayatta edinilen tecrübeyi, yaşanmışlığı da akla getirir. İnsan, ancak belli bir birikime sahip olduktan sonra mukayese yoluna gidebilir ve geçmişle yaşanan zaman arasında doğru ve yanlışların farkına varabilir.

Nâbî de “ne imiş” redifiyle geçmişe bir yolculuk yaparak sevgiliyi hatırlamış ve onu özlemle birlikte sahip olduğu özellikleri açısından şaşkınlıkla anmıştır:

Bir zamân hüsn ile âfet-i meh-rû ne imiş

Nâz u şîve ne imiş kâmet-i dil-cû ne imiş

(G.344/1)

Aslında şairin anmak istediği ve özlem duyduğu şey, devletin ihişamlı ve güçlü dönemidir. O, sevgili motifiyle geçmiş zamanın parlaklığına ve bozulmamış düzenine olan özlemini dile getirir:

Seyr idün kevkebe-i nîm-güzeşt-i hüsnin

Devlet-i hüsn-i kemâlinde iken bu ne imiş

(G.344/4)

Nâbî, aşağıdaki beyitte de karışıklığın çıktığı kendi dönemine olan sitemini ifade eder:

Olmadın bîm-keş-i reh-zen-i saff-ı müjesi
 Bilmedük zevk ü safâ-bahş-ı selâmet ne imiş
 (G.350/3)

“ne imiş” aynı zamanda küçümsemenin, herhangi bir şeyin değerinin olmadığını göstermenin de ifadesidir. Şair, aşağıdaki beytinde marifetin, gözyaşı gamının parasını getirmek olduğunu, yoksa melâmet pazarının başında dolaşmanın hiçbir kıymeti olmadığını dile getirir. Önemli olan çekilen sıkıntıya derman bulmaktır. Bunun olmaması hâlinde dünyaya sırt çevirip uzlete çekilmenin bir değeri yoktur:

Güc hemân nakd-i gam-ı eşk getürmekdür ele
 Yohsa geşt-i ser-i bâzâr-ı melâmet ne imiş
 (G.350/2)

SONUÇ

Zengin bir mirasa sahip olan divan şiirinin yaşanılan dönemle olan bağıını güçlendirmek, geçmiş dönemlerde meydana gelen eserlerin günümüz insanı tarafından daha iyi anlaşılmasını sağlamak için divan şiirini okuma, anlama ve yorumlama çalışmaları gerekmektedir. Bu ihtiyacın farkında olan ilim adamları, “şerh, tahlil, tenkit” gibi yöntemlerle divan şiirini incelemiş, ortaya koydukları eserlerle bu şiirin yazılmış olduğu döneme, o dönemde yaşayan insanlara ve eserlerin sahipleri olan divan şairlerinin ruh evrenlerine kapı aralamışlardır. Ancak çok değerli olmakla birlikte söz konusu çalışmaların klasik bir inceleme yöntemine sahip olduğu ve esere sadece belli bir açıdan yaklaştıkları söylenebilir. Oysa divan şiirinin bir toplumun içinden çıkması, onu meydana getirenin nihayetinde insan olması sebebiyle bu şiire insanı merkez almadan yaklaşmak, onun sosyo-psikolojik yönünü göz önünde bulundurmadan çalışmalar yapmak, divan şiirinin sağlıklı bir şekilde anlaşılmasına engel teşkil eder. Bu noktada edebî eser çözümlemelerine sadece belli bir açıdan değil aynı zamanda felsefe, psikoloji, toplumbilim gibi farklı alanlarla yaklaşmak yapının çok yönlülüğünü ortaya koymak açısından önemlidir.

Şiiri oluşturan kelime dağarcığı, şairin ruh ve hayal dünyasını, içinde yaşadığı toplumun izlerini, şiirde vermek istediği mesajın özünü oluşturur. Özellikle kullandığı redif kelime şaire, yaşadığı döneme ve topluma, buradan hareketle genel manada “insan”a açılan bir pencere niteliği taşır. Zira redif, şiire hâkim olacak konunun, atmosferin ve şiirin anlam bütünlüğünün belirleyicisidir. Yapılan bu çalışmadan hareketle redifin, şiirin oluşturulmadan önceki ilk ve temel basamak olduğunu söylemek mümkündür. Divan şairi, şiirine önce redifini seçerek başlamış, daha sonra redif etrafında onun anlam bütünlüğüne uygun kelime kadrosunu oluşturmuştur. Böylelikle şiirin iskeleti de redif vasıtasıyla inşa edilmiştir. Şiiri yazmaya başlamak ise en son safhadır.

Redif kelimeyi özellikle seçen şairin bu redife kendi ruh ve hayal dünyasını, psikolojik yönünü, içinde bulunduğu şartları yansıtmaması mümkün değildir. Bu sebeple

redif, şiirin bel kemiğini oluşturur. Bu manada, divan şiirinin en önemli unsuru haline gelen rediften yola çıkıp merkeze onu alarak yorumlama ve anlamlandırma çalışmaları yapmak bir gerekliliğe dönüşür. Böyle bir çalışma, şaire, onun yaşadığı topluma ve eserinin yazılmış olduğu döneme ayna tuttuğu gibi aynı zamanda redif merkezli yorumların da genel anlamda “insan”a ışık tutacağı söylenebilir. Zira her insan gibi yaşama ilişkin kaygıların yükünü omzunda taşıyan şairin yazdığı şiir, o şiiri oluşturan kelime kadrosu, şiirin anlam bütünlüğü ve psikolojik yapısı insanlığın ortak bilinçaltını yansıtmaktadır. Böylelikle ortaya çıkan edebî eser sadece onu meydana getiren ruh ve hayal dünyasını değil aynı zamanda ondan hareketle “insan” için ortak olan durumları da aksettirmektedir.

Nâbî, hem hikemî bir üsluba sahip olması, hem de yüzü topluma dönük bir şair olması sebebiyle redifli şiirler yönünden incelenmesi gereken şairlerin başında gelir. Nâbî’nin seçilmesinin sebebi, devrinde yaşanan buhranın topluma ve kendisine yansması ve bu sıkıntıları divan şiirinin geleneksel yapısına rağmen ele almasıdır. Zira o, sadece kendini merkeze alan bir hayat yaşamamış, aynı zamanda şiirleriyle topluma ve insanlığa ait sorumluluk vazifesini de yerine getirmeye çalışmıştır. Nâbî, özellikle redif kelimeler vasıtasıyla divanını tefekkür zemini üzerine oturtmuş, böylelikle hikmeti şiirinin ana merkezi haline getirmiş bir şairdir.

Divan şiirinin yapı taşlarından birisini oluşturan redif kelime, kâinatı sorgulamanın dolayısıyla hikmet arayışının ifadesidir. Nâbî de şiirlerinde rediften hareketle kendini, insanı ve evreni tanımaya çalışmış, mütefekkir bir edayla eşyayı anlamlandırma çabasına girişmiştir. Böylelikle hikemî tarzın temsilcisi olarak aslında bu düşüncesini, öncelikle şiirine seçtiği redif merkezli ortaya koymuş, rediften hareketle eşyaya hikmet nazarıyla bakmıştır. Buradan yola çıkarak redifin, hikemî şiirin ana merkezini, esasını oluşturduğu söylenebilir. Zira Nâbî’in şiirlerinin de gösterge ve anlama birimlerinden olan redifler, şairin içinde yaşadığı topluma ve insana karşı duyduğu sorumluluk bilincinin de ifadesidir.

Nâbî, Osmanlı Devleti’nin birçok mefhumunun bozulmaya yüz tuttuğu duraklama döneminde yaşamıştır. Toplumda meydana gelen çözümler, şairin ruh

dünyasına yansımış, o içinde bulunduğu durumu, bu durumdan kurtuluş yolunu ve böylelikle insana yönelik mesajlarını redif merkezli ortaya koymuştur. Bu şekilde o, “insan”a karşı olan duyarlılığını, şiiriyle, şiirine seçtiği redifle gösterme yolunu tercih etmiştir.

Şairin, divanında kullanmış olduğu redif kelimenin içerdiği anlam boyutlarını beyitlerinde değişik şekillerde ele alması, yani beyitlerde redife farklı anlamlarıyla yer vermesi, onun dili kullanmadaki gücünü göstermekle birlikte aynı zamanda şairlik yönünün kuvvetini ve divan şiirinin dildeki zenginliğini de ortaya koymaktadır.

Nâbî'nin, şiirlerinde iyi bir analiz gücüne sahip olduğu, mevcut sorunları tespit etmedeki yetkinliği ve eşyaya karşı olan farkındalık yetisinin kuvveti göze çarpan önemli özelliklerindendir. Aynı zamanda tecrübe ettiği gerçek hayat sahnelerini şiirine aksettirme yönü de dikkat çeker.

Nâbî'nin şiirlerinde öne çıkan özelliklerinden biri de kendine olan güveni ve bunun yansımaları olan kendinden emin bir üslûba sahip oluşudur. Özellikle “bilirüz G.270”, “eylemişüz G.268”, “benüm senün G.443”, “ki dirler o bizüz G.298” gibi şahıs zamirleri ve ekleriyle oluşan redifler etrafında şair, söz konusu özelliğini görünür kılmaktadır.

Aynı zamanda yapılan çözümlemelerin genelinde, şairin divan şiirinin geleneksel yapısına rağmen devrin bozuk durumunu, değişen düzeni ve toplumun içinde bulunduğu kaotik atmosferi eleştirmekten geri durmayan “münekkit” kimliği göze çarpar.

Nâbî Divanı'nda her ne kadar olumsuz redif sayısı fazla değilse de rediflerin şiir içerisindeki kullanımında olumsuz havanın yoğunluğu hissedilmektedir. Buradan hareketle şairin yer yer kötümser bir ruh hâline sahip olduğu düşünülebilir. Ancak şiirlerinde ümidin varlığı da kendini gösteren bir durumdur. Zira Nâbî, toplumun söz konusu kötümser durumunu şiirlerine yansıtmakla birlikte aynı zamanda “kanaat ve tevekkül” içerisinde bulunma hâlinin gerekliliğini de ön plana çıkarmaktadır.

Şiirlerinden hareketle Nâbî'nin, "ahlak" anlayışı üzerine kurulu bir düzenin varlığını istediği görülür. Özellikle "edeb G.19", "kanâat G.26", "dürûg G.378", "minnet G.30", "galat G.367" gibi rediflerin bu anlayış etrafında olduğu söylenebilir.

Nâbî'nin, şiirleri vasıtasıyla ortaya çıkan önemli bir husus ise şairin uç noktalardan uzak, "orta insan" diye adlandırılan ideal insan tipini oluşturmak istemesidir. Şair, rediften hareket ederek şiirine söz konusu denge üzerindeki insanda bulunması gereken özellikleri yansıtır.

Fiil ve isim soylu redifler, şairin divanında birbirine yakın sayıda yer alır. Divan içerisinde fiil soylu rediflerin genellikle olumsuz anlamda kullanıldığı görülür. Önemli değişikliklerin olduğu bir dönemde yaşayan Nâbî de olay merkezli anlatımı ifade eden fiilleri daha çok olumsuz anlam çerçevesinde kullanır. Yani etrafında meydana gelen bozulmaları ve başkalaşimleri şair, fiil soylu redifler etrafında anlatmaktadır.

İsim soylu rediflerde de aynı durum hâkimdir. Söz konusu rediflerde olumsuz mana kendini daha çok hissettirir. Özellikle şairin psikolojisini doğrudan ele veren rediflerde onun içinde bulunduğu karamsar ruh hâli, ümit ve ümitsizlik arasındaki gidiş-geliş ve sorunlar karşısındaki çözüm arayışı dikkat çekmektedir. Böylelikle şiirlerinin genel anlamda "olumsuz" bir hava içerdiğini söylemek mümkündür.

Divan şiiri geleneği çerçevesinde Hz. Peygamber, dört halife, din büyükleri, dönemin ileri gelen insanları ve bazı mekânlar da Nâbî Divanı'nda redif kelime olarak yer edinmiştir.

Bütün bunlardan hareketle redifle ilgili şunlar söylenebilir:

Redif kelime, şiire hâkim olan diğer kelimelerin de belirleyicisi durumundadır. Yani şiirin kelime kadrosu redif etrafında şekillenmiş, redifle bağlantılı kelimeler şiirin iskeletini oluşturmuştur. Her beytin kelime kadrosu redifin anlamı etrafında meydana gelmektedir. Örneğin, "yine" (G.716, G.776) redifinin etkisiyle şiirde tekrarlanan kelimelerin varlığı, "işitmesün" (G.590) redifiyle şiirde hâkim olan sessizliğin uyumu redifin anlam boyutunun şiirin şekil ve yapısına, şiirde kullanılan kelimelere ve oluşan atmosfere yansımalarının bir göstergesidir.

Sadece rediflere bakmanın bile şiir, şair, dönem ve toplum hakkında bir fikir vereceği söylenebilir. Özellikle Nâbî Divanı'ndaki rediflerin dökümü, şairin psikolojik ve edebî yönünü, devrin atmosferini, toplumun yapısını ele verir. Aynı zamanda şiirin duygu ve düşünce dünyası da redifle anlaşılabilir.

Redifin öneminin farkında olan divan şairi, özellikle redifli şiirler yazarak divan şiirine olan hâkimiyetini ortaya koymaya çalışmıştır. Redif, şiirin mihenk taşıdır; bu sebeple divan şiirini anlama ve açıklama amacıyla yapılan çalışmalarda rediflerden hareket etmek söz konusu eserlerin mahiyetini ortaya koymak için önemli bir adımdır.

Divanın duygu ve düşünce dünyasına daha iyi nüfuz edebilmek, divan şairini daha iyi anlamak açısından bu tez çalışması rediflerden yola çıkılarak yapılmıştır. Rediflere bu açıdan bakmak, sadece şairin ve onun yaşadığı dönemin değil, redif olan kelimelerin anlam alanlarını sorgulamak, onların dünyasına girmek ve kelimeleri geniş bir boyutta yorumlamak, “insan” için ortak olan hususların da öne çıkmasını da sağlar. Aynı zamanda böyle bir çalışmayla incelenen konu ya da şair, ortaya çıktığı dönemin sınırlarından kurtularak kendinden sonraki zamana da hâkim olabilecek geniş bir boyut kazanır.

KAYNAKLAR

- Aclûnî, İsmail İbn-i Muhammed (H 1351), **Keşfü'l Hafâ ve Muzîlû'l-İlbâs** (2 Cilt), Mektebetü'l Kudsi, Kahire.
- Akkaya, Mehmet (1996), "Divân Şâirlerinin Gazellerinde Harf Tercihleri ve Redif", **İlmi Araştırmalar**, S 3, s.19-24, İstanbul.
- Albayrak, Nurettin (2007), "Redif" **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, C 34, s.523-524, İstanbul.
- Alıcı, Lütfi (2004), "Klasik Türk Edebiyatında Sosyal Tenkit Örnekleri Olarak Yuf Redifli Şiirler", **İlmi Araştırmalar**, S 17, s.35-48, İstanbul.
- Alver, Köksal (2012), "Edebiyatın Sosyolojik İmkânı", **Edebiyat Sosyolojisi**, (Editör: Köksal Alver), Hece Yayınları, s.11-19, Ankara.
- Alver, Köksal (2012), "Sosyolojik Eleştiri: Sosyolojik Okumaya Giriş", **Edebiyat Sosyolojisi**, (Editör: Köksal Alver), Hece Yayınları, s.291-302, Ankara.
- Andruzac, Christophe (2005), **Metafizik Temaşa ve Mistik Deneyim -Rene Guenon-**, (çev. Lütfi Fevzi Topaçoğlu), İnsan Yayınları, İstanbul.
- Ateş, Ahmed (1942), "Metin Tenkidi Hakkında", **Türkiyat Mecmuası**, C VII-VIII, s. 253-267, İstanbul.
- Aydemir, Yaşar (2009), "Nâbî'nin İdeal Gazeli", **Şanlıurfa Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Müdürlüğü, Şair Nâbî Sempozyumu**, (13-15 Kasım 2009-Şanlıurfa), s.77-90, Şanlıurfa.
- Ayvazoglu, Beşir (1992), **Güller Kitabı**, Ötüken Yayınevi, İstanbul.
- Babacan, İsrail (2010), **Klasik Türk Şiirinin Son Baharı Sebk-i Hindî (Hint Üslûbu)**, Akçağ Yayınları, Ankara.
- Beyatlı, Yahya Kemal (1976), **Bitmemiş Şiirler**, İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, İstanbul.
- Beyatlı, Yahya Kemal (2012), **Edebiyata Dair**, İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, İstanbul.
- Bilkan, Ali Fuat (1997), **Nâbî Dîvânı C I-II**, MEB Yayınları, İstanbul.

- Bilkan, Ali Fuat (1998), **Nâbî Hikmet-Şair-Tarih**, Akçağ Yayınları, Ankara.
- Bilkan, Ali Fuat (2007), **Sebk-i Hindî ve Türk Edebiyatında Hint Tarzı**, 3F Yayınevi, İstanbul.
- Binyazar, Adnan (2010), **Toplum ve Edebiyat**, Can Yayınları, İstanbul.
- Brunton, Paul (1998), **İçsel Gerçeklik**, (çev. Güneşi Akol), Ruh ve Madde Yayınları, İstanbul.
- Buber, Martin (2003), **Ben ve Sen**, (çev. İnci Palsay), Kitabiyat Yayınları, Ankara.
- Burckhardt, Titus (1995), **İslam Tasavvuf Doktrinine Giriş**, (çev. Fahreddin Aslan), Kitabevi Yayınları, İstanbul.
- Campbell, Joseph (2000), **Kahramanın Sonsuz Yolculuğu**, (çev. Sabri Gürses), Kabalcı Yayınevi, İstanbul.
- Canan, İbrahim (1994), **Hadis Ansiklopedisi, Kütüb-i Sitte** (18 Cilt), Akçağ Yayınları İstanbul.
- Carlaui, J. C.- Fillox, J.C (1985), **Edebi Eleştiri**, (çev. Ayşe Hümeysra Çakmaklı), Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara.
- Cebecioğlu, Ethem (2004), **Tasavvuf Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü**, Anka Yayınları, İstanbul.
- Ceylan, Ömür (2007), **Tasavvufi Şiir Şerhleri**, Kapı Yayınları, İstanbul.
- Chittick, William - Sachiko Murata (2003a), **İslam'ın Vizyonu (İnanç ve Uygulama)**, (çev. Turan Koç), İnsan Yayınları, İstanbul.
- Chittick, William (2003b), **Hayâl Âlemleri**, (çev. Mehmet Demirkaya), Kaknüs Yayınları, İstanbul.
- Chittick, William (2006), **Tasavvuf**, (çev. Turan Koç), İz Yayıncılık, İstanbul.
- Chittick, William (2013), **Varolmanın Boyutları**, (çev. Turan Koç), İnsan Yayınları, İstanbul.
- Çavuşoğlu, Mehmed (1988) “Divan Şiiri”, **Türk Dili Türk Şiiri Özel Sayısı II (Divan Şiiri)**, S 415-416-417, s. 1-16, Ankara.
- Çavuşoğlu, Mehmed (2001), **Necatî Bey Divanı'nın Tahlili**, Kitabevi Yayınları, İstanbul.

- Çınarcı, M. Nuri (2010), “Nesîmî’nin Fârsça ve Türkçe Divanı’nda Redif Meselesi, **Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, S 1, s.13-29, Bolu.
- Devellioğlu, Ferit (1993), **Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat**, Aydın Kitabevi Yayınları, Ankara.
- Dilçin, Cem (2000), **Örneklerle Türk Şiir Bilgisi**, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- Doğan, Muhammet Nur (2006), “Yolculuk Metaforu Bağlamında Divan Şiirini Üretmek ve Anlamak”, **M.E.B. Bilim ve Aklın Aydınlığında Eğitim Dergisi**, Divan Edebiyatı Özel Sayısı, s.47-57, Ankara.
- Doğan, Muhammet Nur (2009), “Nâbî Dîvânı’nda Lafız-Mana Münasebetleri, **Şanlıurfa Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Müdürlüğü Şair Nâbî Sempozyumu**, (13-15 Kasım 2009-Şanlıurfa), s.27-62, Şanlıurfa.
- Doğan, Ahmet (2013), **Aşk’ın Kalbe Yolculuğu**, Değişim Yayınları, İstanbul.
- Eco, Umberto (1997), **Yorum ve Aşırı Yorum**, (çev. Kemal Atakay), Can Yayınları, İstanbul.
- Erdoğan, Mustafa (1997), “Edebiyatımızda Şerh Geleneğine Genel Bir Bakış”, **Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, S 1, s.286-293, Manisa.
- Escarpit, Robert (2012), “Edebiyat Sosyolojisi”, **Edebiyat Sosyolojisi**, (çev. Salih Özer), (Editör: Köksal Alver), Hece Yayınları, s.65-82, Ankara.
- Farûkî, İsmail R. (2006), **Tevhid**, (çev. Dilaver Yardım-Lâtif Boyacı), İnsan Yayınları, İstanbul.
- Frankl, Victor E. (1998), **İnsanın Anlam Arayışı**, (çev. Selçuk Budak), Öteki Yayınevi, Ankara.
- Genç, İlhan (2009), “Nâbî’nin Çağının Problemlerine Sunduğu Modelin Ahlâkçı Boyutu”, **Şanlıurfa Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Müdürlüğü Şair Nâbî Sempozyumu**, (13-15 Kasım 2009-Şanlıurfa), s.301-326, Şanlıurfa.
- Girard, Rene (2001), **Romantik Yalan ve Romansal Hakikat**, (çev. Arzu Etensel İldem), Metis Yayınları, İstanbul.

- Guenon, Rene (2011), **Doğu Düşüncesi**, (çev. L. Fevzi Topaçoğlu), İz Yayıncılık, İstanbul.
- Güneş, Sezai (1999), **Türk Dili Bilgisi**, Dokuz Eylül Üniversitesi Rektörlük Matbaası, İzmir.
- Hilmî, Muhammed Mustafa (2007), “Sembollerdeki Hazineleler”, **İbn Arabî Anısına (Makaleler)**, (çev. Tahir Uluç), İnsan Yayınları, s.53-80, İstanbul.
- Holbrook, Victoria R. (2008), **Aşkın Okunmaz Kıyıları**, (çev. Erol Köroğlu-Engin Kılıç), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Horata, Osman (1998), “Necati Bey’den Bâki’ye Döne Döne”, **Bilig Dergisi**, S 7, s. 44-66, Ankara.
- Izutsu, Toshihiko (2003), **İslamda Varlık Düşüncesi**, (çev. İbrahim Kalın), İnsan Yayınları, İstanbul.
- Izutsu, Toshihiko (2005), **İbn-i Arabî’nin Fusûsundaki Anahtar Kavramlar**, (Türkçesi: Ahmet Yüksel Özemre), Kaknüs Yayınları, İstanbul.
- Izutsu, Toshihiko (2010), **İslâm Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler**, (çev. Ramazan Ertürk), Ağaç Kitabevi Yayınları, İstanbul.
- İlhan, Nesimi (2009), **Yaratılış Felsefesi ve Aykırılık**, Birey Yayıncılık, İstanbul.
- İmam Gazali (1993), **İhyau Ulûmi’-d-Dîn** (3 Cilt), (çev. Ali Arslan), Merve Yayınları, İstanbul.
- İmam Gazali (2012), **Yol, Bilgi ve Varlık**, (A. Cüneyd Köksal), Sufi Kitap, İstanbul.
- İz, Mahir (1969), **Tasavvuf**, Rahle Yayınları, İstanbul.
- Jung, Carl Gustav (2001), **Doğu Metinleri’ne Psikolojik Yaklaşım**, (çev. Ahmet Demirhan), İnsan Yayınları, İstanbul.
- Jung, Carl Gustav (2007), “Psikoloji ve Yazın”, (çev. F. Gül Koçsoy), **Doğu Anadolu Bölgesi Araştırmaları**, C 5, S 2, s.13-21, Elazığ.
- Jung, Carl Gustav (2010), **Psikoloji ve Din**, (çev. Raziye Karabey), Okyanus Yayıncılık, İstanbul.
- Kaplan, Mahmut (2008), **Hayriye-i Nâbî**, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara.

- Kaplan, Mehmet (1961), “Nâbî ve Orta İnsan Tipi”, **Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi**, C 11, s.25-44, İstanbul.
- Kortantamer, Tunca (1984), “Nâbî’nin Osmanlı İmparatorluğunu Eleştirisi”, **Tarih İncelemeleri Dergisi II**, s. 83-116, İzmir.
- Kara, Mustafa (1998), “Hikmet”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, C17 s.518-519, İstanbul.
- Karpat, Kemal H. (2011), **Osmanlı’dan Günümüze Edebiyat ve Toplum**, Timaş Yayınları, İstanbul.
- Kâşânî, Abdürrezzak (2004), **Tasavvuf Sözlüğü**, (çev. Ekrem Demirli), İz Yayıncılık, İstanbul.
- Ketenci, Taşkın- Topuz, Metin (2009), “Kant ve Nietzsche’de İsteme Kavramı”, **Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi**, S 8, s.1-16, Ankara.
- Kılıç, Mahmud Erol (2011), **Sûfî ve Şiir (Osmanlı Tasavvuf Şiirinin Poetikası)**, İnsan Yayınları, İstanbul.
- Klein, Melanie (1999), **Haset ve Şükran**, (çev. Orhan Koçak-Yavuz Erten), Metis Yayınları, İstanbul.
- Konevî, Sadrüddin (2004), **Marifet Yolcusuna Kılavuz**, (çev. Ahmet Remzi Akyürek), İz Yayıncılık, İstanbul.
- Kortantamer, Tunca (1993), “Nâbî’nin Osmanlı İmparatorluğu’nu Eleştirisi”, **Eski Türk Edebiyatı –Makalaleler-**, Akçağ Yayınları, s.151–193, Ankara.
- Kurnaz, Cemal (Aralık-Ocak Şubat 2005-06), “Türk Edebiyatında Felek Anlayışının Tashihine Dair”, **Bizim Külliye**, S 26, s.42-43, Elazığ.
- Kurnaz, Cemal (2010), “Nabî’de Belge/sel Redifler”, **Şanlıurfa Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Müdürlüğü Şair Nâbî Sempozyumu**, (13-15 Kasım 2009-Şanlıurfa), s.63-68, Şanlıurfa.
- Kurt, Hüseyin (2009), “Nâbî’de Varlık Düşüncesi”, **Şanlıurfa Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Müdürlüğü Şair Nâbî Sempozyumu**, (13-15 Kasım 2009-Şanlıurfa), s. 231-246, Şanlıurfa.

- Lings, Martin (2003), **Simge ve Kökenörnek**, (çev. Süleyman Sahra), Hece Yayınları, Ankara.
- Macit, Muhsin (1996), **Divân Şiirinde Âheng Unsurları**, Akçağ Yayınları, Ankara.
- Mahmûd, Zekî Necîb (2007), “İbn Arabî’de Sembolizm”, **İbn Arabî Anısına (Makaleler)**, (çev. Tahir Uluç), İnsan Yayınları, s.81-111, İstanbul.
- Martin, Graham Dunstan (2003), **Modern Aklın Zindanı Mağaradaki Gölgeleler**, (çev. Latif Boyacı), İnsan Yayınları, İstanbul.
- Mengi, Mine (1991), **Divan Şiirinde Hikemî Tarzın Büyük Temsilcisi Nâbî**, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara.
- Mengi, Mine (2000), “Metin İncelemesi, Aşamaları, Terimleri ve Bunlardan Biri: Metin Tahlili”, **Turkish Studies** Volume 2/3 Summer, s.407-417.
- Mengi, Mine (2009), “Hikemî Şiir ve Nâbî”, **Şanlıurfa Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Müdürlüğü Şair Nâbî Sempozyumu**, (13-15 Kasım 2009-Şanlıurfa), s.19-25, Şanlıurfa.
- Mengi, Mine (2010a), “Metin Şerhi, Tahlili ve Tenkidi Üzerine”, **Divan Şiiri Yazıları**, Akçağ Yayınları, s. 75-84, Ankara.
- Mengi, Mine (2010b), “Çağının İnsanı Olarak Nâbî”, **Divan Şiiri Yazıları**, Akçağ Yayınları, s.200-210, Ankara.
- Mevlânâ Celâlî’-d-din Rumî (2002), **Konularına Göre Açıklamalı Mesnevi Tercümesi**, (çev. Şefik Can), Ötüken Neşriyat, C II, İstanbul.
- Michaud, Guy (2012), “Bir Disiplin Olarak Edebiyat Sosyolojisinin Kurulması”, **Edebiyat Sosyolojisi**, (çev. Hilmi Uçan), (Editör: Köksal Alver), Hece Yayınları, s.53-63, Ankara.
- Muallim Naci (1996), **İstılâhât-ı Edebiye**, (haz. M.A. Yekta Saraç), Risale Yayınları, İstanbul.
- Mutlu, Serdar (2007), “Devinimin Sonsuzluğunda Semâ”, **Selçuk Üniversitesi Mevlâna Araştırmaları Dergisi**, S 2, s.43-54, Konya.

- Namlı, Taner, (2010), **Tanzimat Devri Türk Romanında Sosyal Tenkit**, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Elazığ.
- Narlı, Mehmet (2007), **Şiir ve Mekân**, Hece Yayınları, Ankara.
- Nasr, S. Hüseyin (1991), **İslamda Bilim ve Medeniyet**, (çev. Nabi Avcı-Kasım Turhan-Ahmet Ünal), İnsan Yayınları, İstanbul.
- Nasr, S. Hüseyin (1992), **İslam Sanatı ve Maneviyatı**, (çev. Ahmet Demirhan), İnsan Yayınları, İstanbul.
- Nasr, S. Hüseyin (1995), **Makaleler I**, (çev. Şahabeddin Yalçın), İnsan Yayınları, İstanbul.
- Nesefî, Azizüddin (1997), **Hakikatlerin Özü (Zübdetü'l-Hakaik)**, İnsan Yayınları, İstanbul.
- Okuyucu, Cihan (2008), **Nâbî -Mütefekkir Bir Şairin Romanı-**, Sütun Yayınları, İstanbul.
- Okuyucu, Cihan (2010), **Divan Edebiyatı Estetiği**, Kapı Yayınları, İstanbul.
- Onay, Ahmet Talât (2009), **Açıklamalı Divan Şiiri Sözlüğü**, (haz. Cemal Kurnaz), H Yayınları, İstanbul.
- Özcan, Tarık (2003), "Oğuz Kağan Destanı'nın Kahramanlık Mitosu Bakımından Çözümlemesi", **Milli Folklor**, S 57, s.76-81.
- Özcan, Tarık (2005), "Sessizliğin Dili ve Simgenin Ruhaniliği Yahya Kemal ve Necip Fazıl Kısakürek Şiiri Üzerine Bir Çözümleme", Gizli Diller Konulu Uluslararası Sempozyum, **T.C. Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırma ve Uygulama Merkezi, Arayışlar**, 14, s. 109-114, Isparta.
- Öztürk, Nurettin (2001), **Türk Edebiyatı'nda İnsan**, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, Ankara.
- Pala, İskender (1995), **Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü**, Akçağ Yayınları, Ankara.
- Peat, David (1996), **Eş-Zamanlılık**, (çev. İsmail Boz), İnsan Yayınları, İstanbul.
- Peat, David (2003), **Filozof Taşı**, (çev. Orhan Düz), İnsan Yayınları, İstanbul.

- Pürcevâdî, Nasrullah (1998), **Can Esintisi**, (çev. Hicabi Kırlangıç), İnsan Yayınları, İstanbul.
- Pürcevâdî, Nasrullah (1999), **Gökyüzündeki Ayın Görüntüsü**, (çev. Ahmet Çelik), İnsan Yayınları, İstanbul.
- Saraç, M. A. Yekta (1999), “Divan Tahlilleri Üzerine”, **İlmî Araştırmalar**, S 8, s.209-219, İstanbul.
- Saraç, M. A. Yekta (2007), **Klâsik Edebiyat Bilgisi Belâgat**, 3F Yayınevi, İstanbul.
- Sartre, Jean- Paul (2007), **Varoluşçuluk**, (çev. Asım Bezirci), Say Yayınları, İstanbul.
- Sayar, Kemal (2007), **Ruhun Labirentleri**, Karakalem Yayınları, İstanbul.
- Sayar, Kemal (2011), **Sufi Psikolojisi**, Timaş Yayınları, İstanbul.
- Schimmel, Annemarie (2004), **Tanrı’nın Yeryüzündeki İşaretleri**, (çev. Ekrem Demirli), Kabalcı Yayınevi, İstanbul.
- Schimmel, Annemarie (2012), **İslamın Mistik Boyutları**, (çev. Ergun Kocabıyık), Kabalcı Yayınevi, İstanbul.
- Seyyid Mustafa Rasim Efendi (2008), **Tasavvuf Sözlüğü**, (haz. İhsan Kara), İnsan Yayınları, İstanbul.
- Stael, N. (1989), **Edebiyata Dair**, (çev. Safiye Hatay-Vahdi Hatay), Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul.
- Suad El-Hakîm (2005), **İbn’ül Arabî Sözlüğü**, (çev. Ekrem Demirli), Kabalcı Yayınevi, İstanbul.
- Sühreverdî, Şihâbuddîn (2010), **Avârifü’l-Meârif- Tasavvufun Hakikatleri**, (çev. Abdulvehhab Öztürk), Saadet Yayınevi, İstanbul.
- Şemseddin Sâmî (1989), **Kâmûs-ı Türkî**, Enderun Kitabevi, İstanbul.
- Şener, Demirel (2005), “Hüsn ü Aşk’ta Ateşle İlgili Teşbih Unsurları”, **Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, S 15/2, s.81-105, Elazığ.
- Şengün, Necdet (2008), “Klasik Türk Şiirinde Kalem Kasideleri (Kalemiyyeler)”, **Turkish Studies** Volume 3/4 Summer, s. 730-758.
- Şimşek, Esmâ (2009), Yakınma/Yakarışlar Dünyasında Felek ve Türk Halk Edebiyatına Yansımaları, **Milli Folklor**, S 84 s.34-41.

- Tanpınar, Ahmet Hamdi (1988), **19 uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi**, Çağlayan Kitabevi, İstanbul.
- Tarlan, Ali Nihat (2005), **Fuzuli Divanı Şerhi**, Akçağ Yayınları, Ankara.
- TDK Türkçe Sözlük** (2011), Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- TDK Yazım Klavuzu** (2012), Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- Tevfik et-Tavîl (2007), “İbn Arabî’de Ahlâk Felsefesi”, **İbn Arabî Anısına (Makaleler)**, (çev. Tahir Uluç), İnsan Yayınları, s.121-144, İstanbul.
- Tökel, Dursun Ali (2003), “ Anlama Götüren Kilometre Taşları: Divan Şiirini Redifine Göre Yorumlamak”. **Yom Sanat**, Mart-Nisan, S 11, s.39-43, İstanbul.
- Tirmizî (2007), **Sünen-i Tirmizî Tercemesi (3 Cilt)**, (haz. Abdullah Parlıyan), Konya Kitapçılık, İstanbul.
- Tura, Saffet Murat (2008), Şeyh ve Arzu, Metis Yayınları, İstanbul.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı (1978), **Osmanlı Tarihi**, (haz. Enver Ziya Karal), Türk Tarih Kurumu Yayınları, C IV, Ankara.
- Ülken, Hilmi Ziya (1968), **Varlık ve Oluş**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara.
- Watt, W. Montgomery (2007), “Kadın Hacılar”, **İbn Arabî Anısına (Makaleler)**, (çev. Tahir Uluç), İnsan Yayınları, s.113-119, İstanbul.
- Yeni Tarama Sözlüğü** (2009), (dzl. Dilçin, Cem), Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- Yeniterzi, Emine (1999), “Divan Şiirinde Ölüme Dair Bazı Hususlar”, **Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, S 5, s. 115-139, Konya.
- Yeniterzi, Emine (2010), “Nabi’nin Şiirlerinde Kırgınlık Psikolojisi”, **Şanlıurfa Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Müdürlüğü, Şair Nâbî Sempozyumu** (13-15 Kasım 2009-Şanlıurfa), s.366-374, Şanlıurfa.
- Yılmaz, Kâmil (2002), **Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar**, Ensar Neşriyat, İstanbul.
- Yıldırım, Ali (2000), “Bâkî’nin Devriye Türünde Yazdığı Bir Gazeli”, **Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, C 10, S 1, s.207-215, Elazığ.
- Yıldırım, Ali (2003), “Zıtlık Kavramı ve Divan Şiirinde Zerre-Güneş Sembolizmi”, **bilig**, S 25, s. 125-138, Ankara.

- Yıldırım, Ali (2004a), “Fuzuli’nin Beng ü Bade Mesnevisi ve Bade Sembolü”, **Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, C 14, S 2, s.139-146, Elazığ.
- Yıldırım, Ali (2004b), “İslamın Tabiat Anlayışı ve Divan Şiirine Yansımaları”, **İlmi Araştırmalar**, S 17, s.155-173, İstanbul.
- Yıldırım, Ali (2006), “Renk Simgeçiliği ve Şeyh Gâlib’in Üç Rengi”, **Milli Folklor**, S 72, s.129-140.
- Yıldırım, Ali (2007a), “Düşmek İmajı ve Şeyh Gâlib’in Düşüşü”, **bilig**, S 42, s.213-227, Ankara.
- Yıldırım, Ali (2007b), “Siyah-Bahar Tamlamasının Bir Üslup Özelliği Olarak Divan Şiirinde Yer Alması”, **İlmî Araştırmalar**, S 23, s.139-150, İstanbul.
- Yıldırım, Suat (2004), **Kur’ân-ı Hakîm’in Açıklamalı Meali**, Işık Yayınları, İstanbul.
- Yılmaz, Ozan (2007), “Klasik Şerh Edebiyatı Literatürü”, **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi Eski Türk Edebiyatı I**, C 5, S 9, s.271-303, İstanbul.
- Yorulmaz, Hüseyin (1996), **Dîvân Edebiyatında Nâbî Ekolü**, Kitabevi Yayınları, İstanbul.
- <http://www.egitimkutuphanesi.com/15.08.2011>

ÖZGEÇMİŞ

Nuray Memiş, 1984 yılında Gaziantep’te doğdu. İlk ve orta öğrenimini Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti’nde tamamladı. 2002 yılında Celal Bayar Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümünü kazandı. 2006 yılında mezun olup aynı yıl Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Eski Türk Edebiyatı Bilim Dalı’nda yüksek lisansa başladı. “Ferdî Abdullah Efendi ve Divanı” başlıklı yüksek lisans tezini 2008’de tamamladı. Aynı üniversitede 2008 yılında başladığı tezsiz yüksek lisansını 2009’da bitirdi. 2009 yılından bu yana Mardin Artuklu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Eski Türk Edebiyatı Bilim Dalı’nda araştırma görevlisi olarak çalışmaktadır.