



FUZÛLÎ VE SADÎ'DE UZRÎ AŞK TASAVVURU

Alperen Bedirhan COŞKUN

**Doktora Tezi
Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı
Danışman: Prof. Dr. Sadık ARMUTLU
AĞRI-2025**

(Her hakkı saklıdır)

T.C.
AĞRI İBRAHİM ÇEÇEN ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI ANA BİLİM DALI

ALPEREN BEDİRHAN COŞKUN

FUZÛLÎ VE SADÎ'DE UZRÎ AŞK TASAVVURU
DOKTORA TEZİ

Tez Danışmanı : Prof. Dr. Sadık ARMUTLU
Jüri : Prof. Dr. Murat Ali KARAVELİOĞLU
Prof. Dr. Yusuf SÖYLEMEZ
Doç. Dr. Ahmet TOPAL
Doç. Dr. Ahmet KARABULUT

AĞRI-2025

TEZ ETİK VE BİLDİRİM SAYFASI
LİSANASÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliği'ne göre hazırlamış olduğum “FUZÛLÎ VE SADÎ'DE UZRÎ AŞK TASAVVURU” adlı tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin kâğıt ve elektronik kopyalarının Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım.

Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin ilgili maddeleri uyarınca gereğinin yapılmasını arz ederim.

Δ Tezimin tamamı her yerden erişime açılabilir.

02.12.2025

Alperen Bedirhan COŞKUN

	LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ TEZ KABUL VE ONAY TUTANAĞI	Doküman No	FR-211
		İlk Yayın Tarihi	26.02.2024
		Revizyon Tarihi	
		Revizyon No	00
		Sayfa No	1/1

FUZÛLÎ VE SADÎ'DE UZRÎ AŞK TASAVVURU

Prof. Dr. Sadık ARMUTLU danışmanlığında, Alperen Bedirhan COŞKUN tarafından hazırlanan bu çalışma, 02.12.2025 tarihinde aşağıda isimleri belirtilen jüri tarafından değerlendirilmiş olup Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Eski Türk Edebiyatı Bilim Dalı'nda doktora tezi olarak **oy birliği / oy çokluğu (.../...)** ile kabul edilmiştir.

Başkan	: Prof. Dr. Murat Ali KARAVELİOĞLU	İmza :
Üye	: Prof. Dr. Sadık ARMUTLU	İmza :
Üye	: Prof. Dr. Yusuf SÖYLEMEZ	İmza :
Üye	: Doç. Dr. Ahmet TOPAL	İmza :
Üye	: Doç. Dr. Ahmet KARABULUT	İmza :

Yukarıdaki sonuç;

Enstitü Yönetim Kurulu .../.../... tarih ve / numaralı kararı ile onaylanmıştır.

Prof. Dr. Mehmet TEYFUR
Enstitü Müdürü

Not: Bu tezde kullanılan özgün ve başka kaynaklardan yapılan bildiriş, çizelge, şekil ve fotoğrafların kaynak olarak kullanımı, 5846 sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunundaki hükümlere tabidir.

HAZIRLAYAN	KONTROL EDEN	ONAYLAYAN

	LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ TEZ BENZERLİK RAPORU	Doküman No	FR-213
		İlk Yayın Tarihi	26.02.2024
		Revizyon Tarihi	
		Revizyon No	00
		Sayfa No	3 / 452

Benzerlik Oranlarına Dair Beyannamedir		
Öğrenci Adı Soyadı	Alperen Bedirhan COŞKUN	
Numarası	216052021	
Ana Bilim Dalı	Türk Dili ve Edebiyatı	
Bilim Dalı	Eski Türk Edebiyatı	
Programı	Doktora	
Danışman Unvanı Adı Soyadı	Prof. Dr. Sadık ARMUTLU	
Tez Başlığı	Fuzûlî ve Sadî’de Uzrî Aşk Tasavvuru	
Bölümler	Turnitin Sonucu	En Yüksek Değer
Giriş	%15	% 25
Kuramsal Temeller/Kavramsal Çerçeve	%15	% 30
Materyal ve Yöntem	%15	% 30
Araştırma Bulguları	%15	% 20
Sonuç/Tartışma/Öneri	%15	% 20
TEZ (GENEL)	%15	% 25

18/11/2025

Yukarıda bilgileri yazılı tez çalışmasının benzerlik oranları Turnitin raporundan alındığı haliyle yazılmış olup tüm bilgilerin doğru olduğunu, aksi halde doğacak hukuki sorumlulukları kabul ve beyan ederiz.

Öğrenci
Alperen Bedirhan COŞKUN

Danışman
Prof. Dr. Sadık ARMUTLU

HAZIRLAYAN	KONTROL EDEN	ONAYLAYAN

ÖZET
DOKTORA TEZİ
FUZÛLÎ VE SADÎ'DE UZRÎ AŞK TASAVVURU

Danşman: Prof. Dr. Sadık ARMUTLU

Klasik Türk şiiri araştırmalarında henüz çözüme kavuşturulmamış birçok sorun, müphemliği giderilmemiş ve net bir tanıma kavuşamamış birçok husus vardır. Şiirin ana temasını oluşturan konulardan biri olan aşkın, beşerîlik-ilahîlik mevzuu da bu hususların başında gelir. Günümüze değin araştırmacıların, bildiklerinden şüphe edilemeyecek konulara dahi değinmekten çekindiği; bu konu veya kavramlar üzerine yeterince eğilmedikleri görülmektedir. Söz konusu aşk olduğunda hadarî ve uzrî kavramlarının klasik Türk şiiri incelemelerine dahil olmaması, mezkur incelemelerin çerçevesini daraltmakta; her aşk yalnızca beşerî veya ilahî olarak sığ bir değerlendirmeye tâbi tutulmaktadır. Bu da şiir incelemelerinde yanlış olmasa da eksik bir yaklaşıma kapı aralamaktadır. Nitekim Fuzûlî gibi birçok şâirin hemen her şiiri ilahî/tasavvufî perspektifle ele alınmakta, beşerî bağlamda değerlendirilmesi gereken beyitler, geleneğe ters düşmemek veya başka sebeplerden ötürü ilahî bağlamda ele alınmaktadır.

Çalışmamız hadarî ve uzrî kavramlarını görünür kılma ve bu kavramların şiir incelemelerinde bir kıstas olmasının önünü açma gayesi gütmektedir. Bu minvalde Fuzûlî'nin de Sa'dî-i Şîrâzî gibi uzrî bir şâir olduğunu göstererek ortak kavram ve mefhumlarla uzrî aşkın çerçevesini çizmek amaçlanmaktadır.

2025, XVIII+433 sayfa

Anahtar sözcükler: Klasik Türk Edebiyatı, Klasik Fars Edebiyatı, Uzrî aşk, Fuzûlî, Sa'dî.

ABSTRACT

Ph. D. DISSERTATION

UZRI LOVE CONCEPTION ON FUZÛLÎ AND SA'DÎ

Advisor: Professor Sadık ARMUTLU

In studies of classical Turkish poetry, many unresolved issues and ambiguities remain, lacking clear definitions. The human-divine aspect of love, a central theme of the poetry, is at the forefront of these issues. To date, researchers have hesitated to address even topics they are undoubtedly familiar with; they have not sufficiently explored these subjects or concepts. The exclusion of the concepts of “hadarî” and “uzrî” from classical Turkish poetry studies narrows the scope of these analyses; each love is subjected to a superficial evaluation as either human or divine. This, while not necessarily wrong, leads to an incomplete approach in poetry studies. Indeed, almost every poem by poets like Fuzûlî is analyzed from a divine/mystical perspective, and verses that should be evaluated in a human context are instead interpreted in a divine context to avoid contradicting tradition or for other reasons.

Our study aims to make the concepts of “hadarî” and “uzrî” visible and to pave the way for these concepts to become a criterion in poetry analysis. In this context, by demonstrating that Fuzûlî, like Sa'dî-i Sîrâzî, was an “uzrî” poet, the aim is to outline the framework of “uzrî” love using shared concepts and notions.

2025, XVIII+433 pages

Keywords: Classical Turkish Literature, Classical Persian Literature, Uzri love, Fuzuli, Sa'di.

ÖN SÖZ

Klasik Türk edebiyatı üzerinde, hala çözüme kavuşturulmamış birçok sorun söz konusudur. Kimi sorunlar, hakkında mufassal vesikalar olmadığından kimi sorunlar ise üzerinde uzlaşşı sağlanamadığından maalesef mevcudiyetlerini sürdürmektedir. Üzerinde uzlaşşılamayan mevzulardan biri de şiirlerde işlenen aşkın beşeriyet-ilahiyet boyutudur. Bu mevzuun sorun olmasındaki esas sebep ise günümüze değin saha araştırmacılarının klasik Türk edebiyatını XIV. asırdan başlatmaları, yalnızca nazım şekilleri ve bazı nazım türleri çerçevesinde Arap ve Fars kaynaklarına eğilmeleridir.

Türk edebiyatıyla birlikte bu üç edebiyatın müşterekleri etrafında yapılan araştırmalarda; basit bir şekilde kaynak göstermekten öteye geçmeyen ifadelerin kullanılması, aşk üzerinde asıl kaynaklara ve edebiyatımızın etkilendiğı diğer edebî sahalara inilmemesi oldukça dikkat çekicidir ve bu durumlar, bizce sorunun esasını teşkil etmektedir.

Klasik Türk edebiyatının ilk araştırmacılarının Arap ve Fars edebiyatlarından haberdar oldukları su götürmez bir gerçeklik olmasına karşın, bu edebiyatlardaki terimleri zikretmekten çekinmeleri ve şiir yorumlamalarında aşkı yalnızca beşeri veya tasavvufî çerçeveye sıkıştırmaları, gelecek neslin yöntem ve metodlarını doğrudan etkilemiş; klasik Türk şiiri, yalnızca ilahî veya beşerî çerçeveye tâbi tutulmaktan kendini kurtaramamıştır. Günümüze değin söz konusu araştırmacıların bir kısmı tarafından “yüce, ulvî, saf ve temiz” olarak adlandırılan aşk kavramının Arap ve Fars edebiyatlarında “uzrî” olarak adlandırılmasının araştırmacılarımızca göz ardı edilmesi de aşkı ilahî-beşerî çerçeveye sıkıştıran nedenlerin başında gelmektedir.

Bu çalışmada uzrî aşkın klasik Türk edebiyatındaki en büyük temsilcisi Fuzûlî ile Fars edebiyatındaki üstadı Sadî arasında bir mukayese yapılmaya; mezkûr şairlerin gazeliyatı etrafında uzrî aşkın nitelikleri -beyitlerle desteklenerek- belirlenmeye çalışılmış ve uzrî aşkın çerçevesini ortaya çıkarmaya gayret gösterilmiştir.

Bu çalışmanın; sayın danışmanım Prof. Dr. Sadık ARMUTLU’nun, uzrî ve hadarî kavramlarının Türk edebiyatı tarihinde hak ettiğı yeri bulması; bunun, şiir incelemelerine yeni bir soluk getirmesi ve şâirlerin daha doğru bir şekilde değerlendirilmesi yolunda sarfettiğı gayretlerine bir nebze destek olması ümidini

taşıymaktayım. Lisans ve lisansüstü öğrenimim süresince her an yanımda olduklarını hissettiren Doç. Dr. Ahmet TOPAL, Doç. Dr. Sevda ÖNAL KILIÇ, Doç. Dr. Servet TİKEN ve beni akademiye yönlendiren diğer hocalarıma en derin saygılarımı sunarım.



İÇİNDEKİLER

TEZ ETİK VE BİLDİRİM SAYFASI	i
TEZ KABUL VE ONAY TUTANAĞI.....	ii
TEZ BENZERLİK RAPORU.....	iii
ÖZET.....	iv
ABSTRACT	v
ÖN SÖZ.....	vi
İÇİNDEKİLER	viii
SİMGELER VE KISALTMALAR.....	xv
KURAMSAL ÇERÇEVE	xvi
MATERYAL VE YÖNTEM	xviii
GİRİŞ	1
1. BÖLÜM: FUZÛLÎ VE SADÎ.....	25
1.1. FUZÛLÎ.....	25
1.1.1. Hayatı, Sanatı ve Eserleri	25
1.1.2. Edebî Kişiliği	33
1.2. SADÎ.....	39
1.2.1. Hayatı, Sanatı ve Eserleri	39
1.2.2. Edebî Kişiliği	41
2. BÖLÜM: FUZÛLÎ VE SADÎ'DE UZRÎ AŞK.....	43
2.1. GENEL OLARAK UZRÎ AŞK.....	43
2.2. UZRÎ AŞK ÜZERİNE TASAVVURLAR.....	63
2.2.1. Aşk yüce bir duygudur.	64
2.2.2. Aşk hayatın merkezindedir	66
2.2.3. Aşk olmazsa ömür boşa geçmiş sayılır	69
2.2.4. Aşk yolu müşküllerle doludur.....	70
2.2.4.1. Aşk kafestir, tuzaktır, bataklıktır	76
2.2.5. Aşk hastalıktır	79
2.2.6. Aşk ateştir, yakar.....	81
2.2.6.1. Aşk ateşi cehennem ateşiyle kıyaslanır	83
2.2.6.2. Aşk ateşi olgunlaştırır.....	85
2.2.6.3. Gönül ateştir, yakar/yanar.....	86

2.2.6.4. Aşkta gam ve âh âteştir	92
2.2.7. Aşkta vuslat yoktur	97
2.2.7.1. Hicran kötü bir haldir	98
2.2.7.1.1. Kıyamet/Mahşer	100
2.2.7.1.2. Hastalık-Dert-Gam/Gözyaşı.....	103
2.2.7.1.3. Hicran ölüm gibidir	106
2.2.7.1.4. Hicran ateştir	108
2.2.7.2. Hicran olmadan vuslat olmaz	112
2.2.7.3. Hicran vuslattan yeğdir	115
3. BÖLÜM: FUZÛLÎ VE SADÎ'YE GÖRE ÂŞIK	118
3.1. ÂŞIK ATEŞTEDİR	118
3.1.1. Mum/Şem.....	135
3.1.2. Âteş	140
3.2. ÂŞIK, AŞK BELASI SEBEBİYLE HER AN CEFA, GAM İÇİNDEDİR.....	142
3.2.1. Belâ	143
3.2.2. Gam.....	145
3.2.3. Dert.....	152
3.2.4. Mihnet/Cevr/Cefa.....	155
3.3. ÂŞIK DAİMA ÂH ÇEKER, FERYÂD FİGÂN İÇİNDEDİR	158
3.3.1. Genel olarak âh, feryâd, figân, nâle	159
3.3.2. Feryâd/figân/nâle halkı rahatsız eder	160
3.3.3. Âh u feryâd göğre erişir.....	165
3.3.4. Âşık âh ve nâleden şikayetçi değildir.....	172
3.4. ÂŞIK DAİMA GÖZYAŞI DÖKER	174
3.4.1. Aşk, ağlamanın sebebidir	175
3.4.2. Âşığın gözyaşı aşkı ifşa eder.....	178
3.4.3. Âşığın gözyaşı gevherdir.....	181
3.4.3.1. İnci.....	181
3.4.3.2. Cıva	182
3.4.4. Âşığın gözyaşı kanlıdır	184
3.4.5. Âşığın gözyaşı oldukça şiddetlidir	185
3.4.5.1. Yağmur	187

3.4.5.2. Sel, taşkın	187
3.4.5.3. Nehir-deniz-girdap	190
3.4.5.4. Gökyüzü	192
3.4.6. Âşığın gözyaşı tükenmez	192
3.4.7. Âşık gözyaşı dökmekten memnundur.....	195
3.4.7.1. Âşığın gözyaşı koruyucudur.....	196
3.4.8. Âşık hem aşk ateşiyle yanmakta hem gözyaşına gark olmaktadır.....	197
3.4.9. Diğer.....	198
3.5. ÂŞIĞA GÖRE AŞK EZELÎ VE EBEDÎ BİR ÖZELLİK TAŞIR	203
3.5.1. Ezelilik	203
3.5.2. Ebedilik	205
3.5.2.1. İrade dışı bırakamama/çaresizlik.....	207
3.5.2.1.1. Tuzak	207
3.5.2.1.2. Kemend	208
3.5.2.1.3. Esaret.....	209
3.5.2.1.4. Diğer.....	210
3.5.2.2. Kendi isteğiyle bırakmama.....	210
3.5.2.2.1. Âşık, aşktan memnundur.....	212
3.5.2.3. Âşığı maşûktan anca ölüm ayırır.....	213
3.5.2.4. Âşık öldükten sonra bile aşkı bitmez.....	215
3.5.2.4.1. Âşığın varlığı/bedeni yok olsa da sevgi devam eder.....	217
3.5.2.4.2. Âşığın bedeni toprak da olsa yarin kapısından ayrılmaz	218
3.5.2.4.3. Âşık ölse de sevgilinin etkisiyle dirilir.....	221
3.5.2.4.4. Âşık, maşûkunu mahşere/kıyamete değin bırakmaz.....	222
3.5.2.5. Aşk bitmemekle beraber gitgide artar	223
3.6. ÂŞIĞIN BAŞINA GELENLER KADERİNDE YAZILIDIR.....	225
3.6.1. Âşık aşka iradesi dışında yakalanır	225
3.6.1.1. Kemend	226
3.6.1.2. Dizgin	226
3.6.1.3. Akıl.....	227
3.6.1.4. Diğer.....	228
3.6.2. Kişinin âşık olması onun kaderidir	228

3.6.2.1. Teslimiyet-Rıza.....	230
3.6.2.2. Guy u Çevgan	231
3.6.3. Kişinin âşık olması felek-çarh veya devr sebebiyledir	232
3.6.4. Kişinin âşık olması kendi bahtsızlığıdır	235
3.7. UZRÎ ÂŞIK BULUNDUĞU KÖTÜ HALDEN ŞİKAYET ETMEZ, HALİNDEN MEMNUNDUR	238
3.7.1. Âşık acının son bulmamasını hatta artmasını ister zira acıdan zevk alır 245	
3.7.2. Âşık, sevgiliden gelen her cefaya katlanmayı tercih eder.....	250
3.7.2.1. Âşığa zehir bal gibi gelir	255
3.8. UZRÎ ÂŞIK İÇİN SÖZ KONUSU SEVGİLİ OLDUĞUNDA CAN DEĞERSİZLEŞİR	257
3.9. UZRÎ ÂŞIK, CANINI SEVGİLİ UĞRUNA VERMEKTEN ÇEKİNMEZ	259
3.9.1. Âşık iradesi olmadan can verir: Aşk sebebiyle ölme/sevgilinin öldürmesi	259
3.9.2. Âşık kendi iradesiyle ölümü seçer: Kurban/Feda	260
3.9.2.1. Kurban	260
3.9.2.2. Feda	262
3.10. ÂŞIĞA NASİHAT KAR ETMEZ.....	265
3.10.1. Nasihatçiler	266
3.10.2. Tabib.....	268
3.11. ÂŞIK İÇİN GECELER/AKŞAMLAR ACININ VAKTİDİR	270
3.12. ÂŞIK DAİMA KAN REVÂN İÇİNDEDİR	274
3.12.1. Aşığın gönlü paramparçadır	275
3.12.1.1. Yara, gül	276
3.12.2. Âşık kan revan içindedir	279
3.12.2.1. Ciğer.....	283
3.12.2.2. Kanlı yaş	284
3.13. ÂŞIK HASTADIR	286
3.13.1. Aşığın hastalığının somut göstergeleri	287
3.13.1.1. Soluk/Sarı beniz	289
3.13.1.2. İnce beden/Zayıf ten	291
3.13.1.3. Bükük bel/boyun.....	294

3.13.1.4. Diğer	296
3.13.2. Âşığın kendinden haberi yoktur	297
3.13.3. Âşıkta sabır takat kalmamıştır.....	302
3.13.4. Âşık dîvâne olur	308
3.13.4.1. Genel olarak dîvâne	308
3.13.4.2. Mecnûn	311
3.14. ÂŞIK İÇİN SEVGİLİ TEKTİR, DEĞİŞMEZ	317
3.15. ÂŞIKIN DÜNYADA VUSLATTAN ÜMİDİ YOKTUR/VUSLATI İSTEMEZ	324
4. BÖLÜM: FUZÛLÎ VE SADÎ'YE GÖRE MAŞÛK	329
4.1. MAŞÛKUN GÜZELLİK ÜNSURLARI	329
4.1.1. Yüz ve Yanak	329
4.1.1.1. Güneş.....	329
4.1.1.2. Ay.....	334
4.1.1.3. Şem.....	337
4.1.1.4. Gül	339
4.1.1.5. Diğer.....	342
4.1.2. Ağız ve Dudak.....	346
4.1.2.1. Şarap.....	346
4.1.2.2. Lal.....	347
4.1.2.3. Gonca.....	349
4.1.2.4. Küçüklük/Yokluk.....	350
4.1.2.5. Can-bahş	353
4.1.2.6. Diğer	358
4.1.3. Bel	359
4.1.4. Boy	359
4.1.4.1. Serv.....	360
4.1.4.2. Kıyamet	362
4.1.4.3. Elif.....	364
4.1.4.4. Diğer	364
4.1.5. Çene.....	366
4.1.5.1. Kuyu/zindan	366
4.1.5.2. Elma.....	369

4.1.6.	Diş	369
4.1.7.	Gamze	371
4.1.8.	Göz	375
4.1.8.1.	Katil/Hunhar	375
4.1.8.2.	Fettan	377
4.1.8.3.	Nergis	378
4.1.8.4.	Cadı/büyücü.....	378
4.1.8.5.	Diğer	380
4.1.9.	Hal/Ben/Benek	383
4.1.10.	Hüsn	386
4.1.11.	Kaş	390
4.1.12.	Kirpik	395
4.1.12.1.	Ok.....	395
4.1.12.2.	Haçer.....	397
4.1.12.3.	Demir	397
4.1.12.4.	Gevher.....	398
4.1.12.5.	Belâ	399
4.1.13.	Koku.....	400
4.1.14.	Kulak/Kulak memesi/Kulak tozu.....	402
4.1.15.	Saç	403
4.1.15.1.	Tuzak.....	404
4.1.15.1.1.	Bağ/kemend/zincir.....	405
4.1.15.2.	Yılan/Ejder.....	406
4.1.15.3.	Sünbül/Anber	407
4.1.15.4.	Perişan.....	410
4.1.15.5.	Karanlık	411
4.1.15.6.	Fitne	413
4.1.15.7.	Çevgan	414
4.1.15.8.	Diğer	415
4.1.16.	Söz/Ses	417
4.1.17.	Ten.....	419
4.1.18.	Yürüyüş.....	419

4.1.19. Ter	421
4.1.20. Hat.....	422
SONUÇ.....	426
KAYNAKÇA	428



SİMGELER VE KISALTMALAR

F : Fuzûlî'ye ait beyit

S : Sadî'ye ait beyit

G : Gazel

K : Kaside

Bkz. : Bakınız

S. : Sayı

C. : Cilt

s. : Sayfa

yay. : Yayınları/yayıncılık/yayın evi

age. : Adı geçen eser

DİA : *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*

TEES : Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü

Haz. : Hazırlayan(lar)

Vd. : Ve diğerleri

KURAMSAL ÇERÇEVE

İslamiyet, Hz. Muhammed'in akabinde özellikle Hulefâ-yı Râşidîn Dönemi'nden itibaren başlayan fetihler neticesinde, Arap Yarımadası sınırlarını aşarak farklı coğrafyalara yayılır. Bu yayılma sonucu genişleyen İslam coğrafyasında başta Arap, Fars ve Türklerin katkılarıyla yeni ve taze bir medeniyetin temelleri atılmış olur. İslam medeniyeti denen bu müşterek medeniyet Abbasîlerden başlayarak Sâmanî, Gazneli, Selçuklu ve Osmanlı gibi farklı devlet ve uluslar eliyle genişler. Nihayetinde musiki, mimari gibi dallarda gelişim gösteren medeniyet, edebî alanda da gelişimini sürdürür.

“Müşterek edebiyat ilk olarak VIII. yüzyılda Bağdat'ta kuşatıcı ve birleştirici yönüyle Arap diliyle, X. Asırda Horasan sahasında Fars diliyle, XIII. asırda ise Anadolu'da Türk diliyle ifade edilmiştir. Bu edebiyattaki mazmun, mefhum ve konu birliği, söz konusu üç ulus eliyle şekillenmiştir” (Coşkun, 2023). Hal böyle iken klasik Türk edebiyatı araştırmalarında -genellikle- Anadolu ve Osmanlı sahası üzerinde durulup bu araştırmalar büyük çoğunlukla XIII. asırdan itibaren başlatılmış, Arap ve Fars edebiyatlarının Türk edebiyatına etkisi yalnızca birtakım tanımlamalar yapılırken ve edebiyatımız taklitçilik ile itham edilirken tahkik edilir hale gelmiştir. Oysa Arap ve Fars edebiyatıyla birlikte müşterek bir edebiyat sahası oluşturan Türk edebiyatı incelemeleri, yalnızca söz konusu durumlar açıklanırken değil; edebiyat tarihini ilgilendiren hemen her konuda Arap ve Fars edebiyatı kaynaklarından faydalanmalıdır. Bu minvalde mukayeseli çalışmalar daha da önem kazanmaktadır.

Çalışmamıza benzer bir mukayeseli çalışma en son 1952 yılında Prof. Dr. Hasibe MAZIOĞLU tarafından Fuzûlî ve Hafız üzerine yapılmış ve bu çalışmanın ardından yakın zamana kadar alan neredeyse boş bırakılmıştır.¹ Mukayeseli Türk ve

¹ Yakın zamana kadar boş bırakılan mukayeseli çalışmalar alanı Prof. Dr. Saadet KARAKÖSE danışmanlığında hazırlanan lisansüstü tezler ile doldurulmaya çalışılmıştır. Doktora tezi olarak hazırlanan “*Nef'i Dîvânındaki Kasidelerle Enveri' Dîvânındaki Kasidelerin Karşılaştırılması*” ve “*Fehîm-i Kadîm ve Urî-i Şîrâzî'nin Gazellerinin Muhteva ve Üslup Açısından Mukayesesi*” adlı çalışmalar ile yüksek lisans tezi olarak sunulan “*Sa'dî'nin Farsça Gazelleriyle Fuzûlî'nin Türkçe Gazellerinin Karşılaştırılması*” ve “*Hakânî Şîrvânî'nin Rubâîleri ile Azmi-zâde Hâletî'nin Rubâîlerinin Mukayesesi*” adlı çalışmalar; bizim çalışmamıza benzer nitelikli tezler olarak kabul edilebilir. Ancak bu çalışmaların nicelik olarak yetmiş yılı aşkın bir süre için iktifa edilmeyecek kadar az olduğu açıktır.

Fars edebiyatı çalışmalarının bu denli boş bırakılmasını görmemiz, bizde özellikle aşk konusu çerçevesinde bir mukayese yapma isteği hâsıl etmiş; binaenaleyh bizi Türk edebiyatı araştırmalarında, adına dahi bir iki kaynak dışında tesadüf edilemeyen “uzrî aşk” mevzuunu ele almaya itmiştir. Uzrî aşk söz konusu olduğunda buna en uygun karaktere sahip şahsiyetlerin Türk edebiyatında Fuzûlî, Fars edebiyatında ise Sa’dî-i Şîrâzî olduğu düşünülmüş ve çalışmamızda bu minvalde bir planlamaya gidilmiştir.

Çalışmamız “Fuzûlî ve Sa’dî’de Uzrî Aşk Tasavvuru” başlığını taşımaktadır. Türk edebiyatında uzrî aşkın çerçevesi yakın zamana kadar maalesef çizilememiş; uzrî kelimesinin kullanıldığı birkaç makale dışında kayda değer bir çalışma yapılmamıştır. Nihayet Prof. Dr. Sadık Armutlu’nun Gazel Felsefesi adlı kitabıyla birlikte uzrî aşkın temelleri, uzrî şairler ve özellikleri ilk defa derli toplu bir şekilde araştırmacıların istifadesine sunulmuştur. Biz de bu çalışmada sınırlı olarak bahsedilen şairlerden Fuzûlî ve Sa’dî’yi ele alarak mukayese yoluna gidecek; elde ettiğimiz bulgular ışığında, bu iki âşık şâirin ortak ve farklı özelliklerini belirlemeye çalışacak; bu sayede uzrî aşkı, “aşk-âşık-maşûk” ekseninde tasnif ederek onun mütekâmil bir çerçevesini çizmeye gayret göstereceğiz.

Yukarıda ismi geçen çalışmaların künyeleri şu şekildedir:

Metin CEYLAN (2021). “Nefî’ Dîvânındaki Kasidelerle Enverî’ Dîvânındaki Kasidelerin Karşılaştırılması”. Pamukkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Denizli.

Metin AKDENİZ (2022). “Fehîm-i Kadîm ve Urfî-i Şîrâzî’nin Gazellerinin Muhteva ve Üslup Açısından Mukayesesi”. Pamukkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Eski Türk Edebiyatı Bilim Dalı, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Denizli.

Burçin KOCATEPE (2023). “Sa’dî’nin Farsça Gazelleriyle Fuzûlî’nin Türkçe Gazellerinin Karşılaştırılması”. Pamukkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Eski Türk Edebiyatı Bilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Denizli.

Buse ATALAY ERTÜRK (2024). “Hakânî Şîrvânî’nin Rubâîleri ile Azmi-zâde Hâletî’nin Rubâîlerinin Mukayesesi”. Pamukkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Eğitimi Ana Bilim Dalı. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Denizli.

Materyal ve Yöntem

Çalışmamız mukayeseye dayalı olduğundan ilk olarak Fuzûlî ve Sa'dî'nin Dîvânları incelenmiş, “aşk” kavramı söz konusu olduğu için yalnızca gazelleri çalışma konusu yapmakla iktifa edilmiştir. Zira şâirlerin tüm eserlerini incelemek tezin kapsamıyla sınırlandırılmayacak kadar hacimli olacaktır.

Gazeller beyit beyit incelenip her beyit; ihtiva ettiği konuya göre ayrılmış, bilgi fişi yönteminin modern bir uzantısı olarak değerlendirebileceğimiz excel programı yardımıyla tasnif edilmiştir. Programda açılan her sekmeye bir konu atanmış, incelenen her beyit ise bu konulara göre sekmelere yerleştirilmiştir. Beyit incelemeleri bittiğinde ise her konu ihtiva ettiği beyitlerle birlikte açıklanmış, Fuzûlî ve Sa'dî'nin bu konudaki ortak veya farklı görüşleri belirlenmiştir.

Beyitler ele alınırken şâirlerin yaşadığı asır dikkate alınmamış; çalışmanın Türkçe olması hasebiyle Fuzûlî'nin beyitleri önce gelecek şekilde bir sıralama yapılmıştır. Fuzûlî'nin beyitleri verildikten ve açıklandıktan sonra Sa'dî'nin beyitlerine yer verilmiştir. Ancak benzerlik oranının fazla olduğu beyitler (aradaki benzerliğin birlikte görülmesinin faydalı olacağı düşüncesiyle) art arda verilmiş daha sonra olağan akışa geri dönmüştür.

Beyitlerin numaralandırılması hususunda ise Fuzûlî Dîvânı'nın Kenan AKYÜZ vd. tarafından (1958 yılında TTK) hazırlanan baskısı; Sa'dî'nin gazelleri için ise Muhammed Ali Fûruğî'nin hazırladığı Sa'dî Külliyyâtı (1320 baskısı) esas alınmıştır.

GİRİŞ

Aşk, insanoğluyla (bazı görüşlere göre tanrıyla)² beraber var olagelen, merkezine insanı almasından dolayı insana dair her sahada ele alınan ancak net olarak tanımlanamayan bir duygudur. Nitekim filozoflar, tabipler, âlimler, edipler, şâirler ve mutasavvıflar aşka farklı yorumlar getirmiş; her saha aşkı kendine has terimlerle tasnife girişmiştir. Kimisi onu fitrî bir temayül olarak görürken kimisi manevî bir hastalık³ addetmiş, kimisi aşkı tensel bir odakta incelerken kimi tinsel bir yönelim olarak algılamıştır. Kimileri de onu tabîî, maddî, manevî, hakîkî, mecâzî, ilâhî gibi sınıflandırmalara tâbi tutmuş; aşkı yaşamın kaynağı ve amacı addetmiş, hatta aşkın bizatihi tanrı olduğunu⁴ iddia etmiştir.

Aşkın envaî yorumlarla açıklanmaya çalışılması ancak net bir tanımının yapılamaması, onun yalnızca mücerret olmasından ileri gelmeyip aşka dair bireysel düşünüş veya hissiyatın her insan için “biricik” olmasından kaynaklanmaktadır denebilir. Ne var ki aşk, her birey için farklı deneyimler olarak görülse ve farklı algılansa da baskın olan görüşler, aşk üzerine birtakım tanımlamalar yapılmasına olanak sağlamıştır.

Çalışmamız özelinde düşünülecek olursa klasik Türk edebiyatıyla müşterek bir edebiyat sahası oluşturan Arap ve Fars edebiyatları (ki çalışmamız mukayeseye dayalı olduğundan biz çoğunlukla müşterek edebiyat kavramını kullanacağız) sahasında aşk beşerî ve ilahî çerçevede ele alınmış, Türk edebiyatı haricinde diğer iki sahada ise beşerî aşk “hadarî ve uzrî” olarak iki kısımda incelenmiştir.

² Antik Yunan filozoflarının aşkı Tanrı ile ilişkilendirmesi hakkında detaylı bilgi için bkz. WEBER Alfred (1949). Felsefe Tarihi (Çev. H. Vehbi ERALP), Pulhan Matbaası, İstanbul.

³ Enis BATUR (1995). Aşk Üzerine Marazî Bir Deneme Daha. Cogito, S.4, s. 6.

⁴ Aşkın ilahi bir kavram oluşu, Antik Yunan felsefesinde Parmenides’in teorisıyla; daha sonrasında ise Platon’da karşımıza çıkmaktadır. Parmenides’in kainat üzerine ikililik teorisini açıklarken kainatın, merkezleri aynı olan aydınlık ve karanlık küreler ile sıcak ve soğuk kürelerden oluştuğunu; bunların merkez küresinin ise “hareketin kaynağı, küllî hayatın ocağı, tanrılığın merkezi, âlemin hükümdarı, adalet, zaruret ve Aşkın Anası (Afrodit)” olduğunu ifade eder. (Weber, s. 15). Şölen adlı eserinde ise Platon, Phaidros’un sözlerini aktardığı pasajda şu cümleyi kurar: “Sevgi, insanlar ve tanrılar arasında eşsiz bir yer tutan büyük bir tanrıdır.” (Platon, s. 12/178a). Bu fikirlerin ilki Afrodit ikincisi ise Eros üzerine kurgulanmış olup bunların kökeni için Antik Yunan mitolojisi ve bunları etkilediği düşünülen Hint ve Mısır mitolojileri incelenmelidir. Ancak biz yazılı kaynaklar üzerinde durduğumuzdan aşkın tanrısal boyutunu Antik Yunan’a dayandırmak durumunda kaldık.

Bizdeki bu farklılığa değinmeden önce hadarî ve uzrî kavramlarının çıkış noktasını, aralarındaki farklılıkları ve bunların edebiyata etkisini göstermeye çalışmanın uygun olacağı kanaatindeyiz:

Hadarî kavramı “حضر” kökünden türemiş olup yerleşik olan, göçebe olmayan, medenî, anlamlarına gelir. İbn Haldun’un umran ilmini açıklarken sıkça başvurduğu bu kavram bedevî olmayan toplumlar için kullanılır. “Şehirde, kasabada ve köyde oturmaya hadar, buralarda oturanlara hadarî...”⁵ denmektedir. (İbn Haldun hadaret kelimesini aynı zamanda kültür ve medeniyet anlamında da kullanmıştır.) Bedevî kavramı ise “بدو” kökünden türeyip çölde, göçebe olarak yaşayan kimse anlamına gelir.⁶ İbn Haldun’a göre hususî olarak çöl ve sahralarda yaşayan Arap anlamında kullanılan bedevî kelimesi, genel anlamda dünyadaki bütün ibtidâî toplumlar için de kullanılmıştır.⁷ Ancak Uludağ, İbn Haldun’un hadarî ve bedevî kavramlarını kesin bir çizgi ile ayırmadığını ifade eder. Nitekim “İbn Haldun, bazı hallerde küçük yerleşme merkezlerinde toprağa yerleşik insanları ve toplulukları da bedevî (iptidâî) olarak görmekte, buna mukabil toprağa yerleşmemiş bazı göçebe kavimlerin de kendilerine has bir umranı ve medeniyeti bulunduğundan bahsetmektedir”⁸ Bunlar arasındaki farklar daha çok iktisadî âmillere dayanır. İbn Haldun, bu iki kavramı toplumun oluşmasında birer aşama olarak görür ve bedevilikten hadarîliğe geçişi şöyle anlatır:

“Çiftçilik ve hayvancılık işi ile uğraşan söz konusu toplumları, zaruret bedevîliğe sevk etmektedir. Zira bedv/sahra geniştir. Hadarîlerin ikamet ettikleri yerlere sığmayan mezralar, sabanlar, tarlalar, meralar vs. oraya sığmaktadır... Bu durumda, bunların bir araya gelip ictimâ bir hayat yaşamaları; gıda, barınak ve elbise gibi ihtiyaçları, maişetleri umranları konusunda da yardımlaşmaları sadece hayatı koruyacak ve yaşamlarına yetecek miktarda idi, daha fazla değildi. Zira bunun ötesine güçleri yetmez.”⁹

⁵ İbn Haldun (2020). Mukaddime (haz. Süleyman Uludağ). Dergah yay., İstanbul, s. 103.

⁶ Bedevîlerin de kendi arasında ehlü'l-veber (göçebe) ve ehlü'l-meder (yerleşik hayat yaşayan) olarak ayrıldıklarını belirtmek isteriz.

⁷ İbn Haldun (2020). age., s. 105.

⁸ İbn Haldun (2020). age., s. 105.

⁹ İbn Haldun (2020). age., s. 323-324.

İbn Haldun'un burada ifade etmek istediği husus; bedevîliğin, tarım ve hayvancılıkla uğraşan kimseler için bir tercih değil zarurî bir hal olması durumudur. Bu pasaja göre bedevîler, yalnızca yaşamak için gerekli olan ihtiyaçlarını karşılamak için bir araya gelen kimselerdir.

“Sonra belli bir geçim yolunu tutan söz konusu toplumların halleri genişleyip ihtiyacın üstünde bir zenginlik ve refah kendilerine elverdiği zaman, bu durum onları bir yere oturup rahat etmeye sevk etti. Artık zarurî olandan fazlası için yardımlaştılar; gıdaları ve yiyecekleri çoğalttılar; bu husustaki dikkat ve itinaları arttı. Hadarî olmaları sebebiyle daha geniş evler yaptılar; şehir ve kasabalar inşa ettiler.”¹⁰

Bu paragrafta ise İbn Haldun, bedevîlerin refah düzeylerinin artıp nasıl hadarî olduklarını açıklar. Onlar artık temel ihtiyaçlarını karşılayacak, birbirleri ile zaruretin dışındaki ihtiyaçları için yardımlaşacak duruma gelmiş; şehir ve kasabalar inşa etmişlerdir. Bu hadarîliğin ilk aşaması olarak görülebilir. İbn Haldun, hadarîliğin bir sonraki adımını ise şöyle açıklar:

“Sonra refah ve rahat hali daha da artar... Gıdaların terbiye edilmesi, yemek yapılan kapların güzelleşmesi, pişirilen yemeklerin nefaseti, ipek ve atlas gibi pahalı kumaşlardan elbise edinilmesi, ev ve konakların yükseltilecek sağlam, süslü ve sanatkarane yapılması; sanat imkanlarının son haddine kadar kuvveden fiile çıkması gibi hususlara daha çok dikkat ve itina gösterilir... İşte bunlar artık hadarîdirler. Bunlardan bazıları maişet için sanat yolunu tutmuşlar, diğer bazıları ise ticareti meslek edinmişlerdir. Bedevîlere nazaran bunların emekleri daha çok kar getirir; daha fazla çoğalır; daha fazla refah imkanı verir.”¹¹ Hadarî ve bedevî kavramlarını toplumların gelişimsel sürecini anlatmak için kullanan İbn Haldun, bunlar arasındaki ilişkiyi ihtiyaçların karşılanma biçimlerine göre de değerlendirmiş sayılır. Daha açık bir ifadeyle “gıda, barınak ve elbise gibi en zarurî ihtiyaçlarını karşılamak üzere bir araya gelen toplumlar bedevîdir. Buna karşılık o günkü şartlarda lüks sayılan tüketim maddelerini kullanmaya başlayan toplumlar ise hadarî yani medenîdir.”¹²

¹⁰ İbn Haldun (2020). *age.*, s. 324.

¹¹ İbn Haldun (2020). *age.*, s. 324.

¹² Mustafa FAYDA (1992). Bedevî. *DİA*, TDV Yay., İstanbul, C. 5, s. 311.

Hadarî ve bedevî kavramlarını aktarmamız, uzrî kavramına temel oluşturmak amacıyladır. Nitekim uzrî kavramı, Benî Uzrâ kabilesine¹³ nisbetle kullanılmıştır. Bu kabile çölde, Vâdi'l-kurâ, Hicr ve Cinâb adlı otlak yerlerde bedevî tarzında bir hayat yaşayıp hayvancılık ve çiftçilik ile uğraşmıştır.¹⁴ Kabilenin öne çıkan özelliği ise aşktır: “*Arap kabileleri geleneğinde bazı sıfat ve erdemler, içlerinde yetişen şahsiyetler sebebiyle belli kabilelere nisbet edilmiştir. Cömertliğin Tay, yiğitliğin Abs, çokluğun Tağlib, deliliğin Benî Âmir b. Sa'saa'ya atfedilmesi gibi aşk da Benî Uzre'ye nisbet edilmiştir.*”¹⁵

Aşklarındaki sadakat, iffet ve temizlik gibi olgular Uzrâ kabilesine mensup âşıkların “uzrî âşık” olarak tanınmasına sebep olmuştur. Kendilerinin bu denli şöhret bulmalarını, kadınlarının güzelliği ve erkeklerinin duygusallığına atfetmişlerdir. “*Söz konusu kabileye mensup kişiler bu aşkı kadınlarının/kızlarının son derece güzel ve yürekleri eriten bir bakışa sahip olması, erkeklerinin ince hisler taşıması, aşkta sadakat, iffetini koruma ve günahlardan uzak durma gibi erdemlerine dayandırırılar.*”¹⁶ (Onlardaki bu erdemi, İbn Haldun da nisbeten destekler gibidir. Nitekim o, bedevîlerin hadarîlerden daha yiğit, daha mert, hayra ve fazilete daha yakın olduklarını söyler. Zira ona göre “*asaletin aslı ve kaynağı asabiyettir. Bu itibarla asalet, şehirden çok badiyede ve bedevilerde bulunur*”¹⁷).

Uzrî âşıkların, aşklarındaki temizlik ve iffet duygusu; onların bedevî olmalarıyla yakından ilgili gibidir. Nitekim şehir hayatından uzak, eğlence meclislerinden bî-haber yaşayan bu insanlar, genellikle temel ihtiyaçlarını karşılamak için çalışır bu sebeple metaya ve dünyevî ihtiraslara tama göstermezlerdi. Zira İbn Haldun'un belirttiği üzere bu tarz, onlar için bir yönelim değil zarurettten ibaretti.

¹³ “Uzre adını taşıyan dört beş kabile varsa da iffetli (platonik) aşka adını veren kabile Yemen asıllı olup Kahtânîler'den Kudâa'nın kolu Uzre b. Sa'dü Hüzeym b. Zeyd b. Leys'tir.” İsmail DURMUŞ (2012). Uzrî Aşk. *DİA*, İstanbul, C.42, s. 259.

¹⁴ DURMUŞ (2012). *age.*, s. 259.

¹⁵ DURMUŞ (2012). *age.*, s. 259.

¹⁶ DURMUŞ (2012). *age.*, s. 260.

¹⁷ İbn Haldun (2020). *age.*, s. 105, 107. (Ancak Kuran'da bedevi Arapları tavsif için kullanılan A'rab kavramı, İbn Haldun'un bahsettiği gibi olumlu bir tablo sunmaz. Aralarında cennetlikler olmasına rağmen A'rab denilen bedevîler, Kuran'da genelde olumsuz kavramlarla anılırlar. Ayrıntılı bilgi için bkz.: Orhan KARMIŞ (1991). A'rab. *DİA*, İstanbul, C.3, s. 242.

Onların cesaret, erdem ve fazilet bakımından hadarilerden üstün tutulması; aynı zamanda duygusal olarak da üstün bir mertebede olduklarını düşündürür. Aşkî yüce bir mertebeye yerleştirmeleri, aşkî hayatın merkezine koymaları yaşadıkları hayatın değişim ve gelişime kapalı olmasının getirisi olabilir. Yaşamlarının büyük çoğunluğunu toprak ve hayvanlarla geçiren bu kimselerin, hayatlarındaki en yüce şeyin sevgili ve aşk olması da tabîî karşılanmalıdır.

Hadarî ve Uzrî Aşk Üzerine

Hadarî ve uzrî kavramlarını yukarıda genel bir şekilde açıkladıktan sonra hadarî ve uzrî aşk kavramlarına da kısaca değinmenin gerekli olduğu kanaatindeyiz. Nitekim çalışmamız uzrî aşk üzerine yoğunlaşsa da uzrî aşkın daha iyi anlaşılması için hadarî aşk kavramının da bilinmesi gerekir.

Hadarî ve uzrî aşk; başat olarak Arap, Fars ve Türk edebiyatlarının oluşturduğu müşterek medeniyetin edebî sahasının temellerini oluşturur. Nitekim klasik edebiyatın temelinde gazel, gazelin temelinde ise aşk vardır. Diğer bir söyleyişle aşkın olmadığı bir edebiyat düşünülemez. Müşterek edebiyat söz konusu olduğunda ise ilk olarak Arap sahasının incelenmesi gerekir. Zira müşterek edebiyatın hemen hemen ilk örnekleri Arap edebiyatı eliyle teşekkül etmiştir.

Emevî Dönemi'nde karşımıza çıkan hadarî ve uzrî aşk kavramlarının temeli esasen Cahiliye Dönemi'ne kadar geriye götürülebilir. Nitekim bu dönemde aşk yine iki farklı tarzda karşımıza çıkar: fâhiş ve afif. (Bu aşkların işlendiği gazellere¹⁸ de aynı tesmiye ile el gazelü'l-fâhiş veya el gazelü'l-afif denir.) Hissî gazel de denen fâhiş gazellerde, adından da anlaşılacağı üzere aşkın shevî boyutu işlenir. *"Bu gazellerde bedensel aşk dile getirilmiş, kadınlarla yarenlik, eğlence ve onlarla yaşanan aşk maceraları anlatılmıştır."*¹⁹ Bu şiirlerde kadın bedeninin görünmeyen uzuvları açık tasvirlerle anlatılır ve müstehcen bir dil kullanılır. İmruu'l-Kays, Nabîğa ve El-Aşa adlı şâirler bu türün en önemli isimleridir.

¹⁸ Burada gazel kavramı, şekil olarak değil kaside içerisinde yer alan bir türü ifade etmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz: Sadık ARMUTLU (2020), Gazel Felsefesi Gazelde Beşerî Aşkın Kaynaklarını Aramak (Hadarilik-Uzrîlik), Kesit Yay., İstanbul, s. 19-70.

¹⁹ ARMUTLU (2020). *age.*, s. 42.

Afif gazelde ise hissî gazelin aksine kadın bedeni değil, sevgilinin ahlakî ve ruhsal güzellikleri, erdemleri anlatılır. Bir başka deyişle bu tür gazelerde kadın, iffeti ve hayası ile ön plana çıkar. *“Bu tür; Cemil b. Mamer tarafından zirveye çıkarılan uzrî gazelin çekirdeğini oluşturur... Murakkiş el Ekber, Murakkiş el Asgar, Urve b. Hizam ve Antera b. Şeddad bu türün en önemli temsilcileridir.”*²⁰

Sadrü'l-İslam Dönemi'nde gazel tarzında genel anlamda bir değişiklik görülmemişken dinin uygun görmediği fahiş gazelde elbette bir duraklama söz konusu olmuştur. Ancak gazelin seyri asıl Emeviler Dönemi ile değişime uğramıştır. Emeviler Dönemi, Müslümanların refah olarak yükseldiği, lüksün yaygınlaştığı, kentleşmenin hızlandığı bir dönemdir. *“Emevilerden önce yönetim binası, camiler, evler, çarşı ve pazarların fiziki görünümleri son derece sade basit ve ilkel bir durumdayken Emevî yönetimiyle birlikte bu durum değişmeye başladı.”*²¹ Yönetim merkezi olan darü'l-imareler ve sarayların siyasî sebeplerle şehrin merkezinden uzaklara taşınması, şehirleşme ve dünyevileşmenin ilk adımları sayılabilir. *“Bu zenginlik, lüks ve zevke dayalı yaşam Şam'da Emevî aristokrasisiyle Hicaz sınırları içerisinde Mekke ve Medine'deki Kureyş aristokrasisinin oluşumuna zemin hazırladı.”*²² Saraydaki lüks ve şatafatlı hayat, zamanla sokaklara da yansımış; darü'l-kıyan adlı eğlence yerleri de bu dönemle birlikte görülmeye başlamıştır. Toplumda görülen zevk ve eğlenceye dayalı bu değişim şiirde de kendisine yer bulmuştur. Artık fahiş gazel yerini hadarîye, afif gazel ise uzrîye bırakmıştır.

Hadarî gazelin en önemli temsilcileri arasında Ömer b. Rebia, El Arcî, el Ahvas, Veddahü'l-Yemen yer alırken; uzrî gazelde ise Kays b. Mülevvah, Cemil b. Mamer şöhret bulmuşlardır. Ancak dönemin şartları ve toplumun yönelimleri hadarî gazele rağbeti artırırken uzrî gazelde düşüş yaşanmasına sebebiyet vermiştir, denebilir.

Gazelin değişim ve gelişim süreci göz önünde bulundurulduğunda Arap toplumunun İbn Haldun'un bahsettiği üzere bedevîlikten hadarîliğe geçişini net olarak izlenebilir. Emevî Dönemi ile birlikte saray hayatının topluma yansması ile birlikte,

²⁰ Kenan DEMİRAYAK (2019). Arap Edebiyatı Tarihi-I Cahiliye Dönemi, Fenomen Yay., Erzurum, s. 143-144.

²¹ ARMUTLU (2020). *age.*, s. 72.

²² ARMUTLU (2020). *age.*, s. 73.

kentleşme, lüks, eğlence gibi kavramlar halk arasında yaygınlaşmış, tabîi olarak şiirde de kendine yer bulmuştur. Eğlence mekanlarında kadın sanatçı/muganniyelerin yer alması, yabancı uyruklu cariyelerin toplumda yaygınlaşması gibi durumlar da hadarî şiirlere yönelimi artırmıştır, denebilir. Ancak toplumun bu eğilimine rağmen değişime direnen insanlar da olmuş; bunlar toplumun değersizleşmesine bir aksülamel olarak uzlete çekilmişlerdir. Bu uzlet zaman sonra tasavvufun da zeminini hazırlayacak olan zühd anlayışına kadar sürmüştür. Abbasîlerle birlikte hadarî tavır karşısında uzrî ve sufi bir tarz da kendisini gösterecektir.

Uzrî Aşkın Yüceliği, Aşkın İlahîliği ve İlahî Aşk Üzerine

Beşerî olmak vasfıyla hadarî aşkla ilişkili olan uzrî aşk, yücelik ve temizlik gibi vasıfları haiz olması hasebiyle ise ilahî aşka daha yakın bir konumda yer almaktadır. Başka bir deyişle uzrî aşk; hadarî ve ilahî aşk arasında, ilahî aşka yakın mutavassıt bir konumdadır. Ancak bu noktada aşkın ilahîliği ve ilahî aşk kavramları arasındaki ayrımın farkına varmak gerekir.

Aşk, uzrî âşıklar tarafından ilahî bir ihsan olarak görülür. Örneğin o, bezm-i ezelde insanın kaderine yazılıdır. Uzrî âşık aşkı uğruna ölür ve bunu kendine şeref sayar. Hatta âşığın ölümü onu şehit mertebesine taşır.²³ Bu düşünce onun aşkı hayatın merkezine almasıyla doğrudan ilgili gibidir.

Aşka atfedilen ilahî vasıflar, o aşkı tanrısal bir makama yükseltse de bu durum, o aşkın “ilahî aşk” olduğu anlamına gelmemelidir. İlahî aşk, bizatihi Allah’a duyulan bir aşk olmakla yüceltilen aşktan ayrılmaktadır. Daha basit bir söylemle aşkı ilahî bir ihsan olarak görmek, ona yalnızca kudsiyet vermek anlamına gelir. Bu, aşkın ilahîliğini gösterir. Ancak ilahî aşk, tamamen Allah’a karşı beslenen duygudur. Uzrî aşkta aşkın kudsiyeti söz konusu iken “ilahî aşk”, Abbasî Dönemi sonrası görülmeye başlayan zühd hareketleri neticesinde ortaya çıkan, İslamiyetle doğrudan veya dolaylı olarak bağlantılı bir kavram olmaktadır. Neticede uzrî aşkta ilahî bir aşk değil, yüce bir aşk söz konusudur. İlahî aşk ve uzrî aşk arasındaki benzerlikler, ileride de izah edeceğimiz üzere uzrî ve ilahî aşkın karıştırılmasına sebebiyet vermiştir. Mutasavvıfların uzrî kavram ve mecazları kendilerine adapte etmeleri, uzrî kavramları sufîyâne bir libasa

²³ Ayrıntılı bilgi için bkz.: ARMUTLU (2020). *age.*, s. 182 “Şehidü’l-Aşk”.

büründürmelerinin yanında Beytü'l-hikme'de gerçekleştirilen tercüme faaliyetleri de bu karışıklığın müsebbiplerindendir. Bu faaliyetlerin, aşkın yaratımın merkezinde olması gibi fikirleri İslam dünyasına soktuğu ve tasavvufun içine “yüce aşk” kavramının girmesine neden olduğu kanaatindeyiz. Nitekim Antik Yunan filozoflarının da aşka yüce bir keyfiyet atfetmiş olmaları ve bu fikirlerin tercümeler yoluyla İslam düşüncesine nüfuz etmesi, uzrî aşkın ilahîliğe evrilmesinin önünü açmıştır, denebilir.²⁴

Buradan hareket ederek uzrî aşkta (dolaylı olarak affî aşkta) görülen aşkın yüceltilmesi durumuyla, Antik Yunan'da karşılaştığımız yüce aşk kavramı arasında bir ilişki olduğu düşünülebilir. Antik Yunan'daki yüce aşk kavramının aynı zamanda ilk Müslüman filozoflarını da etkilediği göz önünde bulundurulduğunda, tasavvufî aşk kavramının da Antik Yunan'la ilişkili olacağı aşikar olacaktır. Bu sebeple, Antik Yunan'da aşka nasıl bakıldığını, aşkın ne gibi anlamlar yüklendiğini aktarmanın elzem olduğunu düşünmekteyiz.

Antik Yunan'da Aşk ve Aşkın İlahîliği

İnsanoğluyla beraber var olagelen aşk kavramının, insanın olduğu her yer ve devirde yorumlanmış olması; kanıtlanamasa da şüphe götürmez bir gerçeklik sayılır. Diğer medeniyetlerle ticari ilişkiler sonrası yükselişe geçen Yunan medeniyetinde²⁵ aşka dair görüşlerin diğer milletlerin kültürlerinden alınması ihtimali de oldukça yüksek olmasının yanında elde yazılı kaynaklar bulunmadığından, aşka dair çalışmaların ilk aşaması Antik Yunan'a isnad edilmek mecburiyetindedir. Yunan filozofların aşka dair görüşlerinde ise mitolojilerinden esintiler barınmaktadır. Bu noktada ise Afrodit ve Eros kavramları önem kazanmaktadır.

²⁴ Çalışmamızın esasını teşkil eden “aşkın edebî boyutu”, yalnızca ortaya konan eserler çerçevesinde yorumlanmaya elverişli değildir. Edebiyat sahasının enginliğinin getirdiği zorluklar ve kaynağının hemen her alandan beslenmesinin yol açtığı güçlükler, bizi bu kavramın diğer alanlarda nasıl ele alındığını incelemeye mecbur bırakmaktadır ki çalışmamızda bu zorunluluğun bir gereği olarak, aşkın edebî boyutunu oluşturan “felsefe” alanına değinmek durumunda kaldık. Yalnızca felsefî boyutuna eğilmemiz, klasik Türk ve Fars edebiyatlarının kahir ekseriyetini etkisi altına alan tasavvuf düşüncesinin felsefî kaynaklarını ve bu kaynaklardan hareketle İslamî medeniyette aşkın nasıl yorumlandığı üzerinde fikir edinmek sebebiyledir. (Diğer alanlara değinmek çalışmanın sınırını aşacağından yalnızca felsefî yönünü almakla iktifa etmekteyiz.) Bu yüzden İslamî düşüncede aşkın şekillenmesinde doğrudan etkili ve elzem olan Antik Yunan felsefesi ile işe başlamanın uygun olacağı kanaatindeyiz.

²⁵ Antik Yunan'ın diğer milletlerle olan iletişimi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: Weber (1949). *age.*, s. 3 (dipnotlar).

Bilindiği üzere Yunan mitolojisi ve Yunan tanrıları hakkında bilgi edinmek için başvurulmuş ilk kaynaklardan biri Hesiodos'un Theogonia adlı eseridir. Eserde Eros tanrıların ilki olarak nitelendirilir:

“Khaos'tu hepsinden önce var olan

Sonra geniş göğüslü Gaia, Ana Toprak

Sürekli, sağlam tabanı bütün ölümsüzlerin

Onlar ki tepelerinde otururlar kalı Olympos'un

Ve yol yol toprağın dibindeki karanlık Tartaros'ta

Ve sonra Eros, en güzeli ölümsüz tanrıların

O Eros ki elini ayağını çözer canlıların

Ve insanların da tanrıların da ellerinden alır

Yüreklerini, akıl ve istem güçlerini.”²⁶

Başka bir anlatıda ise dünya bir yumurta olarak tasvir edilir, yumurtanın üstü göğü altı yeri meydana getirir. Eros da androjen olarak, yumurtadan çıkmış gibi aktarılır. Her iki anlatıda da Eros, ilk tanrı olarak karşımıza çıkmaktadır. Eros, buradan çıkarılacak sonuçla varlıkların var olmasını sağlayan ilk etkidir, denebilir.

Afrodit ise iki türlü ele alınır. Hesiodos'a göre Afrodit, Kronos'un, babasının hayalarını kesip Akdeniz'e atması sonucu, hayaların denizde oluşturduğu köpükten meydana gelmiş ve Kıbrıs'a yerleşmiştir. Sevmek ve sevişmenin büyüsü, Afrodit'ten kaynaklanır. Homeros'a göre ise Afrodit, Zeus ile Dione'nin kızıdır. Diomedes ile mücadelesi sonrası yaralanan Afrodit'e babası tarafından “kendisini, evliliğin gönül açan işlerine vermesi” telkin edilir. Ona, “*hoşluk, cazibe, cinsel tutku, aldatma, kurnazlık, acı çekme, en bilgeleri bile baştan çıkarma, tatlı söz gibi özellikler iliştilir... tanrılar arasında yaşanan cinselliğin yeryüzüne inişinin bir simgesi gibidir...Bu haliyle Afrodit, sadece aşkın yaşanmasını sağlayan bir tanrıça değil, onun*

²⁶ Hesiodos (2024). Theogonia-İşler ve Günler, İş Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, s. 7

*düzenlenmesinden, yeryüzünde sağlıklı ilişkiler kurulmasından da sorumlu bir tanrıçadır.*²⁷

*“Yunan pantheonunun ilksel kuşağında Eski Yunan dünyasına sadece iki tanrısal varlık kalabilmiştir: Afrodite ve Eros. Her ikisi de aynı şeyin peşindedir, aşkın. Onlar olmaksızın zaman dönmez, canlılar dünyasının istikbali onlarsız mümkün değildir...Güzellik ve aşk, insanların geleceğe yaptıkları yatırımın ta kendisidir. Aşksızlık; tükenmek, bitmek ve yok olmaktır.”*²⁸

Platon’dan önce kimi filozoflar tarafından aşka ve tanrıya dair birtakım fikirler ortaya atılmıştır. Tanrının değişmez, hareketsiz, sınırsız vb. olması gibi iddiaların yanında İslam medeniyetini de etkileyen kimi fikirler de öne sürülmüştür. Pisagor’un 1 sayısına atfettiği değer bunlardan biridir. Ona göre iki türlü 1 vardır. Birincisi varlıklar (sayılar) silsilesinin çıktığı, onları ihtiva eden, kuşatan, tanrılar tanrısı, diğeri ise çıkan sayılar silsilesinde birinci olan, 2 ve 3 gibi her çokluğa zıt olan, izafî, yaratılmış olandır²⁹. Bu teoriden bahsetmemizin sebebi bu fikrin Plotinus’ta “Birden Bir Çıkar” sözüne kaynaklık etmiş olmasından ileri gelmektedir. Nitekim Plotinus’un Taşma/Südur teorisi de bizdeki tasavvufî mecrada oldukça yaygın bir görüş olmuş, şiire de aksetmiştir.

Antik Yunan’da bunların yanı sıra aşka dair fikirler de ortaya atılmıştır. Örneğin Parmenides’in (M.Ö 515-460) kainat tasavvurunda aşka dair izlere rastlanmaktadır. Ona göre kainat, “*merkezleri aynı olan bir küreler silsilesinden mürekkeptir ve burada ışıklı ve sıcak kürelerle karanlık ve soğuk küreler sıra ile birbirlerini takip ederler. Kalan hepsini kaplayan en sonuncu küre katı, soğuk ve karanlıktır...Bunun gibi merkez küresi katı ve soğuktur fakat bir ışıklı ve hayat küresi ile çevrelenmiştir. Alemin katı çekirdeği etrafında gelişen bu ışıklı küre, hareketin çıktığı kaynak, küllî hayatın ocağı, tanrılığın merkezi, âlemin hükümdarı, adalet, zaruret ve **aşkın anasıdır***”³⁰. Yine Empedokles de aşka dair birtakım iddiaları dile getirmiş, ibtidaî dört unsurun birleşip

²⁷ Hasan Aydın (2013). Mitostan Logosa Eski Yunan Felsefesinde Aşk. Bilim ve Gelecek Kitaplığı, İstanbul, s. 54.

²⁸ İsmail Gezgin, Fallus’un Arkeolojisi, 198-199, akt: Aydın (2013). age., s. 54.

²⁹ Weber (1949). age., s. 22.

³⁰ Weber (1949). age., s. 15.

ayrılmalarından maddenin var olduğunu söylemiştir. Burada bizim için önem arz eden nokta ise, bu dört unsurun birleşmesine “sevginin/aşkın” sebep olmasıdır.³¹

Kendisinden önce birkaç sözle ifade edilen aşkın mahiyeti, Platon’un eserlerinde irdelenmeye başlar. Antik Yunan Dönemi’nde aşka dair çeşitli söylemler üzerine kurulu Şölen adlı eser, yalnızca Platon’un değil yaşadığı dönemin aşk üzerine düşüncelerini de yansıtmaları bakımından dikkate değerdir. Eserde Pausanias, Eryksimakhos, Aristophanes, Agathon ve Sokrates’in aşk üzerine yaptıkları konuşmalar; dönemin aşk anlayışını ve Platon’un aşka dair düşüncelerini okuyucuya sunar. Eserdeki her pasajın ayrı bir öneme sahip olduğu göz önünde bulundurulduğundan, bu pasajların kısa bir özetine yer vermenin elzem olacağı kanaatindeyiz.

Eser, kendine ismini de veren bir yemek ziyafetinde filozofların aşka dair görüşlerini sunmalarını ihtiva eder. İlk olarak Phaidros’un, bir tanrı olan “Eros”un neden yeterince övülmediğini sorması üzerine Eros ile ilgili fikirler ortaya atılır. Bu noktadan sonra söz alan her konuşmacı, aşkın bir başka boyutunu açıklar gibidir. Şöyle ki Pausanias, söze iki Eros’un varlığından bahsederek başlar.

Pausanias’a göre madem ki Afrodit, Eros’tan bağımsız düşünülemez ve de iki Afrodit’ten söz ediliyor, o halde iki tür Eros vardır: *“Biri yani en eskisi “Göksel” dediğimiz Aphrodite, ana karnından doğmuş değil [Urania denen göksel Afrodit] göğün kızıdır. Daha sonra gelen bir başkası var ki Zeus’la Dione’nin kızıdır. Ona orta malı Aphrodite diyoruz.[Pandemos]. Bu tanrılarla ilgili iki türlü sevgi de olacak ister istemez, birine orta malı öbürüne göksel diyeceğiz.”*³² Kanaatimizce edebiyatımızda da rastladığımız hadarî/uzrî aşk kavramlarının nüvesi olan şehvet ve iffet kavramlarının ayrımının belirtildiği yazınsal alanda ilk diyalog, bu pasaj olmalıdır. Burada bahsedilen ilk, “göksel” Afrodit’in en belirgin özelliği, anne karnından doğmamış olması, yani varlığında dışı bir etkinin olmamasıdır. *“Göksel Aphrodite, özüne hiç dışılık karışmamış, yalnız erkek cinsten gelme bir sevgi olduğundan, kendinden pay*

³¹ Weber (1949). age., s. 25.

³² Platon, (2023). Şölen. Türkiye İş Bankası Yay., İstanbul, s. 16.

alanları delikanlıları sevmeye yöneltir".³³ Göksel Afrodit, özünde dişilik bulunmadığı için yüceltilmiştir. Daha genç olan Afrodit ise Zeus ve Dione'den doğmuştur, yani bir anneye sahiptir ve özünde dişilik vardır. Pandemos *"(Orta Malı) Aphrodite, özünde dişilik de bulunduğundan, kendisine bağlananları hem erkekleri hem de kadınları sevmeye yöneltir."*³⁴

Görüldüğü üzere Pausanias, alçak ve yüce iki Afrodit ve iki Eros'tan, dolayısıyla bu Erosların etkilediği iki tür aşktan bahseder: Yüce ve alçak aşk. *"Pandemo Aphrodite, insanı bütün dünyanın ortak malı haline getirir ve bu alçak sevgiyi tadanlar, işlerini tesadüflere bırakırlar. Bunlar, akli ermeyen kadın ve çocukları sever; onların ruhlarından çok, bedenlerini ister; bunu yaparken de doğru, yanlış gözetmezler."* Pausanias'ın bahsettiği "pandemos" sevgi, hem kadına hem erkeğe duyulabilen sevgidir. Onun "alçak, ortalık malı" olması, nesnesinin erkek veya kadın olmasıyla değil "bedene duyulan arzu" ile ilgili olmasının sonucudur. Hülasa Pausanias'a göre aşkı yüce veya alçak yapan taraf, odak noktasının farklılığından ileri gelir.

İkinci olarak söz alan Eryksimakhos, Pausanias'ın düşüncelerinin eksik olduğunu söylerken aşkı yalnızca insanla sınırlamanın doğru olmayacağını belirtir. *"Sevgiyi ikiye ayırmak doğru bir şey, ama bu iki sevgi yalnızca insan ruhunda güzele karşı bulunmaz, daha nice şeyler, örneğin hayvanlar, topraktaki bitkiler, kısacası bütün varlıklarda bulunur."* Eryksimakhos, yüce ve alçak olmak üzere iki sevgi olduğunu kabul eder, göksel, yüce sevgiyi "güzel sevgi" olarak adlandırır. Alçak sevgiden tat almaya gelince kendi mesleği olan hekimlikle bir ilgi kurarak "ölçülü olma"yı tavsiye eder. *"Nitekim, hekimlik sanatında hastalanmadan yemek yemenin tadına varabilmeyi sağlamak önemli bir iştir. Demek oluyor ki, müzikte, hekimlikte ve her şeyde hem insan hem tanrı işlerinde bu iki sevgiyi gereğince karşılaşmasını bilmeliyiz, çünkü her şeyde her ikisi de vardır"*. Eryksimakhos da aşkın iki türünden bahsedip, önemli olan yanın "iki aşk arasındaki ölçü" olduğunu ifade eder. Çünkü ona göre *"alçakla yüksek ayrı kalsalardı ahenk diye bir şey olmazdı. Gerçekten de ahenk bir ses birliğidir, ses birliği"*

³³ Filiz ÜNSAL (1997). Platon'da Aşk Kavramı. Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Eskiçağ Dilleri ve Kùltürleri Ana Bilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, s. 6.

³⁴ ÜNSAL (1997). *age.*, s. 6.

ise uyuşmadır.”³⁵ Hatta ona göre “bizler ve tanrılar arasında en büyük etkisi olan sevgi; ölçülü, düzenli sevgidir.”³⁶

Üçüncü olarak Aristophanes sözü alır. O, insanların Eros’u yeterince tazim etmemelerinden yakınır. İnsanlar ona ne bir tapınak yapmış ne de sunaklar sunmuştur. Tanrılar arasında insanları en çok seven, onların yardımına koşan, en güzel mutluluklara ermemize engel olan dertlerin dermanını bulan hep odur ancak buna rağmen insanlar Eros’un kudretini anlamayıp onu layık olduğu gibi övmemektedirler. Aristophanes’in yukarıdaki ifadelerinden ziyade insanın aslını anlattığı diğer ifadesi dikkate şayandır. Anlatıda insanlar başlangıçta üç türden oluşmakta, erkek ve kadından başka hem erkek hem kadından mürekkep “androgynos” adlı üçüncü bir türden söz edilmektedir. Erkekler güneşten, kadınlar yeryüzünden, androgynoslar da ikisinin karışımı olan aydan gelmektedirler. Söz konusu üçüncü türün uzuvları normal insanın sahip olduğunun iki katına denktir ve iki bedenin birleşiminden oluşmaktadırlar. Zeus’un diğer tanrılarla görüşmesi sonucu bu üçüncü türden olan insanlar ortadan ikiye bölünmüştür.

“İnsanın yapısı böyle ikileşince [ikiye ayrılınca] her yarı öbür yarısını özleyip üstüne atlıyor, kollarını birbirine sarıp yeniden bir bütün haline gelmek arzusu ile kucaklaşıyor, birbirinden ayrı hiçbir şey yapmak istemeyerek açlıktan ve işsizlikten ölüp gidiyorlarmış.”³⁷ Zeus, bu soyun tükenmemesi için ters yöne bakan cinsel uzuvlarını düzeltmiş ve insanlar üremeye, çoğalmaya başlamış. “Ayıp yerleri öne alınınca dişi erkek birleşip çoğalmaya başlamışlar. Maksadı şuymuş: Çiftleşme erkekle kadın arasında olursa insan soyunun çoğalmasını sağlamış olacak; yok eğer erkekle erkek arasında olursa arzularına kanarak başka işlere yönelecekler, yani hayatlarında başka amaçları olacak.”³⁸

Bu cümlelerin önemli tarafı, Platon’un aşk anlayışının büyük bir kısmını yansıttır oluşudur. Zîrâ anlatıdan hareketle, erkeklerin kadınlarla ilişkisi, üreme dışında başka hiçbir amaca hizmet etmemekte, erkekle erkek arasında geçen ilişki ise

³⁵ Platon (2023). *age.*, s. 24/187b.

³⁶ Platon (2023). *age.*, s. 25/ 188d.

³⁷ Platon (2023). *age.*, s. 28/191a.

³⁸ Platon (2023). *age.*, s. 29/191d.

faydalı görülmektedir. Nitekim insanın asıl amacı ilahî bir vasıf olan ölümsüzlüğe erkmektir. Bedenen üreme ve soyun devamlılığı bunu bir nebze gerçekleştirir ancak asıl ölümsüzlük; düşüncenin ürettiği mahsüllerle, yani erkek erkeğe ilişkinin yönlendirdiği faydalı aktiviteler sonucu elde edilir.

Anlatının sonunda Aristophanes'in şu sözleri aşkın işlevi açısından dikkate değerdir: *“Demek ki, insanın kendi benzerine duyduğu sevgi, çok eski zamandan kalmadır; sevgi, bizim ilk yapımızı yeniden kuruyor, iki varlığı, bir tek varlık haline getiriyor; kısacası, insanın yaradılışındaki bir derde deva oluyor.”*³⁹ Hülâsa insanın diğer yarısından ayrı kalması bir derttir, Aristophanes'e göre aşk, bu derde derman olmakta, başlangıçta bir vücutta yaratılan ancak sonradan bölünen insanları, tekrar tek vücutta birleştirmeye yaramaktadır. Çünkü *“sevgi dediğimiz şey, yaradılışımızdaki bütünlüğü arzulamak, aramaktır.”*⁴⁰

Dördüncü olarak Agathon, Eros'un birtakım özelliklerinden bahsetmeye başlar. Ona göre Eros tanrıların en zarif, en gencidir. En cesurudur çünkü Eros Ares'e değil, Ares Eros'a/sevgiye tutulmuştur. En üstün güzellik onundur zira *“çirkinlikle sevgi çatışma halindedir.”* En ölçülü varlık da odur, nitekim *“ölçülü olmak herkese göre zevklerin, arzuların dizginlerini elde tutmaktır. Hiçbir zevk de sevgiden üstün değildir. Madem daha aşağı olan zevkler ve arzular sevgiye boyun eğer ve madem onlara boyun eğdiren de sevgidir; bundan, sevginin ne kadar üstün bir ölçüsü olduğu anlaşılır.”*⁴¹

Bu ifadelerden sonra Agathon, Eryksimakhos'un yaptığı gibi Eros'u kendi mesleğiyle tavsif eder. Ona göre en büyük şair de Eros'tur. *“Sevgi, avucuna aldı mı bir insanı, 'bir nefes, şiiirden yoksun da olsa' o insan şair kesilir.”*⁴² Agathon buna dayanarak Eros'u, tüm sanat dallarında her yaratıcının yaratıcısı konumuna yükseltir. Hatta bütün canlıların yaratılmasında sevginin payını kimse inkar edemez deyip

³⁹ Platon (2023). *age.*, s.. 29/191d.

⁴⁰ Platon (2023). *age.*, s.. 31/193a.

⁴¹ Platon (2023). *age.*, s. 35/196c.

⁴² Platon (2023). *age.*, s. 36/196c.

Eros'un her canlının, her zanaatkarın ve her sanatçının yaratıcısı olduğunu iddia eder. Sonuç olarak sevgi her şeyin yaratılmasında rol oynar.

Son olarak Sokrates söz alır. Sokrates, şölende ortaya atılan her iddiayı sırasıyla eleştirerek Eros'un nasıl bir tanrı olduğunu açıklamaya başlar. Ona göre Eros güzelliği arzuluyorsa ve yalnızca eksiği duyulan şey arzulaniyorsa, o halde Eros güzellikten yoksundur, güzellik de iyilik olduğuna göre Eros iyilikten de yoksundur. Yani Eros hem çirkin hem kötüdür. Bu ifadelerin ardından, kendisine birtakım bilgiler veren Matinealı bir kadın olan Diotima'dan bahseder: "Tek bildiğim hiçbir şey bilmediğimdir" diyen Sokrates, "aşktan başka hiçbir şey bilmediğini iddia ederken öğrendiklerinin bir kısmını mezkûr Diotima'dan almıştır. Eros'un hem çirkin hem kötü olduğunu çıkarımlarla ortaya koymasına rağmen, Diotima'dan Eros'un bu durumuna farklı bir bakış öğrenir. Diotima'ya göre bir şeyin iyi olmaması kötü olduğuna, güzel olmaması da çirkin olduğuna delalet etmez. "Öyleyse, güzel olmayan çirkin, iyi olmayan kötüdür deme. Eros da böyle. Onun için iyidir, güzeldir demediğine göre, çirkindir, kötüdür de deme, ikisi arası bir şey olarak düşün" Ona göre Eros, tanrı ile insan arası bir varlıktır. Sevgi de Eros gibidir. *"Sevgi, ikisi ortası, ölümlü ile ölümsüz arası bir şey., Büyük bir cin, Sokrates, çünkü cin dediğimiz, tanrı ile insan arası bir varlıktır."*⁴³

Sokrates'in sonraki anlatısı da aşkın bir başka ontolojik yönünü ortaya koyar. Anlatıya göre Eros "Bolluk ve Yoksulluk" adlı ebeveynlerden peyda olmuştur, talihi de hep bu yöndedir. Bir taraftan annesine çekmiş, yoksuldur. Babasına çeken tarafıyla da hep güzele, iyiliğe meyleder. Bu yönüyle de Sokrates, onun ölümlü olması ile ölümsüzlüğü arasında bir ilgi kurar. *"Ashında ne ölümlü ne de ölümsüzdür. Bakarsın, aynı günde bolluk içinde gelişir, yaşar, birdenbire de ölür; sonra yine babasının tabiatı gereği bir çaresini bulup dirilir. Bir şeyin eline geçmesiyle, elinden kaçması bir olur. Öylece Sevgi [Bu yüzden Eros] hiçbir zaman ne yokluk içindedir ne de varlık içinde."*⁴⁴

Sokrates, Agathon'a cevap olarak Eros'un güzel görmesini, onu "sevilen" olarak algılamasına bağlar. Ancak Sokrates'e göre Eros sevilen değil "seven"dir,

⁴³ Platon (2023). *age.*, s. 44/202d.

⁴⁴ Platon (2023). *age.*, s. 46/203a.

maşûk değil âşıktır. “Gerçekten de sevilen güzeldir, incedir, en üstün, en mutlu varlıktır, ama sevenin özü öyle değil.”⁴⁵

Sokrates’e göre, sevgi yalnızca iki insan arasındaki bağ değildir. Aralarındaki bağa sevgi demesek de “insanlar bu arzuyu başka başka yollara çevirirler, kimi alışverişe, kimi bedenini sağlamlaştırmaya, kimi bilgisini genişletmeye düşkündür.”⁴⁶

Ardından sarf ettiği sözler Aristophanes’e bir cevap gibidir. Ona göre sevgi, öteki yarımı arama işi değildir.

“Sevmek, kendi yarısını aramaktır diyenler var, biliyorum. Ama ben derim ki; sevmek, ne yarımı aramaktır ne de bütünü dostum; eğer bu yarım, bu bütün iyi şeyler değilse. İnsanlar, kötü gördükleri yeri, kendi elleri, ayakları da olsa kesmeye razı olmuyorlar mı? Demek ki insan mutlaka kendinden olan bir şeye bağlanmaz, ama her iyi olan şeyi kendi öz malımız, her kötü olanı da yabancımız sayarsak, o başka. Her ne olursa olsun, insanlar iyiden başkasını sevmezler.”⁴⁷ Kısacası sevmek, iyin her zaman için bizim olmasını istemektir. “Sevgi [Eros], ister istemez ölümsüzlüğün sevgisidir.”⁴⁸ Sokrates, Eros’u ölümsüzlüğün sevgisi olarak tanımlamakla, esas sevgiyi basamak basamak tanrıya götüren bir sevgi olarak algılar. Bu basamaklı yolda dünya gerçeklerinin üstüne çıkmayla güzellikler görünmeye başlar. O zaman sevginin yüce sınırına neredeyse erişilir.

“İşte doğru yolu budur; sevgi dünyasına ister tek başına, ister kılavuzla ulaşmanın. Bu dünyanın güzelliklerinden başlayacaksın, hiç durmadan, basamak basamak yüce güzelliğe yükseleceksin; bir güzel bedenden ikisine, ikisinden bütün güzel bedenlere, sonra güzel bedenlerden güzel işlere, güzel işlerden güzel bilgilere, güzel bilgilerden de, sonunda bir tek bilgiye varacaksın: Bu bilgi de, o tek başına var olan **salt güzelliğe varmaktan**, asıl güzelliğin özünü tanımaktan başka bir şey değildir.”⁴⁹

⁴⁵ Platon (2023). *age.*, s. 47/204c.

⁴⁶ Platon (2023). *age.*, s. 49/205/d.

⁴⁷ Platon (2023). *age.*, s. 49/205e.

⁴⁸ Platon (2023). *age.*, s. 51/207a.

⁴⁹ Platon (2023). *age.*, s. 56/211c.

Görüldüğü üzere Platon, Şölen adlı eserinde Eros'un/aşkın mahiyetini çeşitli yönlerden irdeleyerek okuyucuya aktarır. Yukarıda bahsedilenlerden ayrı olarak Platon; yoksunluğun arzuya, arzunun da sevgiye yol açacağını söyler. Arzu, bir eksikliğin tamamlanması, bütünlenme isteğidir. Sokrates'e göre sevme ve sevilmenin nedeni de arzudur.⁵⁰ İki çeşit arzu vardır. Biri uzakta olana duyulan "pothos", diğeri yanında olana duyulan "himeros".⁵¹ Arzu eden arzu edilene uzak ya da yakın olsun tek bir amacı ifade eder, ele geçirmek.⁵² Platon'un idealar alemi teorisi de tasavvuf düşüncesini derinden etkileyenler arasındadır. Platon'a göre insanlar gerçek olan idealar alemine tutkuludur, içinde bulunduğumuz maddî alemde de kurtulma arzusu duyar. *"Bu anlayıştan hareket ettiği için aşkı da bu alemde bulunan geçici aşk ve idealar alemine duyulan gerçek aşk olarak iki kısma ayırır. Aslında geçici olarak iki insanın birbirlerindeki güzelliği dikkate alarak başlayan aşk, üç kademeli olarak mutlak aşka, yani tanrısal aşka dönüşür ve literatürde buna Platonik aşk adı verilir."*⁵³

Plotinus

Platon'un idealar teorisini benimseyen ve onun fikirlerinin takipçisi olan Plotinus'a göre *"ruhun eksikliğini duyduğu saf güzelliğe doğru bir eğilim, bir kabul, bir yakınlık ve güzel bir nesneyle irrasyonel birleşme arzusu"*⁵⁴ olarak tanımlanan aşk, iki türdür. Biri güzelliğin saf haline olan meyildir, diğeri cinsel arzu kaynaklıdır. Plotinus'a göre doğru olan ilkidir zira diğeri kötülük ve çirkinlik barındırdığından Tanrı'ya karşıttır. *"Doğanın kendisi bile açıkça kutsal olandan, iyilik ve güzellikten taşmıştır ve bir kimse bir şeyden zevk aldığı ve yakınlık duyduğu zaman, onun hakikî imajı tarafından çekilir."*⁵⁵ İlk gruba dahil olan insanlar saf güzeli ararlar, diğerleri ise ölümsüzlüğü aramaktadırlar. İlk gruba dahil olanlar "güzelliğin saf takipçileri", esas güzelliğin idealar alanında olduğunu bildikleri için bu dünyanın güzelliklerine aldanmazlar. *"Bedensel arzu olmaksızın bir insanın güzelliğine âşık olanlar, güzelliği*

⁵⁰ ÜNSAL (1997), *age.*, s. 12.

⁵¹ ÜNSAL (1997), *age.*, s. 13

⁵² ÜNSAL (1997), *age.*, s. 14

⁵³ H. Ömer ÖZDEN (2024). Felsefeye Giriş. Bilge Kültür Sanat Yay., İstanbul, s. 185.

⁵⁴ AYDIN (2013). *age.*, s 185

⁵⁵ AYDIN (2013). *age.*, s 186

*bizzat kendisi için severler. Birleştiren aşka kadın için sahip olanlar, daha çok kendilerini ölümsüzleştirmek amacındadırlar.”*⁵⁶

Plotinus’a göre “aşk, asıl işlevini Nous ve Bir’e dönük aşkıta bulur.”⁵⁷ Şöyle ki Plotinus’a göre evrensel ve bireysel olmak üzere iki çeşit ruh vardır. Bireysel ruh beden gibi bir kalıba sokulmuştur. Beden onun için bir mezar veya hapisane mesabesindedir. Bu ruhun da 3 kısmı vardır. Akıl dışı kısmı, onun en alt kısmıdır ve hayvanî istekler, tutkular ve duygular buradan kaynaklanır. İkincisi akıllı kısımdır ve iç duyum, yargılama gibi kavramları içerir. Sonuncusu ise ruhun en üst kısmı olan tinsel kısımdır (Nous), sezgi buna dahildir. Aşk da bu kısımların baskınlığına göre, akıl dışı, akılsal ve tinsel olmak üzere 3 kısma ayrılır. Tinsel bir aşk olan akıl dışı aşk, zamanla yerini akılsala bırakmalı ve o da nihayetinde tinsel aşka evrilmelidir.⁵⁸ Tasavvufî düşünceyi etkileyen görüşlerden biri de aşkın beşerilikten ilahiliğe evrilmesini esas alan bu görüştür.

Plotinus’u çalışmamız için önemli kılan husus, onun taşma (sudûr) teorisinde yatar. Nitekim Plotinus’a göre, varlığın en tepesinde “Bir” vardır ve bütün mükevvenât, Bir’in taşmasından meydana gelir. Dikkatleri celbeden nokta ise Bir’in zaman zaman “Aşk” olarak nitelenmesidir. Bir’den taşmalar sonucu Nous oluşur. Nous, hem ruhun formu hem form vericidir ve ilkesi olan Bir’i sahip olduğu göksel aşk edimiyle temaşa eder. Bu temaşadan zorunlu olarak Ruh doğar. Ruh ise ara konumda olduğu için iki yönlüdür, hem yukarı hem aşağı ile ilintilidir. Ruh’un bu iki yönünden üst kısmı göksel Afrodite, alt kısmı Dünyevî Afrodite adını alır. Ruh’un da taşması sonucu madde, doğa oluşur ki ruh kendinden taşan maddeye duyduğu cazibe sonucu, kendi imajına âşık olarak insan bedenine düşer.

Plotinus’a göre madde/âlem, Bir’in karşısındadır, dolayısıyla kötüdür. Madde içine sıkışan Ruh ise, daima menbâna dönemeyi arzular. Bunu da mümkün kılacak tek aktivite, Ruh’un maddeden soyutlanmasıdır. Bir’den taşma süreci nasıl ki aşkla başladıysa, yeniden rücu süreci de ilk olarak aşkla başlamalıdır.

⁵⁶ AYDIN (2013). age., s 187

⁵⁷ AYDIN (2013). age., s.188

⁵⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz: AYDIN (2013). age., s. 211

İlk Müslüman Filozofların Aşk Anlayışı

İslam coğrafyasının felsefe ve mantık gibi ilimlerle ilk karşılaşması, Antik Yunan filozoflarının eserleri aracılığıyla gerçekleşmiş, Yukarıda ele alınan Platon ve Plotinus'un yanında Aristoteles'in görüşleri de İslam felsefesinin temellerinin atılmasında büyük rol oynamıştır. İlk Müslüman filozoflar özellikle Aristoteles'in fikirlerini benimsemiş, bu filozoflar için (Aristoteles'in Lykeon'daki derslerini yürüyerek anlatmasından dolayı) Meşşâî (yürüyen) terimi kullanılmaya başlanmıştır. Kindî, Farabî, İbn Sina, İbn Rüşd gibi ilk büyük Müslüman filozoflar söz konusu Meşşâî grubunu oluşturur. Esasen Platon, Plotinus ve Aristoteles'in her fikri, Müslüman filozoflarca doğrudan benimsenmemiş, felsefî görüşleri İslam dini çerçevesinde yeniden şekillendirilmeye çalışılmıştır. Çalışma sahamız dışında olduğundan bu fikirlere eğilmemekle beraber ilk Müslüman filozofların, felsefenin hemen her alanında Platon'un soyut düşüncelerinin yanında Aristo'nun somut fikirlerinden etkilendiği, ancak konumuz olan aşkın vasıfları dolayısıyla kozmoloji alanında özellikle Plotinus'un etkisinde kaldığını belirtmek durumundayız. Hatta ilk filozofların (Meşşâîler) sudur teorisini Aristoteles'e ait olduğunu düşünerek (şüphe duysalar dahi) benimsemeleri bu etkilenmeyi açıkça gösterir niteliktedir. *“Bu filozoflar, Aristo'nun dinî dogmalarla bağdaşmayan ve âlemin kıdemini gerektiren madde ve sûret teorisine karşı, din ile felsefeyi uzlaştırmak ve kozmik varlığı bir hiyerarşi içinde izah etmek için sudûr teorisine daha çok temayül göstermişlerdir⁵⁹”*.

Hülasa İlk müslüman filozofların tanrı-evren-yaratılış üzerine görüşlerinin, dolayısıyla tanrı-aşk üzerine düşüncelerinin; Platon, Plotinus ve Aristoteles eliyle şekillendiği, bu düşüncelerin İslamî kaidelere dayanarak yorumlanmaya çalışıldığı ortaya çıkmaktadır. Nitekim bu yorumlar İslam felsefesinde yeni düşünceler doğurmuş, tasavvufî hareket için de bir dayanak oluşturmuştur. Tasavvufî aşk ve uzrî aşk vasıflarının ortaklığı hususu da aşikar olduğundan uzrî aşkı dolaylı da olsa etkileyen bu görüşlere kısaca yer vermenin faydalı olacağı kanaatindeyiz.

⁵⁹ Mahmut KAYA (1991). Aristo. *DİA*, İstanbul, C. 3, s. 376.

Farabî

Farabî, diğer İslam filozoflarında olduğu gibi Antik Yunan filozoflarının bazılarını kendisine rehber edinmiştir. Ancak onun rehber edinişi, Yunanlıları felsefenin kurucusu saymasından ileri gelmez, nitekim kendisi de felsefenin esasen Irak halkı olan Kaldeliler arasından çıkıp, Mısır ve Yunan'a geçtiğini, sonrasında ise Araplara gelerek dönüşümünü sağladığını düşünür.⁶⁰ Bu düşünce felsefenin yabancı bir kültüre ait olduğu fikrini yıkarak, ona daha ılımlı bir gözle bakmasını sağlar, denebilir.

Farabî esas olarak Aristo, Platon ve Plotinus'un görüşlerini İslamî bir potada eritmiş, bu filozofların kimi görüşlerini Müslüman kimliğiyle edindiği bilgilerle şekillendirmiştir. Örneğin Farabî'ye göre Tanrı, kendi kendini düşünen bir Tanrı'dır. Bu fikir, Aristocu görüşle uyuşur ancak kendi kendini düşünüp taşma düşüncesi, Plotinus'tan alınmış gibi görünmektedir. Buna rağmen ortaya çıkan görüş Plotinus'un tanrı anlayışıyla da tamamen uyuşmaz. Farabî'nin tanrı anlayışında İslamî öğeler olarak mutlak güzellik, azamet, sevgi gibi kavramlar da görülmektedir. Bu da tanrıya atfedilen Kuranî vasıfların şekillendirdiği bir tanrı anlayışını doğurur. Bu anlayışla birlikte Farabî'nin tanrı anlayışı, Platon'un mutlak Tanrı anlayışının "somutlaştırılmış" bir biçimi olarak karşımıza çıkar. *"Bu belki bir anlamda Tanrı'yı insanbiçimci olarak ele almak tehlikesini göstermekle birlikte Tanrı'yı doksan dokuz güzel isimle nitelendirerek insana daha yakın, onun niyaz ve isteklerine daha anlayışlı ve ilgili, dualarına daha cevap verici kılma amaç ve sonucunu taşıyan İslamî Tanrı geleneğine uygun bir anlayıştır."*⁶¹

Plotinus'un Tanrı'yı "aşk" olarak görmesi,⁶² Farabî için de kısmen geçerlidir. Farabî'deki farklılık aşkı ilah olarak değil, Allah'ın bir sıfatı olarak görmesinde yatar. Bunu da "Faal Akıl" görüşüyle bağdaştırır. Konumuzla doğrudan bağlantısı olmadığından, bu konuyu uzun uzadıya ele almaktan içtinap etmekle beraber,

⁶⁰ Farabi (2015). İdeal devlet : El-Medînetü'l- Fâzıla : (Mabâdı Arâ Ahl Al-Madîna Al-Fâdîla). (çev. Ahmet ARSLAN), Divan Kitap, İstanbul.

⁶¹ Farabi (2015). *age.*, s. 15.

⁶² Plotinus'un aşkla ilgili düşünceleri için bkz.: Zerrin KURTOĞLU (2000). Plotinus'un Aşk Kuramı. Asa Kitabevi, Bursa.

mevzuun anlaşılması ve bağlarının zihinde oturması adına Ahmet Arslan'ın eserinden hareketle konudan kısaca bahsetmek yerinde olacaktır kanaatindeyiz.

Farabî'ye göre *“ilk varlık, diğer varlıkların ilk nedenidir. O her türlü eksiklikten münezzehtir, tözü bakımından kendisinden başka her şeyden farklıdır, zıddının olması da imkansızdır. İlk olan zihnî bakımdan tözünü meydana getiren şeylere bölünemez... İlk olanın bilen (Âlim) olması ile ilgili durum da budur. Çünkü o bilmek için, bilgisi sayesinde mükemmellik kazanacağı kendisinden başka bir öze muhtaç olmadığı gibi, bilinmek için de kendisini bilecek bir başka öze ihtiyaç göstermez. Onun bilge (Hakîm) olması, diri (Hayy) olmasında da durum aynıdır... Güzellik (cemal), parlaklık (baha), ihtişam (ziyna), onun varlığının en mükemmel durumda bulunması, nihâî mükemmelliğe erişmiş olması anlamına gelir... İlk olanın varlığı en mükemmel varlık olduğuna göre, onun güzelliği, güzel olan her şeyin güzelliğinin üstündedir. Haz (lazza), sevinç (sürur) ve mutluluk (gıpta); ancak en güzel, en parlak ve en mükemmel olanın en mükemmel bir idrakte idrak edilmesinin arkasından gelir ve ortaya çıkar.”*⁶³

*“Bir şey kendi özünden ne kadar hoşlanır ve ondan ne kadar haz ve mutluluk duyarsa, onu o kadar sever ve ondan o kadar gurur duyar (icab). Şimdi durum böyle olduğuna göre, İlk Olan'ın kendi özü hakkındaki zorunlu aşkı, onu sevmesi, ondan gurur duyması ile bizim kendimizin kendi özümüzü sevmemizden doğan aşkımız arasındaki nisbet, onun özünün üstünlüğü ve mükemmelliği ile bizim kendisinden gurur duyduğumuz üstünlük ve mükemmelliğimiz arasındaki nisbet gibidir. İlk olanda seven ve sevilen, öven ve övülen, âşık ile âşık olunan aynıdır. ... Herhangi birinin onu sevmesi veya sevmemesi, ona âşık olması veya olmamasının bir önemi yoktur. O, ilk sevilen ve âşık olunandır.”*⁶⁴

İbni Sîna

İbn Sînâ'da aşk, psikolojik ve ontolojik temelde yorumlanabilir. Psikolojik aşk diye tanımlanan kavram, aşkın duygusal yönüdür. *“Duyulan, candan ve temiz bir sevgidir”* sözüyle İbn Sina'nın kastettiği aşk, tam olarak aşkın hissî tarafıdır. Bu aşk, daha önceki filozofların iddia ettiği gibi sadece insana özgü değildir, canlı-cansız tüm

⁶³ Farabi (2015). *age.*, s. 33-44.

⁶⁴ Farabi, (2015). *age.*, s. 44-45.

varlıklarda bilkuvve olarak bulunur. Bu aşk İbn Sina'ya göre eğer akılla birleşirse “ihtiyarî aşk” adını alır. İhtiyarî aşk ise insanı en iyiye ulaştırır, “*en iyiye seçme iradesi verir; sahibinde bir irade kuvveti meydana getirir.*”⁶⁵ Eğer bir aşk zarar verir/verme ihtimali taşır ve âşık ihtiyârî olarak o aşktan vazgeçerse, aşkı “ihtiyarî aşk” olarak adlandırılır. “*Tıpkı eşeğin, kurdu gördüğü zaman çok sevdiği arpasını bırakıp kaçması gibi.*”⁶⁶

Bayrakdar'ın ontolojik olarak adlandırdığı aşk ise tıpkı Farabî'de olduğu gibi aşkın yaratıcı boyutunu gösterir. Allah hem aşk hem âşık hem maşûktur. “***Bütün varlıkların özleri, cevherleri ve hüviyetleri bizzat Aşk'tır, tâ onun kendisidirler.***”⁶⁷

“*İbn Sina'ya göre aşk, ilâhi varlığın ve bütün diğer varlıkların sebebidir. Allah veya ilk aşk, ilk âşık ve ilk ma'sûk, kendi zâtı ile ve 'zâtındaki aşk, âşıklığı ve ma'sûkluğu ile' kendine âşık olunca kendi varlığını ve diğer varlıkları var etti.*”⁶⁸ İşte tam bu noktada İbn Sina, tecellî kavramını ortaya koymaktadır. Yani tecelli, varlığın sebebi olmaktadır. Zira “*mutlak iyi ve cömert, aynı zamanda kendi tecellisine, diğer varlıkların yani sebeplenmişlerin nail olmasına âşıktır.*”⁶⁹ Burada Platon'un, aşkı varlıkların sebebi olarak görmesi arasında bir fark olduğunu belirtmek gerekir zira Platon'un, aşkı sebep olarak görmesi, yaratılmışlar üzerinedir. “*Halbuki İbn Sina'nın aşkı, bizzat Varlık'ın ve varlıkların varoluş sebebidir. O orijinal ve ilk sebeptir.*”⁷⁰

Kendilerinde bilkuvve bulunan aşk dolayısıyla tüm varlıklar, kendi eksiklikleri dolayısıyla hep mükemmele/yetkin varlığa yani mutlak iyiye/Allah'a yaklaşmak ve onda tamamlanmak için hareket ederler. Başka bir deyişle aşk, insanı mükemmele ulaştıran, Allah'a yaklaştıran bir etken olarak karşımıza çıkmaktadır.

Aşkın bu tanımları ve vasıfları, İslamî kültürde oldukça etkili olmuş; aşkın beşerî ve ilahîliği konusunda söz konusu âlimler öncü bir rol üstlenmişlerdir. Aşkın Antik

⁶⁵ Mehmet BAYRAKDAR (1985). İbni Sinâ'da Varlık, Varoluşun Sebebi ve Varlığın Delili Olarak Aşk. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, C. 27, s. 302 (299-306).

⁶⁶ BAYRAKDAR (1985). age., s. 302

⁶⁷ BAYRAKDAR (1985) age., s. 303

⁶⁸ BAYRAKDAR (1985) age., s. 303

⁶⁹ Hüseyin KÖKSAL (2007). İbn Sina'da Aşk Kavramı. Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara. S. 33-34.

⁷⁰ BAYRAKDAR (1985). age., s. 304

Yunan düşüncesinde tanrı ile ilişkilendirilmesi, Müslüman düşünürlerin de fikirlerinin temelinde yer bulmuştur. 8. Asrın sonlarında “İslâm coğrafyasının genişlemesiyle müslümanların Helenistik, İranî, Hindî ve diğer kültürlerle temasları sonucu bunlara karşı kendilerinde geniş bir ilgi ve merak uyanmıştı.”⁷¹

Çalışmamızın esasını oluşturan “uzrî” aşk kavramı, yukarıda da belirttiğimiz üzere hadarî ve ilahî aşk arasında, hadariden ziyade ilahîliğe yakın bir yerde konumlanır. Şehvetten ve tensel hazlardan uzak olması onu hadarîlikten ayırırken “aşkın Allah tarafından insana bahşedilen yüce bir duygu olması, aşkın kaderde yazılı olması ve insanı olgunluğa erdirmesi” durumu, uzrî aşkı ilahîliğe yaklaştıran en önemli özelliklerden olmaktadır. İşte bu noktada Antik Yunan’dan gelen ve ilk İslam filozoflarınca sürdürülen aşkın yüceliği olgusu devreye girmektedir. Aşkın yüce bir duygu, ilahî bir bağış gibi değerlendirilmesi hatta Allah’ı aşk olarak tavsif etme durumu; aşkın uzrîlik ve ilahilik arasında değerlendirilmesinin önünü açmıştır, denebilir. Uzrî ve ilahî aşkın ortak mazmun ve mefhum kullanmaları da zamanla bu iki aşk türünü birbirine karmış; hadarîlikten uzak her aşk şiiri, ilahî bağlamda değerlendirilmeye başlamıştır. Yukarıda bahsedilen uzrî ve hadarî kavramlarının Türk edebiyatında değerlendirilmeme konusu zannımızca biraz da bu durumdan kaynaklanmaktadır.

Antik Yunan’dan gelen aşkın ilk yaratılan nesne oluşu, aşkın tanrının bir duygusu veya onun bizatihi tanrı oluşu fikri, 8. asrın sonlarına doğru gelişen tercüme faaliyetleri ve özellikle Beytü’l-Hikme eliyle İslamî düşünceye de sirayet etmiş; bu da ister istemez tasavvufî düşünceleri etkilemiştir. Tasavvuf her ne kadar saf İslamî bir oluşum olarak görülse de onun diğer milletlerin felsefî düşüncelerinden etkilendiği de ortadadır. Aşkın ilahi boyutu da bu etkilenmelerin başında gelir. Bundan dolayı edebiyatta işlenen aşk, tüm bu süreç göze alınarak irdelenmeli, yalnızca beşerî-ilahî minvalde tahkikle iktifa edilmemelidir. Bu çalışmada güttüğümüz bir diğer amaç yıllarca tasavvufî olarak lanse edilen şiirlerin uzrî şiir; mutasavvıf bir şâir olarak tanınan Fuzûlî’nin ise uzrî bir şâir olduğunu; yine uzrî bir şâir olarak addedilen Sa’dî-

⁷¹ Mahmut KAYA (1992), Beytülhikme. *DİA*, İstanbul, C. 6, s. 88-90.

i Şirazî ile mukayese ederek ortaya koymaktır. Bu mukayese sonucunda sınırları büyük oranda belirlenmiş bir uzrî aşk kavramı ortaya çıkacaktır kanaatindeyiz.



1. BÖLÜM: FUZÛLÎ VE SADÎ

1.1. Fuzûlî

1.1.1. Hayatı, Sanatı ve Eserleri

Fuzûlî hakkında yapılan çalışmaların nicelik bakımından fazlalılığı ve eldeki bilgilerin ekserisinin hemen her araştırmacı tarafından kullanılması dolayısıyla burada farklı bir açıklamaya girilmeden Fuzûlî'nin hayatı ve eserleri hakkında genel bilgiler verilmesi amaçlanmaktadır.⁷²

Asıl adı Mehmed bin Süleyman'dır.⁷³ Akkoyunlu Türkmenlerinin Bayat kolundan olan Fuzûlî'nin doğum yeri kendi ifadelerinden çıkarılacağı üzere Irak-ı Arap'tır.⁷⁴ Hangi şehirde doğduğu kesin olmamakla birlikte bu konuda Kerkük, Bağdat, Kerbelâ, Necef isimleri zikredilir.⁷⁵ Ancak şiirlerindeki birtakım ifadelerden hareketle Necef veya Kerbelâ'da doğmuş olması ihtimalleri daha kuvvetli görünmektedir.⁷⁶ Doğum yılı hakkında da tefrikalar bulunmakla beraber “menşe ve mevlidim Irak” ibaresinin ebced karşılığı olan 888 (1483) tarihi de ihtimaller arasında görülmektedir.

⁷² Ayrıntılı bilgi için bkz: İpekten (2014), Fuzûlî, Hayatı Sanatı Eserleri, Bazı Şiirlerinin Açıklamaları;; Mazioğlu (2011), Fuzûlî Üzerine Makaleler; Köprülüzade M. Fuad (1924), Fuzûlî, Hayatı ve Eseri, Yeni Şark kütüphanesi, İstanbul; Abdülkadir Karahan (1996), Fuzûlî. *DİA, İstanbul, C. 13, s. 240-246*. Abdülkadir Karahan (1949), *Fuzûlî: Muhiti, Hayatı ve Şahsiyeti*, İstanbul; Hasibe Mazioğlu (1956), *Fuzûlî-Hâfiz: İki Şair Arasında Bir Karşılaştırma*, Ankara.

⁷³ MAZIOĞLU (2011). *age.*, s. 10.

⁷⁴ Kenan AKYÜZ vd. (1958). Fuzûlî Dîvânı. TTK Yay., Ankara, s. 8: “Menşe ve mevlidüm Irak-ı Arab olub تمامی-i ömrümde gayrı memleketlere seyahat kılmadığuma vakıf oldukda...”;

Hasibe MAZIOĞLU (1962). Fuzûlî'nin Farsça Divanı. TTK Yay., Ankara, s. 7:

“مولد و مقام عراق عراب است”

⁷⁵ Ahdi, Lâtîfî ve Âşık Çelebi Bağdatlı; Kınalızâde ve Sadıkî, Hilleli; Riyâzî, Kemal Edip Ünsel ve Abdülkadir Karahan ise Kerbelâlı olduğunu iddia ederler.

⁷⁶ Farsça bir kıtasında yer alan “چون خاک کربلاست فضولی مقام من” ifadesi, (MAZIOĞLU (1962) *age.*, s. 15) Riyâzî ve diğer araştırmacıların dayanağıdır ancak MAZIOĞLU “makam” kelimesinin mevlid anlamına gelmediğinden bu iddianın kesin olarak hallolmadığına hükmeder. Bunun yanında şiirlerini “Necef ve Kerbelâ toprağında yetişip burc-ı evliya olan Bağdat'ın ab u havası ile yetişen bu dünya görmemiş yavrular” (Ali Nihad TARLAN (1950). Fuzûlî'nin Farsça Divanı Tercümesi. MEB Yay., İstanbul, S.9) diye nitelemesi, Necef'in doğum yeri olma ihtimalini de akla getirir. Ayrıca Türkçe Divan Dibacesinde yer alan “Li'l-lahi'l-hamd ve'l-minne ki hâk-i Kerbelâ sâir memâlik iksîrinden eşref olduğu malûmdur ve rütbe-i şirûmi her yirde bülend iden hakikatde bu mefhûmdur” (AKYÜZ (1958). *age.*, s. 9) ve قضا طينت ترا بدین خاک سرشته و نصیب مقدرات ترا بر این خاک نوشته (Kader, senin çamurunu bu toprakla yoğurmuş ve mukadder nasibini bu toprağın üzerine yazmıştır), (MAZIOĞLU (1962). *age.*, s. 8) ifadeleri de bizce, Fuzûlî'nin Kerbelâ ile olan ilişkisinin yalnızca orada ikamet etmek, büyüüp yetişmekle açıklanmayacak derecede sıkı olduğunu gösterir niteliktedir.

Mahlasını neden Fuzûlî olarak seçtiğini Farsça Divan'ının ön sözünde açıkça belirten şair, her beğendiği mahlasın başkası tarafından kullanıldığını, karışıklığa mahal vermemek adına böyle bir seçim yaptığını, bu mahlası da menfî anlamından ötürü kimsenin tercih etmeyeceğini, bütün ilmî ve fennî bilgilere ulaşmak için çabaladığını düşündüğünden mahlasının müspet anlamını da göz önünde bulundurup “Fuzûlî” kelimesini seçtiğini dile getirir.⁷⁷

Şair çocukluktan beri şiire meyilli olduğunu fakat şiir yazmanın ilme mani olduğu düşüncesiyle bunu ertelediğini belirtir.⁷⁸ Şiir yazmadan önce hayatını ilim yoluna harcadığını, sonraları bir güzelle girdiği sohbet sonrası divan kaleme almaya karar verdiğini Türkçe ve Farsça Divan dibacelerinde belirtir.

Geçimini türbedarlıktan sağlayan şair,⁷⁹ hemen tüm şairler gibi bir hâmî arayışına girmiş, Muşa‘şâî hükümdarı Ali b. Muhsin’e, daha sonra Safevî hükümdarı Şah İsmail’e eserler takdim etmiştir. Bağdat’ın fethinden sonra Osmanlı saray eşrafına da şiirler ithaf etmiş, Kanunî’den beklediği iltifata mazhar olamasa da Sadrazam Makbul İbrâhim Paşa, Kazasker Abdülkâdir Çelebi, Nişancı Celâlzâde Mustafa Çelebi, gibi isimlerden ilgi görmüş, bu taltifat sonrası kendisine evkaftan günlük 9 akçelik bir iâşe bağlanmıştı. Bu isimlerin yanında Musul Mirlivâsı Ahmed Bey, Ayas Paşa, Kadı Alâeddin ve Şehzâde Bayezid gibi bazı önemli Osmanlı devlet adamlarına yazmış olduğu mektuplarla, Bağdat valilerinden Üveys, Ca‘fer, Ayas ve Mehmed paşalara sunduğu kasideleri de himaye arayışını gösterir niteliktedir.⁸⁰

Yazdıklarından hareketle Fuzûlî’nin hayatının büyük kısmında maddî zorluklar çektiği, Irak’tan ayrılmaya çalışsa da buna muktedir olamadığı anlaşılmaktadır. Yaşadığı coğrafyanın siyasî istikrarsızlığı ve çektiği maddî zorlukların, ona manevî

⁷⁷ Fuzûlî, mahlasının menfî manasında aslında bir ironi olduğunu dile getirir. Fuzûlî kelimesinin “edebe mugayir” anlamını kastederek “yüksek alimlerle pek az bulduğum, merhametli sultanlar tarafından yetiştirilmediğim, seyahatten nefret ettiğim halde daima aklî bahislerde hâkimlerin muhtelif hükümlerine itiraz eder, naklî meselelerde fakihlerin mücadelelerine karışır... bu hareketler, Fuzûlî’nin kemâline alamettir, ama Fuzûlîliğin (fodulluğun) de son derecesine işarettir.” ifadesiyle esasen edebe mugayir davrandığını söylerken yine kendi fazlını ustaca bir oyunla ifade eder. (TARLAN (1950). *age.*, s. 7; MAZIOĞLU (1962). *age.* s. 11-12).

⁷⁸ MAZIOĞLU (1962). *age.*, s. 4.

⁷⁹ İPEKTEN (2014). *age.*, s. 25.

⁸⁰ İPEKTEN (2014). *age.*, s. 25.

ızdıraplar şeklinde de etki ettiği, ona uzlete çekilen bir derviş edası verdiği ve şahsiyetinde önemli ölçüde müessir olduğu mutlaklıdır. Halk tarafından hak ettiği değeri görmediğinin farkında olan Fuzûlî'nin, kimi şiirlerinde değersizlik hissinin had safhalara çıktığı görülmekle birlikte, kendisinin zaman sonra bu duruma alıştığı, “fakr” öğretisi muktezasınca nefsinin tezkiyeye çalıştığı, nefsânî hırslarından arınıp ilahî emellerine yöneldiği de şiirlerinde kendini hissettirir.

Fuzûlî 963'te (1556) Bağdat ve çevresini kasıp kavuran büyük veba salgını sırasında vefat etmiştir. Kesin olarak tespit edilememişse de kabrinin, Kerbela'da Hz. Hüseyin türbesinin çevresinde olduğu tahmin edilmektedir.

Fuzûlî'nin en çok tartışılan yönü itikadî olarak bağlandığı mezhep üzerine olmuştur. Şîî veya Sünnî olduğu yönündeki tartışmalar hala son bulmamış; şiirlerindeki ifadeler, kullandığı terimler vb. üzerinden birtakım çıkarımlar yapılarak, bir mezhebe sıkıştırılmak istenmiştir. Köprülü'nün, *Külliyyât-ı Dîvân-ı Fuzûlî* için yazdığı mukaddimeden sonra günümüze kadar tartışılan Fuzûlî'nin Şîîliği meselesi⁸¹ onun mutedil bir Şîa-i İmâmiyye mensubu olduğu noktasında yoğunlaşmaktadır. Ancak Fuzûlî'nin hangi mezhebe bağlı olduğu; onun büyüklüğüne, sanatına, şahsiyetine gölge düşürmeyecek kadar tâlî bir konu olsa da Köprülü'nün söylediği gibi bu mesele, esasen Fuzûlî'nin psikolojik durumuna bir ışık tutmak, ondaki değersizlik, dışlanmışlık duygularının sebebini açıklamak için bir vasıta olabilir.

Onun tasavvufî kişiliği konusunda da kimi fikirler ileri sürülmüşse de tasavvufî düşünceleri ve kullandığı sufîyane terimler, yukarıda da belirttiğimiz üzere bizce onu mutasavvıf bir şair değil, tasavvuftan haberdar bir şair olmaklığından ileri gelmektedir.⁸²

⁸¹ bkz.: Yusuf Turan GÜNAYDIN (2008). İbrahim Aşkî'nin Fuzûlî'yi Bir Sufî Olarak Ele Alan Risalesi. Milli Eğitim Dergisi, C. 37, S. 180, s. 261-288.; Süleyman Nazif (2018). Fuzûlî, Meşhur Şairin Hayatı ve Eserleri Hakkında Bazı Bilgiler ve İncelemeler. (haz. Emir Hüseyin YİĞİT). Büyüyen Ay. İstanbul.; Abdülhakî Gölpinarlı (1961), Fuzûlî Divanı, İnkılap ve Aka, İstanbul.)

⁸² MAZIOĞLU (2011). age., s. 21.

Eserleri

Türkçe Eserleri

1. Divan

Çalışmamıza esas teşkil eden Divan, mensur bir mukaddimeden sonra 42 kaside, 302 gazel ile müstezad, musammat, mukattaat, rubaiyat kısımlarından oluşur. Divan'ın ilki H. 1244'te Tebriz'de olmak üzere Bakü, Hîve, Kahire, İstanbul ve Ankara'da yapılmış elliden fazla baskısı bulunmakla beraber⁸³ Kenan Akyüz, Süheyl Beken, Sedit Yüksel ve Müjgân Cunbur'un (Ankara 1958) hazırladığı basım en iyi ve güvenilir kaynak addedilmiştir.⁸⁴

2. Leylâ vü Mecnûn

Türk, İran ve Arap edebiyatlarında sıkça işlenen konulardan biri olan Leylâ vü Mecnûn kıssasında, Kays adlı bir gencin aynı kabileden amca kızı Leylâ'ya olan aşkı ve aralarında geçen maceralar anlatılır. Arap ahbar ve eşarından edinilen bilgilerden derlenen hikaye birçok şâir tarafından mesnevî şeklinde kaleme alınmıştır. Nizamî-i Gencevî, Câmi, Edirneli Şahidi, Ali Şîr Nevâyî ile birlikte Fuzûlî'nin yazdığı mesnevîler “en ünlü Leyla vü Mecnun”lar arasında gösterilir. Ancak aralarında Fuzûlî'nin eseri en önemli eser addedilir.⁸⁵

Eser Prof. Dr. Necmettin Halil Onan, Prof. Dr. Hüseyin Ayan, Prof. Dr. Muhammed Nur DOĞAN, Prof. Dr. Mehmet KANAR, Prof. Dr. M. Fatih KÖKSAL ve Dr. Mehmet KAHRAMAN tarafından müstakil olarak yayımlanmıştır. Çeşitli dillere de tercüme edilen eser üzerine⁸⁶ birçok bilimsel çalışma yapılmıştır.⁸⁷ Sinema, tiyatro ve opera gibi alanlarda da Leyla ve Mecnun'dan esinlenerek hazırlanan birçok oyun/gösteri sahnelenmiştir.⁸⁸

⁸³ KARAHAN (1996). *age.*, s. 244

⁸⁴ İPEKTEN (2014). *age.*, s. 41-42.

⁸⁵ İPEKTEN (2014). *age.*, s. 42

⁸⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz.: İsmail DURMUŞ (2003). Leyla ve Mecnun. *DİA*, Ankara. C. 27, s. 159-160.

⁸⁷ Ayrıntılı bilgi için bkz.: İskender PALA (2003). Leyla ve Mecnun. *DİA*, Ankara, c. 27, s. 161.

⁸⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz.: Ayşe YILDIZ (2001). Leyla vü Mecnun. TEES.

3. Beng ü Bâde

Beng ve badenin kıyaslanarak ele alındığı 440 beyitlik eser Fuzûlî'nin yazdığı ilk mesnevidir. Şah İsmâîl'e ithaf edilen eser alegorik bir üslupla yazılmış, eserin baş kahramanları olan beng ve badenin (esrar/afyon ve şarap) mukayesesini üzerine kurulmuştur. Rivayetlere göre⁸⁹ şarap Şah İsmail'i; afyon II. Bayezid'i veya Müşâ'sâî Hükümdarı Ali b. Muhsin'i temsil eder. Bâde, arak, boza, afyon, berş, nukl ve kebab gibi içki ve yiyeceklerin teşhis edildiği eser, şarabın üstünlüğünü kabul ettirerek sona erer.

Fuzûlî külliyyatı içinde defalarca basılan bu eser müstakil olarak Kemal Edip KÜRKÇÜOĞLU, Ali BUDAK ve Mehmet KANAR, Ömer ZÜLFİ, Hamid ARASLI ve Murat KAYMAZ tarafından yayımlanmıştır.⁹⁰ Ayrıca eseri Necati LUGAL ve Osman REŞER Almanca'ya tercüme etmişlerdir.

4. Hadîs-i Erbaîn Tercümesi

Molla Câmi'nin Hadîs-i Erbaîn adlı eserinin (Ali Şîr Nevâî'nin aynı eserin tercümesi olan Çihil Hadîs'inden de faydalanılarak yapılmış)⁹¹ çevirisidir. Mensur bir mukaddime ile başlayan risâlede, hadisler kıtalar şeklinde çevrilmiştir. Eser Abdülkadir KARAHAN ve Kemal Edip KÜRKÇÜOĞLU tarafından yayımlanmıştır. Ahmet SEVGİ tarafından da Molla Câmi'nin "Erbaîn"inin Türkçe manzum tercümeleriyle birlikte de yayınlanmıştır.⁹²

5. Sohbetü'l-Esmâr

Fuzûlî'ye ait olduğu henüz kesinlik kazanmamış 200 beyitlik bir mesnevidir. Eser, meyvelerin münazarası tarzında alegorik bir hüviyete sahiptir. 1925 yılında Bakü'de makaleler mecmuasında bulunmuş, ardından Türkiye'de Emin Abid tarafından tanıtılmıştır.⁹³ Eser önce Hamid ARASLI daha sonra ise Kemal PEKER ve

⁸⁹ Tahir Olgun'un ortaya attığı bu rivayete karşı çıkan olmamıştır.

⁹⁰ Ayşe YILDIZ (2021). Beng ü Bade. TEES.

⁹¹ KARAHAN (1996). *age.*, s. 244.

⁹² Adem CEYHAN (2021). Hadis-i Erbaîn Tercümesi. TEES.

⁹³ İPEKTEN (2014). *age.*, s. 53.

Sedit YÜKSEL tarafından neşredilmiştir. Risâleyi Gunnar JARRING “The Contest of the Fruits” adıyla İngilizce’ye çevirmiştir.

6. Hadîkatü’s-suadâ

Fuzûlî’nin en hacimli eseri olan Hadîkatü’s-Suada genellikle mensur olmakla birlikte aralara serpiştirilen manzum parçalardan oluşur. Eser 1 mukaddime 10 Bab ve hatime bölümlerinden oluşur. “*İran edebiyatında çok meşhur bir maktel olan Hüseyin Vâiz-i Kâşîfî’nin Farsça Ravzatü’ş-şühedâ’ adlı kitabını kompozisyon bakımından örnek alan Fuzûlî, eserini Arap edebiyatında bu konuda tanınmış Ebû Mihnef’in Maktelü’l-Hüseyin ile Radyyyüddin İbn Tâvûs’un el-Melhûf fî katlâ’t-tufûf gibi kitaplarından da faydalanarak meydana getirmiştir. Hadîkatü’s-Suadâ’nın mukaddimesinin sonuna doğru bu kaynakları zikreden Fuzûlî, özellikle Kâşîfî’nin eserine bağlı kaldığını ifade eder.*”⁹⁴ Eser “*İslâmî Türk edebiyatında maktel türünün bir şaheseri olup artistik Türk nesrinin de önde gelen örnekleri arasında yer almaktadır.*”⁹⁵

Eser üzerine Şeyma GÜNGÖR tarafından bir doktora tezi hazırlanmış olup GÜNGÖR’den başka Selahaddin GÜNGÖR, Mehmet Faruk GÜRTUNCA, Server BAYOĞLU, Abdülhakim KILINÇ tarafından da yayımlanmıştır.

7. Mektuplar

“*Fuzûlî’nin bugün elde bulunup yayımlanan mektuplarının sayısı beştir.*”⁹⁶ Bunlar Nişancı Celâlzâde Mustafa Çelebi, Musul Mirlivâsı Ahmed Bey, Bağdat Valisi Ayas Paşa, Kadı Alâeddin ve Kanûnî Sultan Süleyman’ın şehzadelerinden Bayezid’e gönderilmiştir. Mektuplar Adbülkadir KARAHAN ve Hasibe MAZIOĞLU tarafından neşredilmiştir.

⁹⁴ Şeyma GÜNGÖR (1997). Hadîkatü’s-Suada. *DİA*, İstanbul. C. 15 s. 20.

⁹⁵ KARAHAN (1996). *age.*, s. 245.

⁹⁶ KARAHAN (1996). *age.*, s. 245.

Farsça Eserleri

1. Dîvân

Fuzûlî'nin Farsça Divan'ı, 49 kaside 410 gazel, 1 terhib-i bend, 2 musammat, 46 kıta, 106 rubai ve 1 mesneviden (sâkînâme) oluşur. Eserin tenkitli neşri Hasibe MAZIOĞLU tarafından yapılmış olup Ali Nihad TARLAN tarafından ise tercüme edilip yayımlanmıştır.

2. Heft Câm

Sâkînâme adıyla da tanınan ve tamamı 327 beyit olan bu mesnevi, otuz sekiz beyitlik bir mukaddime ile 7 bölümden meydana gelmektedir. Fuzûlî, eserinde içki ve musiki aletleriyle bir kompozisyon oluşturup tasavvufî düşüncelerini dile getirir. Eser M. Fuad KÖPRÜLÜ, Ali Nihad TARLAN, Hasibe MAZIOĞLU ve Muhammed Resul MİRZA tarafından neşredilmiştir.⁹⁷

3. Enîsü'l-Kalb

Hâkânî'nin Bahrü'l-ebrâr adlı kasidesine nazire olarak yazılmış, 134 beyitlik bir kasidedir. Eser önce Cafer KILIÇ tarafından tercüme ile birlikte, sonrasında ise Hamid ARASLI tarafından neşredilmiştir. Hasibe MAZIOĞLU da Farsça Divan içerisinde esere yer vermiştir.

4. Risâle-i Muammeyât

Fuzûlî'nin muammalarının derlendiği eser 150 Farsça, 40 Türkçe muammayı ihtiva eder. Eser ilk olarak Hamid ARASLI daha sonra ise Kemal Edip KÜRKÇÜOĞLU tarafından neşredilmiştir.

5. Rind ü Zâhid

Zâhid bir baba ile rind oğlu arasındaki tartışmaların işlendiği eser, 75 ruba'î, 54 kıt'a, 18 beyitlik mesnevi ve anlatı içinde müfret ve mısralarla birlikte manzum-mensur bir şekilde kaleme alınmıştır. *Eser 1804 yılında Sâlim Efendi tarafından tercüme edilmiş, 1869 yılında neşredilmiştir. Daha sonra Kemal Edip*

⁹⁷ Ayrıntılı bilgi için bkz.: Ayşe YILDIZ (2021). Sâkînâme. TEES.

KÜRKÇÜOĞLU, Hüseyin AYAN ve K. İLHAMÎ ve Hüseyin Muhammedzâde SIDDÎK tarafından yayımlanmıştır.⁹⁸

6. Sıhhat u Maraz/Hüsn ü Aşk/Rûh-Nâme

Rûh'un beden ülkesine seyahati ve bu seyahat sırasında karşılaştığı durumların alegorik bir biçimde ele alındığı eser, biri beden diğeri ruh ekseninde toplanan iki bölümden meydana gelir.

İlk olarak Lebîb Efendi tarafından Türkçeye çevrilen Sıhhat u Maraz, Kitapçı Ahmed Hamdi tarafından neşredilip, Behcetü'l-İrfân fî Ahvâli'l-Ebdân adıyla Sadrî-i Vâni tarafından da tercüme edilmiştir. Ardından Abdülbaki GÖLPINARLI, Hüseyin AYAN, Kemal KÜNTAŞ, Hüseyin Muhammedzâde SIDDÎK, Ahmet Naim ÇİÇEKLER ve Mücahit KAÇAR tarafından da yayımlanmıştır.⁹⁹

Arapça Eserleri

1. Dîvân

Günümüze ulaşan tek nüshası Leningrad'daki Asya Yazma Eserler Kütüphanesi'nde bulunan ve Sadece Hz. Muhammed ve Hz. Ali vasıflarında söylenmiş on bir kaside ile bir hâtimedden meydana gelen 465 beyitlik bu küçük eser mürettep bir divan niteliği göstermediği halde bu adla anılmıştır. E. BERTHELS tarafından tanıtılan eser Hamid ARASLI ve Ali BAYRAM tarafından Türkçe tercümeleriyle birlikte yayımlanmıştır.¹⁰⁰

2. Matlau'l-İtikâd fî Marifeti'l-Mebde ve'l-Meâd

Her biri rükûn adı verilen 4 ana bölümden oluşan eser birinci rükunda ilim ve marife; ikinci rükunda kainatın ahvali, üçüncü rükunda vacibü'l-vücut; dördüncü rükunda ise nübüvvet ve onunla ilgili hususları ihtiva eder.¹⁰¹

⁹⁸ ⁹⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz.: Ayşe YILDIZ (2022). Rind ü Zâhid. TEES.

⁹⁹ Ayrıntılı bilgi için bkz.: Ayşe Yıldız (2022). Sıhhat u Maraz/Hüsn ü Aşk/ Rûh-nâme. TEES.

¹⁰⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz.: Büşra Sıdika KAYA (2022). Arapça Dîvân (Fuzûlî). TEES.

¹⁰¹ Fuzûlî (2014). Matlau'l-İtikâd fî Marifeti'l-Mebdei ve'l-Meâd. (neşre haz. Muhammed b. Tancî) (çev. M. Esad Coşan-Kemal Işık), Server Yay., İstanbul.

*Tespit edilebilen tek nüshası Leningrad Şarkiyat Enstitüsü Kütüphanesinde bulunan eserin tıpkıbasımı Hamit ARASLI, neşri Muhammed TANCÎ tarafından yapılmıştır. Tancî'nin neşri ise Esad COŞAN ve Kemal IŞIK'ın Türkçe tercümesiyle birlikte yayımlanmıştır.*¹⁰²

1.1.2. Edebî Kişiliği

Fuzûlî; şiirin ne olduğu hakkında fikirleri olan, şiirin sınırlarını bilen, kendi şiiri için yorum yapabilen ender şairler arasında yer alır. Yalnızca kaleme aldığı eserlerin niceliğiyle değil kendine özgü şiir dili, özellikle gazellerinde görülen sadelik ve kelime oyunları ile yakaladığı üslubu ile klasik Türk edebiyatının büyük şairleri arasına adını yazdırmıştır. Fuzûlî'nin büyük şair addedilmesinin esas sebebi şiirini yalnızca duygularla süslemekle kalmayıp onu ilmî birikimiyle mücehhez kılmış olmasında yatar. Hadis, fıkıh gibi İslâmî ilimlerin yanı sıra astronomi, tıp, hendese gibi çeşitli ilimlere vâkıf olduğu şiirlerinden anlaşılır. Arapça ve Farsçayı da o dillerde büyük eserler verecek derecede bilen Fuzûlî, şiirlerinde kültürel birikimini aktarmaktan içtinap etmez.

Fuzûlî'nin şiirlerinde öne çıkan kavramlardan birisi ilimdir. *“Doğuştan şair yaratılmış olan bu müstesna kabiliyet Türk, Arap ve İran kültürlerinin tabakalaştığı Irak-ı Arab'da, Arapçayı, Farsçayı ve devrinin bütün ilimlerini hakkıyla öğrenmiştir. Eserlerinden tefsir, hadis, kelam, fıkıh, mantık, hendese, astronomi ve tıp ilimlerini bildiği anlaşılmaktadır.”*¹⁰³ Küçük yaşlarda şiir yazmaya başlayan, yaradılışında şiire meylolduğunu söyleyen şair için -Türkçe Divân'ının dibacesinde bahsettiği üzere- ilimsiz şiir, temelsiz duvara benzer.¹⁰⁴ Bu sebeple ilk gayesi ilim öğrenmek olmuş, küçük yaşta şiire ara verip aklî ve naklî ilimleri öğrenmeye başlamıştır.¹⁰⁵ İlmin karşısında olanları, *“cahilleri, ilmi kendi tezvirlerine alet eden okumuşları, sahte*

¹⁰² Ayrıntılı bilgi için bkz.: Songül AKBOĞA (2022). Matla'u'l-İ'tikâd fî Ma'rifeti'l-Mebde Ve'l-Me'âd (Fuzûlî). TEES.

¹⁰³ MAZIOĞLU (2011). age., s. 23

¹⁰⁴ AKYÜZ (1958). age., s. 6: “Zira ki ilmsüz şiir esası yoh divar kimi olur ve esassuz divar gayetde bî-itibar olur”.

¹⁰⁵ AKYÜZ (1958). age., s. 6: “Bir müddet nakd-i hayatum sâri iktisâb-ı fûnûn-i ilm-i aklî vü naklî ve hâsıl-ı ömrüm bezl-i iktibâs-i fevâid-i hikemî vü hendesî kılmağın mürûr ile leâli-i esnâf-i hünerden şâhed-i nazmuma pirâyeler müretteb kıldum ve tedric ile tettebbu-i tefâsir ü ehâdis idüb...”

seyyidleri, iki yüzölçü menfaatçi softaları, rüşvetle iş yapan kadıları ve memurları yererek, onlardan şikayet etmiştir.”¹⁰⁶ Bunun yanında Farsça Divan mukaddimesinde kendisine verilen öğütte yer alan “Bil ki şiir de kendi başına müstakil bir ilimdir. Kemal nevilerinden muteber bir şubedir.”¹⁰⁷ ifadesi Fuzûlî’nin şiire bakış açısını gösterir niteliktedir. Ona göre şiir, yalnızca içinde ilmî hassalar bulunan bir uğraş değil, bizatihi ilmin bir nevidir.

Fuzûlî’ye asıl şöhreti âşıkâne gazelleri kazandırır. Kaleminin gücü; aşkı samimiyetle işlediği, mübalağadan uzak, zevk-i selîm sahibi her insana bir noktada tesir eden gazellerinde ortaya çıkar. Esasen gazelleri, Fuzûlî’nin aşk şairi olarak adlandırılmasının yolunu açar. Hemen her şair aşka dair beyitler kaleme alsa da Fuzûlî’nin Divan’ında kaleme aldığı gazellerde bir bütün olarak ilmek ilmek işlenen aşk mefhumu ve bu aşk mefhumunun gerçeğe yakın biçimde anlatılması Fuzûlî’yi sıradan bir aşk şairi olmaktan çıkarıp onu “âşık şair” konumuna yükseltir.

Hemen her gazelinde benzer duyguları terennüm eden şair için esas tema aşktır. Ancak bu aşk yalnızca tek boyutlu olmakla kalmayıp kimi yerde beşeri, kimi yerde ilahî bir elbiseye bürünerek karşımıza çıkar. Farsça Divan’ın sonunda yer alan 15 bendlik terkiib-i bendinde; Fuzûlî’nin aşk macerasını, dolayısıyla aşka bakış açısını, aşkının geçirdiği merhaleleri görmek mümkündür. Şair ilk başta sevgiden bî-haberdur, daha sonra kader eliyle yokluktan varlık sahnesine çıkar, sıkıntı çekmeye başlar. İlk olarak dünya sevdasına kapılır, alemde ne isterse onun peşine düşer. Sonunda sevdayı terk etmeye karar verir. Acak sonrasında aşk ile tanışır, bir güzele âşık olur. Sevgilisi ilk zamanlarda ona hiç zulmetmez, cefa nedir bilmez. Onun yanında bulunmaktan zevk alır, bezminde ağyar yoktur, visalinden neşe duyar. Daha sonra sevgili cefayı öğrenir, rakibe uyup maşûkuna zulmetmeye başlar. Artık Fuzûlî ne onunla ne de onsuz yapabilir. Çareyi sırrını maşûka açmakta bulur ancak maşûk; “biz dilberlerden mihr bekleme, bana söylenmeyecek sözler söyleme” diyerek Fuzûlî’yi geri çevirir. Fuzûlî sevgilisine yalvarır, düşmana uymamasını öğütler, güzelliğinin geçici olduğunu, cefadan vazgeçmesi gerektiğini söyler. Söyledikleri tesir etmeyince Fuzûlî terk-i diyar eyler ancak hasretinden feryat figan etmeye devam eder. Zaman

¹⁰⁶ MAZIOĞLU (2011). *age.*, s. 23.

¹⁰⁷ بدانکه فضیلت شعر نیز علمیت به استقلال و نوعیت معتبر از انواع کمال...

sonra vatanına geri dönen şair, sevgilisinin kapısına dayanır. Ancak sevgilisinin güzelliğinden eser kalmamıştır. Sevgilisinin o halini görünce Fuzûlî’de aşk ızdırabı azalır, eski neşvesi yerine gelir. Gönlü tekrar heva ve hevese düşer. Kendi saadetini ve sevgilini ızdırabını görünce sevgilisiyle konuşmaya başlar. Eski güzelliğine, peşinde koşan âşıklarına ne olduğunu sorması üzerine sevgilisi “Peki sana ne oldu, sevdalı gönlün, yaşlı gözlerin nerede, onlara ne oldu? Surete bağlanma, manaya bağlan ki bekayı bulasın” diye cevap verince Fuzûlî adeta kendinden geçer. Sevgilisinin kendisini hakikatten men eden bir put olduğunu anlar, o putu kırıp mecazden hakikate yol bulur. Bundan sonra fenadan vazgeçip bekayı ister. Aşk ilahi aşka dönmeye başlar.¹⁰⁸ Burada anlattığı kıssa, Fuzûlî’nin aşk merhalelerini göstermesi açısından oldukça önemlidir.

Leylâ ve Mecnûn mesnevisinde tahkiye ettiği Mecnûn karakterinin ekser özelliği Fuzûlî’nin şahsında bulmak mümkündür. O da Mecnûn gibi sevdiğinin ardından koşar, ona kavuşamayacağını bilir, bu oyunun kaderde yazılı olduğunun farkına varır. Kendini halktan soyutlar, mecâzî aşkı zamanla fakr mayasıyla yoğrulup ızdırap ve elem ateşiyle pişerek hakîkî aşka evrilir. Gazellerinin tamamına yakını bu minval üzere yazılmıştır.

Gazellerdeki hâkim duygu olan aşk, yanında ızdırabı da taşır. Tanpınar’ın da deyişiyle “*bir bakıma bütün lezzetleri kendine kapamış görünen bu insanda rastlayabileceğimiz tek haz, ızdırabın hazzıdır. Bir çeşit mazohizmden başka bir şey olmayan bu acıya atılış, onu özleme, onu hayatın tek gayesi hattâ sebep-i vücudu gibi göstermesi, bu işteki ısrarı, eserini öbür şâirlerimizden ayıran büyük vasıflardan biridir.*”¹⁰⁹

Şiirlerinde ızdırabı terennüm etmesi, şairin yetiştiği coğrafyanın vasıflarıyla, sürekli değişen siyasî durumuyla yakından ilgilidir. “*Bu diyarın toprağı mazlumların (hz. Hasan ve Hüseyin) kanı ile karışmıştır; o şehidlerin kanları bu topraklara dökülmüştür. Allah’ın kaza ve kaderi senin çamurunu bu toprak ile yoğurmuş ve mukadder nasibini bu toprağın üzerine yazmıştır. Sen bu mihnet beşiğinde meşakkat*

¹⁰⁸ MAZIOĞLU (1962). *age.*, s. 593-607; TARLAN (1950). *age.*, s. 184-189.

¹⁰⁹ Ahmed Hamdi TANPINAR (1998). Edebiyat Üzerine Makaleler. Dergah Yay., İstanbul, s. 150.

sütü ile beslenmiş ve buranın suyu ve havası ile yetişip büyümüşsün...’’¹¹⁰ “Burası sultanların gölgesinden uzak ve ahalisinin şuursuzluğu, idraksizliği yüzünden harab kalmış bir yerdir.”¹¹¹ Nitekim Fuzûlî de bu garip Kerbela gibi; garip, mazlum, mükedder bir şahsiyete sahiptir (Ancak sahip olduğu şerefın yine Kerbela’dan geldiğini söyler). “Bu şikayetler; devamlı bir koruyucu bulamamanın, değeri bilinmeyerek layık olduğu huzur ve rahatı elde edememenin büyük şairin ruhunda yarattığı psikolojik sıkıntılar ve şikayetlerdir.”¹¹²

Fuzûlî’nin şiirlerindeki ızdırap duygusu, kullandığı kelimelere bakarak da anlaşılabilir. Zira şiirinde kullandığı dert, bela, elem, gam, keder, gözyaşı, kan, yara, gece, ah kelimelerinin kullanım sıklığı hemen göze çarpmaktadır. Bu kelimelere bakarak şairin şahsiyetini, edebî hüviyetini oluşturan “dert” kavramı açıkça görülmektedir. Nitekim kendisi de Farsça Divan mukaddimesinde, öğütçü tarafından söylenen şu sözleri aktarmıştır: “Biliyorum ki sen dertli yaratılmışsın. Dert ise şairliğin sermayesidir. Şair olmak için zevk ve safa lazımdır deme, dertten bahset ki şiir yarışında müsabakayı kazanan derttir.”¹¹³ Aşağıdaki kıta da Fuzûlî’nin şiir anlayışını gösterir niteliktedir.

نه پنداری که باشد ذوق در گفتار بی دردی
که نی دردی درون دل نه داغی بر جگر دارد
نمی بخشد سخنها ذوق عیش و عشرت و راحت
سخن کز محنت و اندوه و غم خیزد اثر دارد¹¹⁴

¹¹⁰ MAZIOĞLU (1962). *age.*, s. 8; TARLAN (1950). *age.*, s. 5:

حلا خاک این دیار بخاک آن مظلومان آمیخته است و خون آن شهیدان بر این خاک ریخته است و قضا طینت ترا بدین خاک سرشته “و نصیب مقدراترا بر این خاک نوشته/ چون درین مهد محنت به شیر مشقت پرورده و درین آب و هوا نشو و نما کرده

¹¹¹ MAZIOĞLU (1962). *age.*, s. 8; TARLAN (1950). *age.*, s. 5.

¹¹² MAZIOĞLU (2011). *age.*, s. 23.

¹¹³ MAZIOĞLU (1962). *age.*, s. 8; TARLAN (1950). *age.*, s. 5.

میدانم که در جبلت اثر درد داری و اثر درد است سرمایه سخن گذاری مگو که اسباب عیش و عشرت سخن سراي را بکار آید، “از درد سخن گوی که گوی سخنها درد می رباید.

¹¹⁴ TARLAN (1950). *age.*, s. 5: Gönlünde bir derdi bulunmayan, ciğeri yaralı olmayan insanın şiirinde tat vardır zannetme. Zevk ve safa, huzur ve rahat şire zevk vermez. Asıl ızdırabın doğurduğu şiir müteessir olur.

Diğer bir çok şairin de işlediği aşk ve ızdırap duygularının Fuzûlî'yi bu kadar öne çıkarması tesadüfî değildir. Zîrâ Fuzûlî'de bu duygular yalnızca şiirinin biçimsel ve biçimsel tamamlayıcıları olarak ele alınmamıştır. Şairin gerçekten de bu duygularla dolu olduğunu, aşktaki samimiyetini, ızdırabının gerçeğe yakınlığını, yalnızlığının soğukluğunu şiiri, bize olduğu gibi aktarır. Beyitleri süse boğmayıp -ancak sade olarak da bırakmadan- sehl-i mümteniye yaklaşan bir üslupla okuyucuya aktarması, Fuzûlî'yi diğer şairlerden ayıran ve ismini dünyanın dört bir yanına ulaştıran etmenlerin başlıcalarıdır.

“Fuzûlî, güzele, iyiye, doğruya âşıktır. Ondaki aşkın ve sevginin bedeni, sefil hazlarla ilgisi yoktur. Onun aşkı maddî hazların üstünde tasavvufun ilahî aşkı ile çok iyi uzlaşan yüce bir sevgi, ulvî bir duygudur.” Tarlan'ın “Fuzûlînin bütün şiirlerinde ilahî aşkı terennüm ettiği” iddiası, Mazıoğlu tarafından kabul görmez,¹¹⁵ zira Mazıoğlu, Fuzûlî'nin hem ilahi aşkı hem beşeri aşkı terennüm ettiğini savunur. Çalışmamızın esas konusunu teşkil eden bu hususta, Mazıoğlu'na katılmakla beraber yine kendisinin “yüce bir sevgi, ulvî bir duygu” olarak tanımladığı aşkın “uzrî aşk” olduğunu belirtmemiz gerekir. Bundan dolayı biz, Fuzûlî'yi uzrî âşık olarak görüyoruz.

Fuzûlî'nin şiirlerinin aşktan sonra “rind” kavramı üzerine kurulu olduğu görülür. *“Dünya malına önem vermeme, istiğna yani göz ve gönül tokluğu, softa zahitlerle vaizlere çatma, saki, şarap, meyhane, onun şiirlerinde çok geçen temalardır.”*¹¹⁶ Çoğunlukla fakr kavramıyla birlikte kullanılan rind mefhumu bize gösterir ki şair; dünya sevgisinin, dünyadaki rütbelerin ayak bağı olduğunu, hakikate giden yolda engeller teşkil ettiğini bilir, bu sebeple köşesine çekilip fakr yolunu benimser. İleride müstakilen ele alacağımızdan burada tekrara düşmemek adına birer örnek vermekle iktifa edeceğiz:

¹¹⁵ MAZIOĞLU (1962). *age.*, s. 28-29

¹¹⁶ MAZIOĞLU (1962). *age.*, s. 29

Çekme taht u tâc kaydın bî-ser ü pâlık gözet

Kim ayağa benddür taht u belâdur başa tâc

51/3

Şeyhler mey-hânedan yüz dönderürler mescide

Bî-tarîkatler gerek kim doğru yoldan azalar

96/3

*“Fuzûlî’nin şiirlerinde tasavvufun önemli bir yeri ve etkisi vardır. Ne var ki o, her şeyden önce bir sanatkardır. Tasavvuf çok defa onun için bir gaye değil bir vasıta olmuştur.”*¹¹⁷ Tasavvufî ıstılahattan yararlanması, şairi mutasavvıf yapmamış ancak şiirine manevî bir sufi libası giydirmiştir. Aşağıda da bahsedeceğimiz üzere uzrî ve sufi aşkın; hemen hemen aynı mazmun, kelime vb. ıstılahları kullanması, zaman zaman iki mefhumu birbirine yaklaştırmış; Fuzûlî’nin de tasavvufî şiirler yazdığı düşünülmüştür. Ahdî’nin tezkiresinde bahsettiği gibi bir tarikate bağlı olduğu söylene de Mazioğlu’nun ifadelerine katılmak; yani Fuzûlî’yi mutasavvıf değil, yalnızca tasavvufa hakim bir şair olarak ele almak, kanaatimizce en mutedil yol olmaktadır. *“[Bu iki büyük şair, (Hafız ve Fuzûlî)] engin ruhlarının aşk, sevgi ve rintlik duygularını, tasavvufun parlak mecazlarıyla ulvileştiren iki lirik dehadır.”*¹¹⁸

Fuzûlî’yi klasik Türk şairleri arasında mümtaz kılan özelliklerden biri de aşkının vasfıdır. Günümüz edebiyat araştırmacılarının ilahî-beşerî çerçeveye sıkıştırdığı aşk mefhumu; Fuzûlî için kimi zaman beşerî, kimi zaman ilahî, kimilerince mecâzî, tasavvufî, hakîkî olarak tavsîf edilmiştir. Ancak incelemelerimiz sonucunda Fuzûlî’nin aşkının esasen, beşerî aşkın ihtiva ettiği “hadarî ve uzrî aşk” kavramlarından uzrî aşk olduğu ortaya çıkmaktadır. Uzrî aşk; genel olarak açıklanacak olursa bedenî, dünyevî hazzardan ârî, özünde şehvet barındırmayan, zevk u safadan çok, elem ve ızdırıp veren, kavuşulmayacak bir sevgiliye duyulan imkansız aşkı niteler. Bu aşk türü, sûfî çevrelerce de ele alınıp eserlerde kullanıldığından, günümüze değin kimi

¹¹⁷ MAZIOĞLU (1962). *age.*, s. 31

¹¹⁸ MAZIOĞLU (1962). *age.*, s. 31

araştırmacılar tarafından tasavvufî aşk ile karıştırılmış, bu sebeple Fuzûlî'nin aşkına çoğu zaman tasavvufî aşk denmiştir. Ancak yukarıdaki bölümlerde de ele aldığımız üzere, tasavvufî kavramların kullanımı, o şairi mutasavvıf bir şair yapmayacağı gibi, aşkının da tasavvufî bir aşk olarak değerlendirilmesi için iktifa etmez.

1.2. Sadî

1.2.1. Hayatı, Sanatı ve Eserleri

Firdevsî'den sonra Fars edebiyatının en büyük şairi addedilip¹¹⁹ XIII. asrın ilk çeyreğinde doğduğu kabul edilen ve tam adı Ebû Muhammed Sa'dî Müşerrifüddîn (Şerefüddîn) Muslih b. Abdillâh b. Müşerrif olan Sadî'nin hayatı hakkında yeterli bilgi bulunmamaktadır. Babası Atabeg Sad b. Zengî'nin mülazımıdır. İlk eğitimi babasından almış, babasının ölümü üzerine dedesi tarafından yetiştirilmiştir. Eğitimi tamamlamak üzere gittiği Bağdat Nizamiye Medreseleri'nde İbnü'l-Cevzî ve Şehâbeddin es-Sühreverdî'den etkilenmiştir. Eğitiminin ardında Şiraz'a dönen Sadî'nin, Atabeg Ebû Bekir b. Sa'd b. Zengî'nin şehzadesi Sa'd b. Ebû Bekir b. Sa'd'ın yakınları arasına katıldığı ve çeşitli İlhanlı devlet adamlarına şiirler sunduğu bilinmektedir. Şehzade Sad b. Ebubekir ile yakınlığı sebebiyle Sadî mahlasını aldığı kabul edilmektedir.

Hicaz, Şam, Lübnan ve Anadolu'ya seyahat eden şairin eserlerinden hareketle Kâşgar, Doğu Türkistan, Belh, Sûmenât, Mısır, Habeşistan, Ermenistan, Çin vb. yerlere gittiği anlaşılmaktaysa da verdiği bilgilerle tarihi gerçeklerin örtüşmemesi, bu seyahatlerin çoğunun hayal unsuru olarak tasarlandığı iddiasını güçlendirir. Seyahatleri sonucu ömrünün geri kalan kısmını Şiraz'da geçiren şair “9 Aralık 1292” tarihinde vefat etmiştir.¹²⁰

Eserleri

Sa'dî'nin manzum ve mensur eserleri *Küllîyyât* adı altında toplanmış olup bunun ilk defa kimin tarafından gerçekleştirildiği bilinmemektedir. Ancak

¹¹⁹ Zebihullah-i Safa (2005). İran Edebiyatı Tarihi II. (Çev. Hasan Almaz), Nüşa Yay., Ankara, s. 117

¹²⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz.: Mustafa ÇİÇEKLER (2008). Sa'dî-i Şirâzî. *DİA*, İstanbul, C. 35, s.405-407; Gamze Gizem AVCIOĞLU (2018). “Sa'dî-yi Şirâzî'nin Hayatı, Eserleri ve Türk Edebiyatındaki Yeri”. İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Ana Bilim Dalı, Fars Dili ve Edebiyatı Bilim Dalı, Yayınlanmış Doktora Tezi, İstanbul. S.73-156.

Gülistân ve *Bostân* gibi kitapların yanında diğer eserlerini de bizzat Sa'dî'nin bir araya getirdiği muhakkaktır.

Manzum Eserleri

1. Bostân (Sadî-nâme)

Sa'dî'nin çeşitli hikayeler, fıkralar ve kendi deneyimlediği olayları aktardığı yaklaşık 5.000 beyitten oluşan eseri; bir mukaddime ve adalet, ihsan, aşk, tevazu, rıza, kanaat, terbiye, şükür, tövbe, münacat adlı 10 babdan oluşur. Her hikayenin sonunda bir öğüt vermesi veya hisse çıkarması dolayısıyla eser didaktik nitelikler taşır.

Eser Türkçeye Hoca Mesud, Kilisli Rıfat BİLGE ve Hikmet İLAYDIN tarafından tercüme; Mehmed Çelebi, Muslihuddin Mustafa Sürûrî, Şemî, Sudî Bosnevî ve Havâyî Mustafa Çelebi tarafından ise şerh edilmiştir. Özellikle Sudî'nin şerhinin Farsçaya tekrar tercüme edilip basılmış olması, diğer şerhlerden daha çok beğenildiği ve yaygın olduğunu ortaya koymaktadır.¹²¹

Diğer manzum eserleri ise şunlardır: Kasâyid-i Arabî, Kasâyid-i Fârsî, Merâsî, Tercîât, Tayyibât, Mülemmaât ve Müsellesât, Bedâyi, Havâtîm, Gazeliyyât-ı Kadîm, Sâhibiyye, Hubsîyyât, Rubâiyyât, Müfredât.

Mensur Eserleri

1. Gülistân

*“Gülistân münâcât, na‘t ve yazılış sebebini anlatan bir ön sözden sonra padişahların hal ve hareketlerini, dervişlerin ahlâkını, kanaatin faziletini, susmanın faydalarını, aşk ve gençliği, güçsüzlük ve ihtiyarlığı, terbiyenin etkisini ve sohbet âdâbını konu alan sekiz bölüm halinde düzenlenmiştir.”*¹²²

Sadî'ye asıl şöhretini kazandıran, yalnızca Türkçe'ye dahi birçok kez tercüme edilen eseri dünya çapında tanınırlığa ulaşmış, dünyanın çeşitli kütüphanelerinde binlerce kez istinsah edilmiş, birçok dile çevrilmiş¹²³ ve onlarca kez neşredilmiştir.

¹²¹ Adnan KARAİSMAİLOĞLU (1992). *Bostân. DİA*, İstanbul, c. 6, s. 307-308.

¹²² Tahsin YAZICI (1996). *Gülistân. DİA*, İstanbul, C. 14, s. 240.

¹²³ Çeviriler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz.: YAZICI (1996). *age.*, s. 240-241.

Yalnızca bu bilgilere dayanarak dahi Sa'dî'nin ne kadar yetkin; eserinin ne kadar özgün ve başarılı yazıldığı ortaya çıkmaktadır.

Diğer mensur eserleri ise şunlardır: Takrîr-i Dîbâce, Nasîhatü'l-Mülûk (Nesâyihu'l-mülûk), Risâle-i Akl u Işk, Risâle-i Enkiyânû, Mecâlis-i Pencgâne, Risâle-i Selâse (Takrîrât-ı Selâse, Se Risâle).

1.2.2. Edebî Kişiliği

Sadî, yalnızca Fars edebiyat tarihinde değil, İslam coğrafyasının hemen her köşesine ismini ulaştırmış, bunun yanı sıra Batı dünyasında da adından söz ettirmiş; şiirleri, fikirleri, ahlakî görüşleri dünyanın birçok yerinde kabul görmüş ender şahsiyetlerden biridir.

Manzûmelerinde yalnızca aşk, doğa ve sair kavramlar olmayıp ahlakî birtakım meseleleri hâiz olması dolayısıyla onu yalnızca bir şair olarak tanımlamak yetersiz kalır. Kullandığı hikemî üslup ile ârifâne bir kişiliğe bürünür. Bunun yanında şiirlerinde âşıkâne tavrı da göz ardı etmez. Bu, Sadî'yi şöhrete kavuşturan bir diğer özelliğidir. Aşk ile ahlak kavramlarını bir potada eriten, ârifâne bir üslup ile âşıklığı yorumlayan şair, tasavvufî birtakım kavramlara da şiirinde değinir (Ancak yukarıda belirttiğimiz üzere bu onun mutasavvıf bir şair olduğuna delalet etmez, onun tasavvuf ilmine vukufiyetini izhar eder).

Henüz hayatta iken şöhretinin, dünyanın hemen her köşesine nüfuz etmesinin altında, şiirlerindeki sade dil, hikemî üslup ve samimî aşk duygusunu mutedil bir yol tutarak mezcetmesi yatar. Tıpkı Fuzûlî'de olduğu gibi, hayalleri değil gerçek duyguları samimi bir dille ifade etmesi, onu muasırı olduğu diğer şairlerden ayırır ve günümüze değin isminin yaşamasını sağlar.

Bostân ve Gülistân adlı eserleriyle zirvede yer edinen şairin, asıl benliği gazellerinde görülür. Anlam dünyasında incelik, söz oyunlarındaki ustalığı ile fasîh bir dil kuran şair, gazellerinde de baskın duygu olarak aşkı terennüm eder. Sadî'nin aşkı için de beşerî, tasavvufî, ilahî gibi nitelendirmeler yapıldıysa da tıpkı Fuzûlî'de olduğu gibi Sadi üzerinde dahi “uzrî” vasıfların etkili olduğu görülmektedir. Nitekim sevgilisine duyduğu saf, temiz ve derin duygular; karşılık bulamayacağını bilmesine,

ızdırıp çekmesine rağmen vazgeçemediği; uğruna ölmek için can attığı bir aşk, Sadî'nin gazellerinin temelini oluşturur.

Gazellerinde aşkın yanı sıra mistik duyguları da -ifrata kaçmadan- aktarması, şairin kişiliğini zenginleştiren bir diğer özelliğidir. Kültürel birikimini aktarırken mizahî ifadeler kullanması, atasözleri ve deyimlere sıkça yer vermesi, farklı mazmunlarla yeni bir şiir dili kullanması ve sehl-i mümteni örneği olarak gösterilen sözlerinin açık, anlaşılır olması dolayısıyla Sadî, kendi şiir tarzını oluşturan nadir şairler arasındadır.¹²⁴



¹²⁴ Şair hakkında ayrıntılı bilgi için bkz.: Mustafa Çiçekler (2008). *age.*, s. 405-407; Nimet YILDIRIM (2022), Sadî-yi Şirazî Divanı, Dergah, İstanbul. s. 11-25.

2. BÖLÜM: FUZÛLÎ VE SADÎ'DE UZRÎ AŞK

2.1. Genel Olarak UZRÎ Aşk

Klasik Fars ve Türk şiirin tematiği ve muhtevası büyük oranda aşk ile örülüdür. Klasik şairler her konudan bahsetmese bile aşktan bahsetmek zorundadır. Gelenek, her şaire aşkı ele alıp işleme ve anlatma görevi yükler. Bu sebeple mezkûr edebiyatlarda aşkı işlemeyen şair yoktur, her şair şiirinde aşka az veya çok yer vermek durumundadır.

Klasik Fars ve Türk edebiyatında aşk olgusu maddî veya manevî boyutuyla, başka bir ifadeyle beşerî veya ilahî yahut mecazî veya hakîkî boyutlarda karşımıza çıkar. Beşeri aşk, edebiyat araştırmacılarımız tarafından genelde tek boyutlu olarak algılanmıştır. Ancak bunun böyle olmadığı Arap edebiyatı menşeli araştırmalar sonucu görülmektedir. Bu nedenle beşerî aşkın da kendi içerisinde hadarî ve uzrî olarak iki şekilde ele alınması gerekir.

Hadarî aşk; merkezinde şehvî duyguların bulunduğu, duygudan çok zevkin ön planda tutulduğu, sevgilinin cinsel bir objeden farklı algılanmadığı bir aşk çeşididir.¹²⁵

Uzrî aşk ise dünyevî iştihadan uzak, zevk ve safadan ziyade elem ve acı ile dolu, merkezinde iffet bulunan, sevgilinin yüce bir makama oturdulduğu, ona kavuşmanın imkansız olduğu ve bu sebeple yalnızca tek bir sevgiliye duyulan aşk olarak tanımlanabilir. Çeşitli kaynaklarda ulvî ve temiz bir aşk olarak ele alınan aşk, esasen bizatihi uzrî aşktır.

Uzrî aşkın işlendiği gazeller mevzubahis olduğunda Türk edebiyatından Fuzûlî, Fars edebiyatından ise Sa'dî'yi ele almanın uygun olduğu kanaatindeyiz. Zira uzrî aşk bu şairlerin şiirlerinin oldukça geniş bir kısmını kapsamakta; bu şairlerin diğer duygularından ziyade uzrî aşkları ön plana çıkmaktadır.¹²⁶

¹²⁵ Ayrıntılı bilgi için bkz. ARMUTLU (2020). *age.*, s. 71-144

¹²⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz. ARMUTLU (2020). *age.*, s. 151-254

Fuzûlî’de Genel Olarak Aşk ve Fuzûlî’nin Uzrî Aşkı

Klasik Türk edebiyatının en güçlü şairlerinden birisi Fuzûlî’dir. Fuzûlî hemen her türden şiir kaleme alsa da âşıkâne gazelleriyle şöhet bulmuştur. Gazelleri dışında yazdığı mesnevilerinde de yine bu âşıkâne üslubu ile ön plana çıkar. Aşk onun için şiirin merkezinde yer alan bir olgu olmaktadır. Fuzûlî aşkını genellikle beşerî boyutuyla ele alır ancak bunun yanında tasavvufî aşkı çağrıştıran şiirleri de vardır:

Vâdî-i vahdet hakikatde makâm-ı ışkudur

Kim müşahhas olmaz ol vâdîde sultândan gedâ

Vahdet kelimesi tasavvufî bir terim olarak “Bütün yaratılışta kendisinden başka bir varlık bulunmayan Allah’ın varlığının bir ve tek olması” ve “Allah’ın varlıktaki birliği” anlamlarına gelir. Bunun yanında “Allah’a ulaşp Allah’la bir olma durumu”nu da ifade eder.¹²⁷ Bunlara ek olarak vahdet kelimesi, vahdet-i şühûd ve vahdet-i vücûd anlamlarını da akla getirir. *“Tasavvufta sâlikin varlıkta birliği, yani gördüklerinde yalnız Allah’ı görmesi vahdet-i şühûd; varlık olarak yalnız Allah’ı bilmesi, O’ndan başka varlık bulunmadığı, her şeyin ilâhî tecellilerden ibaret olduğu idrak ve şuuruna ulaşması vahdet-i vücûd terimleriyle ifade edilir.”*¹²⁸ Allah’ın zatından başka bir varlığın olmadığı “zaman” veya kulun seyr-i sülûkteki son makamı da aşp Allah ile bir olma “durum”u anlamına gelebilir. Allah ve kulun bir olması, bizi vahdet-i vücud inanışına götürür. Şaire göre bu makamın aslı “aşk”tır. Kişi, yalnızca aşk ile bu mertebeye erer.

Fuzûlî’nin aşkının tasavvufî aşkı çağrıştırmasının nedenlerinden birisi de tasavvufî ıstıhlara yer vermesidir. Bu ıstıhlara yer verdiği beyitler tasavvufî anlam içerisinde değerlendirilebilir. Örneğin aşağıdaki beyitte tasavvufî bir ıstılah olan fakr kelimesi şu şekilde ele alınmaktadır:

Ey felek yohdur palâs-ı fakrdan ârum menüm

Atlasundan bilmişem üstün muhakkar şâlumu

¹²⁷ Kubbealtı lugati/vahdet: <https://lugatim.com/s/vahdet> (01.11.2025 tarihinde erişildi)

¹²⁸ Ali DURUSOY (2012). Vahdet. *DİA, İstanbul, C. 42, s. 431*.

Bu beyitte şâir, fakr elbisesinden utanmadığını, hakir görülen şalının da ona göre feleğin atlas kumaşından daha değerli olduğunu ifade eder. Fakr, tasavvuf ehli için hakaret değil ulviyeti gösteren bir vasıftır.

Fuzûlî'nin aşağıdaki beytinde de masiva kavramı geçmektedir. Bu kavramın geçtiği beyit, tasavvufî olarak düşünülebilir:

Zihî zâtun nihân ü ol nihândan mâsivâ peydâ

Bihâr-ı sununa emvâc peydâ kar nâ-peydâ

Bu beyitte de şâir, “*küntü kenzen mahfiyyen*”¹²⁹ ibaresine atıfta bulunarak, Tanrı'nın zatının gizli olduğunu, bu gizden de masivanın peyda olduğunu dile getirmektedir. Sanat denizinin dalgasının ortaya çıktığını fakat bu denizin dibinin olmadığını, yani Allah'ın sanatının sonsuzluğunu ifade etmektedir.

Bu tür tasavvufî beyitleri de olmasına rağmen, Fuzûlî'nin Dîvân'ında uzrî aşkı terennüm ettiği beyitler çok daha fazla yer alır. Bu doğrultuda Fuzûlî'nin Farsça Divan'ında yer alan terkib-i bend; onun aşka bakış açısını, aşk yolunda geçtiği merhaleleri sunması açısından oldukça dikkat çekicidir. Daha önce Fuzûlî'nin edebî kişili bahsinde sözü geçen manzûmeyi, burada ayrıntılı olarak vermenin uygun olacağı kanaatindeyiz.

Söz konusu manzûmede, Fuzûlî'nin ilk olarak beşeri aşka, özellikle zevke dayalı hadarî özellikler taşıyan bir aşka tutulduğu görülmektedir. Nitekim Fuzûlî, ilk başta canı, teni ve gönlüne uyup dünya sevgisi, dünya lezzeti için çalışıp çabalamaya başlar. İşte Fuzûlî'nin hadarî aşkı, ilk olarak burada görülür. Ne istediye onlar için çok uğraşır ancak bunlar Fuzûlî'nin perişanlığına sebep olur.

¹²⁹ Bu ifadeyi genel bir kanıya dayanarak hadis-i şerif addetseler de buna hiçbir hadis kaynağında rastlanmaması, ifadenin sahih olmadığını gösterir. Bu ifadenin ilk olarak İhvan-ı Safa'nın Resâil adlı eserinde kullanıldığı ve Hz. Dâvûd'un Allah'a “varlığı neden yarattın sorusu” üzerine Allah'ın verdiği cevap olduğu kabul edilir. Aşağıda Bihârü'l-Envâr'dan (Muhammed Bakır el Meclisî, Bihârü'l-Envâr, cilt. 84, s. 199 ve 344, Al-Wafa Institute, Beyrut) alınan orijinal ifadeyi vermenin faydalı olacağı kanaatindeyiz.

- ياربِّ لِمَاذَا خَلَقْتَ الْخَلْقَ

- كُنْتُ كَنْزاً مَخْفِيّاً فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرِفَ وَ خَلَقْتَ الْخَلْقَ لِكَيْ أُعْرِفَ

”اقتدای تن و جان و دل شیدا کردم

مدتی عاشقی شاهد دنیا کردم“

B3/1

Ten, can ve gönlüme uyup şeyda oldum, bir müddet dünya sevgilisine âşık oldum.

گشت اسباب پریشانی من در عالم

بهر جمعیت خود هر چه تمنا کردم

B3/4

Her nerede ne istediysem, alemde perişanlığım sebeptir.

Daha sonra dünya sevgisini unutan Fuzûlî'nin karşısına aşk çıkar, “senin arkadaşın benim” der ve Fuzûlî'nin halinden haberdâr olduğunu söyler. Aşk; Fuzûlî'nin halini sorar, onu görmezlikten gelmez, cefa etmez. Bezmi gayet neşelidir, Fuzûlî onun yanında bulunmaktan zevk duyar.

عشق پیدا شود و گفتا که رفیق تو منم

آتش افکند ز غیرت بدل و جان و تنم

B3/6

Aşk karşıma çıktı ve dedi ki “senin arkadaşın benim.” O, tenime, canıma ve gönlüme kıskançlık ateşi saldı.

یاد می کرد ز من حال دلم می پرسید

با خبر بود تغافل ز من زار نداشت

B5/3

Beni yad ediyordu, halimi hatrımı soruyordu, tegafül etmezdi, ben zavallının halinden haberdardı.

روش جور ز اغیار نیاموخته بود

فرح بزم وصالش غم اغیار نداشت

B5/4

Ağyardan cevretmeyi öğrenmemişti, visalının bezmi ferahtı, (orada) ağyarın gamı yoktu.

Aşk ile karşılaşan Fuzûlî, aşkın sohbetinden büyük bir zevk aldığını, bu sohbette sunulan meyden bir mahmurluk çekmediğini söyler:

هر دم از صحبت او ذوق دلم می افزود
می او رنج خماروگل او خار نداشت

B5/5

Onun sohbetinden her dem zevkim artardı, onun meyinde mahmurluğun sıkıntısı, gülünde diken yoktu.

Aşkla arkadaş olup sohbet eden Fuzûlî onun lütfunun, sitemin kendisi olduğunu; aşkın gönlünü avlamak istediğini bilmediğini söyler:

لطف او عین ستم بود نمی دانستم
قصد او صید دلم بود نمی دانستم

B5/6

Bilmiyordum ki onun lütfu, sitemin kendisi imiş, bilmiyordum ki onun amacı gönlümü avlamak imiş.

Buraya kadar aşk ile sohbet eden Fuzûlî, bu aşamadan sonra aşkı sevgili üzerinden okumaya başlar. (Bunu gönül avlamak, cevrlar yapmak ifadelerinden anlıyoruz.) Bu noktada klasik şiir anlayışına uygun olarak, geleneğin söylemi doğrultusunda sevgili tipolojisiyle karşılaşırız. Burada Fuzûlî'nin aşkı hala beşerî çerçevede kalmaktadır.

کرد چون صید دلم روی ز من پنهان کرد
جورها بر من آشفته سرگردن کرد

B6/1

Gönlümü avlar avlamaz yüzünü benden sakladı, kendinden geçmiş, akli başında olmayan bana, cevrlar etti.

گوش بر قول رقیبان بد اندیش نهاد

هر چه آموخت ز بیداد بجایم آن کرد

B6/2

Kötü düşünceli rakiplerin sözlerine kulak verdi, zulümlerden hangisini öğrendiyse onu canım üzerinde uyguladı.

Daha sonra sevdiğine açılmaya karar veren Fuzûlî, ona neden böyle tavır değiştirdiğini, bir suçunun olup olmadığını sorar. Sevgili buna “bizde sevgi bulunmaz” diye karşılık verir (Sevgilinin gelenek doğrultusunda hareket ettiğini bu ifadede de görmekteyiz).

چیست جرمم چه شود آیا خلاف ره و رسم

دور شود از سر من سایه لطف و کرم

B7/4

Ne suçum günahım oldu da halini tavrını değiştirdin, lûtf u kereminin gölgesi başımdan uzaklaştı?

گفت سیمبرانیم ز ما مهر مجو

سخنی را که بر ما نتوان گفت مگو

B7/6

Dedi ki biz gümüş göğüslüleriz, bizde sevgi bulunmaz. Bize söylenmeyecek sözler söyleme.

Fuzûlî bu söz üzerine ona nasihatlerde bulunmaya başlar. Böyle yapmaması gerektiğini, güzelliğinin bir gün gideceğini, eğer böyle yapmaya devam ederse etrafında kimsenin kalmayacağını hatırlatır. Ancak bunlar sevgiliye tesir etmez ve Fuzûlî terk-i diyar eder.

پند بی حاصل من در دل او کار نکرد

کرد آزار دل اندیشه ز آزار نکرد

B10/1

Nasihatim neticesiz kaldı, gönlüne tesir etmedi, İncitmenin neye sebep olacağını düşünmedi, gönlümü incitti.

کردم آهنگ سفر از سرکوبش ناچار

چه کنم چاره درد من افگار نکرد

B10/4

Derdimle dertlenmedi ne yapayım. (Ben de) çaresizce onun kûyundan sefer ettim (terki diyar ettim).

Ancak gurbet, Fuzûlî'nin aşkını azaltmayıp bilakis iyice artırır, dertleri fazlalaşır, ızdırapları ağırlaşır. Nihayet sabrı tükenir ve vatanına geri döner. Sevdığının evine varır ancak sevdiği insanı, güzelliğini kaybetmiş bir halde bulur. Fuzûlî, bize bu durumu gülistân metaforu etrafında ifade eder. Bu metafora, gülistanının etrafındaki otların sararması ile yüzü benzettiği mushaf sayfası üzerinde Reyhânî hat arasında bir ilişki kurarak sevgilinin konumunu ortaya koyduğu gibi, sevgilinin cinsiyetini de belirlemiş olur. Bu söylem bize sevgilinin sevilme çağını ve sevilme özelliğini kaybettiğini göstermesi açısından son derece önemlidir. Bu da bizi, antik Yunan'da var olan seven ile sevilen arasındaki ilişkiye götürür.¹³⁰ Çünkü sevilenin yüzünde tüy çıkması, onun sevilme özelliğini kaybettiğini göstermektedir. Bu bağlamda Fuzûlî, bu zihniyeti veya durumu Reyhani hat ifadesi ile ortaya koymuştur.

باز از غایت بی صبری و بی آرامی

آرزوی وطنم در دل آواره فتاد

B11/5

Rahatsızlık ve sabırsızlığım gayete erdi, gönlüme vatanımın arzusu düştü.

دیدمش سبزه بر اطراف گلستان دارد

صفحة مصحف رویش خط ریحان دارد

B11/6

¹³⁰ Sevgilinin yüzünde tüy bitmesiyle sevilme çağının geçtiğinin anlaşılması durumu, onun erkek olduğunu aşkar eder (Bu durumu sevgilinin güzellik unsurları kısmında “hat” başlığında ayrıntılı olarak ele alacağız).

Onu gördüm gülistanın etrafını otlar sarmış, yüzünün mushafının sayfasını Reyhanî hat bürümüş.

Fuzûlî'nin terhib-i bendindeki önemli mesajlardan biri aşağıdaki beyitlerde görülmektedir. Buna göre sevgili sevilme çağından uzaklaşmış, cazibesini kaybetmiş; kendisini sevenler, çevresinden ayrılmışlardır (Biz bunu yüzündeki tüylerin, gül yanağın güzelliğine perde çekmesi ifadesinden anlıyoruz).

سبزه اش پرده حسن گل رخسار شده

خط آزادی دلهای گرفتار شده

B12/1

Onun yüzünde yeni çıkmış tüyleri, gül yanağın güzelliğine bir perde çekmiş. O tüyler; (ona) tutkun gönüllere azatlık vermiş.

عاشقان کرده همه ترک طلبکاری او

همه را او ز سر شوق طلبکار شده

B12/2

Âşıklar artık onu istemekten vazgeçmişler. (Bu sefer) o, âşıklarını arzulamaya (hasret çekmeğe) başlamış.

همه منتظران قطع نظر کرده از او

همه معتقدان منکر اطوار شده

B12/3

Ona göz dikenlerin hepsi kendisinden yüz çevirmişler. Ona inananlar, bağlananlar artık kendisini inkar eder olmuşlar.

Aşağıdaki beyitten anladığımız kadarıyla sevgili de bu gerçeği kavramış ve sonuca razı olmuştur (Bunu “gaflet şarabının neşvesinden uyanmak ve akli başına gelmek” ifadelerinden anlıyoruz).

نشأه باده غفلت ز سرش رفته برون

مستی داشت بخود آمده هشیار شده

B12/4

Gaflet şarabının neşvesi ve sarhoşluk hali başından uçup gitmiş; ayrılmış, kendine gelmiş.

Fuzûlî, aşağıdaki beyitte örnekleme yoluna giderek yukarıdaki beyitte söylediklerini pekiştirir. Rüyada kendini padişah olarak gören dilencinin, uyandığında padişah olmadığı gerçeğiyle yüzleşmesi gibi bir benzetmeyle sevgilinin konumunu ortaya koyar.

راست مانند گدا پیشه که خود را در خواب

پادشاه دیده و زان واقعه بیدار شده

B12/5

Doğrusu uykuda kendini padişah olarak gören dilencinin, rüyadan uyandığında (olayın öyle olmadığını) görmesi gibi.

Bu kez sevgili, âşıklarına hasret çekmeye başlamış, hasret ateşi gönlünde yüz yara açmıştır. Bu sebeple şâir, sevgilinin yanına gittiğinde onun zihnini bulanık halde bulur:

سوخته بر دل او آتش حسرت صد داغ

ز پریشانی جمعیتش آشفته دماغ

B12/6

Hasret ateşi onun gönlünde yüzlerce dağ yakmış, çevresindekilerin dağılmasından dimağı bulanık (hale gelmiş).

Fuzûlî, sevgilisinin yüzündeki tüylenmeyi görünce içindeki ateşin söndüğünü, gamının ve kederinin azaldığını fark eder. Zira Fuzûlî'ye elem veren şey aşkın bizatihi kendisidir. Aşk gidince gönüldeki gam ve kederin yerini mutluluk alır. Fuzûlî'de aşkın gamı yavaş yavaş kaybolmaya başlar. Aşka kapılmadan önceki haline dönen gönül, âlemin hevâ ve hevesine tekrar kapılır, eski zevk u safa duyduğu günlere geri döner.

سوزش داغ دل من ز خط او کم شد

بی تکلف خط او داغ مرا مرهم شد

B13/1

Gönlümün yangınının ateşi, onun yüzünün tüylenmesinden dolayı azaldı. Tekellüfsüz (söyleyeyim ki), onun yüzündeki tüy, yarama merhem oldu.

اندک اندک غم عشقم بکمی روی نهاد

رفته رفته دل غم پرور من خرم شد

B13/2

Yavaş yavaş aşkımın gamı kaybolmaya yüz tuttu, gam-perver gönlüm gitgide mutlu oldu.

گرچه او شیفته دل گشت و پریشان خاطر

دل من بی الم و خاطر من بی غم شد

B13/3

Her ne kadar o, kalbini kaptırmış ve gönlü perişan ise de benim kalbim elemsiz ve gönlüm gamsız oldu.

جان که از عیش و طرب محنت محرومی داشت

بحریم حرم عیش و طرب محرم شد

B13/4

(Uzun zaman) zevk u safadan mahrum kalan can, (artık) ayş u tarabın haremine mahrem oldu.

دل که غافل ز هوا و هوس عالم بود

باز مشغول هوا و هوس عالم شد

B13/5

Âlemin hevâ vü hevesinden gâfil olan gönlüm, âlemin hevâ vü hevesiyle tekrar meşgûl oldu.

Fuzûlî, gamının yok olmasının ve eski neşesinin yerine gelmesinin ardından, sevdiğinin kederlenmesi ve ızdırap çekmesi üzerine sabredemeyip onunla konuşmaya karar verir ve ona güzel yüzünün şirin sözlerinin nerede olduğunu, âşıklarının nereye kaybolduğunu ve neden bu hale geldiğini sorar:

من که بی دزدی خویش و غم آن را دیدم
صبر ناکرده بآن حال سبب پرسیدم

B13/6

Kendi dertsizliğini ve onun gamını gördüm, sabredemeyip bu halinin sebebini sordum.

گفتم ای سرو روان شیوه رفتار تو کو
خوبی طلعت و شیرینی گفتار تو کو

B14/1

“Ey serv-i revânım, salına salına yürüyüşlerin nerede, güzel yüzün ve şirin sözlerin nerede?” dedim.

سالکان ره سودای تو آیا چه شدند
عشقبازان دل افکار گرفتار تو کو

14/2

Sevda yolunun yolcularına ne oldu? Sana tutkun yaralı gönüllü âşıkların nerede?

چه شد آیا که اسیران تو در بند نیند
اثر سلسله طره طرار تو کو

¹³¹14/3

Ne oldu da sana tutsak olanlar zincirden kurtuldular? Senin gönüller çalan saçının zincirine bağlı olanlar nerede?

Sevgili cevap olarak, kusurun kendisinde olmadığını söyler, asıl hatanın sevda dolu gönlü ve kan döken gözleri kaybeden âşıқта olduğunu ifade ederek suçu kendi üzerinden atar. Bu beyit, oldukça ilginç anlamlara da kapı aralar. Çünkü Fuzûlî, kendi açısından baktığında “sevgilinin yüzünde tüy çıkmasını”, onu sevgiliden uzaklaştıran bir neden olarak görmüştür. Ancak maşûk açısından bakıldığında bu durum, âşığın

¹³¹14. Bendin 3. Beyti , Prof. Dr. Hasibe MAZIOĞLU’nun çalışmasında

- چه شد آیا که اسیران تو در بند نیند // می کیفیت لبهای شکر بار تو کو

şeklinde geçmektedir. Yani 3. ve 5. beytin ikinci mısraları yer değiştirmiş gibidir. Bu durumda ortaya çıkan anlam, bağlama uygun düşmemektedir. Bundan dolayı “söz konusu beytleri” tahlil ederken Fuzûlî’nin Farsça Divanı’nın Tebriz baskısını (Sıddık, 1386: s. 306) esas almak durumunda kaldık.

sevgisinde samimi olup olmadığını ortaya çıkaran bir araç olarak algılanır. Nitekim maşûkun yüzünde tüy çıkması halinde âşığın onu kabul etmemesi, âşığın sevgide samimi olmadığını gösterir. Bu nedenle maşûk, uğrunda kanlı gözyaşları döktüğü zamanları âşığına hatırlatır:

گفت بر من چه زنی طعنه ترا نیز چه شد

دل سودا زده و دیده خونبار تو کو

14/4

Dedi ki beni neden kınıyorsun, (asıl) sana neler oldu? Senin sevda-zede gönlün ve kan dökken gözlerin nerede?

سبب تفرقه مجمع احباب تو چیست

می کیفیت لبهای شکر بار تو کو

14/5

Senin dostlar meclisinin dağılmasına sebep nedir? Şekerler saçan dudaklarının sarhoş eden şarabı nerede?

“Fuzûlî’nin surete bağlanmakla hata ettiğini” yüzüne söyleyen maşûk, onu kendi içinde bir hesaplaşmaya doğru sürükler. İşte bu noktada Fuzûlî, maşûkun “surete bağlanmak, fâniliğe bağlanmaktır, eğer bekâ istiyorsan mananın eteğine yapış” sözü üzerine kendinden geçer, aşkının gerçek olmadığını farkına varır. Fuzûlî bu nasihatın üzerine bütün alakalardan kendini soyutlar. Artık gözünün önündeki serap kaybolur ve kendini denize bırakır. Bütün bunların yanında sevgilinin, kendisinin hakikati görmesine engel olan bir put olduğunun farkına varır; bu putu sevmeye layık olmadığı ve mecazî bir güzel olduğu için kırar.

کار صورت همه فانیست ازو دل بردار

گر بقا می طلبی دامن معنی بکف آر

14/6

Bütün suretlerin işi fâni olmaktır, onu gönülden çıkar, eğer bekâ istiyorsan mananın eteğini tut.

کرد ذوق می این پند موافق مستم

همه بر هم زدم از قید علایق رستم

15/1.

Bu münasip nasihat şarabının zevki beni sarhoş etti, bütün dünya ilgilerini üst üste koydum (karıştırdım) ve (onlardan) kurtuldum.

غرقه بحر شدم و ز نظرم رفت سراب

بت من بود بت من بت خود بشکستم

15/2

(Artık) denize daldım, gözümünden serap uzaklaşıp gitti. Benim putum (sevgilim) vardı. Benim putum (mecâzî olduğundan) ben kendi putumu kırdım.

Hakîkî aşkın beşerî aşk olmadığını kavrır, mecazdan hakikate yol bulur, ölü iken dirilir. Artık hakiki aşkın peşine düşer, onun peşini bırakmamaya gayret göstereceğini söyler.

یافتم راه بسرحد حقیقت ز مجاز

مرده بودم بحیات ابدی پیوستم

15/3

Mecazdan hakikat tarafına yol buldum, ölü idim ebedî hayata kavuştum.

دست بر دامن آن عشق زدم بهر بقا

که ز دستم نرود گر رود از هم دستم

15/4

Ebedî olmak için, o (hakîkî) aşkın eteğini tuttum, elim (parçalanıp) gitse de elimi (hakiki aşkın eteğinden) çekmeyeceğim.

Artık Fuzûlî, gönlündeki elem ve kederin sebebinin dünyaya bağlanmaktan ileri geldiğini anlamıştır. Artık fenâyı değil bekâyı istemektedir.

شد یقینم که کدورت همه در ملک فناست

طلب ملک بقایم پس ازین تا هستم

15/5

Anladım ki bütün kederler fenâ mülküne (bağlanmaktadır). Bundan sonra var olduğum sürece bekâ mülkünü isteyeceğim.

Fuzûlî, terkeb-i bendini Allah’a yalvarıp ona hakikati göstermesi için dua ederek bitirir:

یارب از کار فضولی گره غم بگشا

ز مجازش برهان راه حقیقت بنما

15/6

*Yarabbi, Fuzûlî’nin işindeki gam düğümünü aç (işini yoluna koy). Onu mecâzdan kurtar, ona hakikat yolunu göster.*¹³²

Bu manzûme, bize Fuzûlî’nin aşk anlayışı hakkında net bilgiler vermektedir. Özet olarak Fuzûlî, ilk olarak dünya sevgisine düşmüş, aşktan bî-haber olarak yaşamış, (ki bu sevgiye sevdâ diyor), sonra bir sevgiliye âşık olmuş (hadarî), daha sonra sevgilisinin ona yüz vermemesi üzerine terk-i diyar eyleyip elem ve keder içinde yaşamış ancak hala sevgilisinden kopamamıştır (uzrî). Zaman içerisinde sevgilinin yüzünde tüy bitmiş, bu tüyler sevgilinin sevilme çağının geçtiğinin göstergesi olmuştur. Bunun üzerine Fuzûlî, sevgilinin güzelliğinin ve aşkının geçici olduğunu fark edip, beşerî aşktan sıyrılıp hakîkî aşka yönelmiştir. Bu durum “suretten sıyrılıp manaya yönelme” ibaresinden net olarak anlaşılmaktadır. Kısaca Fuzûlî’nin aşkının ilk aşamada beşerî aşkın hadarî özelliklerini gösterdiği, sonrasında bu hadarî aşkın zamanla uzrîye evrildiği, sonunda ise ilahîliğe yöneldiği görülmektedir (ancak diğer şiirlerine bakıldığında ilahî aşka henüz olgunlaşmadığı, Fuzûlî’nin uzrî özelliklere daha yatkın olduğu söylenebilir).

Bu manzûme, Fuzûlî’nin beyitlerine baktığımızda aşkın üç boyutuna da rastlamamızı açıklar niteliktedir. Ne var ki biz, şiirlerinden hareketle Fuzûlî’nin uzrî

¹³² MAZIOĞLU (1962). *age.*, s. 593-603.

aşkın duyuş ve düşünüşünüyle hareket ettiği; (gazellerinde ve tek bir terkiib-i bendinde) ilahî aşka geçtiği sezilse de bunun geçiş aşamasında kaldığı, henüz tamamen mutasavvıfane bir hüviyete bürünmediği kanaatindeyiz. Nitekim uzrî tavırla kaleme alınan şiirlerinin diğer şiirlerine oranı da -hadarî tavırla yazılan birkaç beyit haricinde- Fuzûlî'yi uzrî bir şair olarak tavsif etmemizi destekler niteliktedir.

Sa'dî-i Şîrâzî'de Genel Olarak Aşk ve Sa'dî-i Şîrâzî'nin Uzrî Aşkı

Sa'dî-i Şîrâzî, şiirlerinde -daha önce bahsedildiği gibi- tasavvufi ziyade ağırlıklı olarak aşk üzerinde durmuştur. Tasavvuf konusunda aşırı uçlardan kaçınan, mutasavvıfların duyduğu yüksek bir şevki duymayan, tasavvufu araç olarak kullanan Sa'dî'nin bu tarzda yazdığı şiirleri tasavvufi değil, tasavvufi öğeler içeren şiirler olarak değerlendirilmelidir.

Sa'dî'ye asıl şöhretini kazandıran şey, şüphesiz “aşk” şiirleridir. “*Sa'dî hayatı boyunca, heyecanlı bir aşk adamı ve yüreği yanık bir sevgi insanı olarak yaşamış, yüreği evrendeki aşk dolu yüreklerle birlikte çarpmış, buram buram aşk tüten şiirleriyle âşıkların söyleyen dili, yaralı yüreklerin dermânı olmuştur.*”¹³³ Şâir yoğun bir şekilde beşerî aşkı ele almış, incelemiştir. Bundan dolayı Fars edebiyatı tarihlerinde “aşk şairi” olarak tanımlanır. Yukarıdaki söylediklerimiz doğrultusunda Sa'dî'nin gazellerine baktığımızda aşk genel olarak iki şekilde karşımıza çıkmaktadır:

A. Hadari aşk

Sa'dî-i Şîrâzî'nin şiirlerinde karşımıza oldukça az çıkan bu aşkta, sevgilinin fiziksel yönü, ona karşı duyulan bedenî hisler ve kavuşma arzusu ağır basar. Sa'dî'nin, hadarî üslupla yazdığı şiirlerinde şûhâne söyleme yakın bir söylem geliştirdiği söylenebilir. Aşağıdaki beyitler bu durumu örnekler niteliktedir:

لعل است یا لبانت، قند است یا دهانت

تا در برت نگیرم، نیکم یقین نباشد

204/3

¹³³ YILDIRIM (2022). *age.*, s. 21.

(Bu) lal midir yoksa dudakların mı, şeker midir yoksa ağzın mı? Senin koynuna girmedikçe iyice bilemem. (iyiliğimden emin olamam).

گفتم اگر لب ت گزم می خورم و شکر مزم

گفت خوری اگر پزم قصه دراز می کنی

622/6

Dedim eğer dudağını ısırırsam şarap içmiş ve şeker emerim (emmiş gibi olurum). Dedi eğer kızarsam (yanarsam/pişersem/canımı acıtırsan) yersin. Lafı uzatıyorsun.

Sa'dî'nin hadari aşk anlayışı doğrultusunda yazdığı gazellerde sevgili ağırlıklı olarak karşı cinstir. Bunun yanında az da olsa hemcins sevgiliye hitaben, -Fars edebiyatında şahid-bazî tarzı olarak bilinen- gazeller yazmıştır.

“Sa'dî, “نظریازی/güzele bakma” taraftarlarından olup güzel yüzlülere bakmaya düşkündür. Bu bakış, onu şâhid-bâz olgusuna götürmüş olmalı ki “Sa'dî'nin adı her yere şâhid-bâz (olarak) ulaştı, bu ayıp değildir” deme durumunda kalmıştır. Onun gazellerine bakıldığında bir şâhid-bâz olduğunun söylenmesi yanlış olmaz. Fakat o da eserlerinde şâhid-bâzî duygusuna yer veren şairler gibi bu kelimeyi hangi anlamda kullandığını ve ne amaçla söylediğini açıklamıştır. Sa'dî, güzellere bakmasını “mana-suret” ilişkisi doğrultusunda ele almış ve değerlendirmiştir. Kısaca diğer mutasavvıf şairler gibi Sa'dî de eserlerinde “Tanrı'nın cemâl sıfatının güzel yüzlerde tecelli etme” fikrini benimsemiş ve bu doğrultuda şiirler söylemiştir. Onun güzel yüzlülere ilgi duyması da bundan dolayıdır.”¹³⁴

B. Uzri aşk

Sa'dî-i Şîrâzî, beşeri aşk duygusunu yansıttığı gazellerinde ağırlıklı olarak uzrî aşkı terennüm eder, dile getirir. Bu aşkın temel özelliği; aşkın saf, temiz ve bedensel hazlardan uzak oluşudur.

Bu aşkın önemli temalarından birisi aşığın vuslat istememesidir. Bunun nedeni, vuslatın aşkı sonlandırması veya sevgiliyi başka bir konuma taşımasıdır. Yani vuslat olduğu takdirde sevgili, erişilemeyen yücelikteki makamından inip bedensel hazların

¹³⁴ Bkz.: Sadık ARMUTLU (2025) Fars Şiirinde Şâhid-bâzî ve Sa'dî'nin Şâhid-bâzlığı. Doğu Esintileri. S. 22, s. 25-26.

odağı konumuna yerleşir. Oysa sevgi ve sevgilinin yüceltilmesi uzri aşkın temelinde var olan bir özelliktir. Bu duyguyu aşağıdaki beyitte de görmekteyiz.

چنانست دوست می‌دارم که وصلم دل نمی‌خواهد

کمال دوستی باشد مراد از دوست نگرفتن

460/6

Seni öyle seviyorum ki vaslını istemiyorum. Sevginin yücesi sevgiliden bir muradı olmayandır.

Uzri aşkın özelliklerinden biri de aşkın ezeli oluşudur. Başka bir ifadeyle “uzri şairler, sevgilileri ile yaşadıkları yeryüzü maceralarını yaratılış öncesine götürerek bunu tanrının takdiri olarak görürler. Yani onlar, bezm-i ezel motifinden hareket ederek aşklarını ruhun bedene girip şekil almadan, yani yaratılmadan önce başladığını ifade etmişlerdir.”¹³⁵ Sa’dî’nin bu duyguları işlediği aşağıdaki beyit mezkûr duruma güzel bir örnek teşkil eder.

میان ما و شما عهد در ازل رفته‌ست

هزار سال برآید همان نخستینی

625/3

Sen ve benim aramızdaki söz ezelde verilmiştir; bin yıl geçse de ilk günkü gibidir.

Fuzûlî ve Sadî’nin Aşk Anlayışları İçin Genel Bir Değerlendirme

Fuzûlî ve Sa’dî’nin hadarî ve ilahî aşkı terennüm ettiği gazelleri, onların hadarî veya mutasavvıf bir şair olduğunu göstermeye yetmez. Bu gazeller, mezkûr şairlerin diğer alanlardaki bilgisini, tecrübesini aktarmak için birer araç konumunda değerlendirilmelidir. Nasıl ki bir şair, birkaç şiirinde tıbbî bir terim kullandığı zaman tabîp sanılmıyor veya felsefî terimlere şiirinde yer verdiğinde filozof olarak adlandırılmıyorsa; aynı şekilde tasavvufî bir kavramı şiirde kullandığında da mutasavvıf sayılmamalıdır. Bu ifadeler bize yalnızca, o şairin ilgili alana vâkıf olduğu bilgisini verebilir. Tüm bu sebeplerden dolayı biz Fuzûlî ve Sadî’nin aşkını tasavvufî değil uzrî olarak değerlendirme yoluna gittik.

¹³⁵ ARMUTLU (2020). *age.*, s. 215.

Bir sonraki bölümde ayrıntılı olarak ele almakla beraber burada da Fuzûlî'nin ve Sadî'nin uzrî aşka ait vasıflarını -genel hatlarıyla- vermenin faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Uzrî aşkın en önemli özelliklerinden biri bedensel arzulardan uzak, şehvetten yoksun oluşudur. Fuzûlî de Sadî de sevgililerinden uzak kalmış, kimi zaman vuslatı arzulasalar da hicranın acı veren zevkini vuslata tercih etmişlerdir. Zira vuslatı istemenin, aşkın kanununda olmadığını dile getirmişlerdir.

Bilse zevkum vasldan firkatde efzûn olduğın

Vasldan menüm revâ görmezdi reşkinden rakîb

34/3

Ârzû-yı vasl-ı cânân cânâ âfetdür gönül

Yâ taalluk cânndan üz yâ vasl-ı cânândan tama

143/2

سعدی اگر عاشقی میل وصال چراست

هر که دل دوست جست مصلحت خود نخواست

48/11

Sa'dî, eğer âşıksan, bu vuslata meylin nedir? Sevgilinin gönlünü arayanın kendine hayrı, faydası yoktur.

Aşk, her ne kadar sıkıntılı bir durum yaratsa da uzrî âşıklar, bunu sorun addetmemiş hatta bu sıkıntıları birer nimet olarak görmüşlerdir. Bu sebeple belaya gark olmaktan, musibetten uzak durmaktan çekinmemişlerdir. Onlar için asıl bela, yarin cefasını terk etmesi, tegafül göstermesidir.

Giriftâr-ı gam-ı ışk olalı âzâde-yi dehrem

Gam-ı ıška meni bundan beter yâ Rab giriftâr et

42/6

Sitemün gerçi yamandur anı terk eyleme billâh

Ki tegâfûl sitemünden dahı elbette beterdür

106/5

ز نیکبختی سعدیست پایبند غمت

زهی کبوتر مقبل که صید شاهینی

625/9

Gamına bağlanmak Sadî için iyi talihtir, ne mutlu o güvercine, şahine av olmuştur.

مرد عشق ار ز پیش تیر بلا

روی درهم کشد مخوانش مرد

163/8

Aşk adamı, eğer belâ okunun önünde olur da yüzünü çevirirse ona adam deme.

Fuzûlî de Sadî de aşkı kaderin bir parçası olarak görür. Daha önce söylendiği gibi onlar için aşk, ezelde belirlenmiştir. Bu onların aşka atfettikleri kudsiyetin, onun yüce ve ulvî olmasının da dayanağı olur.

Ey Fuzûlî men dem urmışdum safâ-yı ışkdan

Matla-ı hurşîd îcâd olmadın subh-ı ezel

173/7

Câna derdün cisme peykânun revân etmişdi hükm

Cism ile cân irtibâtı olmadın muhkem henûz

121/4

میان ما و شما عهد در ازل رفته‌ست

هزار سال برآید همان نخستینی

625/3

[Senin ve benim] aramızdaki söz ezelde verilmiştir, bin yıl geçse de ilk günkü gibidir.

همه عمر برندارم سر از این خمار مستی
که هنوز من نبودم که تو در دلم نشست

523/1

Ben ömrümce bu sarhoşluktan çıkamam, (çünkü) ben henüz ortada yokken sen gönlüme kurulmuştun.

Her iki şair de aşklarını uzrî minvalde yaşadıklarından, hadarî âşıklar gibi sık sık sevgili değiştirmezler. Bu, hadarî aşk ile uzri aşkı kesin çizgilerle birbirinden ayıran bir özelliktir. Bundan dolayı onlar tek bir sevgiliye yönelir, sadece onu sever, onu yüceltir ve onun aşkı uğrunda her türlü sıkıntı ve eziyete katlanırlar. Seven ile sevilen arasındaki bu aşk ölene kadar sürer, aşkları bâkî kalır.

Fâriğ etdi mihrün özge mehlîkâlardan meni

Hırz imiş ıskun senün sahlar belâlardan meni

292/1

Yandurup eczâ-yı terkîbüm külüm versen yele

Yoh yolundan dönmeğüm varum senündür cüz ü kül

178/3

به حق مهر و وفايي که میان من و توست
که نه مهر از تو بریدم نه به کس پیوستم

367/3

Aramızdaki vefâya ve sevgiye yemin olsun ki ne başkasına sevgi duydum ne de bağlandım.

بیرون نشود عشق توام تا ابد از دل
کاندر ازلم حرز تو بستند به بازوی

628/8

Aşkın gönülden ebeden çıkmayacak, onu muska gibi ezelden pazuma bağladılar.

Hem Fuzûlî’de hem de Sa’dî’de uzrî âşığın vasıflarının büyük oranda ortak olduğu görülmektedir. Çalışmamızın esas konusu bu vasıfların mukayese edilmesi ve değerlendirilmesi olduğundan bir sonraki bölümde uzrî aşka dair genel vasıfların yanında diğer vasıfları da dahil ederek Fuzûlî ve Sadî’nin şiirlerinden hareketle “aşk-âşık-maşûk” mefhumları üzerinden “mütekamil bir uzrî aşk” çerçevesi çizmeye gayret göstereceğiz.

2.2. Uzrî Aşk Üzerine Tasavvurlar

Aşk, Fuzûlî ve Sadî gibi uzrî âşıklar için, insanı diğerlerinden ayıran, ona hayat veren ve insaniyet katan en değerli duygudur. Âşık olmayan insan, insan olarak addedilmez, onun cansız varlıklardan bir farkı kalmaz, yaşasa dahi yaşadığından zevk almaz. Zira uzrî aşığa göre aşk, hayatın asıl gayesi, özüdür.

Uzrî aşığa göre aşk, yaratılma sebebidir. Ona göre yaratılan her şeyin var oluşu, aşk vesilesiyledir. Aşk, yaratılan her nesneye sirayet eder. Aşka bu gözle bakanlar, tabii olarak onu hayatın merkezine taşır.

Aşk mezkûr şairler tarafından, herkesin bilmesi gereken bir ilim olarak görülür. İnsanın cehaleti, aşka karşı takındığı tavır, onun karşısında edindiği konum itibarı ile ölçülür. Aşktan habersiz olanlar, aklî ilimlerle mücehhez bir âlim, zâhid de olsalar âşıkların gözünde câhil sayılırlar.

Aşk, tüm bu tazimlere rağmen olumsuz bir duygu olarak da aksettirilir. Bataklık, tuzak gibi yakıştırmalara maruz bırakılan aşk, insanın neşesini yitirmesine sebep olacak kadar kötü bir hal olur, kimi zaman bir maraz, hastalık olarak görülür.

Aşk, elde tutulan bir kor gibidir. Bu kor çoğu zaman gönle düşer, orayı cehenneme çevirir. Âşık, bu ateşle kendini pişirir, olgunlaştırır. Olgunlaşan âşığın, her sözü yakıcı hale gelir. Hatta şairlerin diline güç, tat veren şey yine bu ateş olur. Aşk, aşığa ateş ve suyu aynı anda tattırır. Ne gözünün yaşı diner, ne gönlünün yangını söner. Âşık bu hal üzre yaşar, zayıflar, elden ayaktan düşer ancak ölüm döşeginde de olsa aşkından feragat etmez. Zira âşık, ahirette vuslata ereceğini ümit eder. Âşıklık, onun için bitip tükenmez, sonu gelmez bir haldir. Bu minval üzere kişi, insan-ı kamil mertebesine erişir. Her ne kadar zorlu bir yol olarak kabul görse de aşk, her insan için

yaşanması elzem olan, onun ruhanî dönüşümünü sağlayan bir duygu, manevî bir yol konumunda ele alınır.¹³⁶

Bu noktada, çalışmamızın merkezindeki üç ana ögeden ilki olan “aşk” kavramını ve Sadî ile Fuzûlî’nin aşka yaklaşımlarını başlıklar halinde ele almaya gayret göstereceğiz. Burada şunu belirtmek isteriz ki kimi başlıklarda her iki şairin de beyitlerine yer verilmiş olsa da kimilerinde yalnızca Sadî’nin beyitleri aktarılmıştır (Kimi başlıklarda büyük bir çoğunluğu Sadî’nin beyitlerinin oluşturduğu görülmektedir). Bu husus üzerinden Fuzûlî’nin şiirininin aşk konusunda yetersiz kaldığı, Sadî’nin karşısında zayıf bir portre çizdiği anlamı kesinlikle çıkarılmamalıdır. Zira Fuzûlî’nin 2 bin küsûr beytine karşılık Sadî 6 bin küsûr beyitlik bir gazeliyata sahiptir. Ele aldığımız çalışmada beyit sayılarındaki dengesizlik tabîi olarak buradan kaynaklanmaktadır. Bu ayrıca şairlerin, her ne kadar uzrî vasıf taşıyalar da benliklerindeki farklılıklardan, duyuş ve düşünüşlerinin biricikliğinden, hülâsa uzrî aşka eğilimlerinin yoğunlaştığı noktaların başkılığından ileri gelmektedir. Nitekim bir şair aşkın yakıcılığı üzerinde, diğeri aşkın bela oluşu etrafında yoğunlaşmış olabilir. Bu hususlar göz önünde bulundurulduğunda, çalışmanın daha anlaşılır olacağı kanaatindeyiz.

2.2.1. Aşk yüce bir duygudur.

Uzrî aşkın esası, aşka yüklenen yüce bir manada yatmaktadır. Onu hadarî aşktan ayıran en önemli özelliği, ne âşık ve maşûkun ahvali ne de bunların arasında yaşanan maceralardır. Onun alamet-i farikası aşka atfedilen yüce değerdir. Bunun sebebi uzrî âşıkların; “aşkı, yaratılış gayesi olarak görmesidir.”¹³⁷ Fuzûlî’nin “sebeb-i hilkat-i adem” ve “vücûd-ı halktan garaz” olarak aşkı göstermesi bundan dolayıdır.

¹³⁶ Söz konusu uzrî motiflerin hemen hepsi tasavvuf ehli tarafından da kullanılmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz.: ARMUTLU (2020). *age.*, s. 169, 184-192.

¹³⁷ Uzrî aşkın bazı mazmunları tasavvufî/ilahî aşkla ortaktır. Aşkın yücelik boyutu, uzrî ve tasavvufî aşka benzer mazmunlarla izah edildiğinden, akıllarda birtakım karışıklıkların doğmasına sebebiyet verebilir. Örneğin “aşkın, yaratılış gayesi olması” olgusu hem uzrî âşıklar hem tasavvuf ehli tarafından kabul edilir. Bazı sûfiler; tıpkı birtakım filozoflar gibi, aşkı “Allah’ın bizatihi kendisi” olarak tasavvur ederler ve bu sebeple ilişkili olarak aşkı “yaratılış gayesi” olarak görürler. Ancak uzrî âşıklar, aşk dışında bir şey görmedikleri; bütün iş ve durumların aşk etrafında şekillendiğini düşündükleri için aşkı “yaratılış gayesi” olarak görürler. Yani “aşkın yaratılış gayesi olması” fikri; iki grup için de ortak gibi görünse dahi aslında farklı kaynaklardan beslenmektedir. Zihinlerde muğlak bir nokta bırakmamak adına aralarındaki bu ince ayrıma dikkat edilmelidir.

Aşk dışında her şey Sa'dî'ye göre mecazdan ibarettir. Hayattaki tek gerçek aşktır. Fuzûlî ve Sadî de aşkın bu yönünü aşağıdaki beyitlerde şöyle ele alır:

Bir perî silsile-i ışıka düşdüm nâ-geh

Şimdi bildüm sebab-i hilkat-i Âdem ne imiş

131/2

Ârif ol sevdâ-yı ışk inkârın etme ey hakîm

Kim vücûd-ı halkdan ancak bu sevdâdur garaz

138/6

İlk beyitte (131/2) bir periye âşık olduğu zaman Hz. Adem'in (insanoğlunun) yaratılışındaki sebebi anladığını söyleyen Fuzûlî, ikinci beyitte (138/6) bu söylemini genişletip sadece insanın değil, halkın yani yaratılan tüm varlığın sebebinin aşk olduğunu vurgular. Bundan dolayı aşk, onun için yüce bir duygudur.

İkinci beyitte (138/6) hakîme “aşkı inkar etme” diye seslenen şair, ona ârif olmasını tembihler. Burada da hikmet ve irfan kavramlarının aşk çerçevesi üzerinde nasıl ele alındığını ortaya koymak ister, hülâsa akıl ve duyuların karşıtlığını kullanarak aşkın duyusal cihetini ön plana çıkarır. Burada aslolan hakîm olmak değil, ârif olmaktır. Ârif olmanın gereği ise “yaratılışın aşkla ilintisini” bilmekten geçer.

ای که نیازموده ای صورت حال بی دلان

عشق حقیقت است اگر حمل مجاز می کنی

622/2

Ey gönül verenlerin suret-i halini tecrübe etmemiş (habersiz olan) kişi, sen mecaz diyorsun ama aşk, hakikattir.

Sadî bu beyitte sevenlerin aşkını “mecâz” olarak niteleyen kişiye seslenmektedir. “Sen mecaz diyorsun ama aşk hakikattir” ifadesiyle aşk-hakikat ilişkisini açıkça belirtir. Şair, bu durumu anlamayan insanı da “tecrübesiz, habersiz” olarak niteler. Yani şaire göre aşk; içine girilmeden, tecrübe edilmeden yorumlanacak, muhtevası anlaşılabilecek bir olgu değildir. Aşkı anlamak için yalnızca âşık olmak gerekir.

Ateşin yakıcılığının ateşe dokunulmadığı sürece anlaşılmaması gibi aşkın da içine düşülmeden hakikat olup olmadığı anlaşılmaz, âşık olmayanlar ise aşkı “meczaz” gibi ifadelerle hafife alarak nitelendirir.

Buradaki aşk-hakikat ilişkisi tasavvufi bir anlamda ele alınabilir. Ancak Sa’dî’nin genel anlamda aşk anlayışına baktığımızda bunu tasavvufi anlamda yorumlamamız gerektiği ortaya çıkar. Buradaki hakikat ifadesi, Sa’dîye göre kanaatimizce evrensel bir duygu olan aşkı belirtmiş olmalıdır. Yani aşk evrensel olarak bir gerçeklik olarak kabul edilmelidir.

2.2.2. Aşk hayatın merkezindedir

Aşkın, hayatın merkezinde oluşunda, bir önceki başlıkta zikrettiğimiz üzere “onun yüce bir duygu olarak benimsenmesi” büyük bir rol oynar. Zira aşkı her şeyden, her amel veya emelden üstün gören bir yaklaşımda; aşkın, yaşamın tam merkezine konuşturulması doğal karşılanmalıdır. *“Uzri aşk hayatı kuşatan, yaşamaya anlam katan, yaşamayı biçimlendiren bir duygudur. Kısaca hayatın kendisidir.”*¹³⁸ Nitekim Fuzûlî ve Sa’dî de, aşkı hayatlarının merkezine yerleştirmiş, diğer bütün fiilleri boş ve amaçsız olarak nitelemişlerdir.

Menden Fuzûlî isteme eşâr-ı medh ü zem

Men âşıkam hemîşe sözüm âşıkânédür

99/8

Fuzûlî bu beyitte, kendisinden övgü ve yergi şiirleri bekleyen kişiye kendisinin “âşık” olduğunu bu sebeple her sözünün âşıkane olacağını söyler. Bu yüzden ondan aşk dışında bir söz beklemek boş olur. Bu beyit, Fuzûlî’nin karakterini ve şiir anlayışını en iyi özetleyen beyitlerden biri olarak meşhur olmuştur. Şâir bu beyitle, şiirlerinin aşktan başka bir şey ihtiva etmeyeceğini önceden bildirir gibidir. Zira aşk, onun için şiiri süslemek için kullanılan bir mefhum değil, isminin önüne “âşık” vasfını, sözlerine “âşıkâne” sıfatını kazandıran bir olgudur. Kısacası aşk, Fuzûlî’nin şiirlerinin karakterini oluştururken kendi benliğini de şekillendiren bir olgu olarak karşımıza

¹³⁸ ARMUTLU (2020). *age.*, s. 156.

çıkılmaktadır. Başka bir ifadeyle Fuzûlî'ye göre aşk hem yüce bir konumda hem de hayatın merkezinde yer alır.

سنت عشق سعدیا ترک نمی‌دهی بلی

کی ز دلم به در رود خوی سرشته در گلم

406/10

Ey Sa'dî! Aşk geleneğini bırakmıyorsun (diyorlar). Evet, (doğru). Toprağımda yoğrulmuş bu huy (aşk) ne zaman (nasıl olur da) gönlümden çıkar?

Sa'dî de bu beyitte tıpkı Fuzûlî gibi, aşkın fitratına yerleşmiş olduğunu; aşkı bırakmasının mümkün olmadığını dile getirir. İnsanların Sa'dî'ye hitaben “aşk töresini/yolunu bırakmıyorsun” biçimindeki sözleri, Sa'dî'nin devamlı olarak aşktan bahsettiğini gösterir niteliktedir. Sa'dî'nin devamlı aşktan bahsetmesi, onun âşıklığı benimsemesinden ileri gelir. Sa'dî, Fuzûlî'den farklı olarak doğrudan “ben âşığım” demek yerine, bu söylemi bir adım öteye taşıyarak “aşk benim yaratılış toprağımda var” der ve aşkın kendisinde sonradan ortaya çıkmış bir durum olmayıp yaratılışının ilk evresinden beri mayasında bulunduğunu dile getirir. Bu ifadeler de aşkın Sa'dî için yaşamın ilk aşamasında yer aldığı gibi hayatın da merkezinde olduğunu gösterir niteliktedir.

Ey Fuzûlî her amel kılsan hatâdur gayr-ı ışk

Budurur men bildüğüm va'l-lâhu a'lem bi's-savâb

27/7

Bu beyitte Fuzûlî, aşk dışında hangi ameli, fiili işlerse işlesin hata sayılacağını belirtir. Zira onun için tek doğru fiil âşık olmak, tek hakikat ise âşktır. Kendisi de bildiğinin bu olduğunu ifade ederek aşk dışında bir şey bilmediğini de îmâ eder. Ona göre her şeyin merkezinde aşk olduğu için, bütün iş ve oluşlar aşk etrafında cereyan eder.

جز یاد دوست هر چه کنی عمر ضایع است

جز سر عشق هر چه بگویی بطلالت است

55/8

Sevgiliyi anmak dışında ne yaparsan yap ömür zâyidir. Aşk sırrı dışında ne söylersen söyle bâtıldır.

Bu beyitte Sa'dî, Fuzûlî'nin yukarıdaki beytine benzer bir söylemle kişinin, sevgiliyi anmak -yani aşk- dışında ne yaparsa yapsın ömrünün zayi olacağını; aşk sırrı dışında ne söylese söylesin o sözün batıl olacağını ifade etmektedir. Ona göre aşk dışında her şey boş ve anlamsızdır, zâyî olur gider. Çünkü Sa'dî'nin gözünde aşktan başka bir gaye yoktur. Bu sebeple de aşkın sırrı dışında bütün sözler bâtıldır. Yani aşk sözü, tek hakikattir. Bu da aşkın, Sa'dî'nin yaşamının merkezine yerleşmiş bir olgu olduğu anlamına gelir. Aşağıdaki beyitte de bu durum görülmektedir:

سخن بیرون مگوی از عشق سعدی

سخن عشقت و دیگر قال و قیلت

74/12

Sa'dî, aşktan başka bir söz söyleme. Söz, aşk sözüdür, diğerleri kıl u kâldir.

Sa'dî'nin yukarıdaki beytinde aşkın dışında her şeyin kıl ü kal olduğunu söylemesi bize Fuzûlî'nin meşhur kıtasındaki beyti hatırlatmaktadır.

Işk imiş her ne var âlemde

İlm bir kıl u kâl imiş ancak

MK/19

Aynı medeniyet dairesinde olan iki şairin, ortak duyguları yansıtması oldukça doğaldır. Hem Sa'dî hem de Fuzûlî'nin aşkın dışındaki her şeyi kıl ü kal olarak görmesi de bundan dolayıdır. Başka bir ifadeyle Fuzûlî'nin ilk beytinde ifade ettiği gibi (27/7), aşk dışında her ne amel yapılırsa yapılsın hata sayıldığı görülmektedir. Bu beyitlerde ise (Sa'dî 74/12- Fuzûlî MK 19) anlam aynı kelimelerle verilmiş, aşk dışındaki her söz/ilim “kıl u kâl” (boş söz/dedikodu) olarak nitelenmiştir. Sadî, aşk sözünü diğer sözlerle kıyaslarken Fuzûlî ilimle kıyaslama yoluna girmiştir. Ancak sonuçta iki şair de aşk dışındaki her şeyi boş, faydasız olarak değerlendirmiştir.

2.2.3. Aşk olmazsa ömür boşa geçmiş sayılır

Aşk, önceden dile getirildiği gibi Fuzûlî ve Sadî'ye göre hayatın merkezinde yer alır. Aşk, onlar için hayatın ta kendisidir, hayata anlam katan şey, aşktır. Bu sebeple aşksız yaşanan bir hayat tatsız, boş geçmiş, ziyan olmuştur.

عمر گویندم که ضایع می‌کنی با خوبرویان

وان که منظوری ندارد عمر ضایع می‌گذارد

166/4

Bana güzel yüzlülerle ömrünü zâyi ediyorsun diyorlar, o kimse ki bir sevgilisi yoktur (asıl onun) ömrü zâyi olur.

هر که معشوقی ندارد عمر ضایع می‌گذارد

همچنان ناپخته باشد هر که بر آتش نجوشد

212/7

Maşûku olmayanın ömrü zâyi olur gider, bir şey ateş üzerinde kaynamazsa pişmemiştir.

هر که هوایی نپخت یا به فراقی نسوخت

آخر عمر از جهان چون برود خام رفت

141/7

Kim ki hevesini yakmadı ya da ayrılıktan yanmadı, ömrünün sonunda bu dünyadan ham olarak gider.

Bu üç beyitte de (141/7, 166/4, 212/7) Sa'dî, aşkı sevgili üzerinden değerlendirir ve maşûku olmayan kişinin ömrünün zâyi olup gittiğini belirtir.

İlk beyitte sevgilisi olmayanın ömrünün zâyi olduğunu doğrudan ifade eder. İkinci beyitte aynı duyguyu terennüm eden şair âşık olmayanı, ateş üzerinde kaynayıp da pişmeyen bir nesneye benzetir. Üçüncü beyitte de yine aşkla ilgili ayrılık gibi hallerden bahsederek bunları tatmayanın, ömrünün sonunda bu dünyadan nasibini almamış/ham olarak gideceğini belirtir.

سعدی ار عشق نبازد چه کند ملک وجود

حیف باشد که همه عمر به باطل برود

263/11

Sa'dî, eğer aşk olmazsa mülk neye yarar, yazık ki bütün ömür bâtıl olur.

Yukarıdaki beyitlerle aynı minvalde yazılan bu beyitte de Sa'dî aşksız geçen bir ömrün batıl olacağından bahseder. Diğer beyitlerde ömrün zâyi olmasının yanı sıra bu beyitte mal mülk kelimeleriyle, insanın maddî birikimlerinin boşa çıkacağını belirtir, denilebilir. Bu nedenle aşksız geçen bir ömürde, aşk dışındaki maddiyatın da hiçbir değeri kalmaz. Aşksız geçen bir ömür zâyi, bâtıl olmaya mahkûmdur.

هر که منظوری ندارد عمر ضایع می‌گذارد

اختیار این است دریاب ای که داری اختیاری

561/4

Her kimin sevgilisi yoktur, ömrü zayı olmuş, geçmiştir. İrade (işte) budur, (madem) bir iradeye sahipsin, (bir sevgili) bul.

Sa'dî yukarıdaki beyitte de diğer beyitlerde olduğu gibi aşksızlığın ömrü ziyân etmesi üzerinde durur. Ancak diğerlerinden farklı şekilde “ihtiyâr” kelimesini kullanarak kişiyi iradesini kullanmaya yönlendirir. İnsanı diğer varlıklardan ayıran en önemli yönlerinden biri iradesidir. Sa'dî'ye göre ömrün zâyi olup olmaması, dolayısıyla âşık olup olmamak veya aşktan uzak durup durmamak insanın kendi iradesindedir.

Bu başlıkta yalnızca Sa'dî'nin beyitlerine yer verilmiş olup Fuzûlî'nin bu minvalde yazılan bir beytine rastlanmamıştır. Sa'dî de hemen her beytinde aşksızlığı ömrün zâyi olmasına sebep olarak görmüş, insanları aşktan uzak durmamak konusunda uyarıcı bir tavırla şiirlerini kaleme almıştır.

2.2.4. Aşk yolu müşkillerle doludur

Aşk, uzrî şâirlere göre önceki bölümlerde ele alındığı üzere yüce bir duygu olarak görülse de aynı zamanda sıkıntıdan, meşakkatten, ciğer yangınından, sine parçalanmasından, harap olmuş bir bedenden başka bir şey addedilmez. Aşk, insanın ömrünü tüketen, her an onu bitkin düşüren uzun ve oldukça zorlu bir yol gibidir.

“Bilmiş olun ki uzrî aşk, sanıldığı gibi basit bir şey değildir...ölüm gibi bir şey veya ondan daha beterdir. Başlangıcı hastalıktır, sonu korkunçluk ve ortası öyle bir duygusallıktır ki hasta düşürür, mahveder. O, korkunçtur ve uykuyu kaçırır dert ve hasrettir. Peş peçe gelen kaygıdır, gün geçtikçe artıp katlanmaktadır.”¹³⁹

Aşk, uzrî şairlerce her aşğın katlanamayacağı, her yolcunun göze alamayacağı engebeli bir yol olarak tasvir edilir. Fuzûlî ve Sa’dî de aşkın bu eziyet dolu ızdıraplarla çevrili sıkıntı yolunu -müspet taraflarını yok saymasalar da- çoğu zaman tehlikeli bulmuşlardır. Aşk bu bağlamda ele alındığında kötü ve menfî bir durum olarak nitelenmektedir.

Serserî basma kadem ışk tarîkine Fuzûlî

İhtiyât eyle ki gâyetde hatar-nâk seferdür

106/7

Bu beyitte Fuzûlî, aşkı bir yol olarak tasvir eder ve kendisine uyarılarda bulunur. Zira çıkacağı bu yol oldukça tehlikelidir, ihtiyâtı elden bırakmamalıdır. Bu yola “serserî” olarak çıkmak da bu tehlikenin şiddetini artırır zira aşk yolunda atılacak her adım, aşğî türlü belalara uğratacaktır.

İşka saldum men meni pend almayup bir dûstdan

Hîç düşmen eylemez anı ki etdüm men mana

12/2

Bu beyitte de Fuzûlî, âşık olarak büyük bir hataya düştüğünü ifade eder. Bu öyle büyük bir hatadır ki kişi onu düşmanına dahi revâ görmez. Kendi kendine düştüğü, bulaştığı aşktan -bir dosttan nasihat almadım ifadesine dayanarak- yine kendini sorumlu tutar. Verilen nasihatlere kulak asmama, meşhur uzrî şair Cemil b. Mamer’in şiirlerinde de görülür. O “Buseyne için çıldıracaksın, vazgeç bu sevdadan” dediklerinde şu şekilde cevap vermiştir:

¹³⁹ İbnul Kayyım, el-Cevziyye, 1431:s.123, 2001, s.171 akt: Armutlu (2020), age. s. 158

*Sizler Allah'ın bana böyle bir hüküm verdiğini görüyorsunuz. Tanrı'nın verdiği kadere karşı gelinir mi?*¹⁴⁰

İşidmedün mi gönül ışk müşkil olduğını

Sana bu müşkil işi kim dedi ki bünyâd et

41/4

Getürdi acz görüp ışk müşkil olduğını

Kamu hünerlere üstâd gördüğün gönlüm

203/5

Yukarıdaki iki beyitte de şair aşkın zorluğunu müşkil kelimesiyle ifade etmiştir. Her iki beyitte de benzer anlamlara yer veren şair için bu müşkil durumun sorumlusu gönüldür. Daha önce aşkın güç bir iş olduğunu işitmesine rağmen bu sorumluluğun altına giren gönül, her hünerde üstad sayılırken sıra aşka gelince aczini dile getirmiş, aşkın karşısında güçsüzlüğünü ikrar etmiştir.

Fuzûlî ışk mühlik derdüm ol meh-veş inanmazdı

Bi-hamdi'l-lâh ki cân vermek tarîkiyle inandurdum

190/7

Bu beyitte de Fuzûlî, aşkın ne kadar tehlikeli bir durum olduğunu “can vermek” tabiriyle ifade eder. Nitekim sevdiğine bu işin tehlikesini anlatmasına karşın sevdiğinin buna inanmamasını sitemli bir üslupla dile getiren şair, iddiasının doğruluğunu ölmek yoluyla ispatlar. Aşkın ne denli tehlikeli bir yol olduğunu, yolun ölümle sonlanabileceğini gösteren şairin buna hamdetmesi, ayrıca dikkat çeken bir nokta olmaktadır. Bu ifade de göstermektedir ki aşk, her ne kadar ölümle sonuçlanacak kadar tehlikeli bir durum olsa da bu, âşık için şükredilesi bir olgu olmaktan öteye gitmez. Zira aşk için ölmek, uzrî âşık için en büyük erdemlerden biri sayılır ve âşık, uğruna ölmekten çekinmediği müddetçe amacına ulaşır.

¹⁴⁰ Cemîl b. Mamer, 1980, s. 30 akt.: Armutlu (2020). *age.*, s. 158.

Işkını âsân görüp oldum esîri tıfl iken

Bilmedüm geldükçe bir âşûb-ı devrân olduğ2ın

222/6

Bu beyitte de şair, aşkın dışarıdan kolay gibi görünmesinden dem vurur. Nitekim şair, “tıfl” kelimesini kullanarak aşka düşmesinin bilgisizlikten, tecrübesizlikten ileri geldiğini vurgular. Ancak zaman sonra sevgilinin “aşub-ı devrân” olduğunu anlamış ve aşkının ne kadar müşkil olduğunun farkına varmıştır.

Mihnet-i ışk ey dil âsândur deyu çoh urma lâf

Işk bir yükdür ki ham olmuş anun altında kâf

148/1

Burada Fuzûlî yine yukarıdaki beyitte (222/6) olduğu gibi aşkı kolay gören, aşk sıkıntısını çekmeyi basit sanan gönle bir uyarıda bulunur. Bunun yanında aşk yükünün ağırlığını güzel bir kelime oyunuyla ortaya koyar. Şöyle ki “aşk” kelimesi Arap harfleriyle yazıldığında ayn ve şın harfi, kaf harfinin üzerine istif edilir. Yani aşk kelimesinin ağırlığı, kaf harfine yüklenir. Şair kaf harfinin şeklen bükük olmasını da taşıdığı yüke isnad eder.

Şairin burada gönlüne hitap etmesi, dikkati çeken bir diğer durumdur. Yani esasen aşkın zor bir iş olmasına rağmen kolay zannedilmesi, bu yüzden bu işe atılması; tamamen gönlün tecrübesizliğinden, söz dinlememesinden ve ders almamasından kaynaklıdır denebilir.

Bahr-i ıška düşdün ey dil lezzet-i cânı unut

Bâliğ oldun gel rahimden içdüğün kanı unut

45/1

Bu beyitte Fuzûlî, yine gönlüne hitap ederek artık aşk denizine düştüğünü, bu sebeple can lezzetini unutması gerektiğini ifade eder. Can lezzeti, yaşamdan alınan her türlü tadı ifade eden, maddi manevî her türlü hazzı kapsayabilecek bir anlamda kullanılmış olabilir. Aşk ise, tüm bu lezzetleri yok eden, insanı belâlara, musibetlere, sıkıntılara sevk eden bir durumdur. Aşk bu sıkıntılarla dolu bir denize benzetmek, dertlere gark olmak, boğulmak fiilini akla getirir. Bu da aşk mihnetinin zihinde

oluşturduğu tasavvuru daha belirginleştirir. Bâliğ kelimesini de yine bir kelime oyunu ile kullanan şair, hem büyümeyi, olgunlaşmayı; bu sebeple lezzetlerin, zevklerin, eğlencelerin bir kenara bırakılması gerektiğini vurgular hem de deniz kelimesiyle ilintili olarak gönlün, artık aşk denizinde bir “balık” olduğunu ustalıklı ifade eder. “Rahimden içtiğin kanı unut” ifadesinden de dünyaya gelmeden önceki çağın, aslında lezzet-i canın ana mekanı olduğu, insanın dünyaya gelmesiyle birlikte sıkıntıların içine doğduğu da ima edilmektedir, denebilir.

من هم اول روز دانستم که عشق

خون مباح و خانه یغما می‌کند

241/5

Ben (daha) ilk günden anladım ki aşk, kanı mübah görüyor ve evleri yağmalıyor.

بارکشیده جفا پرده دریده هوا

راه ز پیش و دل ز پس واقعه‌ایست مشکلم

406/4

Cefa yükünü yüklenmiş, heva perdesini yırtmışım; yol önde ve gönül arkada, müşkil (durumdayım).

Sa’dî’nin ilk beyitte (241/5) açıkça ifade ettiği gibi aşk, daha ona kapılır kapılmaz zorluklarıyla beraber gelip insanı sıkıntılara salmakta; aşkın kanının dökülmesi, düzeninin bozulması aşk için mübah sayılmaktadır. Âşık olan kişi artık kanının dökülmesine, sıkıntılara uğramasına şaşmamalı; yürümeye başladığı bu sıkıntı yolunda, zorluklara sabretmeyi öğrenmelidir. İkinci beyitte (406/4) de Sa’dî, bu yolda cefa yükünü yüklendiğini, heva heves perdesinin yırtıldığını belirtir. Yani, aşk yolculuğunda azığının sadece cefa olduğunu, maddî heveslerden el çektiğini söyleyerek halinin ne denli güç olduğunu anlatmaktadır. Nitekim müşkil kelimesinden de aşk sebebiyle geldiği halini açıkça ifade etmektedir.

هر که هوا گرفت و رفت از پی آرزوی دل

گوش مدار سعدیا بر خبر سلامتتش

321/7

Ey Sa'dî, biri âşık olur ve gönlinin arzusunun peşinden giderse ondan esenlik haberini bekleme.

Bu beyitte Sa'dî, meramını oldukça kısa ve öz biçimde dile getirir: “Eğer bir kişi âşık olduysa ondan ümidi kesmeli, iyi bir haber beklememeli.” Çünkü âşıklık, sonu ölüme varan acı ve elem dolu bir serüvendir. Ne şartlar altında olursa olsun, gerçek âşık için mutluluk, huzur ve iyilik hep temenni derecesinde kalır. Bu durumun bir benzeri, uzrî aşkın ilk büyük şairlerinden olan Cemil b. Mamer'de de görülür. Cemil'in kara sevdaya tutulduğunu anlayan yaşlı bir adamın ona hitaben sarfettiği sözler şöyledir: “*Ondan (Cemil'den) uzak durun, kesinlikle iflah olmaz*¹⁴¹”. Bu beyit de göstermektedir ki aşka düşen kişi bir daha asla rahata kavuşamaz. Bu sebeple aşk, zorluğun ta kendisidir.

چشم اگر با دوست داری گوش با دشمن مکن

عاشقی و نیک‌نامی سعدیا سنگ و سبوست

88/10

Gözün eğer dostta ise düşmana kulak asma. Ey Sa'dî! Âşıklık ve iyi adlılık, taş ve testi gibidir (yanyana gelmez).

عافیت می‌بایدت چشم از نکورویان بدوز

عشق می‌ورزی بساط نیک نامی درنورد

162/5

Sana afiyet gerekiyorsa gözlerini güzel yüzlülere kapa, aşk istiyorsan iyi adlılığı ayaklarının altına al.

Yukarıdaki iki beyitte de Sa'dî, âşıklık ile “nîk-nâm yani iyi adlılık” kavramlarının yanyana gelmeyeceğini belirtir, bunu taş ve testi kavramlarıyla ifade eder. Çünkü taş sert bir cisim olarak testinin kırılmasına neden olabilir. İkinci beyitte (162/5) Sa'dî kendine “huzur, mutluluk ve sağlık bulmak istiyorsan güzel yüzlülerden uzak dur” diye hitap ederek yine de aşk istiyorsan iyi adlılıkla anılmayı unut, bunu ayaklarının altına al demek istemektedir.

¹⁴¹ *Antaki, 1986, 62, akt.: ARMUTLU (2020). age., s. 157.*

Her iki şair de bu konuda beyitler sarf etmiş, aşkın tehlikeli, acı veren, lezzetleri unutturan bir yolculuk olduğunu ifade etmişlerdir. Benzer kelimelerle duygularını ifade eden şairler, yol ve yük kelimelerini ortak bir anlam çerçevesinde ele alarak genellikle aşkın zorluğu, müşkilatı ve ağır sorumluluğu üzerinde durmuşlardır. Fuzûlî ağırlıklı olarak aşkın zorluğu, Sa'dî ise aşkın getireceği kötü adlılık ve âşıktı bırakacağı tesir üzerinden aşkın müşkil bir durum olduğunu anlatmak istemişlerdir.

2.2.4.1. Aşk kafestir, tuzaktır, bataklıktır

Uzrî âşıklar için aşk, kadere bağlı bir olgu olduğu için genellikle şairler, ona kendi iradeleri dışında yakalandıklarını vurgularlar. Bu durum aşkın tuzak, bataklık gibi kelimelerle ilişkilendirilmesine yol açmış; âşık konumunda olan şairler de kendilerini bu tuzaklara düşen kişiler olarak görmüşlerdir.

Dâm-gâh-ı ıskdan dut bir kenâr ey mürğ-ı dil

Sınmadın seng-i melâmetden per ü bâlün senün

168/6

Fuzûlî bu beyitte bir kuşa benzettiği gönlüne seslenmektedir. “Melamet taşları kanatlarını kırmadan önce aşk tuzağının bir kenarına sığın” ifadesiyle, aşkı da açıkça tuzağa benzetmektedir. Burada dikkat çeken durum ise melametın esasında aşkla ortaya çıkan bir husus olmasına karşın, beyitte aşk tuzağına düşmemek kınanmaya sebep olarak gösterilmiştir. Yani Fuzûlî’ye göre âşık olan değil, asıl âşık olmayan kişi kınanmalıdır. Fuzûlî âşık olmayanın melâmet taşlarına uğraması gerektiğini ifader ederken aşkın tuzak olduğunu bile bile, gönül kuşunu ona doğru yönlendirir. Nitekim âşıklar da aşkın ne denli kötü bir hal olduğunu bilseler dahi ona yakalanmaktan kendilerini alamazlar.

خبر ما برسائید به مرغان چمن

که هم‌آواز شما در قفسی افتاده‌ست

58/2

Bülbüllere benim haberimi ulaştırın ki sizinle hem-âvâz olan, bir kafese düşmüştür.

Sa'dî, beyitte kısa ve öz bir biçimde kendisini bülbüle, aşkı da kafese benzetmiştir. Bülbül güle âşıktır, onun sevdası üzerine dertlerinden, sıkıntılarından

dolayı devamlı öter, amacı güle kavuşmaktır. Sa'dî burada bülbül gibi bir kafese düşüp âşık olduğunu ifade ederken, bu haberin de bülbüllere ulaştırılmasını ister. Âşık olduğu haberinin duyurulmasını istemesinin sebebi, bülbüllerin de âşık olup kafese girmesidir. Bu durumda Sa'dî, âşık bülbüller arasına katılmıştır. Nitekim tuzağa düşmek sayesinde âşıklar arasına kabul edilecek, onlar arasında şöhret sahibi olacaktır. Bu sebeple kafese düşen Sa'dî, bu haberi müjde olarak bülbüllere duyurma arzusunu duymaktadır. Ancak her ne kadar iyi bir hal de olsa, aşk nihayetinde bir kafes hükmündedir.

بند بر پائی تحمل چه کند گر نکند

انگبین است که در وی مگسی افتادهست

58/4

(İnsan) bağlı ayaklarıyla tahammül etmesin de ne yapsın, bu (aşk) baldır ki o sinek (bu bala) düşmüştür.

Sa'dî bu beyitte aşğın düştüğü müşkil durumu bal üzerine yapışan sineğin durumu üzerinden anlatır. Tıpkı hoş görünüşü, kokusu ve tadıyla sinekleri kendine çeken bal gibi aşk da içinde zahiren insanların hoşlanacağı maddî tatlar bulundurur. Ancak manevî sıkıntılarının dışarıdan fark edilmesi imkansızdır. Aşka düşmeyen aşkın ne olduğunu tarif edemez. İşte âşık, tıpkı baldan faydalanmak, ondan kam almak isteyen sinek gibidir. Elbette maddeten faydalı olan bal gibi aşkın da gönlü hoş eden tarafları vardır ancak aşk, tıpkı bal gibi aşğın ayaklarını bağlar, onun hareketini kısıtlar ve onu, sonu ölüm olan bir ızdırap içine bırakır. Sa'dî de âşğın; aşka düştükten sonra yapacak bir şeyi olmadığını, tek yapması gereken şeyin tahammül olduğunu bu şekilde ifade eder. Aşk, bala benzeyen bir tuzak olarak görür.

بر دل آویختگان، عرصه عالم تنگست

کان که جایی به گل افتاد دگر جا نرود

264/3

Gönlü asılı olanlara (âşıklara), bu dünya arsası dardır. Onlar ki bu çamura düştü, başka yere gitmedi.

هر که به گل دربماند تا بنگیرند دست
هر چه کند جهد بیش پای فروتر شود

269/8

Çamura saplanan kişinin kimse elinden tutmadığı sürece, ne kadar çabalarsa çabalasın ayağı daha derinlere batar.

Sa'dî yukarıdaki iki beyitte (264/3-269/8) aşkı çamurla (bataklık) ilişkilendirerek aşka düşenlerin bir daha bu bataklıktan çıkamayacaklarını ifade etmektedir. Zira onlar çamura saplanmış, başka bir yere gitmeleri imkansızdır. Çıkmak isteseler de çamura iyice saplanır, çırpındıkça daha da derine batarlar.

نه سعدی در این گل فرورفت و بس
که آنان که بر روی دریا روند

252/9

Bu çamura saplanan sadece Sa'dî değil, deniz üzerinde yürüyen kimseler (bile saplandı).

Bu beyitte de aşkı çamurla ilişkilendiren şair, farklı olarak bir başka noktadan bahseder. Kendisinin de bu aşk bataklığına düştüğünü açıkça ifade eden Sa'dî, çamura saplanıp kalmıştır. Fakat bu çamura saplanıp kalanın sadece kendisi olmadığını, deniz üzerinde yürüyenlerin konu aşk olunca bu bataklığa saplanıp kaldığını söylemiştir. Sa'dî “deniz üzerinde yürüyenler” ifadesiyle kanaatimizce Allah dostları/evliyaları kastetmektedir. Onların bile saplanıp kaldığı bu bataklığa Sa'dî'nin düşmesi oldukça doğaldır. Bu da yine aşkın ne kadar müşkil bir yol olduğunu gösterir niteliktedir.

Bu başlıkta, Fuzûlî'nin bir beytine karşılık Sa'dî'nin beş beytine yer verilmiştir. İki şair de birer beytinde aşk-kafes benzerliğiyle anlatımlarını güçlendirirken Sa'dî farklı olarak aşk-çamur-bataklık ilişkisine de beyitlerinde yer vermiştir. Her halükarda her iki şair için de aşk bir tuzak mesabesinde ele alınmıştır, denilebilir.

2.2.5. Aşk hastalığıdır

Aşk, Fuzûlî ve Sa'dî'ye göre bir hastalık halidir. hiçbir tabip bu hastalığa derman bulamaz.

Işkdan cânımda bir pinhân maraz var ey hekîm

Halka pinhân derdüm izhâr etme zinhâr ey hekîm

189/1

Fuzûlî, ilk beyitte (189/1) hastalığını doğrudan aşk olmasa da aşktan kaynaklandığını belirtirken bu hastalığın halktan gizli tutulması gerektiğini hekime söyler. Zira âşıklık, kınamalara sebebiyet veren bir durumdur ve yalnızca aşktan haberdar olanlara açılacak bir sırdır. Beyitten bu anlam çıkarılabileceği gibi Fuzûlî'nin memnun olduğu anlamı da çıkarılabilir. Nitekim yakalandığı bu aşk hastalığının halk tarafından duyulmasını, dolayısıyla derman bulunmasını istemez gibidir.

Marîz-i ışk ıkd-ı zülfün eyler ârzû zîrâ

Muâlicler bu mühlik derde müşkildür devâ derler

80/6

Aşk bir hastalık olarak niteleyen Fuzûlî, bu beyitte genel olarak aşk hastalarından bahseder. Aşk hastası, sevgilinin saçının düğümlerini arzular ancak muâlicler bu tehlikeli hastalığın dermanını bulmanın müşkil olduğunu söyler. Klasik edebiyatımızda sevgilinin saçlarının yılan şeklinde tasvir edildiği, yılanın da eski Türk kültüründe şifa verici bir motif olduğu¹⁴² göz önünde bulundurulursa bu istek makul sayılabilir, ancak yılanın “hazine bekçisi olma” hasebiyle tehlikeli olacağı da ortadadır. Saça duyulan bu arzu, “saç ve saça asılı olan gönül” ilişkisi çerçevesinde düşünüldüğünde ise kişinin âşık olmayı arzulaması anlamına gelir ki muâliclerin müşkil dediği durumun aşk olduğu böylece âşikâr olur. Yani kişinin aşka arzu duyması da müşkil, dermanı olmayan bir dert olmaktadır. Aşk derdinin dermansız olduğunu Fuzûlî Leyla vü Mecnun adlı eserinde de şu benzer beyitle ele alır:

¹⁴² Salime Leyla GÜRKAN (2013). Yılan. *DİA*, İstanbul, C. 43, s. 528.

Aşk derdi ey muâlic kâbil-i dermân değül

Cevherinden eylemek cismi cüda âsân değül

LM/1016¹⁴³

Bu beyitte de görüldüğü üzere cismin cevherinden ayrılması nasıl kolay değilse aşkı dertten arındırmak, aşığa derman eylemek de o denli zordur.

Marîz-i derd-i ışkam terk-i âlemdür murâdum kim

Bu nâ-hoş milkde eğlendüğümce zahmetüm artar

71/4

Fuzûlî bu beyitte de aşk hastalığından muzdarip olduğunu ifade eder. Bu hastalığın dermanı olmadığını bildiğinden dolayı, tek muradı âlemi terk etmektir. Âlemi terk etmekten maksat dünyadan el etek çekmek olabileceği gibi, daha ziyade ölmek olarak düşünülebilir. Zira diğer mısra da yer alan “eğlenmek (bir yerde durmak, beklemek; tevakkuf etmek:, oyalanmak)” kelimesi, terkten maksadın ölüm olduğunu destekler niteliktedir. Şair, nâ-hoş diye adlandırdığı dünyada durdukça zahmetinin arttığını dile getirir. Yani âşık için, dünyada kaldığı her vakit yeni ızdıraplara kapı aralar. Bu ızdırapları dindirecek, bu hastalığa derman olacak tek çare ise ölümdür, denebilir.

Ey Fuzûlî eyledi her derde dermân ol tabîb

Bir menüm zahmumdur ancak bulmayan merhem henûz

121/7

Fuzûlî bu beyitte aşktan dert olarak bahsederken, tabibe sitem etmektedir. Herkesin derdine derman bulan tabip; aşk hastalığına bir deva, aşk yarasına bir merhem bulamamıştır. Önceki beyitte de (71/4) ifade edildiği gibi, aşk derdinin tek çaresi terk-i âlem etmek gibi görünmektedir.

¹⁴³ Muhammet Nur DOĞAN (2000), Leyla ve Mecnun, Yapı Kredi Yay., İstanbul, s.198.

مرض عشق نه درديست كه مي‌شايد گفت

با طبيبان كه در اين باب نه دانشمندند

228/7

Aşk hastalığı, tabiplere söylenmesi gereken bir dert değildir, ki (tabipler) bu hususta bilgili değildirler.

گر فلاطون به حكيمي، مرض عشق بپوشد

عاقبت پرده برافتد ز سر راز نهانش

332/12

Eğer bir hekîm olan Felâtûn (bile), aşk hastalığını örtüp gizlerse, sonunda gizli sırların üzerinden perde kalkar.

Sa'dî yukarıdaki iki beyitte de Fuzûlî'nin düşüncesine benzer şekilde aşkı bir maraz olarak niteler, o da Fuzûlî gibi bu hastalığın درمانının olmadığını, hiçbir tabibin bu derde deva eylemeye kâbil olmadığını dile getirir. İkinci beyitte ise Eflatun'un dahi, bu aşk hastalığına yakalanması halinde içindeki sırrı faş edeceğini, onu gizlemeye gücü yetmeyeceğini aktaran Sa'dî, aşkı yine bir hastalık olarak niteler.

Sa'dî bu beyitlerin yanında âşık olandan selâmet hükmünün kalkacağını (50/1), tabibin hastalığına deva bulamayıp aciz kaldığını (127/9) da ifade eder.

Bu başlıkta her iki şair de aşkı maraz kelimesiyle ifade etmiş, bu hastalığın devâsının olmadığını, hiçbir hekîmin, tabibin buna dermân bulamayacağını ifade etmişlerdir. Sa'dî'de ölümle ilgili bir ifadeye rastlanmasa da Fuzûlî bu hastalığın tek çaresinin ölüm olduğunu, ancak canı terk etmekle dermana kavuşulacağını dile getirmiştir. Şairlerin müştereken âşık için kullandıkları marîz kelimesinin yanı sıra Fuzûlî dert ve zahm kelimelerini de kullanmış, fakat beraberinde kullandığı tabip ve muâlic gibi kavramlarla, aşkı hastalıkla ilişkilendirdiğini ibraz etmiştir, denilebilir.

2.2.6. Aşk ateştir, yakar

Fuzûlî ve Sa'dî, aşk ve âşık kavramını açıklarken bazı kelime ve kelime gruplarını çokça kullanmıştır. Ateş ve ateşle tenasüplü kullanılan kelimeler de bunlardandır. Kimi zaman âşık ateşe düşer, kimi zaman aşk bizatihi ateş olur. Bu ateşin kaynağı da zaman zaman farklılık gösterir ancak değişmeyen tek şey aşkın yakmasıdır.

Yanan ışk âteşine âteş-i dûzahdan eymindür

Ne kim bir kez yanar yandurmak anı gayr-ı mümkindür

104/1

Fuzûlî’ye göre aşk ateşiyle yanan bir kimse cehennemde yanmaktan emin olur, zira bir şey yalnızca bir defa yanar. Yanmış bir şey ikinci defa yanmaz, yakılamaz. Âşık kimseler de bu yüzden cehennem ateşinden güvende olurlar. Bu aynı zamanda esas âşıkların “şehit”¹⁴⁴ olarak sayılması durumunu da akıllara getirir.¹⁴⁵ Nitekim âşıklar; aşk sebebiyle her türlü zorluğu, sıkıntıyı çeker, ızdıraba tutulur. Âşıkların bu imtihanları sebebiyle günahlarının affedileceği de düşünölebilir. Bu sebeple de ilintili olarak âşıklar cehennemde yanmaktan emin olurlar, denebilir. Ancak Fuzûlî’nin burada kastettiği maddî olarak bir şeyin iki defa yakılamayacağı hususu olduğundan, günahsızlık düşöncesinden ziyade, aşk ateşlerinin şiddetini ifade etmek için cehennem ateşi ile ilintili bir anlam kurmuş olabileceği kanaatindeyiz.

Her küdürerden meni pâk etdi seyl-i hûn-ı dil

Şökr-li’l-lâh âteş-i ışkun meni yandurdı pâk

154/5

Fuzûlî aşk ateşini “ateş, aşk, yandırmak” ilişkisi içerisinde ele alır ve bu ilginin sonunda “pak” olma, yani temizlenme eylemini ortaya koyar. Dolayısıyla ateşin temizleyici özelliğinden dem vurur. Gönlün kan seli, her türlü pislikten beni arındırdı ifadesinden sonra “Allah’a şükür, aşkının ateşi yandırdı, beni pak etti” cümlesi; dildeki kan selinin sebebinin aşk ateşi olduğunu akıllara getirir. Hakikatte de ateşin temizleyici özelliği vardır. Fuzûlî ilk anlamda bunu kastediyor olsa da ateşin aynı zamanda yok etme vasfından dolayı, aşığı manevi olarak yok ettiği, benliğini maddeden sıyırdığı, bu sebeple şairin Allah’a şükrettiği anlamı da çıkarılabilir.

¹⁴⁴ Sıhhati tartışılan hadis hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: Mehmet ŞAKAR (2021). “Kim âşık olur da aşkını gizler, iffetli davranır ve bu sebepten öölürse, şehit olarak öölür” hadisinin Sıhhati ile İlgili Görüşler ve Değerlendirmesi”. Marifetname, C. 8. S.2, s.729-755.

¹⁴⁵ Şehidü’l-aşk kavramını hakkında ayrıntılı bilgi için bkz.: ARMUTLU (2020), *age.*, s. 182.

İç mey-i nâb ki bağından eder cümle kebâb

Âteş-i ışk ile uşşâk-ı ciğer-hâr sana

20/2

Kendisine “Sen saf şarabı iç, (meze olarak) ciğer yiyen âşıklar, sana kendi ciğerlerinden aşk ateşiyle yanmış bir kebab yaparlar” diye seslenen Fuzûlî bu beyitte, âşıkların bir vafına değinir ki o da ciğerlerinin kebab olmasıdır. Ciğeri kebab yapan ise söz konusu aşk ateşidir.

Demen gözyaşı ile def olur ışk âteşi tenden

Bu od her yere düşse fark kılmaz kurusun yaşın

225/3

Fuzûlî aşkın bir ateş olmasını ifade ederken çok çeşitli tahayyül ve tasavvurlardan yararlanır. Yukarıdaki beyit de buna bir örnektir. Fuzûlî, tahayyülünde aşk ateşi ile beden arasında bir ilgi kurar ve bunu gözyaşı kavramı üzerinden dile getirir. Bunun yanında söz konusu ilgiden hareket ederek aşk ateşinin niteliğini ortaya koymaya çalışır. Tasavvurunu od kelimesi ile kurgulayan şair, aşk ateşinin kuru ile yaşı birlikte yakma özelliğini de vurgular. Nitekim ilk mısrada ağlamakla aşk ateşinin söndürüldüğünü söyleyen insanlara itiraz edercesine seslenir. İnsanların suyla ateşi söndürmeleri elbette eşyanın tabiatine uygundur ancak aşk ateşini gözyaşıyla söndürmeye çalışmak boşuna bir çaba olur. Şaire göre bu ateşin diğerlerinden farkı ise kurunun yanında yaşı da yakmasıdır. Bu sebeple gözyaşı da o ateşin içinde yanacak, belki aşk ateşini daha da harlayacak bir yakıtı dönüşecektir.

2.2.6.1. Aşk ateşi cehennem ateşiyle kıyaslanır

Fuzûlî ve Sa’dî, aşk ateşini çeşitli tahayyül ve tasavvurlarda ifade ederken bu bağlamda birtakım unsurlara diğerlerinden ziyade yer verirler. Bunlardan biri de “cehennem”dir. Fuzûlî ve Sa’dî bazen aşkın şiddetini göstermek ve âşığın ızdırabını vurgulamak için cehennem ateşi kavramı kullanır. Zira cehennem ateşi, ateşin en şiddetli; cehennem azabı ise ızdırapların en dayanılmazı, en acı veren halidir. Bu sebeple Fuzûlî ve Sa’dî, yüreklerindeki ateşin şiddetini cehennem unsuru üzerinden vermekten çekinmezler.

Vâiz evsâf-ı cehennem ohır ey ehl-i vera

Var anun meclisine gör ki cehennem ne imiş

131/3

Fuzûlî, yukarıdaki beyitte aşk ateşine yer vermese de bu aşkı sevgili üzerinden kurguladığı için, dolaylı olarak aşk ateşinden söz etmiş ve bunu cehennem kavramıyla ifade etmiştir. Başka bir ifadeyle, cehennem kelimesini kullanarak aşk ateşine imada bulunmuş ve bunu da sevgilinin meclisi kavramı üzerinden dile getirmiştir.

Bu beyitte, vaiz, ehl-i veraya cehennemin vasıflarından bahseder. Sanki Fuzûlî, vaizin bu sözlerine itiraz edercesine, asıl cehennemin sevgilinin bulunduğu meclis olduğunu söyler ve ehl-i veraya gerçek cehennemi görmeleri için sevgilinin meclisinde bulunmalarını tavsiye eder. Sevgilinin meclisinde ona âşık olanlar toplanırlar. Âşıkların kalbi ise aşk ateşiyle yanmaktadır. Ateşin bu kadar çok ve şiddetli olduğu yer ise cehennemden farksız olur. Bunun yanında cehennem azabı azapların en şiddetlisidir, dolayısıyla âşıkların her dem ızdırap içinde olması da meclise bir cehennem kisvesi giydirebilir. Ayrıca aşkın insanları yoldan çıkarması durumu göz önünde bulundurulduğunda, sevgilinin âşıkları yoldan çıkarması ve onları meclisinde toplaması da cehennem ehlinin durumuna benzetilebilir.

دوستانت را که داغ مهربانی دل بسوخت

گر به دوزخ بگذرانی آتشی بینند سرد

162/2

Aşkın ateşinden gönülleri yanan sevgililerini eğer cehenneme götürürsen, (orada) soğuk ateşten (başka bir şey) görmezler.

Sa'dî aşk ateşi ve cehennem ilgisini, Fuzûlî'de olduğu gibi meclis yerine doğrudan aşkın yakışı ile ilintiler. Ona göre aşk ateşi öyle şiddetlidir ki, aşk ateşiyle yanan gönüller cehenneme gitseler, cehennem ateşi onlara soğuk gelir. Zira aşk ateşi, Sa'dî'ye göre ateşlerin en şiddetlisi olan cehennem ateşinden bile daha şiddetlidir.

2.2.6.2. Aşk ateşi olgunlaştırır

کمال شوق ندارند عاشقان صبور

که احتمال ندارد بر آتش افسردن

463/9

Âşıklar, arzularının uç noktalarına (ulaşmada) sabredemezler. Zira donmanın (donmuş buzun) ateş üzerinde (kalmaya) tahammülü yoktur.

Âşıklık, sabır isteyen bir durumdur. Âşık olan kişi arzusuna ulaşmak, maksuduna bir an önce erişmek ister. Ancak aşığın, aşkın/şevkin kemaline varması için sabretmesi gerekir. Bu sabrı gösteremeyen arzusuna ulaşamaz. Sa'dî de bu beyitte sabırlı âşıkların arzularına ulaşma yolunda sabır gösteremeyeceklerini dile getirir, bunu “donmak” ve “ateş” kelimeleriyle ilintiler. Donmuş buzun ateş üzerinde erimeden kalmasının imkansız olması gibi; yani buzun, ateşin hararetine sabredemeyip ve dayanamayıp erimesi gibi âşıklar da arzularının doruklarına ulaşmada sabır göstermedikleri zaman ateşin üzerinde eriyen buza benzerler.

مرد است که چون شمع سراپای وجودش

می‌سوزد و آتش نرسیده‌ست به خامان

454/2

Yiğittir ki vücudu mum gibi baştan ayağa yanmıştır. Hamlara ise ateş ulaşmamıştır.

Sa'dî bu beyitle yiğit ile hamları karşılaştırır. Mert ifadesiyle âşıkları kasteder. Çünkü âşıklar, bedenlerini mum gibi yakarlar. Bunlar olgun âşıklardır yani aşkı belli bir seviyeye ulaşan kimselerdir. Aşk yoluna girip de ondan nasibini almayan, aşk ateşiyle pişmeyen yani ham olanlar ise aşk yolunda aşkın ateşiyle henüz buluşmamışlardır. Bunların da gerçek âşık sayılması için yakıcı olan aşk ateşinde yanmaları gerekir.

سعدی سخن یار نگوید بر اغیار

هرگز نبرد سوخته‌ای قصه به خامی

599/10

Sa'dî, ağyara yarin sözünü söylemez; yanmış biri, ham olana asla kıssa anlatmaz.

Sa'dî bu beyitte de yukarıda beyitle (599/10) aynı doğrultuda âşıkları yanmış kişiler olarak nitelemiş, kendisini aşk ateşinde yanan biri olarak, aşk ateşine yabancı olanları ise ham olarak görmüştür. Başka bir ifadeyle ham olanları aşk ateşine yabancı yani ağyar olarak nitelemiştir. Âşıklıktan ham olanlara bahsetmemesi gerektiğini kendisine söylerken bunu ham olanın yanmış birinin halinden anlamayacağı düşüncesine dayandırır. Kısaca Sa'dî, aşk ateşiyle yananlar ile aşk ateşinde yanmayan bir tutmamış, eşit görmemiş; aşkın sözünü aşk ateşiyle yanmayanlara söylemenin anlamsız olduğunu ifade etmiştir.

فردا به داغ دوزخ ناپخته‌ای بسوزد

کامروز آتش عشق از وی نبرد خامی

600/10

Bugün hamlığını aşk ateşinin gidermediği kimseler, yarın cehennem ateşine yanacak olan pişmemiş kimselerdir.

Bu beyitte Sa'dî, yine aşkı ateş ile ilişkilendirir. Aşk ateşiyle yanan kişi ile yanmayan kişiyi daha önceki beyitlerde yaptığı gibi karşılaştırır. Bu doğrultuda Sa'dî, aşk ateşinde yanmanın gerekliliği üzerinde durur ve bu kişilerin cehennem ateşinden berî olduğunu ima eder. Ancak ham olan kişilerin bu duruma vâkıf olamayacağı görülür. Çünkü Sa'dî'ye göre yarın cehennem ateşinde yanacak olanlar bugün aşk ateşiyle pişmemiş, hamlıktan çıkamamış kimselerdir.

Benzer duygular Fuzûlî'de de görülmüş (104/1), o da bu dünyada aşk ateşiyle yananların cehennemden emin olacaklarını ifade etmiş, bunu “yanan bir nesne bir daha yakılmaz” sözleriyle dile getirmiştir. Burada da aşk ateşinin pişirip olgunlaştırdığı kimselerin, cehennem ateşinden uzak olacağı, bu kişilerin dünyada bir kere ateşe düştükleri, bu sebeple cehennem ateşinden emin olacakları dile getirilmiştir.

2.2.6.3. Gönül ateştir, yakar/yanar

Her zamân bir âteşîn ruhsâr sevdâsın çeker

Ey Fuzûlî gör bu odlara urılmış gönlümi

288/7

Fuzûlî bu beyitte, gönlünün ateşlere atıldığını; ateşler içinde olduğundan dolayı ateş gibi yanaklara sevdalandığını dile getirir. İlk olarak ateşlere atılma ifadesinden, âşık olmanın kendi iradesi dışında olduğunu belirten şâir, onun ateş gibi kırmızı yanaklara vurulmasının sebebinin de böylece açıklar. Zira kişi, kendisine yakın olana ilgi duyar, âşık olur.

Eyler gönülde eşk hatun şevkını füzûn

Oddan çihar buhâr saçıldukça âb ana

8/4

Bu beyitte Fuzûlî, açıkça gönlün ateşte olduğunu belirtmese de su, ateş ve buhar kelimeleriyle gönlün yangınını ima eder. Şöyle ki gönül, sevgilinin hattına sevdalıdır. Bu sebeple yanmaktadır. Nasıl ki ateşe su serpildiğinde buhar çıkıyorsa, gönüldeki ateşe de gözyaşı damladığında gönüldeki şevk/aşk artar. Kısaca, gönül aşk ateşi dolayısıyla bir yangın yeri gibi düşünülebilir.

Beyâna yetmeğe derd ü gamum fesâneleri

Zebânum âteş-i dilden çihan zebâne yeter

82/3

Gelen nâveklerün bir bir yahup koymaz bulam zevkın

Meni hirmân odına yanduran sûz-ı derûnumdur

87/4

Sana tapşurduğum ohlarını yahdun ey dil

Zâyî etdün ne kadar kim sana ihsân etdüm

200/6

Yukarıdaki üç beyitte de benzer söylemi terennüm eden Fuzûlî, ilk beyitte (82/3) dert ve gamının efsanelerini dile dökmek için güçlü bir dilin olması gerekliliğini vurgular. Bu efsanelerin beyân edilmesi ise ancak gönül ateşinden çıkan bir dil ile mümkün olabilir. Burada şâir derdinin şiddetini vurgularken aynı zamanda dilinin

kuvvetini de belirtir gibidir. Zira şairin dili, gönlünün ateşinden beslenir. Şairin dilinin kuvveti gönül ateşinin şiddetindedir.

İkinci (87/4) ve üçüncü (200/6) beyitlerde de hemen hemen benzer söylemi dile getiren Fuzûlî, yine gönlünün ateşinden bahseder. Gönlün yangını, vücuda saplanan okları yaktığı için; okların vereceği zevkten âşığı mahrum bırakır. Şair, bu sebeple gönlüne sitem etmektedir. Burada dikkat edilmesi gereken nokta ise gönlün ateşinin, vücuda saplanan okları yakacak derecede şiddetli olmasının yanında aşığın bu acıdan zevk almasıdır.

Dutışdum âteş-i dilden ciğer kanına gark oldum

Egerçi bir şerâre oddur ol bir katre kandur bu

236/4

Lahza lahza gönlüm odından şererlerdür çıkan

Katre katre göz töken sanman sirişküm kanıdur

86/3

Yukarıdaki iki beyitte de ateş-kan ilgisi kurulmuştur. İlk beyitte “gönül ateşine tutuldum halbuki bu bir kıvılcımlık ateştir; ciğer kanında boğuldum halbuki o bir damla kandır” ifadesinden; şair gönül ateşiyle yandığını açıkça ifade etmektedir. İkinci mısradaki vurguladığı “bir kıvılcım ve bir damla” ibaresi, bu ateş ve kanın niteliğini değil niceliğini belirtir. Ancak bunların şiddeti, nicelikle ölçülemeyecek derecededir. Bir damla ciğer kanı bir insanı boğacak, gönlündeki bir kıvılcım ise bir insanı yakacak kadar şiddetlidir. Bunların şiddetini belirleyen ise, aşktır. Kan ve ateş, aşktan kaynaklandığı için farklı bir boyut kazanırlar.

İkinci beyitte ise Fuzûlî, “gözümde damla damla dökülen kanları kan sanmayın, onlar her an gönlümün ateşinden çıkan kıvılcımlardır” ifadesiyle, gönlündeki ateşin şiddetini göstermek ister.

N'ola gamzen fikri düşdiyse dil-i sûzânuma

Zâlimün ger olsa âteş menzili olmaz aceb

33/3

Bu beyitte ise Fuzûlî, yanan gönlünü cehenneme benzeterek gönlündeki ateşin seviyesini en yüksek mertebeye çıkarır. Nitekim sevgilinin gamzesi (yan bakışı), aşığı öldürecek derecede tesirlidir. Bu sebeple klasik şiiirlerde çoğunlukla kâtil benzetmesiyle kullanılır.¹⁴⁶ Fuzûlî ise burada gamzeye zâlim sıfatıyla yer vererek, onun düşüncesinin gönlüne düştüğünü söyler. İslam'a göre zalimlerin eninde sonunda varacağı yer cehennemdir. Bu sebeple gamzenin gönle düşmesi, zalimin cehenneme düşmesine benzetilerek okuyuca aktarılır.

دودی که بیاید از دل سعدی

پیداست که آتش‌یست پنهانی

612/12

Sa'dî'nin gönlünden bir duman geliyor, gizli bir ateş olduğu ortadadır.

Sa'dî, bu beyitte açıkça gönlünde gizli bir ateş olduğunu ifade etmektedir. Bunu da gönlünden çıkan duman ortaya çıkarmaktadır. Dumandan maksat, aşığın dışa vurduğu elem, keder, ızdırap gibi duygular olabilir. Bu sebeple dışarıdan bakan biri gizli ateşi görmese de aşığın soluk benzi ve donuk ifadelerinden, onun âşık olduğunu anlayabilir.

عجب دارم درون عاشقان را

که پیراهن نمی‌سوزد حرارت

37/7

Şaşarım ki âşıkların yüreğine, (nasıl olur da) gömleği yakmaz hararettten.

Bu beyitte Sa'dî, aşk ateşinin şiddetini gömlek kelimesi üzerinden aktarmak ister. Nitekim kendisi de âşık olduğundan, bu ateşin şiddetinden haberdardır. Bu öyle bir ateştir ki yalnızca ona temas edeni değil, çevresindekileri dahi yakacak

¹⁴⁶ Gamzenin katil olma vasfı, maşuğun vasıflarında ayrıntılı şekilde ele alınmıştır.

mahiyettedir. Hatta öyle tesirli bir ateştir ki şiddeti felekleri aşar, dumanı arşa yükselir. Sa'dî'nin şaşırdığı şey ise böylesine müessir bir ateşin, göğsü saran bir parça kumaşı yakmamasıdır.

گفتم بزخم بر آتش آبی

وین آتش دل نه جای آب است

52/8

Dedim bir su sepeyim ateşe (ama) bu gönül ateşine su kar etmez.

Sa'dî bu beyitte gayet açık ve kısa bir şekilde gönül ateşine suyun dahi kâr etmeyeceğini söyler. Nitekim bu ateş aşktan kaynaklanır ve soyuttur. Soyut bir maddeye somut bir madde tesir etmez.

ستمگرا دل سعدی بسوخت در طلبت

دلت نسوخت که مسکین امیدوار منست

83/9

Sitemim şuna ki Sa'dî'nin gönlü senin uğruna yandı (ancak) senin gönlün bu miskin ve ümitsiz olan bana yanmadı.

Sa'dî bu beyitte sevgilinin uğruna gönlünün yandığını, ancak sevgilinin kendisine istediği cevabı, tepkiyi vermediğini ifade eder ve sitemini dile getirir.

اندرنم ز شوق می سوزد

ور ننالیدمی چه درمان داشت

131/3

Derûnum şevkimden dolayı yanıyor; eğer inlemeseydim ne/nasıl derman olurdu.

Sa'dî bu beyitte de açıkça ifade ettiği gönül yangını, inleme ile dindirdiğini, bu derdine inleyişleri ile derman bulduğunu ifade etmektedir. Çünkü Sa'dî'nin ateşi gönlündedir, yani gizlidir. Dışarıdan bakıldığında görülmesi için bir işaret olması gerekir. Sa'dî de bu derdine inleme ile çare aramaktadır. İnleyişi sonucu aşkını belli edecek, bu sayede yükünü az da olsa hafifletmiş olacaktır, denilebilir.

دل در هوست خون شد و جان در طلبت سوخت

با این همه سعدی خجل از ننگ بضاعت

135/10

Gönül senin hevesine kan oldu, can senin uğruna yandı. Bütün bunlarla birlikte Sa'dî, bu sermayeden dolayı mahcupdur.

Sa'dî bu beyitte de gönlünün; sevgilinin aşkı dolayısıyla kanlara bulandığını, canının onun uğruna yandığını belirtir. Ancak can, uzrî âşıklar için hediye edilemeyecek kadar değersiz görüldüğünden, Sa'dî, verebileceği sadece yanmış bir canı kaldığı için sevgili karşısında mahcup olmuştur.¹⁴⁷

دلی عجب نبود گر بسوخت کآتش تیز

چه جای موم که پولاد در گداز آرد

167/3

Bir gönül şiddetli bir ateşe yansa şaşılmaz, çelik bile (o ateş karşısında) erir, mum ne ki.

Sa'dî burada gönlün ateşte yanıp erimesine şaşılması gerektiğini söylemektedir. Çünkü aşk ateşi öyle şiddetlidir ki çeliği dahi eritir. Bu sebeple muma benzetilen gönlün, çeliği eriten ateş karşısında yanmadan, erimeden sağlam kalması mümkün değildir.

گمان برند که در عودسوز سینه من

بمرد آتش معنی که بو نمی آید

290/7

Koku gelmediği için, sinemdeki tütsülükte mana ateşi sönmüş sanıyorlar.

Yukarıdaki beyitte ifade edildiği üzere sinedeki ateşin gizli olduğu ve âşık belirti vermediği sürece dışarıdan bakanların bunun farkında olamayacağı açıktır. Bu beyitte de Sa'dî, gönlünü bir tütsülüğe benzeterek içinde daima bir yangın olduğunu

¹⁴⁷ Canın aşık için değersiz oluşu bir sonraki bölümde ele alınacağından burada tekrar düşmemek adına sözü kısa tutmak durumunda kaldık.

ifade eder. Ancak vücudundan bir koku yayılmadığı, yani aşkını dışarıya yansıtmadığı için, insanlar Sa'dî'nin âşık olduğunu anlamazlar, denebilir.

بیم است چو شرح غم عشق تو نویسم

کآتش به قلم در فتد از سوز درونم

422/5

Senin aşkının gamını şerh edip yazsam, içimdeki yangından bir ateş kaleme düşer diye korkuyorum.

Sa'dî, sevgiliye duyduğu aşktan dolayı çektiği gamı yazmak istediği an kalemine ateş düşeceğinden korktuğunu ifade etmektedir. Bunu nedeni ise aşkın ateşinin gönlünü kaplaması, Sa'dî'nin derununun ateşle dolu olmasıdır. Nitekim kalpte ne varsa dile o dökülür. Daha önce de belirtildiği gibi Sa'dî'nin şiirlerinin yakıcılığı da yine bu ateşten kaynaklanır (Sa'dî G 292/11). Gönüldeki ateş o kadar şiddetlidir ki, bir şeye temas etmesine gerek kalmadan sadece zikredilip kaleme alınmasıyla dahi kalemi ateşe salacaktır.

2.2.6.4. Aşkta gam ve âh âteştir

Aşkın ateşle ilişkilendirildiği kavramlardan bazıları da âh ve gamdır. Şairler, doğrudan aşkın ateşinden bahsetmediği durumlarda, aşkın âhını veya aşkın gamını ateşe benzetmişler, kendilerini de bu ateşte yanan kişiler olarak tasvîr etmişlerdir. Aşk, gönülde öyle bir ateş yakar ki âşığın iniltisinden onun yanışının uğultusu duyulur, âh edip inlemesinden etrafa kıvılcımlar saçılır. Bu ateşin şiddeti arttıkça, âhın dumanı da yükselir ve göklere erişir.

Şule-i âh ile yandurdum dil-i ser-geşteyi

Bir od oldum çizginen çevremde olmaz mı kebâb

28/2

Fuzûlî bu beyitte ah ateşiyle başı dönmüş gönlünü yaktığını ifade eder. Esasında bu aşkın kaynağı zaten gönüldür ancak Fuzûlî, ahının ateşini gönlüne tekrar yönlendirip onu yaktığını söyler. Bu durum gönlün ateşinin inlemenin ve “âh” çekmenin tahriki ile daha da şiddetlendiğini, bu sebeple gönlün tamamen ateşe yandığını gösterir, denebilir. Bu ateş, gönülden çıkıp bütün vücuda sirayet eder ve

Fuzûlî baştan başa ateşe bürünür. Bu sebeple “ben etrafta dönüp dolaşan bir ateş oldum, çevremde kebab olmaz mı” diyerek ciğerinin de bu ateşte kebab olmasının doğal olduğunu îmâ eder gibidir. Ateş ile gönül değil bütün vücut kastedildiğinde ise Fuzûlî’nin, yanına yaklaşanların dahi bu ateşin şiddetinden yanıp kebab olacağını bildirdiği söylenebilir.

Ey dil hazer kıl âteş-i âhunla yanmasun

Cismüm ki derd kuşlarına âşiyânedür

99/7

Fuzûlî bu beyitte, cisminin dert kuşlarının yuvası olduğunu söyler; bu sebeple gönlüne onu yakmaması için tembihte bulunur. Yukarıdaki beyitte görüldüğü üzere gönüldeki ateş âha sirayet edince, şiddetini artırır ve vücudu başta başa yakar. Esasen uzrî aşkta; vücudun yok olması ve canın sevgiliye feda edilmesi âşığın yapabileceği en değerli eylem addedilir. Ancak Fuzûlî, bu beyitte vücudunun yanmasını istemiyor gibi görünmektedir. Bunun nedeninin ise ikinci mısra da belirtilir zira vücut dert kuşlarının yuvasıdır. Eğer bu yuva yakılır, yıkılırsa bir daha dert çekme ve bu ızdıraplardan zevk bulma ihtimali ortadan kalkacaktır. Yani Fuzûlî’nin, vücudunu ateşten koruma isteği, dertlerin ondan uzaklaşmasını istememesi sebebiyledir.

Ey Fuzûlî âteş-i âh ile yandurdun meni

Gâlibâ sandun ki şem-i kulbe-i ahzânunam

181/9

Fuzûlî, bu beyitte kendisine sitemvârî bir şekilde seslenip beni fuzûlî yere ateş-i âh ile yaktın der. Kendisini Kulbe-i ahzân’ın mumuma benzettiği için bunu yaptığını zanneder. Âşıkların yanma yakılma fiilleri ile ilişkili olarak muma benzetilmeleri âşıklar tarafından istenen bir durumdur. Ancak burada, bu yanışın boşuna olduğu söylenmektedir.

Şem-i kulbe-i ahzan ifadesinden Hz. Yakup kastedilmektedir. Fuzûlî’nin ateş-i ah ile yanması, onun kendisini Hz. Yakup’a benzetmesinden dolayıdır. Nitekim Hz. Yakup’un, oğlu Yusuf’un yokluğuyla birlikte ayrılık ateşine düşüp ağlamaya dûcâr olması gibi Fuzûlî de sevgilisinden ayrı olduğu için âh ateşine düşmektedir, denebilir. Hz. Yakup’un ağlamaktan dolayı amâ olduğu malum olduğundan, kulbe-i ahzanın

içinde mum yanması da gereksiz hale gelecektir. Nitekim görme engelli birinin muma ihtiyacı yoktur. Bu bağlamda düşünüldüğünde fuzulî yere yanma durumu da anlam kazanmış olur.

Sanmanuz kanlu döğün, sîne delüp baş çekmiş

Şule-i âteş-i âh-ı dil-i sûzândur bu

237/2

Fuzûlî, bu beyitte klasik şiirde âh lafzının yaraya benzetilmesinin güzel bir örneğini okuyucuya sunar. “Göğsümdekini dağlanan bir kanlı yara sanmayın” ifadesinde âh kelimesinin tasvîrini (٥) göz önüne getirir. Şöyle ki dağlanan yara (yuvarlak, dairesel) şekli dolayısıyla “he” harfine benzetilir. “Yanmış gönlün âh ateşinin kıvılcımı, göğsü delip baş çekmiş” ifadesindeki “baş çekmek ibaresi” ise ateşin uzaması, yükselmesi anlamına gelir ve elif harfine teşbih edilir. Ateşin baş çekip kanlı yara ile birlikte düşünülmesi ile elif ve he harflerinin yanyana olması, âh kelimesini çağrıştırır. Dolayısıyla Fuzûlî, aşkının âh ateşinin şiddetinin göğsü yarıp dışarı taşıyacak raddelere vardığını söylemektedir, denebilir.

Kâlebüm görmüş tehî tökmek diler bir tâze rûh

Berk-i âhum kim gelen peykânuna vermiş güdâz

114/4

Fuzûlî, burada âh ateşi yerine “berk-i âh” ifadesini tercih etmiş ve onu özne olarak kullanmıştır. Fuzûlî’nin âhı demiri eritecek, hatta yıldırımın yakıcılığına erişecek derecelerde yakıcıdır. Şöyle ki ah şimşegi/yıldırım, sevgiliden gelen okların temrenini eritmektedir. Demirin temren olması, boş bir kalıbın içine eriyik madenin dökülmesi ve bu madenin soğuyup şekillenmesi ile mümkün olur. Fuzûlî, burada kendi bedenini demirin döküleceği kalıba benzetmiştir. Berk-i âh, Fuzûlî’nin boş vücudunu/kalıbını görmüş, onun ruhsuz olduğunu anlayıp bedenine demirden taze bir ruh dökmek istemiştir. Burada aşksız insanın “ruhsuz” olarak ima edildiği de düşünülebilir. Bu yüzden berk-i âh, sevgili aracılığıyla Fuzûlî’ye taze bir ruh bahşetmek ister. Aşk, bu sebeple de insanı insan yapan, onu cesetten farklı kılan bir olgu olarak da düşünülebilir.

Mesken ey bülbül sana geh şâh-ı güldür geh kafes

Nece âşık-san ki âhundan tutışmaz hâr u hes

125/1

Fuzûlî burada bülbül üzerinden bir âşık tasviri yaparken aşkının derecesini âhı nisbetince ölçer. Bülbül ya gül dalını ya da kafesi mesken tutar. Şaire göre bülbül eğer hakiki, samimi bir âşık olsaydı âhının ateşinden çer çöpün, yani gül dalının ve de kafesin tutuşması, yanıp yok olması gerekirdi. Dolayısıyla aşığın âhından ateş çıkmıyorsa o aşığın âşıklığından şüphe etmek gerekir. Onun aşkı gösterişten başka bir şey ifade etmez, denebilir.

Tutışdı gam odına şâd gördüğün gönlüm

Mukayyed oldı ol âzâd gördüğün gönlüm

203/1

Kabrüm taşına kim gam odından zebânedür

Tan ohın atma kim hatarı çoh nişânedür

99/1

Katı gönline bağı taşların düşmiş gam-ı ıskun

Bir oddur ısk-ı dil-sûzun ki taşlar içre pinhândur

89/6

Yukarıdaki üç beyitte de Fuzûlî, aşkın gamı ile ateş arasında bir ilgi kurar. İlk beyitte (203/1) dışarıdan mutlu gibi görünen gönlünün gam ateşine tutuştuğunu belirten şair, azad görünmesine rağmen bağlara vurulmuştur. Şairin gam içinde ve esir olmasına rağmen dışarıdan bakıldığında gamsız, mutlu ve özgür görünmesinin sebebi, tutulduğu aşkın ateşinin gönülde “gizli” olmasıdır. Aşk insandan mutluluğu götürüp gamı; özgürlüğü götürüp esareti getirir.

İkinci beyitte ise şair, kabir taşını gam ateşinden sıçrayan bir aleve benzetir. Bu ifadede şairin ölse dahi gamının devam edeceği, mezar taşının ateşten bir parça

olacağı anlamı doğar. Bu da aşkının gam ateşinin ne denli şiddetli ve devamlı olduğunu gösterir niteliktedir. İkinci mısra “(mezar taşıma) tan okunu atma, tehlikeli bir nişanedir” ifadesiyle ölse dahi kınanmaktan kurtulamayacağını dile getirir. İlk mısra ile ilişkili düşünüldüğünde, gamının devam etmesi aşkının öldükten sonra dahi sürdüğü gösterdiğinden; kınamaların tabii karşılanması gerekir. Oku ateşli bir nişana fırlatmak, okun yanıp daha da tehlikeli bir duruma gelmesine sebep olacağından; Fuzûlî ok atacak olanları bu yüzden uyarma gereği hissetmiştir, denebilir.

Üçüncü beyitte ise taş kalplilerin katı gönlüne aşkının gamı düşmüş ifadesiyle rakipleri kasteden Fuzûlî; ikinci mısra “gönüller yakan aşkın öyle bir ateştir ki, taşların içinde gizlenmiştir” ifadesiyle söylemini pekiştirir. En hissiz kalpleri bile fetheden sevgilinin aşk ateşinin ne denli tesirli olduğunu vurgulamak ister gibidir.

آتش آه است و دود می‌رودش تا به سقف

چشمه چشمست و موج می‌زندش بر کنار

295/3

Âh bir ateştir ki, dumanı göğe kadar ulaşır. Göz bir pınardır ki dalgası sahile vurur.

Bu beyitte Sa’dî, ateşi âh ile ilişkilendirir. Âhın ateş olup dumanının göğe yükseldiğini, gözün ise bir pınar olup dalgasının sahile vurduğunu dile getirir. Şâir bu beyitte kısaca âşığın hem ateş hem de sular içinde kaldığını ima eder. Âh ateşinin göğe yükselmesi ise onun şiddetini göstermektedir.

بر آتش غم سعدی کدام دل که نسوخت

گر این سخن برود در جهان نماند خام

362/10

Sa’dî’nin gam ateşinden hangi gönül yanmadı ki, eğer bu söz dünyaya yayılsa kimse ham olarak kalmaz.

ای برادر غم عشق آتش نمرود انگار

بر من این شعله چنان است که بر ابراهیم

431/7

Ey Kardeş! Aşk gamı, Nemrûd ateşidir, üzerimdeki öyle bir şuledir ki İbrahim'in ateşi gibidir).

Yukarıdaki iki beyitte de Sa'dî, ateşi gam ile ilişkilendirir. İlk beyitte (362/10) gamının ateşinin sözlerine tesir ettiğini ima eden şair, bu ateşin şiddetini sözlerin yakıcılığı ile ilişkilendirir. Öyle ki sözlerinin ulaştığı yerler yangın yerine dönüp bu ateşli sözler dünyada kimseyi ham olarak bırakmaz.

İkinci beyitte ise aşk gamının ateşini Nemrud ateşine teşbih eden Sa'dî, bu ateşin ne kadar büyük, ne kadar şiddetli olsa da tıpkı Hz. İbrahim'e zarar veremediği gibi kendisine de zarar veremeyeceğini hatta onu daha da memnun edeceğini ifade eder. Zira gam, keder gibi duygular uzrî âşıklar için kurtulmayı arzu etmedikleri, bilakis artması için Allah'a dua ettikleri duygulardır. Bu durumun ilk örneklerinden biri de Kays b. Mülevvah'a aittir:

*Ya Rab! Bizi sonsuza kadar sevgi ve aşkın ızdıraplarından ayırma. Kullarına acı ve merhamet et.*¹⁴⁸

2.2.7. Aşkta vuslat yoktur

Uzrî aşkı diğerlerinden ayıran en önemli özelliklerinden biri de bu aşkta vuslatın olmayışıdır. Genellikle âşıklar, sevdalarının ilk evresinde görüşüp konuşurlar, birlikte “ıffet dairesi içinde” zaman geçirirler.¹⁴⁹ İş evlilik raddesine geldiğinde ise önlerine bir engel çıkar. Böylece aşkın ızdırapla dolu “hicran” serüveni başlar. “*Tüm uzrî âşıklar sevgililerinin aileleri tarafından tehdit (edilmiş) ve ölümle korkutulmuşlardır. Kabile kadınları, sevgililer hakkında dedikodu yayarak onların bir araya gelmelerini engellemişlerdir*”¹⁵⁰ Aşkları bu minval üzere devam eden sevgililer, vuslat umudunu hiçbir zaman yitirmezler. Maşûk, başka biriyle zorla evlendirilse dahi uzrî âşık vuslat umudunu kaybetmez. Dünyada kavuşamayacağını anlasa dahi kıyamette vuslata ereceğinden emin gibidir. Sonuç olarak uzrî aşkta yaşanan acı ve ızdıraplar, dökülen gözyaşları ve benzeri duyguların temelini hicran oluşturur ve uzrî

¹⁴⁸ Kays b. Mülevvah (1967). s. 3; akt.: ARMUTLU (2020). *age.*, s. 158.

¹⁴⁹ Ancak bu birliktelik, bedensel bir birliktelik olmadığından tam anlamıyla vuslat sayılmamalıdır.

¹⁵⁰ Tahir Lebîb (1981). s. 173-175; akt.: ARMUTLU (2020). *age.*, s. 169.

şairler vuslat ve hicran kelimelerini şiirlerinde sıkça terennüm ederler. Fuzûlî ve Sa'dî'de de bu kelimeleri daima birlikte kullanmıştır.

2.2.7.1.Hicran kötü bir haldir

Aşığın başına gelenlerin neredeyse bütünü hicran sebebiyledir. Zira sevgiliden uzak kalan aşkın, vuslata erdiği anda uzrî aşkı bitecek; ona tat veren ızdırapları dinecektir. Bu sebeple aşkın ilk merhalesi, ayrılıktan geçmektedir. Ancak her ne kadar uzrî aşkın başlangıcını oluşturuyor olsa da ayrılık; yukarıda bahsedildiği üzere uzrî âşık için elem, keder, ızdırap ve gözyaşının esas sebebidir. Bu sebeple genellikle menfi bir durum olarak karşılanır.

Dâğ-ı dil-sûzı firâkun kıldı gün günden füzûn

Nûr-ı mâh efzûn olur hurşîdden oldukça dûr

94/4

Fuzûlî bu beyitte aşk sebebiyle gönlünde açılan yaranın şiddetini, ayrılık ile ilişkilendirir. Ayrılığın, gönül yakan yarayı iyice artırdığını söylerken güneş ve ay kelimelerinden faydalanır. Bu tıpkı ayın ışığının güneşten uzaklaştıkça artmasına benzer. Dolayısıyla Fuzûlî sevgiliyi güneşe, gönlündeki yarayı da şekli itibar ile aya benzeter. Sonuç olarak ayrılık, aşkın hararetini artıran bir olgu olarak görülür.

دمی تو شربت وصلم نداده ای جانا

همیشه زهر فراقتم همی چشم بی تو

484/3

Ey can! Bir dem bana vuslat şerbetini vermedin. Her zaman ayrılığın zehrini sensiz tadıyorum.

Bu beyitte Sa'dî sevgilisine sitemvârî bir ifadeyle, bir an vuslatı tattırmadığını söylerken her an hicranda olduğunu da dile getirir. Vuslat ona göre tatlı bir şerbet, ayrılık ise acı bir zehirdir.

فریاد که گر جور فراق تو نویسم

فریاد برآید ز دل هر که بخواند

217/12

Ayrılığının cevriyi yazsam, feryâd (olur). Onu okuyan her gönülden feryâd gelir.

Bu beyitte ise Sa'dî, sevgilinin ayrılığından dolayı çektiği eziyetin ve elemin şiddetinden bahseder. Bu eziyet o denli şiddetlidir ki onu yaşamaya bile gerek kalmadan okuyanın gönlünde bir feryâd meydana getirir. Böylece Sa'dî'nin şiirlerine anlam katan, onu tesirli kılan unsurlardan birinin "hicrân" olduğu da ortaya çıkar.

با هر که بنشینم دمی کز یاد او غافل شوم

چون صبح بی خورشیدم از دل بر نمی آید نفس

317/7

Onun yadından bir an dahi gâfil olmak için (onu bir an unutmak için) kiminle oturayım? Güneşsiz sabah gibiyim, gönlümden bir nefes gelmiyor.

Sa'dî burada, ayrılıktan dolayı sevgilisine duyduğu özlemden, her an onu yad ettiğinden bahseder. Ancak bundan duyduğu ızdırabı da dile getirmek ister. Çünkü ne yaparsa yapsın, kiminle beraber olursa olsun, bundan bir an bile kurtulamaz. Gönlünden bir nefes gelmediği yani nefes alamadığını belirten şair için hicrân oldukça kötü bir durumdur. Zira Sa'dî kendini güneşsiz bir sabaha benzeter. Güneşsiz bir sabah düşünülemeyeceği gibi sevgilisiz bir yaşamın da hiçbir anlamı yoktur.

برتاس در بر می‌کنم یک لحظه بی اندام او

چون خاریشتم گویا سوزن در اعضا می‌برد

176/4

Onun endâmı olmadan bir an tilki postu giysem de bu bana, azalarım diken batıran kirpi postu gibi gelir.

Sevgiliden ayrı yapılan hiçbir işin tadı olmadığını anlatmak isteyen şair, bu beyitte onsuz yaşamın acı veren yanını kirpi kavramı üzerinden aktarır. Sa'dî, sevgilisi olmadan yumuşak tilki postu da giyse bu ona kirpi postu gibi gelir ve tenine dikenleri saplanır. Sevgilisiz geçen anlar, şaire bu denli acı verir.

از من مطلب صبر جدایی که ندارم

سنگیست فراق و دل محنت زده جامی

599/4

Sabrım yok, benden ayrılığa sabretmemi bekleme. Ayrılık bir taştır, gönlüm ise mihnet-zede bir cam.

Ayrılığa sabretmenin zorluğunu ifade etmek isteyen Sa'dî, bunun imkansız olduğunu dile getirir. Çünkü ayrılık ona göre bir taş gibidir ve gönül ise cama benzer. Camın, taşın isabetiyle paramparça olacağı gibi ayrılık musibeti de Sa'dî'nin gönlünü paramparça eder.

بگذار تا بگرییم چون ابر در بهاران

کز سنگ گریه خیزد روز وداع یاران

450/1

Bırak, bahar bulutu gibi ağlayalım. Sevgililer/dostlar veda ettiğinde taş bile gözyaşı döker

Sa'dî ayrılık vakti bahar bulutları gibi gözyaşı dökmenin mübah karşılanması gerektiğini ifade ederken ayrılığın verdiği acının büyüklüğünü taş kelimesiyle aktarır. Bu öyle büyük bir acıdır ki, cansızlığın sembolü haline gelmiş taşlar bile gözyaşı dökmeye başlar.

Sa'dî bu beyitlerin yanı sıra sevgili veda ederken taştan bir yürek gerektiğini zira başka türlü hicrana dayanamayacağını (263/2); yarin ayrılığının sabrın kökünü tek seferde kazıdığını (282/8); henüz hicran kıssasının ve ayrılık destanının sona ermediğini (386/9); sevgilini gamına alıştığını, bu sebeple onun ayrılığında ezilmek istemediğini (536/1) de ifade etmiştir.

2.2.7.1.1. Kıyamet/Mahşer

Kıyâmetde hisâbı olmayanlardandur ol gâfil

Ki fark eyler firâkun şâmını subh-ı kıyâmetden

219/4

Ol ki yârun şeb-i hecrine kıyâmet günü der

Halk arasında kıyâmet günü olmaz mı hacîl

175/3

Fuzûlî yukarıdaki beyitlerde ayrılık gecesini kıyamet gününe benzetir ancak (her zaman yaptığı gibi mukayesede bir denge kurmak yerine daima mübalağaya başvurarak kendi lehine bir sonuç ortaya çıkarır) ayrılık gecesinin kıyametten daha dehşetli olduğunu iddia eder. İlk beyitte (219/4) kıyamet ve ayrılık gecesini farklı gören kişileri “kıyamette hesaba çekilmeyecek insanlar” grubuna dahil eden şaire göre bu kişiler akıldan yoksun kişiler olmalıdır. Zira akılsızlık, dini yükümlülüğü ortadan kaldırdığı için bu insanların kıyamette verecekleri bir hesabı yoktur. İkinci beyitte ise aralarında bu denli fark olan iki nesneyi kıyaslamanın uygunsuz olması gibi ayrılık gecesini kıyamete benzetmek dahi utanç verici olmalıdır. Bu sebeple bu sözü söyleyen kişinin, kıyamet günü gerçeği görünce, sarf ettiği boş söz dolayısıyla utanacağını ifade eder.

Gör ten-i üryân ile ahvâlümü hicrân günü

Var imiş rûz-ı kıyâmet kılma inkâr ey hakîm

189/5

Bu beyitte de kıyamet gününü inkar eden filozoflara hitap eden şair, hicran günü çıplak bedeni ve ızdırap dolu halini işaret ederek ayrılık ve kıyamet arasında bir bağ kurar. Ayrılık gününün dehşetini yaşayan Fuzûlî’nin hali, tıpkı kıyamet günü çıplak şekilde haşrolunan insanların ahvalini anımsatır. Şairin bu durumu da hakîmler için bir delil olarak öne sürülmektedir.

Budur farkı gönül mahşer gününün rûz-ı hicrândan

Kim ol cân dönderür cisme bu cismi ayırur cânndan

212/1

Fuzûlî bu beyitte ise kıyamet ve ayrılık gününün yalnızca bir farkı olduğunu dile getirir. Bu da kıyamette/mahşerde canların cisim ile buluşmaları yani canlıların yeniden dirilmelerine karşın ayrılık gününde canların bedenleri terk etmesidir. Bu farkın dışında ikisi arasında dehşet yönünden bir fark yoktur. Hatta yukarıda dile getirdiği üzere Fuzûlî’ye göre ayrılık gecesini kıyamet gününden kat be kat acı vericidir.

دانی که چون همی گذرانیم روزگار
روزی که بی تو می‌گذرد روز محشر است

64/8

Bilir (mi)sin, sensiz günlerimiz nasıl geçiyor. Sensiz geçen bir gün bize mahşer günüdür.

Sa'dî bu beyitte gayet açık ve sarîh bir ifadeyle sevgilisiz geçen günün Sa'dî için mahşer mesabesinde olduğunu ifade eder. "Bilirsın" kelimesindeki vurgulamaya dikkat edilmediği zaman ise sevgilinin de bundan haberi olduğu anlamı ortaya çıkar. Bu durum ise sevgilinin durumdan haberdar olmasına rağmen ona merhamet etmemesine; dolayısıyla Sa'dî'nin sevgiliye sitemvârî bir üslupla yakarmasına işaret eder, denebilir.

مرا به روز قیامت مگر حساب نباشد
که هجر و وصل تو دیدم چه جای موت و اعادت

33/3

Bana kıyamet gününde belki hesap yoktur. Çünkü ben senin vaslını da hecrini de gördüm (artık) ölüm ve dirilişin ne yeri var?

Bu beyitte ise Sa'dî, vuslatın yeniden dirilme; ayrılığın ise kıyamet mesabesinde olduğunu dile getirir. Buna dayanarak kıyamet gününün kendisi için gereksiz olacağını, dünyada zaten ölüm ve dirilişi tattığı için kıyamette hesaba çekilmeyeceğini ummaktadır.

Yukarıdaki beyitlerin dışında Fuzûlî, ayrılık gecesini kıyamet gününe eş tuttuğunu (265/7); Sa'dî ise sevgiliden ayrı kaldığında kıyametin kopmadığına şaşırdığını (365/3); gözyaşıyla kalma halini kıyamet günü ağlayanların haline benzettiğini (450/4) ifade ettiği beyitler de terennüm etmiştir.

Sa'dî'de Fuzûlî gibi ayrılığı daha yüce gören abartılı bir söylem bulunmasa dahi o da ayrılığı kıyametle ilişkilendirir. Her iki şair için de ayrılık; mahşer günü ve kıyamet gibidir. Ayrılık gecesi/gününün aşğa yaşattığı dert, elem ve ızdırap duygularını mahşer gününün sıkıntısına; ayrılık gecesinin yalnızlığını mahşer

yalnızlığına; ayrılıkta döktüğü gözyaşlarını mahşer günü dökülen pişmanlık ve korku gözyaşlarına benzeten şairler bu söylemi benzer kelimelerle ifade etmişlerdir.

2.2.7.1.2. Hastalık-Dert-Gam/Gözyaşı

Uzrî âşıklar için ayrılık, beraberinde dert, gam ve gözyaşı da getirir. Dolayısıyla hicran, aynı zamanda bir hastalık gibidir.

Hecr bîmârı tenüm bâd-ı sabâdan dem-be-dem

Sıhhat için sıhhat-i ahhârün eyler ârzû

240/5

Yukarıdaki beyitte Fuzûlî, ayrılıktan dolayı hasta olduğunu; bu sebeple deva bulmak için her an bâd-ı sabâdan sevgilinin iyi olduğu haberini getirmesini ummaktadır, istemektedir. Fuzûlî ayrılık hastasıdır, bu derdin dermanı ise ancak vuslattadır. Vuslat gerçekleşirse de sevgilinin sağlığının yerinde olduğu haberi, Fuzûlî'nin iyi olmasını sağlayacak; ayrılık hastalığından kurtulmasına vesile olacaktır. Yani Fuzûlî'nin iyi olması için, sevgilisinin iyi olduğunu duyması kâfidir.

Arturur eyyâm-ı hicrânun sirişküm hiddetin

Müddet-i eyyâm mey keyfiyetin eyler füzûn

229/3

Hicran, aşk hastalığından bitab düşen gönlü daha çok sıkıntıya sokar; onun daha çok gözyaşı dökmesine sebep olur. Gözyaşını, kanlı olması hasebi ile şaraba benzeten Fuzûlî yukarıdaki beyitte bu duruma değinmiş, her geçen günün şarabın değerini artırması gibi ayrılık günlerinin de gözyaşının hiddetini artırdığını ifade etmiştir.

خون جگرم ز فرقت تو

از دیده روانه در کنار است

67/3

Ciğer kanım senin ayrılığından dolayı gözlerimden kucağıma akmaktadır.

Bu beyitte Sa'dî, sevgilinin ayrılığından dolayı gözyaşlarının şiddetinin ne derecelere vardığını açık bir şekilde izah eder. Gözlerindeki kanlı yaşlar, esasen

ciğerindeki kanın dışarı yansımastır. Ayrılık derdiyle yanan ciğer, içindeki kanı dışarı taşırır. Gözden çıkan bu ciğer kanı o derece şiddetlidir ki, aşığın kucağına akar. Yani Sa'dî, sevgilinin aşkıdan dolayı ağladığını, ancak hicran ile bu gözyaşının kanlı gözyaşına dönüştüğünü ve çeşmeden akar gibi dökülerek kucağına dolduğunu ifade etmektedir, denebilir.

Fenâ milkine çoh azm etme ey dil çekme zahmet kim

Bu tedbîr ile def-i derd-i hicrân eylemek olmaz

112/3

Fuzûlî olmaz imiş mihnet-i firâka müfîd

Bu zevk zikri ki bir vakt yâre hem-dem idüm

194/7

Yukarıdaki iki beyitte de Fuzûlî, ne dünyanın milkine meyletmenin ne de sevgiliyle bir zamanlar yaşadığı vuslat anlarını düşünmenin hicran derdine deva olacağını söyler. Bu derdin tek dermanı sevgiliyle vuslattır. Bu yüzden vuslat dışında alınan tüm tedbirler boşunadır, faydasızdır.

Yukarıdaki beyitlerin dışında Fuzûlî; herkesin vuslat merhemiyle deva bulup da kendisinin ayrılık elemiyle hasta olarak kaldığını (122/7); gönlün ayrılık günü dağ yakıp hastalığını açığa vurduğunu (269/4); sevgilinin vaslını temenni ettiğinden bütün dünyadan el etek çektiğini (170/7); gam gidereceği ümidiyle bâde içtiğini ama hicran gamına fayda etmediğini (136/4); sevgilinin hicranının onu her an giryanda bıraktığını (188/4) ifade eden beyitler de dile getirmiştir.

درد دل من ز حد گذشته است

جانم ز فراق بی قرار است

67/4

Gönül derdim sınırları aştı, canım ise ayrılığınan kararsızdır.

من از کنار تو دور افتاده‌ام نه عجب
گرم قرار نباشد، که داغ هجران است

82/6

Senin yanından uzak düştüm, kararım kalmadıysa buna şaşılır mı? Çünkü bu hicran yarasıdır.

Yukarıdaki iki beyitte de Sa'dî, bî-karâr yani huzursuz olduğunu dile getirmektedir. Bu huzursuzluğun sebebi ise sevgiliden ayrı kalmasıdır. Hicran yarası, gönül derdinin şiddetini artırıp haddini aşmış, bu da Sa'dî'yi kararsız/huzursuz etmiştir. Bu durum ise hicranın şair tarafından bir rahatsızlık olarak addedildiğini gösterir.

وقت است اگر از پای درآیم که همه عمر
باری نکشیدم که به هجران تو ماند

217/2

Ömrümce senin ayrılığına benzer bir yük çekmedim, (şimdi) yıkılmamın vaktidir.

بار فراق دوستان بس که نشست بر دلم
می‌روم و نمی‌رود ناقه به زیر محلم

406/1

Dostların/sevgililerin ayrılık yükü gönlüme öyle çöktü ki ben gideyim (istiyorum) ama mahmelimin altındaki deve (ağırlıktan dolayı) gitmiyor.

Sa'dî yukarıdaki iki beyitte de hicranı bir hastalık, rahatsızlık veren bir nesne konumuna koymuş, bunun yanı sıra onu yük olarak algılamıştır. İlk beyitte (217/2) ömrü boyunca ayakta, dimdik durmasını ayrılık gibi böylesine ağır bir yük yüklenmemesine bağlayan Sa'dî, artık hicran yükünü yüklendiğini ve bu yük altında ayakta duramadığını ifade etmiştir. İkinci beyitte (406/1) ise bu yükün ağırlığını deve kelimesiyle gözler önüne serer. Zira Sa'dî, dostlardan/sevgililerden ayrılmasının getirdiği yükü değil kendisinin, devenin bile taşıyamadığını dile getirir.

Bunun yanında Sa'dî sevgilinin saçlarının -sevgilinin yanında olmalarına rağmen- perişan olmalarının şaşılacak şey olduğunu (82/7); ayrılıktan dolayı geceleri

inlediğini gündüz ise sanki ateşte olduğunu (484/2); her gece başını yastığa hicranın gamıyla koyduğunu (16/4) da ifade etmiştir.

2.2.7.1.3. Hicran ölüm gibidir

Fuzûlî ve Sa'dî ayrılığı; önceki başlıkta ifade edildiği gibi hastalık, dert, rahatsızlık ve gözyaşına sebebiyet veren bir hal olarak görmüşlerdir. Bunun yanında söylemlerini ileri taşıyarak onu ölüm sebebi olarak addedip hatta onu doğrudan ölümle de ilişkilendirmişlerdir.

Vaslun mana hayât verür firkatün memât

Subhâne hâlikin halaka'l-mevte ve'l-hayât¹⁵¹

39/1

Bes ki hicrânundadır hâsiyyet-i kat-ı hayât

Ol hayât ehline hayranem ki hicrânundadır

85/6

Yukarıdaki iki beyitte de hicranı ölüm olarak gören Fuzûlî, ilk beyitte (39/1) vuslatın hayat, hicranın ise ölüm getirdiğini açıkça ifade eder. İkinci beyitte (85/6) ise hayatı kesen kuvvetin sevgilinin ayrılığında olduğunu, yani sevgiliden ayrılmanın ölüm getirdiğini ifade ederken sevgiliden ayrı olup da hala hayatta olanlara şaşırdığını, hatta onların bu haline hayran olduğunu dile getirir. Duyulan bu hayranlık, Fuzûlî'nin aynı meziyetin kendisinde bulunmadığını yani onun ölü gibi olduğunu gösterir niteliktedir.

Hecr şâmında gam etmişdi Fuzûlî kasd-ı cân

Olmasaydı merhametden dem urup gam-hâr subh

54/7

Bu beyitte ise Fuzûlî, yukarıda ifade ettiği durumun yani ayrılığın ölüm getirme sebebini açıklar gibidir. Ayrılığın ölüm getirmesindeki müsebbip, ayrılıkla beraber

¹⁵¹ Hayatı ve ölümü yaratan (Allah)'ı tesbih ederim.

gelen gamdır. Gam, ayrılık akşamında Fuzûlî'nin canına kastetmiş neyse ki gamları gideren sabah, merhametten dem vurup imdada yetişmiştir.

هر قضایی سببی دارد و من در غم دوست

اجلم می‌کشد و درد فراقش سبب است

51/8

Her şeyin bir sebebi vardır, ben sevgilinin gamındayım, ecelim (beni) öldürdü ve buna ayrılık sebep oldu.

Sa'dî bu beyitte her şeyin bir sebebi olduğunu vurgularken kendisinin sevgilinin yüzünden gam içinde olduğunu ifade eder. İkinci mısradaki ise ecelin kendisini ölüme götürdüğünü buna sebep olan şeyin ise ayrılık olduğunu dile getirir.

مژده از من ستان به شادی وصل

گر بمیرم به درد هجرانت

145/11

Eğer ayrılık derdiyle ölürsem, benden vuslata kavuştuğum için müjde al.

Sa'dî, bu beyitte hicranın sonunun ölüm olabileceğini ifade ederken başka bir noktaya da değinir. Onun ayrılık derdiyle ölmesi, bir anlamda vuslatın habercisidir. Bu bakımdan ayrılık Sa'dî için ölüm getirecek kadar acı ve sıkıntı veren bir durum iken, ölüm vuslat gibi algılanır. Uzrî âşıkların dünyada kavuşamayıp vuslatlarını ahirete ertelemeleri, ölümü bir kavuşma anı gibi görmelerine sebep olur. Sa'dî de bu durumu “müjde alma/isteme” mefhumuyla bağdaştırarak ele almıştır.

با داغ تو رنجوری به کز نظرت دوری

پیش قدمت مردن خوشتر که به هجرانت

146/7

Senin ateşinle yaralanmak bakışından uzak kalmaktan, huzurunda ölmek ise ayrılığından daha hoştur.

Sa'dî, yukarıda hicranın insanı ölüme götürdüğünü dile getirmiş, onun ölümle eş değer olduğunu ifade etmiştir. Bu beyitte ise söylemini bir adım öteye taşıyarak, hicranın ölümden çok daha zor bir durum olduğunu vurgulamak ister. Nitekim

sevgilinin ateşiyle yanmak ve yaralanmak sevgilinin bakışından uzak kalmaktan daha hoş olduğu gibi sevgiliden ayrı kalmak da ölümden daha şiddetlidir. Ayrılığın ölümden daha güç bir durum olduğunu vurgularken “hoş” kelimesini kullanması, ayrılığın Sa’dî için esasen hoş karşılandığı anlamını doğurur. Dolayısıyla ölüm, ayrılıktan daha hoş gelir. Burada dikkat edilmesi gereken bir diğer husus ölümün de Sa’dî için hoş karşılanmasıdır. Bu da uzrî âşıkların temel özelliklerinden biridir.

به تیغ هجر بکشتی مرا و برگشتی

بیا و زنده جاوید کن دگر بارم

386/4

Ayrılık kılıcıyla beni öldürdün ve döndün; gel ve beni tekrar sonsuza yaşat kadar.

Sa’dî, bu beyitte ölüm-hicran, dirilme-vuslat ilişkisini ele alır. Şöyle ki sevgili, ayrılık kılıcı ile aşığı yaralar ve öldürür. Ayrılık Sa’dî’ye ölüm getirir. Ancak bunun telafisi yine sevgilinin elindedir. Nitekim sevgilinin dönüp Sa’dî’nin yanına gelmesi yani vuslat, tıpkı ölümden sonraki diriliş gibi addedilir ve Sa’dî’nin dirilmesine vesile olur. Böylece Sa’dî, ölümden sonraki dirilme hadisesinden sonra tekrar ölüm olmayacağı için sonsuza kadar sevgili ile birlikte yaşayacaktır, denebilir.

2.2.7.1.4. Hicran ateştir

Hicran; uzrî aşığa elem, ızdırap ve acı veren bir ateş gibidir. Aşığın durumu ayrılık gecesi daha da kötüleşir, gönlündeki aşk ateşi ayrılığın getirdiği ateşle harlanır, çoğalır ve aşığı yakıp kavurur. Ayrılık bu sebeple aşığın yangınını artıran, azabı cehennem azabına benzeyen bir ateş gibi görülür.

Ey Fuzûlî kime sûz-ı dilûmi şerh kılam

Yoh menüm gibi yanan âteş-i hicrân içre

254/7

Fuzûlî, bu beyitte kendini anlayacak bir kimsenin olmayışından dem vururken bunun sebebinin hicrana bağlar. Kendi gibi ayrılık ateşinde yanan kimse olmadığını, bu sebeple gönlünün yangını şerh etmenin boşuna olacağını dile getirir. Hicran ateşinin şiddetini delil göstererek kendisini, âşıklar içerisinde en üst seviyelere konumlandırır.

Lâle-ruhlar göğsümün çâkine kılmazlar nazar

Hîç bir rahm eylemezler dâğ-ı hicrânım görüp

36/3

Bu beyitte ise Fuzûlî, lale yanaklı güzellerin, göğsündeki yarığa bakmadığını, hicran yarasını görüp de hiçbirinin bu yaraya merhem olmadığını dile getirir. Rahm kelimesini hem merhamet hem merhem şeklinde tevriyeli kullanan şair, bu sözle güzellerin merhametsiz olduğuna da dikkat çeker. Lale, şekli itibarı ile yaraya benzetilir. Lale yanaklı güzeller de yaralı sayıldıklarından, Fuzûlî'nin halinden anlamaları gerekir. Fuzûlî'nin sitem etmesindeki sebeplerden biri de bu olmalıdır.

Rahm edüp âşıkunı haşr günü yahmayalar

Ki bu dünyâda esîr-i gam-ı hicrân olmuş

136/3

Dâğ-ı hicrânun odın benzetmek olmaz dûzaha

Olmasun kâfir esîr-i dâğ-ı hicrânun senün

169/6

Yukarıdaki iki beyitte de hicran ateşini cehennem ateşi ile mukayese eden Fuzûlî, ilk beyitte bu dünyada ayrılığa esir olan âşığa mahşer günü merhamet edilmesini ummaktadır. Çünkü o bu dünyada ayrılığı tatmış, o cehennem ateşiyle bir defa yanmıştır, bu sebeple eğer günahı varsa cezasını bu dünyada çekmiş sayılır. Neticede şaire göre mahşer günü hicran yaşamış âşıklara merhamet edilmelidir, denebilir.

İkinci beyitte ise Fuzûlî, cehennem ateşine benzettiği hicran ateşini, cehennemden de şiddetli sayar. Hatta bu benzetmenin dahi makul olmadığını dile getirir. “Kafir senin ayrılığının yarasına esir olmasın” ifadesinde ise iki mana akıllara gelir. İlk anlam Fuzûlî'nin, bu ateşin cehennemden de şiddetli olduğunu belirtmek için kafire dahi acımasıdır. Yani düşmanım/kafir bile bu ateşe düşmesin der gibidir. İkinci olarak ise cehennemde kafirlerin olduğunu hatırlatarak, “senin ayrılık ateşini cehenneme benzetmek olmaz. Orada kafir olacaktır ama senin ayrılığını kafirler

tatmasın” anlamı akla gelir. Ayrılığın yaşanması için vuslatın olması gerekir, bu sebeple bir kafirin ayrılık yaşaması; sevgiliyle daha önce birlikte olmasını gerektirir. Bu sebeple şair, kendisinden başka birinin bu ayrılık ateşine düşmesini istemiyor, denebilir.

Şem-veş mahrem-i bezm eyledi ol mâh meni

Yanacaktır yine hecr odına varum bu gece

245/2

Bu beyitte ise Fuzûlî, sevgilisinin kendisini bir meclis mumu gibi mahremine aldığı; yani sevgilisinin yanında olduğunu bildirir. Ancak vuslat beraberinde ayrılığı da getireceğinden Fuzûlî tıpkı mum gibi varlığını ayrılık ateşiyle eritecek, yok edecektir.

Firâkun odını gördükçe mûm tek eridi

Sebât u sabrda fûlâd gördüğün gönlüm

203/4

Fuzûlî, bu beyitte gönlünün sabır ve sebatla çelik gibi olmasına rağmen sevgilinin ayrılığı karşısında mum gibi eridiğini söyler. Hicran ateşi öyle şiddetli bir ateştir ki çelik gibi gönlü dahi eritir. Çeliğin mum gibi basitçe erimesi ancak çok yüksek derecelerdeki ısıya maruz bırakılmasıyla meydana gelir. Bu da hicranın aşığa ne denli acı verdiğini gösterir gibidir.

Gör sirişküm şeb-i hicrân deme kim kandur bu

Zerre zerre şerer-i âteş-i hicrândur bu

237/1

Bu beyitte Fuzûlî hicran gecesinde döktüğü gözyaşlarını gören kimseye, onların kan olmadığını anlatmak ister. Ayrılık sebebiyle döktüğü gözyaşları, aslında ayrılık ateşinin kıvılcımlarıdır. Önceki bölümlerde bahsedildiği üzere ayrılık ateşi ciğerdedir ve bu ateş gözlerden taşar. Kanlı gözyaşları bu sebeple birer ateş parçası sayılırlar.

Eyle mutâd olubem âteş-i hicrânuna kim

Görmesem yandurur elbetde meni hicrânı

267/2

Fuzûlî bu beyitte ise sevgiliden ne zamandır ayrı kaldığını dile getirir. Fuzûlî bu ayrılığa o kadar uzun süre maruz kalmıştır ki bu süre, ayrılığı şairde alışkanlık/adet derecesine getirmiştir. Fuzûlî’de adet haline gelen, ayrılık ateşinde yanma hadisesi güzel bir söz oyunuyla şairi adeta bir paradoksa/çıkmaza sürükler. Hicran ateşi, Fuzûlî’yi hem ona maruz kalmadığında hem de onunlayken yakar. Ateşe öyle alışmıştır ki onda yanmadığında yani ateşten uzak kaldığında, bu kez de hasret ateşiyle yanar. Bu da Fuzûlî’nin her an ateş üzerinde olduğunu gösterir niteliktedir.

Âteş-i berk-ı firâkun nâr-ı dûzah tek elîm

Cûra-i câm-ı visâlün âb-ı Kevser tek lezîz

65/2

Kâfir ki değül muterif-i nâr-ı cehennem

Îmâna gelür âteş-i hicrânunı görgeç

53/5

Fuzûlî yukarıdaki iki beyitte ise hicran ateşini cehennem ateşiyle mukayese eder. İlk beyitte (65/2) sevgilinin vuslat kadehindeki bir yudumun cennetteki Kevser suyu gibi leziz olduğunu dile getirirken ayrılık şimşeginin ateşinin ise cehennem ateşi kadar elem verici olduğunu ifade eder. İlk mısra da hicranı ikinci mısra da vuslatı anmasının sebebi, hicrandan sonra vuslatın geleceğini hatırlatmak istemesi olabilir.

İkinci beyitte (53/5) ise kâfirin cehennem ateşini inkar etmesine rağmen ayrılık ateşini görünce imana gelmesi söz konusudur. Burada da ayrılık ateşinin ne denli büyük olduğunu, bu ateşi görenin cehennem ateşine inanmasının işten olmadığını ima eder. Çünkü cehennem ateşinden daha büyük bir ateşin varlığı, cehennem ateşinin de varlığına delil olmaktadır.

Bu beyitlerin yanında Fuzûlî lale yanaklı sevgilinin ağlayan gönlüne hicran dağını vurduğunu, bu sebeple dumanın çarha kadar yükseldiğini (254/4); hicran şimşeğinin teninin haşakine ateş saldığını (162/5); hicran günü yandığından sevgilinin farkında olmadığını (28/5); bu dünyada hicran gamının esiri olduğundan mahşer günü kendisine merhamet göstemelerini istediğini (136/3); gönlünün hicran dağı ile yandığını (195/8); canının ipliğinin geceleri hicran ile yandığını, bu sayede gizli yanışının sevgiliye ruşen olacağını (191/1); sevgilinin, aşk ehlini hicran ateşine kebab ettiğini (22/5) de ifade etmiştir.

بسوخت سعدی در دوزخ فراق و هنوز

طمع ز وعده دیدار بر نمی‌گیرد

184/8

Sa'dî, ayrılık cehenneminde yandı ve henüz görüşme sözünden umut kesmiyor.

Burada Sa'dî de tıpkı Fuzûlî gibi ayrılık ateşini cehenneme benzetmektedir. Bu benzetmeyi ise hem gerçek hem mecaz anlamı kastedecek şekilde ustaca kurgular. Şöyle ki dünyada ayrılık çeken şair, hala vuslat ümidini yitirmemiştir. Sevgilinin yüzünü görmeyi, onunla yüzleşmeyi hala umut etmektedir. Çünkü aşka hala inancı vardır. Aynı zamanda cehennemde olduğunu ifade eden şâir, cehennemliklerin de bir gün cezalarının biteceğini ve Allah'ı görmeyi umut edeceklerini ifade etmektedir. Neticede dünyadaki ayrılığı da kastetse, ahirette cehennemde olmayı da kastetse Sa'dî için vuslat umudu hala diridir, denebilir.

Sa'dî bu beytin yanında ayrılık ateşinden ciğerinin yandığını, sevgilini elinin merhem olabileceğini (340/4); başkasının sevgiliyi görmeye sabrı olsa da kendisinin ateş üzerinde kararı olamayacağını (295/2) ifade eder.

2.2.7.2.Hicran olmadan vuslat olmaz

Bir şeyin tam anlamıyla kıymeti, ancak kaybedildiğinde anlaşılır. Bunun gibi ayrılığı tatmayan âşık vuslatın değerini anlayamaz. Uzri âşıklar da vuslatın hicran içinde gizlendiğini bilir, bunun farkında olarak yaşar; dünyada kavuşamayacaklarını anladıklarından vuslatlarını bu dünyadan ayrılmakta görürler. Dolayısıyla ayrılığı tatmadan vuslata eremezler. Zira vuslat gerçekleşirse ortada uzrî aşk kalmayacaktır.

Hicrânuna tahammül eden vaslunı bulur

Tûbâ limen yusâiduhu's-sabru ve's-sebât¹⁵²

39/2

Fuzûlî bu beyitte gayet açık ve sarîh bir biçimde sevgiliden ayrılmaya tahammül edecek kişinin sonunda vuslata ereceğini dile getirir. Bu da ancak sabır ve sebat ile olur. Sabır ve sebat ise uzrî âşıkların en önemli özelliklerindendir. Zira tek bir sevgiliye bağlanma, ondan ömür boyu kopamama gibi haller, aşığın kararlı bir duruş sergilediğinin en net göstergesidir.

Vasl kadrin bilmedüm firkat belâsın çekmedin

Zulmet-i hecr etdi çoh mübhem işi rûşen mana

12/4

Fuzûlî bu beyitte ayrılığın belasını çekmeden vuslatının değerini anlamadığını belirtir. Vuslatın değerini anlamasını sağlayan şey ise hicranın karanlığıdır. Şairde, ayrılığın karanlığında kalmaktan dolayı bir olgunluk baş göstermiş ve bu durum birçok mübhem işi ona açmıştır. Bir nevi aydınlanma evresi gibi algılanan hicran günleri, Fuzûlî'ye vuslatın kadrini göstermiş, hicran olmadan vuslatın kadrinin bilinemeyeceğini âşikâr etmiştir.

Şifâ-yı vasl kadrin hecr ile bîmâr olandan sor

Zülâl-i zevk şevkîn teşne-i dîdâr olandan sor

84/1

Fuzûlî bu beyitte de yukarıdaki söylemini devam ettirir. Vuslatın şifasını, ayrılığın hasta ettiği insanın daha iyi bileceğini; bunun gibi aşkın soğuk, serinletici suyunun verdiği şevki kavuşmaya susayanın daha iyi tarif edeceğini ifade eder. Hicranı

¹⁵² “Sabır ve sebatın yardım ettiği kimse ne mutludur.”: (çev.) Abdülhakim KILINÇ (2021). Fuzûlî Dîvânı: İnceleme-Tenkitli Metin. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, s. 399.

hastalık sebebi, vuslatı ise şifa olarak gören şair; aşkın serinletici suyunun kıymetini en iyi sevgilini yüzünü görmeye hasret kalmış, görüşmeye/kavuşmaya susayan kişilerin bileceklerini söyler.

قیمت وصل نداند مگر آزرده هجر

مانده آسوده بخسبد چو به منزل برود

263/12

Ayrılıktan incinmeyen vuslatın kadrini bilmez. Yorgun/hasta olan eve vardığında rahat uyur.

Sa'dî de vuslat kavramını Fuzûlî gibi benzer kelimeler üzerinden ele alır. Nitekim “evdeki rahat uykunun kıymetini en çok yorgun/hasta insan bilir” ifadesi Fuzûlî'nin yukarıda ele aldığımız (84/1) beytiyle benzer kavramlarla örülmüştür. İki şair de vuslatı kıymeti bilinesi bir durum olarak görürken bu kıymeti en iyi hicrandan yaralanan, hicran hastalarının bileceğini ifade eder.

فَالْتَنَانِي غُصَّةً؛ مَا ذَاقَ إِلَّا مَنْ صَبَا

وَالْتَدَانِي فُرْصَةً؛ مَا نَالَ إِلَّا مَنْ صَبَّرَ

293/12

Ayrılık bir sıkıntıdır ki onu âşıktan başkası tatmaz; vuslat bir fırsattır ki sabretmeyen erişemez.

Sa'dî de bu Arapça beytinde ayrılık acısını sevdalılardan başkasının çekemeyeceğini, vuslatın ise bir fırsat olup sabredenler dışında ona erişilemeyeceğini dile getirir. Vuslata erişmenin yolunu âşık olmak ve hicrana düşmek ile ilişkilendiren Sa'dî, ona ancak hicrana sabredenlerin kavuşacağını ifade eder, denebilir.

شیرین ننماید به دهانش شکر وصل

آن را که فلک زهر جدایی نچشاند

217/8

Feleğin, ayrılık zehrini tattırmadığı kişinin ağzına vuslat şekeri tatlı gelmez.

Bu beyitte Sa'dî ayrılığı felek, dolayısıyla kader üzerinden ele alır ve vuslatın şeker gibi tatlı, hicranın zehir gibi acı olduğunu vurgular. Şair, vuslata ermek için hicranı tatmak gerektiğini ifade eder.

Görölmektedir ki Fuzûlî de Sa'dî de vuslata ancak hicran yoluyla erişip ulaşabileceğinin farkındadır. Bu dünyada vuslat gerçekleşmeyeceği için hicranın ölüm gibi olması onları etkilemez. Bilakis ölüm onlara vuslatın kapılarını açan bir anahtar gibi addedilir. Hicran ölüme sebep, ölüm ise vuslata vesiledir.

2.2.7.3.Hicran vuslattan yeğdir

Uzrî âşık, aşktan ve bilhassa ayrılıktan beslendiği için acı çekmekten şikayet etmez. Hicran, onun için acının kaynağı, zevk aldığı ızdırapların sebebidir. Bu sebeple hicran biterse zevki, dolayısıyla aşkı da biteceğinden onu bırakmak istemez. Aşkın bitmesini istemeyen âşık için hicran vuslattan yeğ durur.

Bilse zevkum vasldan firkatde efzûn olduğın

Vasldan menüm revâ görmezdi reşkinden rakîb

34/3

Fuzûlî bu beyitte vuslatı istemediğini çünkü ayrılıktan duyduğu zevkin vuslattan aldığı tattan daha fazla olduğunu söyler. Rakibin bu durumdan haberdar olmadığını dile getirir ve “eğer rakip bunu bilseydi kıskançlığından ötürü vuslatıma engel olmaya çalışmazdı” diyerek rakibin yaptığının boş bir iş olduğunu ifade eder. Kısacası Fuzûlî, vuslattan da zevk duyar ancak firkat bu zevkten çok daha fazladır. Bu sebeple vuslatını engellemeye çalışmaları, Fuzûlî'ye göre gereksiz bir iştir.

Gam-ı hecdür kim artar eseriyle ışk zevkı

Galat eylemiş Fuzûlî ki visâle tâlib olmuş

135/5

Bu beyitte de Fuzûlî, visale talip olmakla hata ettiğinin farkına vardığını ifade eder. Zira hicranın gamı, aşktan aldığı zevki artırır. Vuslatı istemek bu zevkten mahrum olmak anlamına geldiği için vuslat yerine hicrana talip olmayı tercih eder.

Fuzûlî bu beyitlerin yanında gönlün hicrana dayanamayıp o ay yüzlüyü istediğini ancak şükretmemesi halinde başına bir bela geleceğini (17/5); cananın

vaslını istemenin cana bir afet olduğunu, ya candan ya canandan geçmek gerektiğini (143/2); yar vaslını isteyen canından geçmesi gerektiğini, kim yarın vaslını isterse o kişiden ümidin kesilmesini (143/1) ifade ettiğin beyitler de terennüm etmiştir.

خوش است با غم هجران دوست سعدی را

که گرچه رنج به جان می‌رسد امید دواست

43/14

Sa'dî'ye sevgilinin hicranının gamı hoştur. Cana sıkıntı ulaşırsa da ümit devâdır.

Bu beyitte Sa'dî, hicranın gamı ile hoş olduğunu söylemektedir. Sa'dî'de Fuzûlî gibi doğrudan vuslat yerine hicranı isteme gibi bir durum olmasa da hicranı sevdiği, bu sebeple vuslattan uzak durduğu söylenebilir. Bu durum, esasen hicranın içinde vuslatın olmasıyla açıklanabilir. Nitekim ikinci mısradaki "Sa'dî, cana sıkıntı ulaşırsa da ümit devâ olur" ifadesiyle hicranı bir sıkıntı olarak gördüğünü ikrar ederken sıkıntıyla beraber gelen "ümit", Sa'dî'nin hicranı sevmesine neden olur. Yani Sa'dî, aslında vuslatı ister ancak vuslata giden yolun hicrandan geçtiğini bildiği için hicran, tüm elem ve sıkıntılara rağmen ona hoş görünür, denebilir.

هجر بیسندم اگر وصل میسر نشود

خار بردارم اگر دست به خرما نرسد

189/8

Eğer vuslat müyesser değilse ayrılığı kabul ederim, eğer hurmaya erişemezse elim, dikenini alırım.

Sa'dî bu beyitte hicranı istemesindeki sebebi açıklar gibidir. Ona göre tüm bunlar kaderin bir parçası konumundadır ve kadere teslimiyet uzrî âşıkların önemli bir özelliğidir. Kaderine razı olan Sa'dî, vuslatı ister fakat eğer ona erişemezse hicranına da razı olur. Hicrana razı olması, sevgilisinden hala vazgeçmediğini de gösterir. Nitekim ikinci mısradaki "hurmaya erişemezsem de dikenini alırım" ibaresi, bize Sa'dî'nin emelinden vazgeçmediğini, ancak kadere rıza gösterdiğini açıklar niteliktedir.

Bu başlık altında her iki şairin de hicranı kabul ettiklerini, vuslattan ziyade hicrandan hoşlandıkları görülmekle beraber aralarında bir fark dikkat çeker. Bu fark

da hicranın hoş karşılanması veya tercih edilmesi meselesinde yatar. Fuzûlî hicranı kendi isteğiyle kabul ederken Sa'dî hicranı zorunluluktan kabul eder. Esasen Sa'dî vuslatı da istiyorken, vuslata erişemediği için hicrana râzı olmuş gibi görünür. Her iki şairin hicrana bakışlarındaki benzerlik ortada olsa da ona yaklaşım tarzlarının farklı olduğu âşikârdır.



3. BÖLÜM: FUZÛLÎ VE SADÎ'YE GÖRE ÂŞIK

Uzrî aşkta en dikkat çekici durum âşığın durumudur. Zira bir aşkın uzrî olup olmaması, yalnızca âşığın ahvaline bakılarak anlaşılabılır. Nitekim sevgili, ileride de değineceğimiz üzere uzrî aşkta da hadarî aşkta da benzer özellikler taşır. Sevgilinin saçı, kaşı, gözü, yürüyüşü ve boyu gibi maddî özelliklerinin yanı sıra; merhametsizliği, katı kalpliliği gibi manevî özellikleri de hadarî ve uzrî aşkta değişmeyen unsurlar olarak karşımıza çıkar. Bu sebeple aşkın uzrî olup olmamasını maşûktan ziyade âşık belirler. Hülâsa uzrî aşkın özelliklerinin büyük çoğunluğu âşık üzerinde tezahür eder. Bu sebeple çalışmamızda ele aldığımız beyitlerin kahir ekseriyeti bu başlık altında incelenecek; uzrî aşkın çerçevesi, uzrî âşık üzerinden çizilmeye çalışılacaktır.

3.1. Âşık ateştedir

Bu bölümde ele alacağımız beyitler, genel olarak aşk-ateş ilişkisini içermektedir. Bir üst başlıkta ele aldığımız aşk ateş ilişkisi, bu alt bölümde âşığın bizatihi aşk ateşindeki durumunu tavsif eden beyitleri ihtiva etmektedir.

N'ola her sâat od üstinde durursam ûd tek

Ûd-ı bezm-i ışkâm âteşdür bisât u bisterüm

208/6

Fuzûlî bu beyitte aşk yangını anlatmak için öd (ûd) kavramını kullanır. Öd, esasen öd ağacından yapılmış tütsüyü ifade eden bir kavramdır. Öd ağacı genellikle meclislerde etrafa güzel bir koku yaymak veya nazar, sinir hastalıkları, sara ve benzerini gidermek, bunlardan korunmak amacıyla kullanılır.¹⁵³ Hülâsa bu tütsünün faydalı olması için yakılması gerekir. Fuzûlî kendisini öde benzeterek yatak ve döşeginin ateşten olduğunu, ateşe olan tutkusunu, yanmakla mutad olduğunu ve ateşin ona zarar vermeyeceğini ifade etmek istemektedir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken nokta şairin alelade bir tütsü değil aşk meclisinin tütsüsü olduğunu ifade etmesidir. Bu da herhangi bir dertten, sıkıntıdan dolayı ateşte olduğunu değil bizatihi aşk ateşinin içinde yandığını gösterir.

¹⁵³ Kubbealtı lugati/ûd: <https://lugatim.com/s/ûd> (01.11.2025 tarihinde erişildi)

Kan yaş töküp yanında gezer âteşün kebâb

Maşûka benzer âteş ü âşık kebâb ana

8/3

Fuzûlî burada kebabın ateşle olan sıkı ilişkisini kullanarak âşık ve maşûk arasındaki bağı göstermek ister. Kebab, ateşin yanında kanlı yaşlar dökmektedir. Gerçekten de kebab pişerken etteki kanlar dışarı sızmaya başlar. Et, ateşin üzerinde durmakla pişer ve içindeki kanlardan arınmış olur. Şair de bu ilgiyi; her ne kadar yaksa da maşûkunun peşinden, eteğinden ayrılmayan ve kanlı gözyaşları döken âşık ile her daim yakıcı olan maşûk benzerliğiyle kurmak ister. Âşığın gözünden dökülen kanlı gözyaşları, maşûkun eziyet veren ateşinden kaynaklanmaktadır.

Bilürdüm sende hem var ol hevâ kim mendedür ey ney

Dem urdukça eğer çıhsaydı âteş bend bendünden

218/4

Fuzûlî beyitte kendisini ney ile karşılaştırır. Nitekim kamış, ney olmak için sazlıktan koparıldıktan itibaren türlü işlemlere maruz bırakılır. Ateşlerde yakılır, dövülür, ezilir ve üzerinde delikler açılır. Bu işlemler tıpkı bir müridin seyr-i sülûküne veya insanın aşk vesilesiyle hakiki manada insan olma yolcuğuna teşbih edilir. Kamışın ney olma yolunda maruz kaldığı işlemler, âşığın hakikat yolunda çektiği eziyetlere benzetilir. Bu yolcuğun sonunda âşık, beşerî bağılıklarından kurtulur ve nihayet hakiki aşka erişir.

Fuzûlî ise neyde aşk olup olmadığını, neye üfürüldüğünde boğumlarından ateş çıkmamasına dayanarak tedkik eder ve bunun sonucunda onda aşk olmadığına kanaat getirir. Hakiki âşık, her inlediğinde nefesinden ızdırap dökülen, sesi arşa çıkan, ahının ateşi göklere uzanan bir varlığa dönüşür. Neyde bu özellikler var olmadığından gerçek âşık sayılmaz. Âşıklığın alametlerinden biri de şairin bahsettiği gibi içteki âteşin derinliğidir.

از درون سوزناک و چشم تر

نیمه‌ای در آتشم نیمی در آب

27/3

Yürekten ateşli ve ağlamaklıyım, bir yarım ateşte diğer yarım sudadır.

جماعتی به همین آب چشم بیرونی

نظر کنند و ندانند کآتشم در توست

89/8

İnsanlar dışarıdan, akan gözyaşıma bakıyorlar (ancak) bilmiyorlar ki ateşim sendendir.

دوش دور از رویت ای جان جانم از غم تاب داشت

ابر چشمم بر رخ از سودای دل سیلاب داشت

130/1

Ey can, dün, yüzünden uzak (olduğum için) canımda gamın harareti (yangını) vardı. Yanakta ise gözlerimin bulutu, gönül sevdasından dolayı sele sebep oldu.

Sa'dî yukarıdaki üç beyitte de aşk ateşinde olduğunu ifade eder. İlk beyitte (27/3) basit bir dille yüreğinde ateş olduğunu dile getiririrken bir yandan da gözlerindeki yaşı işaret eder. Bu ifade tarzını diğer iki beyitte de sürdürür. Sa'dî, ateş ve suyun aynı yerde olmasının imkansızlığını hatırlatarak vücudundaki bu ilginç durumun varlığını aktarmak ister. Bir yandan gönlünde yangın, bir yandan gözlerinde sel olur.

İkinci beyitte (89/8) dışarıdan bakıldığında yalnızca gözyaşlarının görüldüğünü ifade ederken bunun bir yanılgı olduğunu, dışarıdan ıslak görünse de içerisinde gizli bir ateşin olduğunu, bu ateşin de sevgiliden ileri geldiğini belirtir. Üçüncü beyitte de (130/1) benzer duyguları aktarmaya devam eden şair, ateşinin kaynağı olarak sevgilinin ayrılığını gösterir. Sevgilinin ayrılığından ileri gelen hararet, daha sonra gönüldeki sevda sebebiyle gözdeki sel ile birlikte Sa'dî'nin vücudunu ele geçirir.

به دود آتش ماخولیا دماغ بسوخت

هنوز جهل مصور که کیمیایی هست

109/7

Kara sevdanın (melankoli) ateşinin dumanı, aklı yaktı ancak cehalet henüz musavverdir. (İşte) kimya budur.

Malihülya (melankoli)¹⁵⁴ yani kara sevda, insanın aklını başından alan ruhsal bir hastalıktır. Bu hastalığa yakalanan kişi, daima tek bir noktaya odaklandığından odağının dışında hiçbir şeyin farkında olmaz, maddî-manevî bir tutukluk yaşar. Bu sebeple tutuklu kaldığı nesne, durum veya kişiye erişmeden bu durumdan kurtulamaz. Sa'dî de kara sevdaya tutulduğunu, onun ateşinin dumanı yüzünden dimağının yandığını, aklını kaybettiğini hülâsa zihnî bir sorun yaşadığını ifade eder. Bu, malihülyanın aklı eritip cehli vücuda getirmesi ise ancak ve ancak kimya ilmi ile açıklanabilir. Malum olduğu üzere eski çağlarda kimya (simya) ilmi, bakır gibi değersiz madenleri eriterek altına çevirme işi olarak görülmüştür. Kimyanın amacı değersiz yakarak veya eriterek değerli yapmak olduğundan; bu beyitte aklın değersiz cehlin ise değerli olduğu sonucu ortaya çıkar. Nitekim aşkta akıl aranmaz. Akıl, genellikle aşkın yani duygunun tam karşısında yer alır. Bu sebeple şair, malihülyanın bir kimya gibi aklını eritip yerine cehli getirmesinden hoşnut olmaktadır. Şair için asıl cevher, aşktır. Aklın yitip cehlin var olması ise şair için aşka ulaşmada büyük bir adım addedilmektedir, denebilir.

گفتم آتش درزnm آفاق را

گفت سعدی درنگیرد با منت

144/12

Dedim ateş salayım afaka, dedi ki: “Sa'dî! Ateşin (afakı sarsa da) bana erişmez.”

Sa'dî bu beyitte ateşinin afakı saracak kadar geniş olduğunu, yangınının şiddetinin hangi boyutlara ulaştığını okuyucuya göstermektedir. Ancak sevgiliye sesini duyuramadığı gibi, ateşinin sınırı da ufukları aşmasına rağmen sevgiliye ulaşmamaktadır. Zira sevgili teganni halindedir, âşkın halinden bî-haberdur. Sa'dî de bu durumdan muzdariptir, sevgiliye erişememekten dem vurur.

¹⁵⁴ Belirtileri hayâta karşı bağlılığın azalması ve her şeye kayıtsızlık, insanlardan kaçma, derin bir keder vb. haller olan ruh hastalığı, kara sevdâ, melankoli:

Kubbealtı lugatı/mâlihulyâ: <https://lugatim.com/s/mâlihulyâ> (01.11.2025 tarihinde erişildi)

همی‌گذازم و می‌سازم و شکیباییست

که پرده از سر اسرار بر نمی‌گیرد

184/3

Daima yanıyorum, eriyorum ve de katlanıyorum, işte sabır budur. (Sabır) ki sırların üzerindeki perdeyi kaldırmaz.

Sa'dî bu beyitte de ateşler içinde olduğunu, yanıp eridiğini dile getirir. Ancak yanmanın yanı sıra buna katlanmasını da bilir. Ona göre sabrın gerçek anlamı budur. Sa'dî'nin sabretmesi, sırlarının açığa çıkmasını engeller. Bu sır da onun âşık olmasıdır. Eğer hem yanıp hem figan etse idi, sırrını ifşa edecek ve kınanmaya sebep olacaktı. Ancak Sa'dî buna mahal vermeyip sabrı sırlarını örten bir perde gibi kullanmayı tercih etmektedir.

گاه چون عود بر آتش دل تنگم می‌سوخت

گاه چون مجمر دام دود به سر بر می‌شد

213/8

Gah ateş üzerindeki dil-teng bir odum, yanıyorum. Gah ateş konulan bir kabım ki ateş başımdan çıkıyor.

Sa'dî nasıl bir ateşin içinde bulunduğunu kendisini, ateşle ilgili kavramlara benzeterek aktarmaya çalışmıştır. İlk mısradaki kendini ateş üzerinde daima yanan bir öd ağacına benzeten şair, dil-teng kelimesiyle ruh halini de yansıtmak ister. Bazense kendini öd ağacı değil, tütsülük olarak görür. Sa'dî de tıpkı micmer gibi içinde gizli bir ateş saklar, bu ateş dışarıdan görünmez ancak kabın deliklerinden sızan duman gibi onun da başından dumanlar yükselir. Sa'dî'deki bu duman, yukarıda ifade ettiği içindeki gizli ateşin varlığını gösterir.

امروز چه دانی تو که در آتش و آبم

چون خاک شوم باد به گوشت برساند

218/6

Toprak olduğum zaman rüzgar sana etlerimi ulaştırına kadar bugün ateşte ve suda olduğumu ne bileceksin.

Sa'dî bu beyitte de yukarıda ifade ettiği gibi (27/3) hem ateşte hem suda olduğunu dile getirir. Ateşte olması içindeki aşk yangını, suda olması gözyaşlarının selinde çırpındığını gösterir. Sa'dî bunlardan ziyade sevgilinin bu halinden habersiz olmasından, haberi olsa dahi bundan müstağni olmasından yakınmakta gibidir. Zira sevgili, Sa'dî'nin halinden ancak o öldüğü, cesedinin çürüdüğü ve etlerinin kül haline gelip rüzgarda savrulduğu zaman anlayacaktır. Bu ifade de sevgilinin Sa'dî'den haberdar olmasının imkansız olduğunu, Sa'dî'nin de bunun farkında olduğunu gösterir niteliktedir.

آتشی دارم که می‌سوزد وجود

چون بر او باد صبا می‌زند

235/3

Öyle bir ateşim var ki üzerine bâd-ı saba (bile) estiğinde vücudumu yakıyor.

Sa'dî bu beyitte, içerisindeki ateşin derecesini saba kelimesi ile okuyucuya gösterir. Normalde bir ateşi körüklemek için kuvvetli bir rüzgar gerekli iken şâirin ateşinin körüklenmesi için saba gibi hafif bir esinti bile yeterli olmaktadır. Bunun yanında saba rüzgarı hafif, latif bir özelliğe sahip olduğundan insan üzerinde rahatlatıcı bir etki bırakmasıyla meşhurdur ancak Sa'dî gibi içinde ateş olan âşıklar için, saba rüzgarı dahi bedene zarar verecek konuma gelir, denebilir.

برگشت یار سرگشتم بگذاشت عیش ناخوشم

چون مجمری پرآتشم کز سر دخانم می‌رود

268/6

Serkeş sevgilim geri döndü (ama yine) bıraktı gitti, mutsuzum. Öyle ki ben ateş dolu micmerim, dumanım başımdan gider.

Sa'dî bu beyitte de içindeki ateşi vurgulamak ister. Âsî, dik başlı sevgilisinin geri dönmesi ve tekrar terk edip gitmesi ile Sa'dî, mutsuzluğa ve huzursuzluğa dûçar olur. Bu hal Sa'dî'nin ateşini tıpkı bir tütsü gibi yeniden yakar. İlk gidişiyle veya gelmeyişiyle yanan ateş, sevgilinin tekrar gidişiyle kaldığı yerden yanmaya devam eder. Sa'dî de tıpkı micmer gibi içten içe yanmakta ve dumanı başından çıkmaktadır.

Dumandan kasıt aynı zamanda huzursuzluğun getirdiği efkâr ve umutsuzluk içeren düşünceler olabilir.

خروشم از تف سینه‌ست و ناله از سر درد

نه چون دگر سخنان کز سر مجاز آید

284/7

Coşkum sinemin hararetinden, inleyişim dertten dolaydır. (Bunlar) mecaz olan diğer sözler gibi değildir.

Sa’dî, uzrî âşıkların diğerlerinden ayrılan bir vasıf olarak ele aldığımız “duygulardaki gerçeklik ve samimiyet” özelliğini bu beyitte açıkça dile getirir. Göğsünün ateşi vücuduna sirayet eden, bu yüzden coşkun ve hararetli olan Sa’dî; yine bu dert sebebiyle inlemektedir. Gerçekten de ateşli hastalığa yakalanmış bir insanı tasvîr eden beyitte Sa’dî, bu sözlerinin mecaz olmayıp hakikat içerdiğini de dile getirir.

امروز چنانم از محبت

کآتش به فلک رسید و دودم

378/9

Bugün muhabbetten öyle haldeyim ki ateş ve dumanım feleğe erişti.

وه که در عشق چنان می‌سوزم

که به یک شعله جهان می‌سوزم

400/1

Eyyvah, aşk içinde öyle yanıyorum ki bir kıvılcımla dünyayı yakıyorum.

Sa’dî yukarıdaki beyitlerde ateşte yandığını oldukça kısa ve öz biçimde anlatmayı tercih etmiştir. İlk beyitte (378/9) aşkının eriştiği raddeyi anlatmak için felek kelimesini kullanan şair, aşk ateşinin dumanının feleğe kadar ulaştığını ifade eder. İkinci beyitte benzer bir söylemle aşkının derecesini kıvılcım kelimesiyle belirtir. Aşk ateşi o derece kızgındır ki bir kıvılcımı dünyayı yakabilir.

رحمتی کن که به سر می‌گردم
شفقتی بر که به جان می‌سوزم

400/4

Başım dönüyor biraz merhamet et, candan yanıyorum biraz şefkat göster.

سعدیا ناله مکن گر نکنم
کس نداند که نهان می‌سوزم

400/6

Ey Sa'dî, inleme (diyorlar). Eğer inlemezsem kimse gizliden yandığımı bilmez ki.

Yukarıdaki iki beyitte de Sa'dî içten içe yandığını, bu yangının gizli olduğunu ifade etmektedir. İlk beyitte (400/4) bu sebeple sevgiliden merhamet bekleyen şâir, diğer beyitte (400/6) iniltisinin sebebini aşka bağlar. Eğer inlemezse ateşinden kimsenin haberdar olmayacağını farkındadır. Bu beyitle onu kınayanlara, ona inleme diyenlere bir cevap verir gibidir.

با تو یاران همه در ناز و نعیم
من گنه کارم از آن می‌سوزم

400/5

Seninle birlikte olan dostlarının hepsi naz ve nimetler içinde de ben günahkarım o yüzden yanıyorum.

Sa'dî bu beyitte sevgilinin olduğu yeri Naim cennetine teşbih eder. Bu sebeple sevgili ve onun dostları, ona göre cennet nimetleriyle nemalanmaktadır. Sa'dî ise günahı sebebiyle onlardan uzakta, cehennemdedir. Muhtemelen suçu da âşık olmaktır ancak ona göre âşık olmak günah olmamalıdır. Nitekim bu düşüncesini bir ironi ile şu beyitte de dile getirir:

حدیث عشق اگر گویی گناه است
گناه اول ز حوا بود و آدم

353/5

Eğer aşkı anlatmak günah dersen, (o halde) ilk günahkarlar Adem ve Havva idi.

هزار جهد بکردم که سر عشق بیوشم
نبود بر سر آتش میسرم که نجوشم

405/1

Bin kere çabaladım aşk sırrını saklayayım diye, ateşin üzerinde durup da kaynamamak kolay değildi.

Bu beyitte ise Sa'dî aşkı bir ateşe, kendini de ateş üzerinde kaynayan bir kazana benzeter. İçindeki ateşi yani aşk sırrını saklamak gayesinde olsa da bunun kolay olmayacağını söyler. Ateşin üzerinde durup da kaynamamak nasıl mümkün olmazsa, içinde aşk ateşi olan birinin de bunu saklaması mümkün değildir.

آورده‌اند صحبت خوبان که آتش است
بر من به نیم جو که بسوزند خرمم

411/4

(Haberde) gelmiştir ki güzeller sohbeti ateştir. Harmanımı yaksalar da bu bana göre yarım arpa değerindedir.

Bu beyitte Sa'dî, dilden dile dolaşan aşkın yakıcı olduğu haberini pek önemsemediğini ifade eder. Aşk, harmanını dahi yaksa ondan yüz çevirmez. Zira bu yanma, ona göre yarım buğday mesabesindedir.

بینی که چه گرم آتش در سوخته می‌گیرد
تو گرمتری ز آتش من سوخته تر ز آنم

412/11

Görüyorsun ki yanmışlara ateş nasıl (daha da) sıcaklık verir. Sen ateşten daha sıcaksın, ben ise ondan daha yanık.

Sa'dî, bu beyitte yanmış bir nesneye ateşin nasıl daha çok etki edeceğini ifade ederken kendisini yanan nesneye, sevgiliyi ise ateşe benzeter. Sa'dî zaten aşk ateşiyle yanmıştır, sevgilinin ateşi ise onu daha da çok yakmakta, kavurmaktadır.

چنان سوزم که خامام نبینند

نداند تندرست احوال محموم

428/10

Öyle yanıyorum ki, ham olanlar beni görmez. Sağlıklı olanlar ateşi olanın halini bilmez.

Sa'dî bu beyitte de kendini anlamayan kişilere hitap eder gibidir. Sa'dî'nin yanması çevresindeki kimsenin dikkatini çekmez, onu görmezler. Onu görseler dahi Sa'dî'nin halinden anlamazlar. Bunun sebebi ise onların ham olmalarıdır. Nitekim Sa'dî, daha önce de ifade ettiği gibi âşık olmayanları, aşk ateşinde yanmayanları ham olarak niteler. Nasıl ki ateşi olan bir hastanın halini anca kendi gibi hastalar anlıyorsa kendi ateşini de ancak âşık olanlar anlayabilir. Âşıklık ve hastalık benzetmesini yaparken “mahmûm (hummaya tutulmuş)” kelimesini kullanması da dikkat çekicidir. Aşk, ona göre herhangi bir hastalık değil, şiddetli ateşin eşlik ettiği humma hastalığı gibidir.

که دیده‌ست هرگز چنین آتشی

کز او می‌برآید دم سرد من

469/4

Kimse benim soğuk nefesimin çıktığı ateş gibi bir ateş görmemiştir.

Hava, bilindiği üzere ciğerde kimyasal bir yanma sonucu dışarı sıcak olarak çıkar. Sa'dî bir hüsnütalil ile nefesinin sıcaklığını ciğerindeki, derunundaki ateşe bağlamaktadır. Ancak şâir, farklı ve ilginç bir biçimde ateşin içinden gelen nefesinin soğuk olduğunu belirtmektedir. Kimse böyle bir ateş görmemiştir ifadesinde kinaye yapan şair, bunun hem gerçekliğe ters düştüğünü hem de içindeki yangının dışarıdan soğuk nefes olarak görüldüğünü ifade eder. Yani içindeki ateş Sa'dî'yi yakıp kül etmiştir ancak dışarıdan bakıldığında soluk benizli ve donuk bir görünüştedir, denebilir.

خاکی از مردم بماند در جهان

وز وجود عاشقان خاکستری

557/12

Dünyada insanlardan (geriye) bir toprak kalır, âşıkların vücudundan ise kül.

Bu beyitte Sa'dî, gayet kısa ve öz bir biçimde âşıkların normal insanlardan farklı olduğunu toprak ve kül kelimeleriyle ifade eder. Âşıklar, içlerindeki ateş sebebiyle devamlı yanar, yakılırlar. Zaman sonra ateş, bütün vücutlarını sarar, adeta ateşten bir vücuda sahip olurlar. İnsan öldüğünde, vücudu yok olduğunda mezarında kemikten ve topraktan başka bir şey kalmaz. Ancak Sa'dî'ye göre âşık öldüğünde ise geriye vücudunun yangınından kalan külleri kalır.

ذوقی چنان ندارد بی دوست زندگانی

دودم به سر برآمد زین آتش نهانی

613/1

Bu gizli ateşten dolayı dumanım başıma erişti, sevgilisiz yaşayanlar böyle bir zevke sahip değildir.

Sa'dî, aşkının ateşinden dolayı çıkan dumandan, daha doğrusu bu dumanın başına kadar çıkmasından memnun görünmektedir. Hatta bu işi zevk olarak tanımlayarak memnuniyetinin derecesini ifade eder. “Dumanın zevk vermesi” durumu, tütün veya esrar gibi uyuşturucu maddelerin dumanından etkilenme durumunu akıllara getirir. Aşk, tıpkı esrar gibi âşığın vücudunu ele geçirip, ona diğer dünyevî dertlerini unuttup zevk vermektedir. Sa'dî bu yüzden sevgilisiz ömür geçiren insanların bu zevke erişemeyeceğini belirtmektedir, denebilir.

مرا تو بر سر آتش نشاندهای عجب آنک

منم در آتش و از حال من تو در تابی

518/8

Beni sen ateşin başına oturtun. Ne garip ki ateşte (olan) benim, ama sen benim halimden dolayı hararetleniyorsun.

Sa'dî burada sevgiliye seslenerek beni ateşe sen attın demektedir. Bu ifade onun aşka, kendi isteğiyle düşmediğini gösterir. Ancak Sa'dî'nin bu beyitte dikkat çekmek istediği farklı bir nokta vardır. Ateşte olan Sa'dî'dir ancak asıl hararetlenmesi, yanması gereken Sa'dî iken burada sevgili yanmaktadır. Buradan şu iki anlam akıllara gelebilir:

İlk anlam Sa'dî'nin ateşinin harareti öyle şiddetlidir ki bunun tesiri hiçbir zaman ulaşamayacak olan sevgiliye dahi erişmiştir. Yani burada vurgulanmak istenen ateşin şiddetidir.

İkinci anlam ise, Sa'dî'nin bu muzdarip halinin sevgiliye tesir etmesidir. Bu anlam klasik edebiyat geleneğindeki sevgili tipolojisine uygun düşmemekte; aşığa acıyan, onun halinden dolayı ızdırap çeken bir sevgiliye rastlanmamaktadır. Sa'dî burada, farklı bir üslup takınıp sevgilinin aşığı ateşe attığı için üzüldüğünü ifade etmiş olabilir. Şairin şaşırdığı durum da tam olarak bu olmakta; sevgilinin onu hem kendisinin ateşe atıp hem de bu yaptığına üzülmeye ona garip gelmektedir, denebilir.

گرفتم آتش پنهان خبر نمی‌داری

نگاه می‌کنی آب چشم پیدا را

4/9

Gizli ateşe düştüm haberin yok, (peki) peyda olan gözyaşımı da mı görmüyorsun?

Sa'dî bu beyitte aşk ateşine düştüğünü açıkça ifade ederken, sevgiliye görmediği gözyaşları için sitemde bulunur. Nitekim kaynayan bir suyun belirtisi, nasıl ki kabın yukarisından taşan su damlaları oluyorsa, içi yanan bir aşığın âşık olmasının nişanesi de gözlerinden taşan gözyaşlarıdır.

روزی تر و خشک من بسوزد

آتش که به زیر دیگ سوداست

44/8

Bir gün sevda kazanının altındaki ateş, yaş ve kuru her şeyimi yakacak

Bu beyitte de Sa'dî, aşka düştüğünü, ve sevda kazanının altındaki ateşin yaş ve kuru demeden her şeyini yakacağını söyler. Bu durumda sevda kazanı gönül, altındaki ateş de aşk olmalıdır. Kuru ve yaşın yanması ifadesi de yukarıda Fuzûlî'nin ifade ettiği gibi (225/3) aşk ateşinin, maddî ateşten farkını ortaya koyar. Bu durum, iki şairin de aşk için kullandıkları ateş benzetmesinde dahi oldukça benzer kavramlar kullandığını gösterir niteliktedir.

همچون درخت بادیه سعدی به برق شوق
سوزان و میوه سخنش همچنان تر است

64/12

Sa'dî, aşkın şimşegiyle yanan çöl ağacı gibidir ve sözlerinin meyvesi bu yüzden tazedir.

Yukarıdaki beyitte ise Sa'dî, ilginç bir benzetmeyle kendisini çöldeki bir ağaca teşbih eder. Bu ağaca aşk şimşegi, yıldırımını isabet etmiştir ve meyvelerine tesir etmiştir. Sa'dî aşktan etkilenme derecesini gösterirken aynı zamanda sözlerinin taze olduğunu ifade eder ve sözlerine tazelik veren şeyin aslında aşk olduğunu dile getirir.

وجودی دارم از مهرت گدازان
وجودم رفت و مهرت همچنان هست

108/2

Senin yakıcı aşkının karşısında benim bir vücudum var(dı), vücudum gitti (ama) senin sevgin hala duruyor.

Bu beyitte Sa'dî'nin vücudu, yukarıda Fuzûlî'nin bahsettiği gibi (208/3) sevgilinin ateşi karşısında yanmış, kül olmuştur. Ancak vücudu mahvolse bile sevgilisine olan aşkı hala bakidir. Nitekim uzrî âşıkların bir diğer vasfı da aşklarının hiçbir şekilde ve hiçbir durumda yok olmamasıdır. İki şairde de benzer duygular yine benzer kavramlarla işlenmiştir, denebilir.

دوش چون مشعله شوق تو بگرفت وجود
سایه‌ای در دلم انداخت که صد جا بگرفت

139/3

Dün, aşkının meşalesi vücudumu sardı. Gönlüme (öyle) bir gölge saldı ki yüzlerce yeri kapladı.

Aşk bu beyitte bir meşaleye benzeten Sa'dî, onun hem aydınlatıcı hem yakıcı özelliğini vurgulamak ister gibidir. Gece, malum olduğu üzere âşık için elem saatleri demektir. Aşkın meşalesi, aşığın bir yandan gecesini aydınlatırken diğer yandan vücudunu sarıp yakmaktadır. Vücudun ateşi öyle yoğun bir raddeye ulaşır ki içindeki gönülde yüzlerce yer, meşalenin yoğunluğundan gölgeye bürünür. Şair, bir yanda

aydınlanan vücudu bir yanda gölgede kalan gönlü ile elem ve ızdırıp çekmeye devam eder.

عشق آمد آن چنان به دلم در زد آتشی

کز وی هزار سوز مرا در جگر فتاد

156/8

Aşk gelip gönlüme öyle bir ateş saldı ki onun yüzünden ciğerime bin ateş düştü.

Bu beyitte de aşk ateşinin ciğeri yakıp kebab etmesine benzer bir durum ifade edilmiştir. Aşk esasen gönle düşer, ateşi gönlü yakar. Ancak Sa'dî'nin gönlüne düşen ateş öyle hararetlidir ki gönlünden çıkıp ciğerine sıçramış, ciğerinde bin parça olacak şekilde yayılmıştır.

سودا میز که آتش غم در دل تو نیست

ما را غم تو برد به سودا تو را که برد

175/5

Senin gönlünde gamın ateşi yok, (boşuna) sevdalanma. Bizi senin gamın sevdaya öyle götürdü ki seni bile (aklımızdan) giderdi.

Burada Sa'dî; ateşi aşkla değil, gamla ilişkilendirmiş olmakla beraber amacı yine aşkın hararetini yansıtmaktır. Sevgilinin hamlılığını, acemiliğini gönlünde gam ateşinin olmamasıyla ortaya koyan Sa'dî, kendisinin sevdaya sevgilisini unutacak kadar gark olduğunu da yine sevgilinin gamına, gamının ateşine bağlar.

مثال سعدی عود است تا نسوزانی

جماعت از نفسش دم به دم نیاسایند

253/10

Sa'dî öd ağacı gibidir; o yanmadığı müddetçe halk rahat bulamaz.

Sa'dî; şahsını, duygularını ve şiirinin niteliğini anlatırken bazı kavramları sıkça terih etmiştir, “öd ağacı” da bunlardan biridir. Genellikle merâsimlerde tütsü amacıyla kullanılan öd ağacı; şiirlerde de yanma, yakılma vasfı sebebiyle yer edinir. Sa'dî burada öd ağacını şiirleriyle değil bizatihi kendisiyle özleştirip halkın kendisinden faydalanması için yanması gerektiğini vurgular. Tıpkı öd ağacının yanarak koku

vermesi, fayda sağlaması gibi Sa'dî de aşk ateşiyle yanmadan etrafına fayda sağlamaz. Toplum da onun nefesinden bu yanık kokuyu duymaz.

اگر این داغ جگرسوز که بر جان من است

بر دل کوه نهی سنگ به آواز آید

285/5

Eğer canımdaki bu ciğer yakan ateşi bir dağın bağına bıraksan, taştan avaz gelir.

Sa'dî bu beyitte içindeki ateşin yakıcılığını ve buna tahammülün ne derece zor olduğunu ifade etmek ister. Dağların dahi takat getirecemeyeceğini; cansız addedilen taşların bile bu yük karşısında dile geleceğini söylerken kendisinin ne müşkil bir durumda olduğunu da okuyucuya hatırlatır. Ayrıca Kuran-ı Kerîm'de bildirildiği üzere cehennemın yakıtı insanlar ve taşlardır.¹⁵⁵ Yani taşların yanıcı olması, günlük olarak karşılaşılan ateşten katbekat yüksek derecelerde meydana gelen bir tepkime olmalıdır. Bu sebeple Sa'dî, aşkının ateşinin ne denli yakıcılığa ulaştığını cehennem ateşiyle kıyaslayarak aktarmak istediği söylenebilir. Böylece Sa'dî'nin vücudu da bu ateşin hararetine dayanan cehennem kabilinde düşünülebilir.

گر یکی از عشق برآرد خروش

بر سر آتش نه غریب است جوش

337/1

Eğer bir kimse aşk yüzünden coşarşa (bilin ki) başında ateş vardır, coşkunluğu garip değildir.

Bu beyitte de Sa'dî, yukarıdaki beytinde bahsettiği gibi (44/8) aşk ateşini kaynamak, coşmak fiilleriyle ilişkilendirir. Aşk yüzünden coşan bir kimsenin ayıplanmaması gerektiğini, buna şaşılması gerektiğini dile getirir zirâ altında ateş bulunan bir maddenin yanması, kaynaması eşyanın tabiatı gereğidir. Âşığın da

¹⁵⁵ Tahrîm, 66/6: "Ey iman edenler! Kendinizi ve ailenizi yakıtı insanlar ve taşlar olan ateşten koruyun. Onun başında, acımasız, güçlü, Allah'ın kendilerine buyurduğuna karşı gelmeyen ve kendilerine emredileni yerine getiren melekler vardır." (Kuran-ı Kerim'den yapılan bütün alıntılar kuran.diyanet.gov.tr adresinden yapılmıştır. Tekrara düşmemek adına diğer alıntılarda adrese yer vermeyeceğiz.)

Bakara, 2/24: "Bunu yapamazsanız -ki asla yapamayacaksınız- yakıtı insanlar ve taşlar olan ateşten sakının; o, inkârcılar için hazırlanmıştır."

başındaki ateş sebebiyle aklî melekelerini kaybetmesi, garip davranışlarda bulunması onun tabiatinden ileri gelir.

دردا که بپختیم در این سوز نهانی

وان را خبر از آتش ما نیست که خام است

77/8

Yazık ki bu gizli ateşte yandık; onun ise ateşimizden haberi yok, (çünkü o) hamdır.

Bu beyitte Sa'dî, aşkı gizli bir ateşe benzetir. Ateşin gizliliği gönülde olmasından ileri gelir bu sebeple sevgili bu aşktan haberdar değildir. Sevgilinin aşk ateşinden haberdar olmamasının sebebi onun hala ham olmasıdır. Sevgilinin ham olması hem sebep hem sonuç olarak düşünülebilir. Nitekim yanmanın ne demek olduğunu bilmediği için bu aşk ateşinden de haberdar olamaz.

هر که در آتش نرفت بی‌خبر از سوز ماست

سوخته داند که چیست پختن سودای خام

360/6

Ateşe girmeyen kişinin bizim yangınımızdan haberi olmaz. Ham sevdanın pişirmesinin nasıl olduğunu ancak yanmış kişi bilir.

Bu beyitte de şair kendi gibi âşıkları, yanmış kişiler olarak tavsif eder. Ateşe girmeyen, yani âşık olmayan kişiler; âşıkların halinden bî-haber olurlar. Aşk, yalnızca âşıklar tarafından bilinen, yalnızca tecrübe yoluyla öğrenilebilen bir olgudur. Burada mecazî bir anlatımın bulunmasının yanında “ateş” kavramı gerçek anlamında da düşünülmüş olabilir. Nitekim Sa'dî aşktan dolayı ne denli yandığını, aşk ateşinin ne derecede yanıcı olduğunu somut olan ateş kavramı ile de kıyaslamış; âşıklığın hissiyatını, ateşin içine giren bir kişinin hissiyatıyla ilişkilendirmiştir, denebilir.

سوختگان عشق را دود به سقف می‌رود

وقع ندارد این سخن پیش فسرده آتشان

453/5

Aşktan yananların dumanı göğe erişti ancak olmadı, bu söz o ateşleri söndürmedi.

Bu beyitte de Sa'dî, aşktan yanan âşıkların dumanının göklere ulaştığı ibaresiyle, yangının ne denli büyük olduğunu, ateşlerinin derecesinin ne büyük boyutlara ulaştığını ifade etmek istemiştir. Dumanın göklere ulaşması, bulundukları durumun herkes tarafından bilinmesini, bununla beraber maddî sınırı aştığını da gösterir. Ancak buna rağmen, dertlerine bir derman bulunamamış, yangınlarına bir çözüm getirilememiştir.

تو را سماع نباشد که سوز عشق نبود

گمان مبر که برآید ز خام هرگز دود

255/1

Sana sema olmaz ki sende aşk ateşi yoktur. Zannetme ki ham olandan duman çıkar.

آتش اندر پختگان افتاد و سوخت

خام طبعان همچنان افسرده‌اند

224/5

Ateş pişkinlere düştü ve onları yaktı. Ham tabiatliler ise öylece dondu.

Yukarıdaki bir beyitte (77/8) aşkın ateşinden hamların anlayamacağını vurgulayan Sa'dî, yine aynı minvalde ateşin pişkin insanlara, yani aşka takat gösterecek olgunluktaki kişilere düştüğünü, bu sebeple onları yakıtığını belirtir.¹⁵⁶ Ham tabiatlilerin yani aşkı taşıyacak olgunlukta olmayanların ise donup kaldığını ifade eder.

هر که در آتش عشقش نبود طاقت سوز

گو به نزدیک مرو کافت پروانه پر است

66/3

Aşk ateşinde yanmaya takati olmayana söyle (aşkın) yanına yaklaşmasın, (nitekim) kelebeğin afeti onun kendi kanadıdır.

Sa'dî bu beyitte, Şem ü Pervane kıssasına telmihle aşk ateşine dayanmayanlara uyarıda bulunur. Kelebeğin afeti onun kendi kanadıdır ifadesiyle de olgun olmayan

¹⁵⁶ Burada aşk kelimesi lafzî olarak kullanılmasa da Sadi'nin diğer beytleri göz önünde bulundurulduğunda beytteki ateşin, aşk kavramıyla ilişkili olduğu ortaya çıkmaktadır.

insanların, aşka takat gösteremeyecek kişilerin aşka düşüp yok olmasını kendi tercihlerine bağlar.

3.1.1. Mum/Şem

“Şem” kelimesi (klasik Fars şiirinde) sevgili ve güzele teşbihte de kullanılmıştır. Bu teşbihte esas olan özellik, onun yüzü ve yanağıdır. Sevgilinin güzellik unsurlarından olan yüz ve yanak, parlaklık ve aydınlık yönüyle ele alınıp çeşitli tasavvur ve tahayyüllerde kullanılmıştır.¹⁵⁷

Şem kelimesiyle birlikte çokça kullanılan pervane kelimesi ise “Pervin, Ülker (yıldızı)” anlamına gelen “perv” ile nisbet bildiren “âne” son ekinin birleşmesiyle meydana gelmiştir.¹⁵⁸ Genelde karanlıkta ortaya çıkarak toplanan gece kelekleri” için kullanılan böceklerin ortak adıdır.¹⁵⁹ Pervane, “*klasik Fars ve Türk şiirinde âşığı temsil etmiş, pervanenin muma (şem’e) âşık olduğu kabul edilmiştir. Âşığın sevgilinin muhitinin etrafında dolaşması, pervanenin mumun etrafında dolaşmasıyla ifade edilmiştir.*”¹⁶⁰

Fuzûlî ve Sa’dî, aşkın ateş olma halini “şem ü pervane” kavramı etrafında da ele alırlar. Bu minvalde genelde kendilerini pervaneye, maşûku şeme benzetirler. Ancak pervane kelimesinin kullanılmadığı beyitlerde, yani şem ü pervane mazmununun olmadığı beyitlerde de şairler yanma ve erime hallerini teşbih etmek için kendilerini muma/şeme benzetirler.

Sûzândur odumdan tenüme sancılan ohlar

Pervâneym ey şem tutuşmuş per ü bâlüm

202/5

¹⁵⁷ Sadık ARMUTLU (1998). Zâtî’nin Şem ü Pervânesi, İnceleme-Metin. İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Eğitimi Ana Bilim Dalı, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Malatya, s. 54.

¹⁵⁸ Seyyid Sadık-ı Gevherin, Ferheng-i Lügât u Tabirât-ı Mesnevî-i Celâleddin Muhammed b. Hüseyin-i Belhî, c. II, Tahran, 1338 hş., s. 302, akt: ARMUTLU (1998). *age.*, s. 55

¹⁵⁹ Şemseddin Sâmî (1317). Kâmûs-i Türkî. (neş. Ahmet cevdet), C.1, s. 353.

¹⁶⁰ ARMUTLU (1998). *age.*, s. 56.

Ehl-i kadrem yanalı ışk odına pervâne-veş

Sürme-i çeşm eylemişler şemler hâkisterüm

208/2

Yukarıdaki iki beyitte de Fuzûlî, kendisini pervaneye benzetmektedir. İlk beyitte (202/5) şeme yani sevgiliye seslenen şâir, vücuduna saplanan okların içindeki ateş sebebiyle tutuştuğunu dile getirir. İçindeki ateş öyle büyüktür ki sevgilinin okları dahi bu ateşin hararetinden yanar. Bu okları pervanenin kanatlarına teşbih eden şâir, yanan okları ile dışarı yansıyan görüntüsünü kanatları tutuşmuş bir pervaneye benzetir.

İkinci beyitte ise (208/2) sürme kelimesi ön plana çıkar. Klasik şiirde sürme genellikle değerli bir madde olup sevgilinin toprağı ile ilişkili olarak kullanılır. Mumların gözü ise şeklinden dolayı fitilin hemen altındaki bölüme benzetilmiş olabilir. Bu durumda pervanenin yanıp mumun gözüne düşmesi ve orada yok olması, hüsnütalil ile göze sürme çekilmesine bağlanmıştır, denebilir. Sonuç olarak pervane gibi aşk ateşine yandığından bu yana ehl-i kadr olduğunu bildiren şâir, küllerinin şemler tarafından gözlerine sürme çekildiğini söyleyerek değerini ortaya koyar.

Çerâğ köydüricek âteş-i nihânumdan

Fetîlesin kıluram mağz-ı üstühânumdan

211/1

Bu beyitte Fuzûlî kendini kandile benzetir. “Gizli ateşimden çerağ/kandil yakarken onun fitilini kemiklerimin özünden yaparım” ifadesiyle vücudunu veya gönlünü bir kandile benzettiği düşünülebilir. Zira gizli ateş, aşığın içindedir. Bu durumda âşık, fitili kemikten yapılmış dev bir kandili anımsatır.

Ne görür ehl-i cefâ mende vefâdan gayrı

Ne bulur şemi yahan kimse ziyâdan gayrı

272/1

Bir şem-i şebistân-ı belâyem ki değül kem

Tâ men diriyem sûz-ı dil ü eşk-i revânum

191/2

Şem-i şâm-ı firkatem subh-ı visâli n'eylerem

Bulmuşam yanmakda bir hâl özge hâli n'eylerem

186/1

Yukarıdaki üç beyitte de Fuzûlî kendini şeme benzetir. İlk beyitte (272/1) mumu yakan kişinin ışıktan başka bir şey bulamayacağı gibi kendisine cefa eden sevgilinin de onda vefadan başka bir şey bulamayacağını dile getirir. Sevgilinin cefası; yakma eylemine teşbih edildiği zaman âşık muma, vefası da mum ışığına benzetilmiş olur. Âşık, tıpkı mum gibi cefa ateşinde yanar ancak onda vefadan başka bir şey çıkmaz, cefa görse de vefa gösterir.

İkinci beyitte ise kendisini gece yatak odasında yanan bir muma benzetir. Ancak yandığı gece, normal bir gece değil belâ gecesidir. Diri oldukça gönlünün yanışı ve gözyaşının akmasının süreceğini söyler. Kendini mumla ilişkilendiren şair; mumun yanışını gönlünün yanmasına, mumun eriyip de dibine damlayan kısımlarını da gözyaşına benzetir. Belâ kelimesi gerçek anlamında düşünüldüğünde Fuzûlî'nin her daim içinde bulunduğu sıkıntılı durumu ifade eder. Bunun yanında belâ kelimesi zihinlere bezm-i elest kavramını getirir. Bu minvalde düşünüldüğünde şebistan kelimesi dünya olarak karşımıza çıkar. Bu beyitte Fuzûlî'nin psikolojik portresini açıkça görmek mümkündür. Zira Fuzûlî, yaşadığı müddetçe hep acı ve ızdırap içinde olmuştur.

Üçüncü beyitte de (186/1) kendisini hicran akşamı/gecesinin mumuna benzetir. Ayrılık gecesi âşık için en zor, dayanılması en güç zamandır. Bu gecede aşığın tek yoldaşı onun için yanan mum olur, bütün gece âşığa eşlik eder. Şair kendisini bu muma benzetir, bu sebeple vuslat sabahını istemez. Sabah vakti muma ihtiyaç duyulmaz. Mum, sabah vakti hiçbir iş yapmadan öylece durur, kalır. Şâirin akşamı/geceyi tercih etmesinin bir sebebi de bu olabilir. Nitekim ikinci mısra da yanmaktan ve yanmakta bulunduğu manevî halden memnun olduğunu dile getirir.

Ey Fuzûlî şevkden yahdun tenün rûz-ı visâl

N'etdün ey gâfil gerekmez mi şeb-i hicrâne şem

144/7

Bu beyitte de kendini muma benzeten şair, yukarıdaki beyitlerden farklı olarak yanışının sebebinin aşktan duyduğu acı değil zevk olduğunu dile getirir. Aşktan zevk alma Fuzûlî’de oldukça nadir rastlanan bir durumdur. Bu beyitte görülen nadir durumun elbette özel bir sebebi vardır. O da Fuzûlî’nin ruz-i vuslata ermesidir. Vuslatın verdiği hal dolayısıyla tenini mum gibi yakan Fuzûlî, bunun yanlış olduğunu fark eder ve kendini uyarır. Zira vuslatın arkasından hicranın geleceğini unutmuş gibidir. Kendisine gâfil yakıştırması yapması bu sebeptedir. Aklı daha sonra başına gelen Fuzûlî, vuslatta kendini yaktığı için hicran gecesi yakacak bir beden bulamayacaktır. Kendisini muma benzettiği ve önceden yakıp erittiği için hicran gecesinde yanacak bir mum kalmamıştır. Bu sebeple kendisini gaflete düşmekle itham etmesi tabiidir.

شبها من و شمع می‌گدازیم
این است که سوز من نهان است

79/4

Geceleri, mum ve ben eriyoruz; benim yanışam (işte) böyle gizlidir.

Sa’dî, bu beyitte kendisini mumla arkadaş olarak görür. İkisini birbirine yaklaştıran şey, yanmakla mutad oluşları gibidir. Mumun gece yakılması, Sa’dî’nin de gece kelimesini ön plana çıkarmasına sebep olur. Zira âşıklar için gündüzden ziyade geceler uzun ve zor geçer. Bu acıların gece yaşanması da âşığın gözlerden uzak olmasıyla ilişkilendirilir. Bu sebeple Sa’dî’nin yanışı, acısı gizli kalmaktadır.

دلی چون شمع می‌باید که بر جانم ببخشايد
که جز وی کس نمی‌بینم که می‌سوزد به بالینم

423/7

(Bana); canıma merhamet edecek (beni anlayacak) mum gibi bir gönül gerek. Çünkü yastığımda (baş ucumda) ondan başka yanan kimse görmüyorum.

Sa’dî bu beyitte, gönül-şem arasında bir ilişki kurar ve kendine mum gibi bir gönül gerektiğini söyler. Nitekim mum; Sa’dî’nin devamlı baş ucunda duran, hep onun için yanan, onun halinden anlayan tek varlıktır. Çünkü Sa’dî de mum gibi yanmaktadır ve mumu kendisine bir kader arkadaşı sayar. Bu sebeple gönlünün de mum gibi ona

merhamet etmesini, onun halinden anlamasını umar. Mumun vasıflarına sahip bir gönül arayışına girer.

روان روشن سعدی که شمع مجلس توست

به هیچ کار نیاید گرش نسوزانی

616/11

Sa'dinin parlak ruhu senin meclisinin mumudur. Eğer yakmazsan başka hiçbir işe yaramaz.

Bu beyitte ise Sa'dî, ruhunu/canını sevgilinin meclisinin şemi olarak görür. Ruhunu adeta sevgilinin meclisinde yanması için adamıştır. İkinci mısradaki bu durumun sebebini basit bir şekilde açıklar ve onun yanmaktan başka bir işe yaramayacağını söyler; canının, sevgilinin meclisini aydınlatmaktan daha yüce bir görevi olmayacağını ima eder. Kendi ruhu için parlak ifadesini kullanması da dikkate değerdir. Sa'dî, esasında kendisini değerli görmektedir ancak bu değer sevgilinin meclisinin mumu yanında düşük kalır. Bu da uzrî aşkın bir özelliği olan “sevgilinin yüceltilmesi” ile bağdaştırılabilir.

آرزو می‌کنم شمع صفت پیش وجودت

که سراپای بسوزند من بی سر و پا را

6/9

Mum gibi, senin huzurunda olmayı istiyorum ki ben başsız ayaksız (zavallıyı) baştan ayağa yaksınlar.

Bu beyitte Sa'dî, sevgilinin karşısında olmanın değerini göstermek için mum imgesini kullanmaktadır. Âşık, sevgilinin yanında olmayı, ona yakın durmayı yanmak pahasına ister. Zira sevgilinin yanında olmak, ona kavuşmak anlamına da gelir. Bu da aşğın; hayata gelme, var olma gayesine ermesi demektir. Sevgiliyle vuslat gerçekleşikten sonra aşğın, ortada bir bedeninin kalıp kalmaması; başka bir ifadeyle var veya yok olması önemini kaybeder.

شمع وش پیش رخ شاهد یار

دم به دم شعله زنان میسوزم

400/2

Sevgilinin güzel yanağının karşısında mum gibi dem-be-dem kıvılcımlar çakarak yanıyorum.

Bu beyitte de Sa'dî kendini muma benzetir. Ancak sevgilinin yanağının önünde olması daha dikkat çekicidir. Bir önceki beyitlerde mum olmayı istemesi ve bu şekilde sevgiliye yakın olmayı arzulayan Sa'dî, bu beyitte sevgilinin yanağına kadar yaklaşmış görünmektedir. Kıvılcımlar çıkararak yanmasının sebebi ise, sevgilinin yanağının da muma benzetilmesidir; yani bu durumun altında bir kıskançlık, rekabet yatar. Yanak da muma benzetildiğinden birbirlerini etkilemeleri, ateşlerinin birbirine sıçraması gibi durumların olması muhtemeldir.

3.1.2. Âteş

Aşkın ateş olduğu genellikle iki şair tarafından da kullanılmış ancak Fuzûlî birkaç beyti ile bizatihi kendisini ateş ile ilişkilendirmiştir. İlk aşamada ateşle ve yanmakla devamlı meşgul olan Fuzûlî zaman sonra ateşin içinde kaybolmaya, son raddede ise ateşin içinde erimeye ve ateşle bir olmaya başlar. Nihayetinde ateşin içinde yanan bir nesne kisvesinden sıyrılıp ateşin kendisi olmaya doğru yol alır.

Cevr odı yahdı meni yanumda durma ey gönül

Bir tutışmış âteşem kurb-ı civârumdan sakın

223/3

Şair bu beyitte (223/3) gönlünü muhatap alarak cevri ateşinin kendisini yaktığını, daha sonra kendisinin de yanan bir madde olmaktan öteye geçerek artık ateşin içinde eridiğini, yani ateşle bir olduğunu ifade eder. Gönlünü ise “benden uzak dur, yakınımda bulunma” demekle bedeninden uzak tutmak ister. Gönül kalp anlamında düşünüldüğünde bu ifade somut anlamda ölümle ilişkilendirilebilir. Yani bu ateş öyle yakıcıdır ki temas ettiği her şeyi yakar. Dinmesi, söndürülmesi imkansız olan bu ateşin tek çaresi ölümdür. Şairin, gönlüne “sen bu bedenden çık ki ateşten muzdarip olma” minvalinde bir nasihatte veya uyarıda bulunduğu söylenebilir. Soyut anlamda

düşünüldüğünde ise gönlün bedenden çıkması, duyguların sönmesi ve nefsi arzuların bir kenara itilmesi olarak açıklanabilir.

Zâhidâ gör sîne çâki şulesin bizden sakın

Bir ocağuz biz ki sûzândur der ü dîvârumuz

120/2

Cismümi yahdunsa pâ-mâl etme gönlümden sakın

Külhânem eksük değül hâkisterümde ahkerüm

208/3

İlk beyitte (120/2) zahide seslenen şair, “sinemizdeki parçalanmayı gör de ateşinden sakın” diyerek göğsünün, gönlünün ateşle dolu olduğunu belirtir. Kendisini ocağa/fırına benzeterek yanmakla mutad olduğunu, sadece gönlünün değil dört bir tarafının ateşle dolu olduğunu ifade eder.

İkinci beyitte (208/3) “cismimi yaktınsa da gönlümü ayaklar altına alma, bundan sakın. Ben bir külhanım, külümde korum eksik değil” diyerek gönlünün içinde hala korların olduğunu, eğer sevgili onu ayağının altına atacaksa o korun sevgilinin ayağına zarar vereceğini söylemektedir. Bu beyitte dikkat çeken diğer husus ise tam bu noktadadır, zira kendisini yakıp küle çeviren sevgiliye yine kendisini hakir görüp gönlünü ayaklar altına alma durumunda dahi zarar vermekten korkar. Bu ise, yine uzrî âşıklara özgü bir diğer ulvî özelliktir.

Şem-i ruhsârün odı kıldı meni âteş-perest

Çâk-i sînemden temâşâ eyle âteşgâhuma

242/2

Son beyitte ise (242/2) şair, şem-i ruhsâr terkihiyle sevgilinin yüzündeki ateşini ön plana çıkarsa da ikinci mısradaki çâk-ı sîne ve âteşgâh ifadeleriyle, göğsündeki âteşin şiddetini gösterir. Çâk kelimesi, genellikle giriban kelimesiyle bir tamlama grubu oluşturularak kullanılsa da burada “sîne” ile terkiibe sokulmuştur. Bu da Fuzûlî’nin aşkının sathî değil derûnî olduğuna delalet eder. Âteşgâh kelimesinin kullanımı ise

ateşperestlerin mabedi olacak derecede gönlünün ateşle dolu olduğuna işaret etmektedir. Fuzûlî önce, yarin ateşi sebebiyle ateşperest olarak kendini tanımlar yani sevgilisine tapacak derecede bağlı olduğunu gösterir. Ancak bu bağlılık zamanla kendi bedeninde büyür, ateşi ziyadesiyle artar, sinisini kaplar. Sonunda ise benliğini saran ateş, gönlünü ateşperestlerin ateşgâhına dönüştürür.

Yukarıdaki beyitlerde Fuzûlî, aşk ve ateş ile ilgili söylemini her seferinde birer adım öteye taşıyarak artık ateşte yanan bir madde olmaktan sıyrılıp ateşin bizatihi kendisi olduğunu, basit bir ateşten sıyrılıp ateşin mekanı olduğunu ifade eder.

Bu beytin ardından Sa'dî'nin de aynı kavramlarla oluşturduğu şu beyti vermenin yerinde olacağı kanaatindeyiz:

آتشدہست باطن سعدی ز سوز عشق

سوزی کہ در دلست در اشعار بنگرید

292/11

Sa'dî'nin içi aşk ateşinden dolayı bir ateşgededir; Bakın, gönlündeki ateş şiirinde (kayıtlıdır).

Sa'dî gönlündeki aşk ateşi imgesini ateşgede kelimesi ile yansıtır. Aşk ateşinin bir kıvılcımı dahi insanı yakıp kül edecek, (F 236/4) dünyayı yakacak kadar (S 400/1) şiddetli olduğu bilinmektedir. Bir kıvılcımın dahi şiddeti ortada iken gönlün ateşgedeye benzetilmesi, bu ateşin yakıcılığının en üst seviyelere ulaştığını belirtir, denebilir. Bu ateşin, Sa'dî'nin şiirine de tesir ettiğini; şiirinin bu sebeple yanık, yakıcı olduğunu dile getirir.

3.2. Âşık, aşk belası sebebiyle her an cefa, gam içindedir

Uzrî âşık; bela, dert, cefa gibi eziyeti çağrıştıran kavramlarla hislerini aktarır zira aşk, âşığa her zaman bir dert, cefa, gam yükü yükler. Uzrî âşıkların genellikle çocuk denecek yaşta âşık oldukları ve ölene değin aşklarında sadık kaldıkları düşünüldüğünde, ömürlerinin hemen her dönemi söz konusu kavramlarla dolu, olumsuz bir tablo olarak karşımıza çıkar.

Dert, gam, cefa, bela ve bunları çağrıştıran birtakım kavramlar Fuzûlî ve Sa'dî'de en sık karşılaştığımız kavramlardır. Sözü edilen kelimelerin diğerlerine göre

oldukça fazla kullanılmış olması, Fuzûlî ve Sa'dî'nin iç dünyalarını yansıtmaları bakımından önemlidir.

3.2.1. Belâ

Düşdüm belâ-yı ışka hıred-mend-i asr iken

El şimdi menden alduğı pendı mana verür

109/2

Akl dñn-himmet sadâ-yı tane yer yerden bñlend

Baht kem-şefkat belâ-yı ışk gün gñnden fñzñn

232/3

Yukarıdaki iki beyitte de Fuzûlî, aşktan bela olarak söz eder. İlk beyitte (109/2) asrının akıllıları arasında sayılırken başkalarına verdiği nasihatlerim kendine döndüğünü belirten Fuzûlî, kendisini bu hale düşürenin aşk belası olduğunu söyler. Aşk, ona göre akıllı kişnin aklını giderip onu aciz bırakacak bir duygudur.

İkinci beyitte ise Fuzûlî aklının güçsüz ve aciz olduğunu, kınama seslerinin yer yer arttığını, bahtının şefkatten yoksun kaldığını belirtirken aşk belasının gñnden gñne arttığını vurgulamaktadır. şair kendi ahvalini özetlediği bu ifadede aşk belası sebebiyle bu hale geldiğini ima eder gibidir. Bu durumdan kurtuluşunun olmadığının ve aşkının bitmeyeceğinin de farkındadır zira aşk onun için bir beladır.

Sen misen ancak Fuzûlî böyle hñblar mâili

Yohsa ışk ehli kamu sen tek belâ-cñlar mıdur

303/5

Bu beyitte ise Fuzûlî, güzellere meyiletme konusunda kendisinin tek olmadığını dile getirirken dikkati bela kelimesine çevirir. Nitekim Fuzûlî, kendisini bela-cu yani belayı arayan/isteyen kişi olarak tanımlar. Bu da yukarıda aşkı bela olarak tarif eden şairin, her ne kadar aşkı kötülese de onu aradığını, beladan kaçmadığını gösterir niteliktedir.

Her zamân manzûr bir şûh-ı sitemgerdür mana

Kanda olsam bir belâ Hakdan mukarrerdür mana

14/1

Fuzûlî bu beyitte ise kendisinin her daim bir güzele meylettiğini, bu sebeple nerede olursa olsun Allah tarafından kendisine bir bela isabet ettiğini ifade eder. Yukarıdaki söyleminden farklı olarak bela kelimesini, aşkı tavsif edecek şekilde değil, sevgilinin özelliği olarak kullanır. Ancak dolaylı olarak sevgili de aşka götüreceğinden, yine aşkı bela olarak görmektedir, denebilir. Bunun yanında aşkı Allah'ın bir kararı olarak ele alması da göz ardı edilmemelidir.

Fuzûlî yukarıdaki beyitlerin yanında sevgilinin kaddini görmek istemesinden maksadının belaya bulaşmak olduğunu (186/6); felek gamını çekerek sevgilinin kaşının belasına düştüğünü (248/4); sevgilinin kuyunda beladan başka bir hasılı olmadığını (273/1); sevgiliden her daim bela oklarının geldiğini, âşık ve maşûkun arasının böyle olmaması gerektiğini (299/6) ifade eden beyitler de sarf etmiştir.

بلای عشق عظیمست لاابالی را

چو دل به مرگ نهاد از بلا چه غم دارد

169/9

Aşk belası laubaliye (bile) çok büyüktür. Eğer gönül ölümü (umursamayı) bıraktıysa, beladan nice gam duyar?

اسیر بند بلا را چه جای سرزنش است

گرت معاونتی دست می‌دهد دریاب

25/9

Bela zincirinin esirine serzeniş etmenin ne anlamı var, eğer yardım edeceksen et.

Yukarıdaki ilk beyitte (169/9) Sadî, aşkı açıkça belayla ilişkilendirerek onun gamsız ve hiçbir şeyi umursamayan kişiler için bile büyük bir bela sayıldığını ifade eder. Bunun gönül için önemsenmediğini, aşk bela olsa da gönlün aşktan uzak durmayacağını ima eden şair, bunun sebebinin, ölümün gönül için bir şey ifade

etmemesi olduğunu söyler. Ölümü bile umursamayan gönlün bela karşısında gam duymaması bu nedenle doğal sayılmalıdır.

İkinci beyitte ise yine bela kavramını kullanan şair, aşk kelimesini doğrudan kullanmasa da bela ile aşkı kasteder görünmektedir.¹⁶¹ Sa'dî, “eğer imkanın varsa yardım et, serzeniş etmenin/kınamanın ne gereği var” diyerek aşk belasının zincirine esir düşenleri kınayanlara sitemde bulunur.

3.2.2. Gam

Mana cem olur kanda kim var bir gam

Menem milk-i ışk içre Mecnûn'a vâris

47/5

Âlem oldu şâd senden men esîr-i gam henûz

Âlem etdi terk-i gam mende gam-ı âlem henûz

121/1

Fuzûlî ilk beyitte (47/5) aşk mülkü içerisinde kendisini Mecnun'a vâris olarak görmektedir. Mecnun'un birçok özelliği olmasına rağmen şair, Mecnun'dan “gam”ı miras almıştır. “Nerede bir gam varsa bende toplanır” ifadesi, Fuzûlî'nin gam ve kederinin derecesini gösterir niteliktedir. Hatta bu gam, dünyadaki bütün gamların birleşmesinden müteşekkil olduğundan Fuzûlî dünyadaki en gam-nâk insan konumuna yerleşmektedir, denebilir. Şair aynı söylemi ikinci (121/1) beyitte de sürdürür. Nitekim herkesin gamdan kurtulduğunu ancak kendisinin hala gam içinde bulunduğunu söyleyen şair, gam-ı âlemin yine kendisinde olduğunu belirtir.

Gam uğurlar ışk bâzârında nakd-i ömrümi

Kılmak olmaz sûd sevdâda yaman ortağ ilen

220/4

¹⁶¹ Gazelin tamamına bakıldığında, beladan kastın aşk olduğu ortaya çıkmaktadır.

Gam, bu beyitte şair tarafından ticari bir ortak gibi ele alınmıştır. Şairin nakd-i ömrü yani ömür sermayesi, aşk pazarında satılmakta ancak ortağı olan gam tarafından sürekli çalınmaktadır. Bu sebeple Fuzûlî zararda olduğunu söyler ve bu zararın da gamın yaman bir ortak olmasına bağlar. Kısaca, sevda işinde kötü bir ortak olan gam, ömür sermayesini çalmakta ve şairin zarar etmesine yol açmaktadır. Ömür, âşık için harcayabileceği tek sermayedir. Âşığın ömrü ne kadar uzun olursa, ne kadar ızdırap çekerse aşk pazarında değeri o kadar yükselir. Bu durumda gamın ömrü kısaltması hatta âşığı öldürmesi, âşık için zarardan başka bir şey ifade etmez.

Ey Fuzûlî sehldür her gam ki gam-hârı ola

Gam budur kim mende bin gam var bir gam-hâr yoh

61/7

Yukarıdaki beyitte Fuzûlî gam çekmenin esasen zor olmadığını, gamı giderecek bir dost olması halinde her gamın kolay çekilebileceğini ifade etmektedir. Fuzûlî, bin gamının olmasını kötü olarak görmez. Ona göre üzüntü duyulması gereken şey bu değildir. Asıl üzüntü veren şey kendisinde bin gam olup onu teselli edecek bir dostu olmamasıdır. Fuzûlî, kendisini gamdan kurtaracak bir dostu olmamasının sebebini ise aşağıdaki şu iki beyitte açıklar gibidir:

Ey Fuzûlî bes ki gamnâk oldu ahvâlün soran

Gamdan ölsen hîç kim sormaz dahı ahvâlünü

296/8

Gam günü hem-demlerüm gark oldılar gözyaşına

Silmeğe gözyaşımı bir gam-güsârum kalmadı

260/4

Bu iki beyitte de Fuzûlî, etrafında gamını giderecek dost kalmamasına yine kendi gamlı halinin neden olduğunu ifade eder. Nitekim ilk beyitte (296/8) şairin halini sormaya gelenin, onun kötü halini görünce gamnak olduğunu; Fuzûlî'nin kendi halinin arkadaşlarına da sirayet ettiği aktarılır. İkinci beyitte ise şair, arkadaşlarının gözyaşına boğuldukları için etrafında onu anlayacak ve ona teselli verecek kimsesi kalmadığını

ifade eder. Neticede Fuzûlî'nin gamı insanlara o kadar tesir eder ki, onun gamlı halini gören de gamlara gark olur; bu sebeple şairi teselli edecek hiçbir arkadaşı kalmaz.

Gülşen-i gam nahliyüz perverde âb-ı dîdeden

Dâğlar berg âh-ı âteş-bârumuzdur bârumuz

120/4

Ney-i bezm-i gamem ey âh ne bulsan yele ver

Oda yanmış kuru cismümde hevâdan gayrı

273/2

Yukarıdaki iki beyitte de Fuzûlî, ne kadar gam çektiğini anlatmak için kendisini ağaca ve neye teşbih eder. İlk beyitte Fuzûlî, kendi gibi gam çeken âşıkları gam gülşeninde bir ağaca benzetir. Bu ağaç gözyaşıyla beslenir, yaprakları yara/ateş, meyveleri ise ateş dolu ahlardır.

İkinci beyitte ise kendisini gam bezminin neyine benzeten şair, vücudunu tıpkı ney gibi ateşlerde yanmış, kuru bir cisme teşbih eder. Malum olduğu üzere neyin sazlıktan koparıldıktan sonra içi boşaltılır, ateşte şekillendirilir, üzerine ses değerleri için delikler açılır, eğilir bükülür ve neticede ortaya ateşlerde yanmış, içi boşaltılmış, üzeri deliklerle kaplı bir müzik aleti çıkar. Neticede neyin içinde üflenenden havadan başka bir şey kalmamış olur.

Mûy-ı jûlîdemdedür cemiyet-i esnâf-ı gam

Milk-i sevdânun budur gûyâ sevâd-ı azamı

285/3

Fuzûlî, burada bir Mecnun tasviri yaparak kendi sevdasının büyüklüğüne, aşkının şiddetine vurgu yapmaktadır. Nitekim bütün gam çeşitlerinin perişan haldeki saçında toplandığını söyleyerek başında kuşların yuva yaptığı Mecnun tasvirini hatırlatır. Sevda mülkünde, kara sevdanın en şiddetlisinin bu olduğunu ifade eder.

Esnaf ve cemiyet kelimeleri sevd-ı azam tamlamasıyla birlikte düşünülürse bir şehir tasavvuru ortaya çıkar. Sevad yani karartı kelimesi, “bir şehrin dışındaki

karartı hâlinde görülen bağ, bostan, koru, köy vb. yerler olarak açıklanırken sevâd-ı azam ise Mekke için kullanılan bir tabirdir.¹⁶² Yani Fuzûlî, İslâmî kültürde en kutsal şehrin Mekke olması hakikatine dayanarak kendi saçında toplanan gam kalabalığını da Mekke'ye benzetir. Bu da Kabe etrafında dönen insanların oluşturduğu cemiyeti hatırlara getirir. Yani Fuzûlî, insanların Kabe etrafına cem olup ibadet etmesini gamların başına toplanmasıyla ilişkilendirir. Mekke'nin dinî kudsiyetiyle kendisinin aşk ve aşk gamı içindeki konumunu mukayese ederek ortaya ilginç bir benzetme çıkarır.

Gönlümi kılmış hayâl-i merdüm-i çeşmün vatan

Şükr kim merdüm-nişîn olmuş bu gam vîrânesi

298/3

Bu beyitte de merdüm kelimesi üzerinden söylemini sürdüren şair; sevgilinin göz bebeğinin hayalinin, gönlünü vatan kıldığını belirtir. Yani şairin gönlünde daima sevgilinin göz bebeğinin hayali vardır. Önceden gam viranesi olan, yani gamların yakıp yıktığı, düzenin kalmadığı bir şehir halindeki gönül, göz bebeğinin oraya yerleşmesi ile mamur olmaya ilerler. Merdüm kelimesi tevriyeli kullanılarak insan, halk anlamını da verir bu da gönlünün mamur olmasını açıklar niteliktedir. Bu sebeple Fuzûlî, içinde bulunduğu duruma şükretmektedir.

Fuzûlî, yukarıdaki beyitlerin dışında gam diyarında ecel peykinin ona uğramadığını çünkü onu yok sayıp itibar etmediğini (16/1); aşkın, melamet taşlarından bir koruyucu kale yapmadığını bu sebeple can nakdinin gam yağmasından korumanın zor olduğunu (16/6); canın nakdini saklamaması gerektiğini, bunu yapması halinde beden hapsinden kurtulmak için ruhsat alabileceğini (22/2); âlemin gamının Fuzûlî'yi aciz bıraktığını (26/7); kabrinin gam çölünde olacağını (29/4); güllerin her yaprağının gamı şerh etmek için birer dil olduğunu, bülbülün bu yüzden gül gördükçe efgan ettiğini (34/2); gam oklarının daima Fuzûlî'nin gözüne kan doldurup başındaki kuşları yaraladığını (57/4); gam bezminin müdavimi olup gönül kanını şarap ettiğini (82/6); sevgilinin gamından mum gibi yandığını (84/5); gönlün onu gamdan kurtarmayıp beladan korumadığını (110/2) gönülde bin gamı olup gizlemenin yaşaymayacağını

¹⁶² Kubbealtı lugati/sevâd-ıa'zam: <https://lugatim.com/s/sevâd-ıa'zam> (01.11.2025 tarihinde erişildi)

(112/1) gamdan kurtulmanın mümkün olmamasından dolayı korktuğunu (148/6); derdinin kapı duvar her yere yazmaktan kapı ve duvarların derdinin şahidi olduğunu (207/7) sevgilinin saçına esir olduğundan beri canına tarak dişleri gibi yüz ok saplandığını (181/4); sevgili, Fuzûlî'nin bedenine saplanan okları geri çekince açılan pencerelerden gamların içeri girdiğini (211/2); aşk bezmi içerisinde kanlı gözyaşlarının şarap olduğunu, gamın aşkın kaddini büküp şarap kadehini ters çevirdiğini (229/1); kendindeki gamın Ferhad'da olması halinde bir ah ile bin Bisütun'u yele vereceğini (246/1); sevgilinin, dudağının gamının can içinde gizli olduğunu bilmesi durumunda onu ten içinde saklamayacağını (254/3); sevgiliye giriftar olduğundan beri gamdan âzâd olamadığını (20/8) ifade eden beyitler de terennüm etmiştir.

دنیا و دین و صبر و عقل از من برفت اندر غمش

جایی که سلطان خیمه زد غوغا نماند عام را

15/9

Onun gamı yüzünden dünya, din, sabır ve akıl benden gitti. Sultanın çadır kurduğu bir yerde avamın kavgası kalmadı/(kalır mı?)

Sa'dî bu beyitte sevgilinin gamına tutulduktan sonra din, dünya, sabır ve akla dair ne varsa kendisinden gittiğini yani başında din ve dünya işlerine dair bir düşünce kalmadığını hatta aklın dahi kendisini terk ettiğini; gamdan başka bir duygu hissetmediğini belirtir. Gamı, sultana benzeten şair; sultanın olduğu yerde halkın kavgası olmaz sözüyle din, dünya, akıl ve sabrı da halka benzetmiş olur. Sultan gelince halkın söz söylemesine gerek kalmayacağı gibi gam gelince de diğerlerine gerek kalmaz.

تا بود بار غمت بر دل بی‌هوش مرا

سوز عشقت ننشاند ز جگر جوش مرا

16/1

Benim akılsız gönlüm senin gamını taşıdığı sürece, senin aşkın ciğerimdeki coşkunluğu dindiremez.

Bu beyitte Sa'dî gamın farklı bir işlevine dikkat çeker. Onu akılsız gönlün yüklenmesi, gamın doğal olarak kötü bir olgu olduğunu gösterir ancak gam, bu olumsuz özelliğine rağmen sevgilinin aşkının ciğerdeki coşkunu dindirmesine engel olur. Olağan durumda, kalpte gam ve ciğerde coşkunluk istenmeyen hallerdir. Ancak uzrî âşıklar için ızdırap çekmek aşkın devamlılığını sağladığından, bunların âşığın bedeninden gitmesi kötü sayılır.

ای کاشکی میان منستی و دلبرم

پیوندی این چنین که میان من و غمست

75/7

Keşke gam ile benim aramdaki bu sıkı bağ, benimle sevgilim arasında olsaydı.

هیچ شک نیست که این واقعه با طاق افتد

گو بدانید که من با غم رویش جفتم

370/3

Hiç şüphe yok ki bu hadise tek düşer/yalnız kalır. Söyle, bilsin ki ben onun gamıyla çift/eş oldum.

Bu iki beyitte de Sa'dî, gam ile nasıl sıkı bir bağ kurduğunu ifade etmektedir. İlk beyitte gam ile arasındaki bu sıkı ilişkinin sevgiliyle arasında olmamasına sitem eden şair, ikinci beyitte onunla adeta bir çift olduklarını söyler.

به دریای غمت غرقم گریزان از همه خلقم

گریزد دشمن از دشمن که تیرش در کمان باشد

196/7

Gamının deryasında boğulmuşum, halktan kaçırım. Düşman, oku yayında olan düşmanından kaçır.

پایاب نیست بحر غمت را و من غریق

خواهم که سر برآورم ای دوست دست گیر

307/3

Gamının denizinde sığ bir yer yoktur ve ben boğulmuşum. Ey sevgili! Başımı çıkarmak isterim, elini uzat...

Sa'dî yukarıdaki iki beyitte de sevgilinin gamını denize benzetir. Kendisi ise bu gam denizine gark olmuştur. Gam denizinde boğulma ifadesi; gamın şiddetine, azametine, sonsuzluğuna işaret ederken kişinin bu denizde boğulması da çektiği gamlara gücü yetmediğini gösterir. İlk beyitte (196/7) halktan kaçtığını ifade eden Sa'dî, halkı elinde yay ve okun hazır bulunduğu düşmana benzetir. Nitekim kişinin, elinde yay ve oku hazır olan düşmandan kaçması oldukça doğal karşılanmalıdır. Ancak Sa'dî, halktan ve onların kınamalarından kaçarken gam denizine sığınmıştır. Bu durumun ise yanlış bir tercih olduğunu ikinci beyitte (307/3) anlatır gibidir zira şair, gam denizinden çıkmak için sevgilinin elini tutmasını, onun yardım etmesini istemektedir.

شرح غمت به وصف نخواهد شدن تمام

جهدم به آخر آمد و دفتر تمام شد

211/11

Senin gamının şerhini vasfetmek (asla) tamamlanmayacak. (Oysa) benim gayretim sona erdi ve defterim tamamlandı.

Sa'dî bu beyitte ise sevgilinin verdiği gamın ne denli şiddetli olduğunu, hatta yazmakla bitip tükenmeyecek derecelere vardığını dile getirir. İkinci mısradaki “defterin tamam olması, kapanması” şairin vaktinin azaldığını hatta ömrünün sonuna geldiğini, buna rağmen gamının bitmediğini ifade eder. Nitekim gam, aşkla beraber var olagelen bir olgudur ve bundan dolayı aşk bitene yani ölüm gelene kadar aşkın içinden çıkmaz.

هر صبحی غمی از دور زمان پیش آید

گویم این نیز نهم بر سر غمهای دگر

301/8

Her sabah (geçmiş/uzak) zamandan bir gam, önüme gelir; (ortaya çıkar). Bunu da diğer gamların üzerine koyayım derim.

Sa'dî bu beyitte de gamla olan sıkı ilişkisini açıklamak ister. Sa'dî gama o kadar alışkındır ki her sabah maziden bir gam çıkagelir de bu onu artık rahatsız etmez. Bu

yeni gelen gamı da diğer gamların üzerine bırakır. Bu ifade, zihinde yanı başında gam yığınları olan bir âşık tasvîri uyandırır. Sa'dî, artık gamla hemhal olmuş, yeni gamlara aşına bir halde onları günlük hayatının akışına bırakmış; eleme, kedere, sıkıntıya alışmış bir âşık olarak karşımıza çıkar.

چو خوری دانی ای پسر غم عشق

تا غم هیچ در جهان نخوری

544/10

Ey çocuk, eğer aşk gamını yersen bilirsin ki (bundan böyle) dünyadaki hiçbir gamı yemezsin.

Bu beyitte ise Sa'dî, aşk gamının büyüklüğünden, onun dünyadaki diğer sıkıntılardan ne kadar üstün olduğundan bahseder. Nitekim aşk gamını yiyen kişi yani âşık, bu derdi çektikten ve bu gamın şiddetini tattıktan sonra dünyadaki diğer dertlerin bir hiç mesabesinde olduğunu anlar. Aşk gamı, dünyevî bütün dertlerden daha şiddetli, daha tesirlidir. Ancak Sa'dî, bu gamın büyüklüğüne ve verdiği ezaya rağmen sevgilisiyle görüşmenin, onun yüzünü görmenin bu büyük gamı bile unutturacağını aşağıdaki beyitte şöyle ifade eder:

همه غم‌های جهان هیچ اثر نمی‌کنند

در من از بس که به دیدار عزیزت شادم

371/2

Ben aziz yüzünü görmekle o kadar mutluyum ki dünyanın bütün gamları (da gelse) bana hiç tesir etmez.

Sa'dî yukarıdaki beyitlerin yanında gamın gönül kanından bir şerbet içtiğini (75/2); gönlünün gam giriftarları arasında yalnız olduğunu (75/3) ifade ettiği beyitler de sarf etmiştir.

3.2.3. Dert

Yazanda Vâmık u Ferhâd u Mecnûn vasfın ehl-i derd

Fuzûlî adını gördüm hem ol tûmâre yazmışlar

68/7

Fuzûlî bu beyitte kendini, diğer büyük âşıklardan üstün tutar. Nitekim ehl-i derd olanlar Vamık, Ferhad ve Mecnun'un vasıflarını yazarken Fuzûlî için bir tomar ayırmışlardır. Yazıcıların özellikle “ehl-i derd” olanlardan seçilmesi, bu büyük âşıkların vasıflarını yazarken “derd”i kıstas kabul ettiklerini vurgulamak içindir, denebilir. Bu açıdan bakıldığında, Fuzûlî'nin söz konusu âşıklardan katbekat üstün tutulması, derdinin çokluğundan ileri geldiği ortaya çıkar. Tomar, belgelerin üst üste yığılması ile oluşan belge yığını anlamına geldiğinden, Fuzûlî'nin dertlerinin ne kadar çok olduğu âşikar olmaktadır.

Mukîm-i kûy-ı derd eyler meni âh-ı ciğer-sûzum

Bu âheng-i melâl-efzâya bundan yeğ makâm olmaz

113/3

Bu beyitte ise Fuzûlî, ciğer yakan âhının kendini dert kûyunda mukîm eylediğini, bir diğer deyişle onu dert diyarında oturmaya mahkum bırakanın ciğer yakan âh olduğunu dile getirir. Usanç arttıran bu sese bundan daha iyi makam olmayacağını da ifade eder. Makam kelimesini tevriyeli kullanan şair, kendisini dert makamında görür ve âhın en çok dert makamına yaraşacağını bildirir. Yeğ ve âh kelimelerinin kullanımı da “yegâh” kavramını akıllara gelir. Bu da makam ve âheng kelimeleriyle bir tenasüp grubu oluşturur, denebilir. Neticede Fuzûlî, kendini dert diyarının mukîmi olarak görmektedir.

Âh bilmen n'eyleyem cânımda râhat kalmadı

Gözlerüm nemnâk ü sînem çâk ü gönlüm derd-nâk

154/6

Dûst bî-pervâ felek bî-rahm devrân bî-sükûn

Derd çoh hem-derd yoh düşmen kavî tâli zebûn

232/1

Yukarıdaki iki beyit, Fuzûlî'nin genel durumuna bir örnek teşkil eden beyitlerdendir. İlk beyitte (154/6) canında rahat kalmadığını belirten şair, gözlerinin nemli, sinesinin paramparça ve gönlünün dertli olduğunu bildirir. İkinci beyitte (232/1)

ilk beyitteki halinin sebeplerinden bazılarını sıralar gibidir. Dostların pervasız, feleğin merhametsiz, devranın ise huzursuz olduğunu aktaran şair, düşmanın güçlü, talihinin zayıf olduğunu, derdinin çok olup derdine derman olacak hem-derdinin olmadığını ifade eder.

Eğer çıhsaydı derdün cismden derdüm ki cândur bu

Ne hâcet derdünü yeğdür demek cândan ıyândur bu

236/1

Fuzûlî bu beyitte ise derdini öyle benimsemiş, onu öyle içselleştirmiştir ki dert artık onun için canı mesabesine ulaşmıştır. Artık şair öyle bir noktaya gelmiştir ki derdini canından yeğ görür, onu üstün tutar. Hatta bu durumu dil ile söylemeye bile gerek yoktur zira derdin candan daha yeğ olduğu apaçık ortadadır. Canın derde benzetilmesi, şairin can ile değil dert ile yaşadığını gösterir. Yani şair, can çıkınca nasıl ölecekse yüreğinden sevgilinin derdi gittiği anda da ölecektir. Şairin, bu durumun ayan olacağını söylemesi, ancak derdi gittiğinde anlaşılır. Bir başka deyişle şair, derdi biteceği an öleceği için, derdin can ile aynı şey olduğu ortaya çıkacaktır. Şairin ölümü, bu durumu ayan edecektir, denebilir.

Gam kimi öldürse kanlı tek kaçır menden yana

Şâh-ı derdem ilticâ eyler ulüvv-i câhuma

242/4

Bu beyitte de şair, yukarıdaki gam başlığı altında yer verdiğimiz beytindeki (47/5) söylemi (nerede bir gam varsa Fuzûlî’de toplanır) devam ettirir. Gamı bu kez eli kanlı bir katile benzeten şair, kimi öldürse bana kaçır ibaresiyle yine gamların sığınağı, toplandığı yer olduğunu ifade eder. Bunun sebebi ise Fuzûlî’nin kendisini şâh-ı dert olarak görmesidir. Bu ifadeyle yine önceki mezkûr beyitte kendisini Mecnun’a varis ve dünyadaki en gamlı kişi olarak gören Fuzûlî, dertlerin de şâhı olduğunu söyleyerek yüce makamına sığınan gamlara kapı açtığını dile getirir.

Fuzûlî yukarıdaki beyitlerin yanında dert ve belaya canını incitmemeleri konusunda uyarıda bulunduğunu (237/4); kendisinin dert denizi olduğunu, ızdırap dolu gönlün ve itidsiz inleyişlerinin de bunun şahidi olduğunu (101/6) ifade ettiği beyitler de sarf etmiştir.

3.2.4. Mihnet/Cevr/Cefa

Her habâb-ı eşküme bir aks salmış peykerüm

Şâh-ı milk-i mihnetem dutmuş cihânı leşkerüm

208/1

Şâh-ı milk-i mihnetem hayl ü sipâhum derd ü gam

Hayl-i bî-hadd ü sipâh-ı bî-şumârumdan sakın

223/7

Yukarıdaki iki beyitte de kendisini şah-ı milk-i mihnet olarak niteleyen şair, ilk beyitte ne denli mihnet çektiğini ve gözyaşı döktüğünü şöyle açıklar:

Fuzûlî'nin yüzü, habab-ı eşkine yani gözyaşı kabarcıklarına aksetmiştir. Gözyaşında kendi yüzü görünen şair, o kadar çok ağlamıştır ki bu gözyaşı damlaları cihanı kaplamıştır. Fuzûlî'nin yüzü her bir damlada aksettiğinden dolayı sanki bütün dünya Fuzûlî'nin yansımasıyla dolmuştur. Kendisi aksini birer asker olarak niteleyen şair, bu denli büyük bir orduyla kendisini de mihnet ülkesinin şahı olarak addeder.

İkinci beyitte ise aynı vasfı kendine yakıştıran Fuzûlî, bu sefer askerlerini dert ve gama benzetir. Ordusundaki askerlerin sonsuz ve sınırsız olması, karşı taraf için korkutucu olmalıdır; bu sebeple şair “sakın” ifadesiyle bir uyarıda bulunur gibidir. Ordunun sayısız askerden oluşması, dert ve gamının da sonsuzluğu anlamına gelir. Fuzûlî'nin mihnete kapılmasındaki sebep ise sevgilinin aşkından duyduğu hayrettir. Bunu da aşağıdaki beyitte şöyle dile getirir:

Sûret-i dîvâr edüpdür hayret-i ışkun bizi

Gayr seyr-i bâğ ider biz künc-i mihnet beklerüz

123/5

Çün cefâ mutâdıyam bilmen nedür mihr ü vefâ

Bilmese mihr ü vefâ resmin cefâkârum ne bâk

154/4

Fuzûlî bu beyitte ise kendisine cefa eden sevgilinin mihr ü vefa usûlünü bilmesine de bir korkusu, çekincesi olmadığını dile getirir. Zira şair cefaya alışkın olduğunu, bu sebeple mihr ü vefanın ne olduğunu bilmediğini ifade eder. Şairin mutad olacak kadar cefa çekmesi de onun her an cefa çekmesiyle mümkün olur. Bu durum ise aşağıdaki beyitte açıkça şöyle ifade edilir:

Bilmen nedür günâh Fuzûlî çeker mana

Her lahza ol cefâ kılıcı cevri hançeri

297/7

Ruhun devrinde bir dîvânedür sevdâlu zülfün kim

Perişânlıktan olmuş men kimi meşhûru devrânun

162/2

Perişânlıġdan ey ehl-i cihân siz cem edün hâtır

Ki men cem eyledüm her kanda vardur bir perişânlıġ

146/3

Yukarıdaki iki beyitte de Fuzûlî perişanlığın had safhada olduğunu ifade eder. İlk beyitte (146/3) daha önce “gam” kavramında kullandığı ifadeyi tekrarlar. Nitekim o dünya ehlinin perişan olma korkusundan dolayı kaygı duymamalarını, gönüllerini ferah tutmalarını söyler. Zira nerede bir perişanlık varsa Fuzûlî hepsini kendinde toplamıştır. Bu sebeple ilk beyitte (162/2) ifade ettiği gibi perişanlıkta devranın meşhuru olmuştur.

Fuzûlî yukarıdaki beyitlerin yanı sıra sevgilinin cevri ve ağyarın kınamasından dolayı yüz bin gamı olduğunu, gamını paylaşan arkadaşı olmamasından dolayı gamlarına bir gam daha eklendiğini (120/7); ümidinin gölgesinin zâil ancak şevk güneşinin sıcak, idbar rütbesinin âli ancak tedbir payesinin alçak olduğunu (232/2); kendisinin garip ancak vuslat yolunun karışık ve tehlikeleri olduğunu (232/4); ilim

temkininin rüzgardaki lale yaprağı gibi kararsız, devlet tesirinin ise sudaki serv yansıması gibi ters dönmüş bir halde olduğunu (232/6) da ifade eder.

به هرزه عمر من اندر سرِ هوای تو شد

جفا ز حدِ بگذشت ای پسر چه می‌خواهی

637/3

Senin hevesinde olmaktan ömrüm boşa geçti. Ey çocuk; cefa ,sınırları aştı, (artık) ne istiyorsun?

Sa'dî, bu beyitte sevdiğine seslenirken onun aşkı, onun arzusu peşinde olmaktan ömrünün zayi olduğunu ve boşa geçtiğini ifade eder. Artık dayanamaz hale geldiğini belirten şair, sevgilisinin cefasının sınırı aştığını, bunun ötesinde çektireceği bir eziyet kalmadığını ima ederek sevgilisine artık ne istediğini sorar. Her ne kadar memnuniyetsiz görünse de Sa'dî, aşağıdaki beyitte ifade ettiği gibi cefayı sevgiliye kavuşma yolunda bir vesile olarak gördüğünden cefadan şikayet etmekten vazgeçer gibidir:

سعدی! جفا نبرده چه دانی تو قدر یار

تحصیل کام دل به تکاپوی خوشترست

69/9

Sa'dî, sen cefa çekmeden nasıl bilirsin yarin kıymetini? Gönül arzusuna koşuşturarak, çabalayarak ulaşmak daha hoştur.

Sa'dî bu beyitte sevgilinin cefasını çekmeden onun kıymetini bilemeyeceğini kendisine hatırlatır. Cefa çekmeyi, aşığın gönül arzusuna kavuşma sırasındaki gösterdiği bir çabaya, bir koşuşturma ve uğraşa benzeten şair, bu çaba sonucu sevgiliye kavuşmanın daha hoş olacağını ifade eder. Yani cefa, âşık için her ne kadar zor olsa da bu sevgiliye ulaşma, gönlünün arzusuna kavuşma noktasında bir vesile sayıldığından hoş karşılanmıştır, denebilir.

Sa'dî yukarıdaki beyitlerin dışında sevgilinin uğruna hastalığın rahat, ümit için dert çekmenin ise deva olduğunu (2/11); sevgilinin Sa'dî gibi binlercesine cefa edebileceğini (5/11); aşkının gamının acısını gizli tutamayacağını (11/6); sevgilinin cefayı çok etmemesi gerektiğini (52/3); sevgilinin Sa'dî'nin gönlünün öd ağacı gibi

yaktığını, dumanının da nefes olarak çıktığını (63/7); gönlünün her gama hakkını verdiğini (75/4); herkesin mutluluk yolu tutup kendinin gam yolu tuttuğunu (77/2); dünya ve ahiret gamının gönlünden çıkmasını istediğini, gönlünün ya sevgilinin ya da yüklerin yeri olacağını (97/3); herkesin kendi derdinde olup Sa'dî'nin derdinin ise "sevgilinin gamı" olduğunu, yani sevgilinin derdiyle dertlendiğini (99/8) sevgilinin yüzünden duyduğu kederin sabrını süpürüp canını götürdüğünü (139/7); gamın gönlünde makam tuttuğunu (220/4); sevgilinin gamının şahininin demir pençeleri olup derununun paramparça olduğunu (355/5); dikenden duyduğu bunca zahmete rağmen gül gibi sabah kokusunu duyup açmadığına şaşırdığını (370/8); feleğin cefasının, bünyadını yıkmadan elini Sa'dî'nin eteğinden çekmeyeceğini (371/10); sevgilinin İslam ülkesinde yaptığı cefanın kâfir ülkesinde görülmeyeceğini (382/10); Sa'dî kadar güzel yüzlülerin aşkının gamını yiyenin olamayacağını (382/11); bir ya da bin kalbi olsa da sevgilinin gamının gönlünde hazine gibi olacağını (390/3); gamla arkadaş olmaktan usandığını (579/6); alemdeki bütün defterler üstüne eklense de yaralı gönlün dert derfterinin tamamlanmayacağını (587/2) ifade ettiği beyitler de terennüm etmiştir.

3.3. Âşık daima âh çeker, feryâd figân içindedir

Uzrî âşık, vuslata eremediğinden devamlı âh u figan eder, feryadı göklere erişir. Âh, feryad ve figan kavramları çoğu zaman aşığın aşkını gösteren alamet olarak ele alınır. Âh o denli şiddetlidir ki kara bir duman gibi yükselir ve göklere erişir. Gündüzü gece yapar, feleğin yörüngesini şaşırtır. Âh ile beraber yükselen feryad ve figan sesleri, alemleri uykusundan uyandırır, onu işiten herkesi rahatsız eder. Halk, bu sebeple perişan olur. Ancak âh u figan göklere ulaşsa dahi sevgilinin kulağına erişemez. Âlemde aşığın figanını işitmeyen, onun âşık olduğunu ikrar etmeyen kimse kalmasa da sevgili genellikle bundan haberdar olmaz. Haberdar olduğu anlarda dahi bir tepki göstermez.

Âh, feryad ve figan kelimeleri âşıkla maşûk arasında bir iletişim vesilesi görevi üstlenir. Dolayısıyla bunlar, âşıklar için vazgeçilmez kavramlar arasında yer alır. Hadarî âşık ile uzrî âşığın farkı ise âh u figanlarındaki samimiyette yatar. Bir başka deyişle uzrî âşığın hayatına bakıldığında hakikaten âh etmeyi, figan eylemeyi gerektiren bir yaşantı hakim iken hadarî âşık için bu durum söz konusu değildir. Yani âh, uzrî âşıkta gerçek ve samimi bir şekilde ele alınırken hadarî âşık bunu yalnızca bir aşk motifi olarak kullanır.

3.3.1. Genel olarak âh, feryâd, figân, nâle

Dağıldur her lahza raht-ı ayşımı âhum yeli

Kansı nâ-hak zulmdür kim rûzgâr etmez mana

16/3

Bu beyitte Fuzûlî, âhını bir yele benzeterek huzursuzluğunu, rahatsızlığını âhının yeline bağlar. Raht kelimesi, her türden elbiseyi ifade ederken¹⁶³ ayş elbisesinin dağılması mecazen ölüm anlamına gelir. Yani, Fuzûlî'nin âhının estirdiği yel onun ölümüne sebebiyet verir. Bu durumu haksız yere yapılan bir iş yani zulüm olarak niteleyen şair, bu zulmün ne kadar büyük olduğunu rüzgar kelimesiyle anlatır. Rüzgarın yel anlamının dışında devir/dönem/zaman anlamı göz önünde bulundurulduğunda bu zulmün, bu devirde hiçbir yerde ve kimsede görülemeyeceğini ima eder gibidir. Neticede ah, Fuzûlî'nin karşısında bir zalim olarak tasvir edilir.

Nihân ışıkmı malûm etse âlem dûd-ı âhumdan

Aceb yoh kim gümân-ı genc eder halk ejdehâ görgeç

52/2

Fuzûlî bu beyitte ise âh kelimesini “ejderha” kelimesiyle ilintili olarak kullanır. Âh dumanı, o kadar şiddetlidir ki sonunda göklere ulaşır. Göklere ulaşan âh dumanı, siyah bir tabaka oluşturur ve âlem, bunu görüp sebebinin aşk olduğunu anlar. Yani âh dumanı, gizli aşkı ortaya çıkaran, sırrı ifşa eden bir araç konumundadır. Şair, bu durumun oldukça normal olduğunu çünkü ejderha olan yerde bir hazinenin bulunmasının olağan bir durum olacağını ifade eder. Böylece şairin aşkı gizli bir hazineye, âhını da onu koruyan bir ejderhaya benzettiği söylenebilir.

Değül bî-hûde ger yağsa felekden başuma taşlar

Binâsın tîşe-i âhumla vîrân etdügümdendür

103/4

Bu beyitte ise Fuzûlî, âhı bir kazmaya benzetir. Şairin âhı feleğin binasını sarsacak derecede şiddetlidir. Feleğin binasını yıkan, hatta onu viraneye çeviren âh,

¹⁶³ Vajehyab: رخت : <https://vajehyab.com/?q=%D8%B1%D8%AE%D8%AA&d=>

aşığın kafasına gökten taş yağmasına sebebiyet verir. Neticede şâir, felekten gelen eziyetlerin ve sıkıntıların sebebini âha, dolayısıyla aşka bağlar.

Fuzûlî bu beyitlerin yanında âhının şimşeğinin karanlık gecede ona yol gösterdiğini (87/5); âhının ateşiyle kendisine bağ teklifi yapan bağbana, gülberg-i handanın gerekip gerekmeyeceğini sorduğunu (19/2); bulutun Fuzûlî'nin ah edip ağladığını gördüğü için yanıp ağladığını (29/2); âh dumanının bulutunun ayın yüzünü perdelediğini (28/7) ve âhının her an göğün yolunu tutup güneşin harmanını yaktığını (72/5) da ifade eder.

3.3.2. Feryâd/figân/nâle halkı rahatsız eder

Âşık; çektiği ezalar ve ızdıraplar nedeniyle mütemadiyen ah etmekte, inlemektedir. İniltileri o kadar güçlüdür ki halkı rahatsız etmekle beraber aşığın halinin duyurulmasında önemli bir rol oynar.

Hîç kim yohdur ki nâlemden şikâyet eylemez

Şükr kim arz eyleyen çohdur sana ahvâlümü

287/5

Perîşân halk-ı âlem âh u efgân etdügümdendür

Perîşân olduğum halkı perîşân etdügümdendür

103/1

Yukarıdaki iki beyitte de şair; efganının veya iniltilerinin tüm dünyaya sirayet ettiğini, insanların bu durumdan şikayetçi, hatta perişan olduğunu ifade eder. Şairin âh ve figanlarından halkın perişan olması şairi de perişan duruma düşürür. Ancak bunu bir fırsat gibi gören Fuzûlî bu durumdan memnun görülmekte hatta buna şükretmektedir. Zira bu vesileyle ahvalini sevgiliye duyurabilecektir. Neticede feryad ve inilti de tıpkı âh kavramında olduğu gibi âşık için bir vasıta konumunda değerlendirilir ve şikayet konusu edilmez.

کس ننالید در این عهد چو من در غم دوست
که به آفاق نظر می‌رود از شیرازم

398/7

Bu devirde kimse sevgilinin gamından dolayı benim gibi inlemedi. Bakışlar Şiraz'ımdan çıkıp afaka ulaştı.

Yukarıdaki beyitte Sa'dî, iniltilerinin dünyada eşi benzeri bulunmadığını dile getirerek aşkının ve bu aşktan duyduğu gamın şiddetini göstermek ister gibidir. İniltilerinin afaka yayılması, aynı zamanda aşk sebebiyle şöhretinin de dünyaya yayılması anlamına gelir (ki Sa'dî, henüz hayattayken şiirlerinin dünyanın dört bir yanında ünlendiğinin farkındadır).

در خفیه همی‌نالم وین طرفه که در عالم
عشاق نمی‌خسبند از ناله پنهانم

412/10

Gizlice inliyorum, ilginçtir ki alemde âşıklar gizli iniltimden dolayı uyuyamıyorlar.

Sa'dî, bu beyitte gizlice inlemesinden rahatsız olan âşıklardan bahsetmektedir. Âşıkların, Sa'dî'nin gizli iniltisinden rahatsız olup uyuyamamaları şaire ilginç gelmiştir. Buradan hareketle beyit üzerinden iki mana çıkarılabilir. İlk olarak şundan bahsedilebilir: Olağan durumda âşğın iniltisi, oldukça şiddetli olur, nitekim yukarıda da ifade edildiği üzere bu inilti bütün aleme yayılır. Sa'dî'nin inlemesi ise aşkı gibi gizlidir. Sa'dî'nin iniltisi o kadar şiddetlidir ki gizli hali bile âşıkları uyandıracak kadar gürültü çıkarır. Bu sebeple Sa'dî, iniltisinin gücü karşısında şaşırmış, bu ona ilginç gelmiş olabilir.

İkinci anlam ise şu noktaya dikkat edildiğinde ortaya çıkar ki o da şairin, halk yerine âşıklar kelimesini kullanmış olmasıdır. Normalde inlemeler, bütün insanlığı rahatsız eden bir biçimde yükselir. Bu iniltilerin halkın değil, yalnızca âşıkların uyuyamasına sebebiyet vermesi de şaire ilginç gelmiş olabilir.

Bir diğer dikkat edilmesi gereken husus ise âşıkların zaten inlemeler ile mutad kimseler oluşudur. Onlar her daim inilti içinde iken yine bir inilti sesinden rahatsız olmaları ilginçtir. Buradan da Sa'dî'nin iniltisinin, diğer âşıkların iniltisinden ne denli

üst perdede konumlandığı ortaya çıkar. Bu da Sa'dî'nin aşkını ve çektiği gamı diğerlerinden çok çok şiddetli olduğunu gösterir. Neticede Sa'dî, âşıkların uyuyamaması, her an sevdiklerini düşünmekten gözlerine uyku girmemesi durumunu da kendi inleyişlerine bağlar. Sıradan insanların değil âşıkların dahi Sa'dî'nin inleyişlerinden etkilenmesi, onun iniltilerinin ne denli derin olduğunu gösterir niteliktedir.

دل می‌برد به دعوی فریاد شوق سعدی

الا بهیمه‌ای را کز دل خبر نباشد

198/10

Sa'dî'nin aşkının feryadı, gönülden haberi olmayan hayvanlar hariç (herkesin) gönlünü götürür.

Sa'dî bu beyitte ise feryadı gönülleri etkilemek için bir araç konumunda ele alır. Onun feryadı o kadar şiddetlidir ki onu işiten herkesi etkiler. Gönlü olan her kişi, bu feryada kulak kesilir ve aşığa üzürlürler. Yalnızca gönül nedir bilmeyen hayvanlar bu feryattan etkilenmez. Sa'dî'nin -ikinci mısradaki ifadesinden dolayı olarak- feryadından etkilenmeyenleri hayvana benzettiği anlamı da çıkarılabilir. Ancak sonuç ne olursa olsun, Sa'dî'nin feryadının etkisi, işiten herkesi etkileyecek derecede samimi ve derinden gelmektedir.

فریاد می‌دارد رقیب از دست مشتاقان او

آواز مطرب در سرا زحمت بُود بواب را

8/9

Rakip, onun müştakları yüzünden feryad eder. Saray çalgıcılarının sesi, bekçiyi rahatsız eder.

Sa'dî, burada ilginç bir benzetmeyle âşıkların iniltilerini anlatmaya çalışır. Sevgilinin âşıklarının inlemesi, rakibi rahatsız ederek onun da feryat etmesine sebep olur. Nitekim saraydaki çalgıcıların sesleri de saray kapıcılarını rahatsız eder. Bu durumda Sa'dî, âşıkları saray çalgıcılarına; rakibi de kapı görevlisine benzetir. Âşıkların iniltileri o denli şiddetlidir ki rakip dahi bundan rahatsız olarak feryada başlar, denebilir.

Cezâ güninde sorılmaz hatâlar eyledüğün

Yeter figân ile men verdüğüm azâb sana

18/4

Bu beyitte ise Fuzûlî, sevgiliye ceza gününde günahlarının sorulmayacağını ifade eder. Beytin anlamı, gazelin diğer beyitlerinde sevgiliden “muğbeçe” olarak bahsedilmesiyle birlikte düşünüldüğünde tamamlanır. Nitekim muğbeçe ateşperest anlamına gelir ve hesap gününde münkirlerin sorgusuz cehenneme gideceği ayetle sabittir.¹⁶⁴ Böylece beyitten muğbeçe olan sevgilinin günahları sorulmadan doğrudan cehenneme götürüleceği anlamı çıkar. Bunun yanında beyitten sevgilinin hiçbir günahı olmasa dahi aşığa verdiği eziyetler sebebiyle cehenneme gideceği veya hiçbir günahı bulunmasa bile aşığın figanlarının ona azap olarak yeteceği anlamı çıkarılabilir. Bu da aşığın figanlarının cehennem azabına benzediğini gösterir gibidir.

Nâledendür ney gibi âvâze-i ışkum bülend

Nâle terkin kılmazam mutlak kesilsem bend bend

63/1

Bu beyitte ise Fuzûlî, kendisini neye benzeterek aşkının sesinin yüksek perdeden çıkmasının, yani aşkının yüceliğinin sebebini iniltilerine bağlar. Bu sebeple boğum boğum kesilse de inlemeyi terk etmeyeceğini dile getirir. Malum olduğu üzere ney de henüz kamış iken boğumlarından kesilerek ideal boyutuna ulaşır. Yani, her ne kadar kesilse de nalesi eksilmez, hatta kesildikçe ideal formuna kavuşur. Neye hayat veren şey nasıl ki inlemesi ise, Fuzûlî’nin aşkını yücelten şey de naledir. Bu sebeple inlemekten hiçbir zaman vazgeçmez zira bunun kendisi için her şey olduğunun farkındadır.

Fuzûlî bunların yanında müddeinin, Fuzûlî’nin efganı için faydasız dese de sevgilinin ona kulak asmaması gerektiğini (43/4); hiçbir bülbülün nalesinin Fuzûlî’nin feryad u figanına denk olamayacağını (73/7); bülbüllerin seher vakti Fuzûlî’nin nalesine ahenk uydurmak için öttüğünü (69/7); naleden sevgiliye halini izhar etmesini

¹⁶⁴ Kehf, 18/105: “İşte onlar Rablerinin ayetlerini ve O’na kavuşmayı inkâr etmiş, bu yüzden de yaptıkları iyi işler boşa gitmiştir. Tartılacak şeyleri kalmadığından kıyamet günü onlar için artık terazi koymayacağız.”

istediğini (114/3); gece ettiği figanların boş olmadığını, Fuzûlî'nin aşk milki içinde istikamet hisarını beklediğini (123/7); feryadın sevgiliyi halinden haberdar eylediğini (120/3); sinesinin aşkın havasıyla dolup dem vurdukça neyin ses vermesi gibi âh u figan eylediğini (127/4); sevgilinin okunun göğüste kalan peykanının âhlara sebep olduğunu (131/4) da ifade etmiştir.

چه عاشقست که فرياد دردناکش نيست

چه مجلسست که او های و هو نمی آید

290/8

(O) nasıl âşıktır ki dertli feryâdı yoktur? (O) nasıl meclistir ki ondan ses (gürültü) gelmez?

Bu beyitte Sa'dî, âşık olmanın şartlarından birinin feryad etme olduğunu açıkça ifade eder. Nitekim feryat; dert, ızdırap, sıkıntı sebebiyle peydâ olur. Âşık için ise feryat, aşk sebebiyle çekilen eziyetler sonunda ortaya çıkar. Bu sebeple feryat etmeyen âşığın aşkından şüphe edilmelidir. Bir meclis insanların sesinden, konuşma gürültüsünden ayrı düşünülemez; dışarıda olan biri meclise kulak verip de bir ses duymazsa bu o mekanın boş olduğunu düşünür. Sa'dî'ye göre aynı durum âşık için de geçerlidir. Eğer âşığın derunundan bir feryad gelmiyorsa, bu durum onun kalbinin boş olduğuna ve onun gerçek âşık olmadığına delalet eder. Şaire göre feryat, âşıklığın göstergelerindendir.

مجلس یاران بی ناله سعدی خوش نيست

شمع می گريد و نظارگان می خندند

228/10

Dostlar meclisi Sa'dî'nin iniltisi olmadan hoş değildir. Mum ağılıyor; ona bakanlar ise gülüyor.

Bu beyitte de bir önceki beyitte görülen söylemin bir benzeri yer almaktadır. Sa'dî, söz konusu beyitte feryat ve meclis ilişkisine değiniren bu beyitte benzer şekilde nâle kelimesiyle meclis arasında bir ilgi kurar. Ona göre bir meclise tat veren şey Sa'dî'nin nâlesidir. Sa'dî'nin inlemesinin olmadığı bir meclis, hoş bir meclis olmaz. İkinci mısradaki ise kendisini muma benzeten şair, dışarıdan bakanların güldüğü,

eğlendiği mecliste mumun içten içe yandığını ifade eder. Tıpkı mum gibi Sa'dî de bu meclislerde derinden yanmakta ve inlemektedir fakat onun içini göremeyenler, şairin halinden anlamayanlar için bu meclis bir gülme, eğlenme yeri olmaktan öteye gitmez.

3.3.3. Âh u feryâd göğ e erişir

Berk-ı âhum gökyüzün dutmuş sirişküm yeryüzün

Sohbetümden hem vuhûş etmiş teneffür hem tuyûr

94/2

Yerden ey dil göğ e kavmışdı sirişküm meleği

Anda hem koymayacakdur oları efgânun

161/6

Yukarıdaki iki beyitte de şair gözyaşının yeryüzünü; âh ve efganının ise gökyüzünü kapladığını dile getirir. İlk beyitte âh ve gözyaşlarına sebep olan şeyin “sohbet” olduğu aktarılırken, bunun farkında olan vahşi hayvanlar ve kuşların bu sebeple sohbetten nefret ettiği dile getirilir. Neticede aşığın ah ve gözyaşı, hem yeryüzünde hem de gökteki hayvanları rahatsız edecek derecelere ulaşmıştır.

İkinci beyitte ise (161/6) söylemini ileri taşıyan Fuzûlî, meleklerin daha önceden yeryüzünde olduklarını, gözyaşı sebebiyle göğ e yükseldiklerini ifade eder. Ancak bu kez de gönlünün efganının göğ e yükseldiğini, yani meleklerle gökte de rahat olmayacağını dile getirir. Neticede Fuzûlî gözyaşları selinin yeryüzünü, figanının ise gökyüzünü kaplayacak kadar şiddetli olduğunu aktarır.

Felekde berk-ı âhumdan ser-â-ser yandı kevkebler

Kalan odlara yanmış kevkeb-i baht-ı zebûnumdur

87/3

Bu beyitte ise Fuzûlî, ahının feleğ e eriştiğini, ahının şimşeginin sıcaklığı sebebiyle yıldızların baştan başa yandığını ifade eder. Esasen gökyüzünde görünen yıldızlardan çok daha fazla yıldız olması gerektiğini dile getiren şair, mevcut yıldızların ateşlere yanmış olan zayıf talihinin yıldızları olduğunu dile getirir. Ancak

bu halde dahi, Fuzûlî'nin âhının ateşinden arta kalan yıldızlar dahi göğü aydınlatmaya iktifa eder. Bu da Fuzûlî'nin âh ateşinin ne derecede şiddetli olduğunu gösterir niteliktedir.

Çoh yetürme göklere efgânum ey kâfir sakın

İncinür nâ-geh Mesîhâ eşidüp efgânımı

263/3

Yetürdi âhumı gerdûna ol büt gör ne kâfirdür

Demez kim gökde âhum incide nâ-geh Mesîhâ'yı

277/2

Yukarıdaki iki beyitte de âhının ve figanının göklere eriştiğini dile getiren şair, bu düşüncesini Hz. İsa kavramı üzerinden aktarır. İki beyitte de sevgiliyi büt/kafir olarak niteleyen şaire göre sevgili Hristiyan'a benzer gibidir. (Sevgilinin ikinci mısralarda Hz. İsa'yı incitmekten kaçınması durumu sevgilinin Hristiyan'a benzeme ihtimalini güçlendirir.) Sevgili, aşığın âhını göklere eriştirir ancak âşık bunun tehlikeli olduğunun farkındadır. Nitekim âh ve figanın bu denli şiddetli olması, dördüncü felekte bulunduğu inanılan Hz. İsa'yı rahatsız edip onu incitebilir. Aşağıdaki beyitte de Hz. İsa kavramı şöyle kullanılmıştır:

Dâdlar kılmağa ol kâfir elinden geceler

Çıhar âhum göğe tâ duta Mesîhâ eteğin

226/3

Fuzûlî yukarıdaki beyitte Mesîhâ kelimesini kullanarak âhının ulaştığı seviyeyi göstermek ister. Beyte göre âh, kafir sevgilinin elinden gelen zulmü şikayet için gece vakti göğe yükselir ve Hz. İsa'nın bulunduğu dördüncü göğe kadar gelir. Hz. İsa'ya şikayetin amacı ise sevgilinin kafir olması hasebiyledir.

Meni karârım ile koymaz oldun ey gerdûn

Yeridür âhum ile versem inkılâb sana

18/5

Ey çarh kıl Fuzûlî'nün âhından ihtirâz

Kim bir gün etmeye yedi tâkunı ser-nigûn

231/7

Yukarıdaki iki beyitte de şâir, âhının şiddetini felek ile ilişkilendirerek aktarmak ister. İlk beyitte (18/5) aşığın kararsız hale gelmesinin sebebi felektir. Bu sebeple âşık feleği devirse, tersine döndürse yeridir. İkinci beyitte ise (231/7) feleğe seslenen şair, vereceği tepkiden dolayı feleğin kendisinden çekinmesi gerektiğini dile getirir. Zira ilk beyitte âh ile feleği ters yüz eden âşık, bu kez feleğin yedi kubbesini de baş aşağı çevirir.

Kemend-i dūd-ı âhundur Fuzûlî çarh boynında

Aceb sayyâdsan kim çarh kurtılmaz kemendünden

218/6

Bu beyitte ise Fuzûlî, ahının dumanını ilginç bir biçimde kemende benzetir. Bu doğrultuda kemend bir av aracına, felek ise ava benzetilir. Yukarıda feleği ters yüz eden, onu baş aşağı çeviren ah, bu kez benzer minvalde feleği avlamaya yarayan bir alet konumunda ele alınır. Fuzûlî, böylece ah kavramının şiddetinin hangi boyutlara ulaştığını açıkça aktarmış olur.

Bu temennâda kim ol şem ile hem-sohbet olam

Dūd-ı âh etdi dünüm tek günümi târ menüm

207/4

Bu beyitte ise Fuzûlî, şem'e benzettiği sevgilisiyle sohbet etmek, onunla buluşmak arzusunda olduğunu ifade eder. Bu arzu peşinde o kadar âh çeker ki âhının dumanı göğü kaplar, gündüzünü geceye çevirir. Sevgilinin ortaya çıkması için, yani mumun yanması için karanlık bir ortam gerektiğinden, olumsuz olarak algılanan bu durum olumlu bir havaya bürünür. Yani aşığın âhının şiddetinden gündüzün geceye dönmesi, esasen sevgilinin ortaya çıkması için müsait bir ortam hazırlar, bu da âşık için şikayet edilen değil memnuniyet duyulan bir olgu olmaktadır.

Ey Fuzûlî dūd-ı âhum tîre eyler âlemi

Görmesem bir lahza ol mâh-ı melek-sîmâ yüzün

228/7

Bu beyitte de âhın dumanın göğü karartma işlevine değinen şair, aya benzettiği sevgilinin yüzünü görmemeyi buna sebep olarak gösterir. Nitekim ay geceleri dünyaya ışık yansıtan, karanlık geceleri aydınlatan bir varlıktır. Gece ayın olmayışı, gerçek anlamda da dünyanın karanlığa bürünmesi anlamına gelir. Şair de melek yüzlü ay gibi sevgiliyi görmediği her an âh etmekte, bu âhlarının şiddetinden gökyüzünü kara dumanlar sarmakta, bu sebeple de alem karanlığa bürünmektedir.

چرخ شنید ناله‌ام گفت منال سعدیا

گاه تو تیره می‌کند آینه جمال من

471/7

Felek iniltimi duydu ve “inleme Sa’dî” dedi. Çünkü senin âhın cemalimin aynasını karartıyor.

Tıpkı Fuzûlî’de olduğu gibi Sa’dî de feleğin/göğün kararması olgusunu âh, feryad ve nâle kavramlarıyla ilintili kullanmıştır. Fuzûlî, genellikle ahın dumanı ile bu karartmayı verirken Sa’dî bu beyitte ayrıntıya yer vermeksizin maksadını doğrudan iletme amacı gütmüş, inlemelerinin feleğin aynasını kararttığını dile getirmiştir. Feleğin cemalinin aynasından maksat, gökyüzünün kendisi olabileceği gibi buna benzer olarak güneş veya ay olduğu da düşünülebilir. Her halükarda gökyüzünün kararması; feleğin cemalinin, güzelliklerinin görünmemesine sebep olur. Bu durum neticede Sa’dî’nin nalesinin göklere ulaşacak kadar şiddetli olduğunu ve feleğin düzenini bozduğu anlamını düşündürmektedir.

Gün batup yıldız çıhar sanman ki gök dihkânınun

Gece âhum dağıdur gündüz yığılgan hırmenin

227/2

Bu beyitte de âhının şiddetini vurgulamak isteyen şair, harman kavramından yararlanır. Güneşin batıp yıldızların belirmesini şair, gök çiftçisinin gündüz yığıldığı harmanın, ah tarafından dağılmasına bağlamaktadır. Harman renk itibarı ile güneş ve

yıldızlarla ilişkilendirilebilir. Bu doğrultuda gündüz toplu bir harman gibi görünen güneş, gece olunca dağılmış harman tanelerine benzeyen yıldızlara yerini bırakır. Yani, harmanı dağıtan, güneşi giderip yıldızları getiren şey gecedir. Ancak şair, bu durumu kendi âhına bağlayarak âhının şiddetini göstermek ister. Nitekim önceki beyitlerde de dile getirdiği gibi, âh dumanı gündüzü geceye çevirir. Yani tüm bunların asıl müsebbibi yine aşkın çektiği ızdıraplar ve bundan dolayı inleyip âh çekmesidir, denebilir.

Kes mihrüni ey çarh güneşden sana her subh

Bir şule yeter âteş-i âh-ı seherümden

217/6

Bu beyitte yine âhının şiddetini vurgulamak isteyen şair, âhını güneş ile bir mukayeseye sokar. Feleğin güneşle ilişkisini kesmesini isteyen Fuzûlî, güneş yerine seher vakti çektiği âhın ateşinin bir kıvılcımının dahi feleğe yeteceği iddiasındadır. Seher vakti, gecenin son bölümlerine ait bir zamandır ve şafak kızılığı bu zaman diliminde belirir. Sahip olduğu bu kızılık sebebiyle ateşi hatırlatan seher vaktine bu rengi veren durum, şaire göre yine âha bağlanmaktadır, denebilir.

Gam günü üstümde senden özge yoh ey dūd-ı âh

Lutf kıl menden götürme sâye-i ikbâlünü

296/7

Fuzûlî bu beyitte ise doğrudan âhının dumanını muhatap alarak gam gününde üzerinde âh dumanından başka gölgelik olmayacağını dile getirir. Bu sebeple kutlu gölgesini üzerinden kaldırmaması için dud-ı âhtan istekte bulunur. Bu kavramlar esasen hüma kuşu ile ilişkili kullanılırsa da Fuzûlî farklı bir yaklaşımla ikbali, âhın dumanına yaraştırır. Gam gününden maksat eğer mahşer günü ise, uğradığı sıkıntıların ve ardından çektiği ahların günahlarına kefarete olabileceği akla gelebilir. Bu sebeple de ahtan şikayet etmediği bilakis onun gölgesinin başından gitmemesini istediği söylenebilir.

Berk-ı âhından Fuzûlî'nün köyerdi bî-haber

Dünler efgân ile bîdâr olmasa hem-sâyesi

300/5

Beyitte âh şimşeğinin yakıcılığından bahsedilse de dikkat çeken husus, efganın hakikate yakın manasıyla kullanılmış olmasıdır. Yani, Fuzûlî'nin ağlayıp inlemesi, komşusunu rahatsız edip uyandırmıştır. Bu durum oldukça doğal, açık ve samimi bir şekilde işlenmiş olmakla uzrî âşıkların bir özelliğini yansıtır. Bölümün başında da zikrettiğimiz üzere, ağlamak, feryat etmek hemen her aşığın vasfı olarak şiirlerde karşımıza çıksa da uzrî âşıklarda bu eylemin gerçekçi oluşu ön planda tutulur.

Fuzûlî yukarıdaki beyitlerin yanında feryâd u figânının gökleri kararttığını (236/7); ayrılık gecesinin vuslat sabahına tebdil etmek için âhın, sabah akşam çarhın eteğine yapıştığını (266/1); aya âh şulesinin bayrağını diktiğini (122/5); sevgilinin çehresini ve beninin gizli kılarsa Fuzûlî'nin âhının dumanının feleğin çehresini kaplayacağını (172/5); boynunun büküldüğünü ve âhının güneşe eriştiğini (190/2); sevgilinin sitemi onu ağlatmamış olsaydı bu kadar feryat çekip âh etmeyeceğini (196/7); ciğerinin dağına merhem bulamadığı için âh eylediğini (209/2); cisminde kuru bir nefes kalana kadar feryad edeceğini (185/1); sevgilisiz gecelerde âh u figanı ayın bile işittiğini (191/4) sevgilinin geçtiği yolun toprağını âh girdabı ile güneşe ulaştırıp gözden nihan ettiğini (201/2); Allah'ın, feleği yarattığı zaman Fuzûlî'nin âhının geçmesi için felekte pencereler açtığını (227/1); ay yüzlünün Fuzûlî'nin kararını aldığını, bu sebeple nale-i zarının göğre çıkacağını (245/1); yedi gündür ay yüzlü sevgiliyi göremediğini bu sebeple âhının şerarıyla Benatünnaş ile Süreyya'yı yeksan edeceğini (278/6); âhının yelinin güneşin ışığını söndürdüğünü (267/3) de ifade etmiştir.

ناوک فریاد من هر ساعت از مجرای دل

بگذرد از چرخ اطلس همچو سوزن از حریر

308/4

Her saat gönül mecrasından (çıkan) feryâdımın temreni, tıpkı ipekten geçen bir iğne gibi atlas feleğinden geçer.

Sa'dî, bu beyitte feryadının şiddetini göstermek için Atlas kavramını kullanır. Bilindiği üzere Atlas feleği, feleklerin üstünde bulunan ve hepsini içine alıp kuşatan en son felek katmanıdır. Sa'dî'nin feryadı, yalnızca göğre yükselmekle kalmamış; göğün sınırlarını da zorlayarak en son konuma ulaşmıştır ve şaire göre bu o kadar basit

ve kolay bir iştir ki tıpkı iğnenin ipek kumaşı delmesine benzer. İğne, ipek kumaş üzerinde hiçbir zorlanma ve kuvvete gerek kalmaksızın ilerleyebilir. Sa'dî'nin feryadı da o kadar tesirli ve kuvvetlidir ki, feleklerin de üzerine kolayca ulaşabilir. Bunun sebebi ise bu feryadın sıradan olmayıp kalbin mecrasından gelmesidir. Yani Sa'dî'nin feryadı, aşk kaynaklı olduğu için, Atlas feleğini dahi delip geçecek kuvvettedir, denebilir.

چنان غریو برآورده بودم از غم عشق

که بر موافقتم زهره نوحه گر می‌گشت

133/4

Aşk gamından dolayı öyle feryat etmiştim ki, Zühre bana uyum sağlayıp benimle ağıt yakıyor.

Sa'dî, bu beyitte feryadının göklere eriştiğini Zühre kavramıyla ilişkilendirerek aktarmaktadır. Malum olduğu üzere Zühre (Venüs, Afrodite) elinde bir müzik aletiyle tasvîr edilen ve eğlenceyle ilişkilendirilen bir gezegendir. Sa'dî'nin feryadı o kadar tesirlidir ki sınırı göklerin aşmış, eğlenceyle mutad olan Zühre dahi ona ayak uydurup ağıt yakmaya başlamıştır. Zühre'nin dahi tabiatini etkileyen bu ahın sebebi ise Sa'dî'nin aşkının gamıdır.

وه که گر بر سر کوی تو شبی روز کنم

غلغل اندر ملکوت افتد از آه سحرم

383/4

Yazık ki eğer senin kuyunda bir geceyi gündüz etsem, seher vakti çektiğim âhtan dolayı melekut alemine bir gürültü, velvele düşer.

Bu beyitte görüldüğü üzere Sa'dî de tıpkı Fuzûlî gibi âh ile seher vakti kavramlarını birlikte kullanır. Daha önce de belirttiği gibi seher vakti hem gökteki kırmızı rengi dolayısıyla hem de gecenin son vakti olması hasebiyle aşığın âhıyla ilişkilendirilerek ele alınır. Aşığın ızdıraplarının, acılarının gece ile başladığı göz önünde bulundurulduğunda söz konusu acıların en çok hissedildiği ve ızdırabın doruklara ulaştığı zaman diliminin gecenin son saatlerine tekabül ettiği düşünülebilir. Bu sebeple Sa'dî de seherde çektiği ahların ne denli şiddetli olduğunu melekut

kavramıyla açıklar. Gökler yerine melekut kelimesinin kullanılması da mübağanın da ötesinde bir söylem ifade eder. Melekut, melekler ve ruhların meskun olduğu duyular ötesi bir alemdir. Ahın göklere erişmesinden daha ileri bir söylemi ifade eden Sa'dî, ahının gökleri de aşip melekut alemine gittiğini, buradaki varlıkların da söz konusu âhtan etkilenip oraya kargaşa düşürdüğünü dile getirir. Kargaşadan maksat ise meleklerin dahi bu durumdan etkilenip ağlamaya başlaması olabilir. Neticede Sa'dî'nin âhının ne denli büyük olduğu apaçık ortaya çıkar. Sa'dî, benzer bir söylemi aşağıdaki beyitte de dile getirir:

غلغل فکند روحم در گلشن ملایک

هر گه که سنگ آهی بر طاق آبگون زد

186/6

Gök kubbeye bir âh taşı vurduğu (düştüğü) her vakit, ruhum meleklerin gülşenine velvele düşürdü.

Sa'dî bu beyitlerin yanında gözyaşlarının yüzünden yeryüzünün sular altında kalıp iniltilerinden dolayı göğün kulağının sağır olduğunu (133/5); iniltilerinin afaka eriştiğini ve afakı da ateşe saldıgını, bu sebeple afaktan sesler yükseldiğini (288/10) de ifade eder.

3.3.4. Âşık âh ve nâleden şikayetçi değildir

نالیدن دردناک سعدی

بر دعوی دوستی بیان است

79/10

Dertli Sa'dî'nin iniltileri âşıklık davasının bildirisi.

Sa'dî bu beyitte oldukça kısa ve öz biçimde, iniltilerin önemini açıklar. Ona göre inlemek, kişinin âşık olduğunu gösterir. Bir âşık eğer inlemiyorsa, onun aşkından şüphe edilmelidir. Tıpkı yukarıda bahsedildiği üzere (S 290/8) feryat etmeyen kişi âşık sayılmaz, onun aşkı gerçek aşk olamaz.

بنال سعدی اگر عشق دوستان داری
که هیچ بلبل از این ناله در قفس نکند

239/7

Sa'dî, eğer sevgililerine âşık isen inle. Çünkü hiçbir bülbül kafeste böyle inlemez.

Bu beyitte de inlemenin âşıklar için olağan bir durum olduğu dile getirilir. Yukarıda ifade edildiği gibi inlemek ve feryat etmek âşıklığın gereklerinden, âşıklığın alametlerindendir.

دوست می‌دارم من این نالیدن دلسوز را
تا به هر نوعی که باشد بگذرانم روز را

12/1

Ben, yürek yakan bu iniltiyi seviyorum. Her ne olursa olsun günü bir şekilde geçiririm.

به ناله کار میسر نمی‌شود سعدی
ولیک ناله بیچارگان خوش است؛ بنال

347/12

Sa'dî, inlemekle işler kolay olmaz (yoluna girmez). Velakin çaresizlerin iniltisi hoştur; (yine de) inle.

Sa'dî, yukarıdaki iki beyitte de inlemeyi sevdiğini söyler. Herkesin iniltisinin değil, çaresizlerin iniltisinin hoş olduğunu vurgulayan şair, kendisini de bu gruba dahil ederek aşkı da bir çaresizlik olarak görür. İnlemenin bir işe yaramayacağını bilmesine rağmen kendisine inlemeyi tavsiye eden Sa'dî, inlemenin neden iyi olduğunu ve neden kendisinin de inlemeyi sevdiğini aşağıdaki beyitte şöyle açıklar:

هر که را وقتی دمی بودست و دردی سوخته‌ست
دوست دارد ناله مستان و هیاهوی را

22/5

Her kim bir vakit veya bir an dahi bir derde yandıysa, sarhoşların nalesini ve gürültüsünü sever.

Dolayısıyla Sa'dî, bir an bile olsa derde düşen kişilerin, bu feryat ve inlemelerden etkileneceği, hatta onlardan rahatsız olmayıp bu sesleri seveceği iddiasındadır. Kendisi de aşk derdine yandığından bu inlemeler ona hoş gelmektedir, denebilir.

3.4. Âşık daima gözyaşı döker

Sevgiliden uzak olmanın verdiği elem, dert ve ızdıraplar sebebiyle ağlamak yalnızca uzrî âşıklara has bir durum değildir. Ancak uzrî âşıklar, önceki bölümlerde ifade edildiği gibi inlemek, âh ve feryat etmek gibi birtakım halleri diğer âşıklara göre oldukça yoğun yaşarlar. Bir başka deyişle ağlamak, gözyaşı dökmek de tıpkı söz konusu haller gibi uzrî aşığın en yoğun yaşadığı durumlardan biridir.

Fuzûlî ve Sa'dî de gözyaşı kavramını oldukça sık tekrar etmiş onu çeşitli tamlamalar ve kelimelerle beraber, farklı benzetmeler içerisinde kullanmışlardır. Mübalağa sanatının zirve yaptığı bu kullanımlar şairlerin elinde ağlamalarının şiddetini gösteren, onların hüznü ve kederli hallerini açıklayan birer araç haline gelir.

Fuzûlî ve Sa'dî, kimi zaman ağlamalarının sebeplerinden bahseder. Onlar için gözyaşı yalnızca sevgili ve aşkları için dökülmelidir. Gözyaşları maşûk uğruna döküldüğünde alelade bir su olmaktan çıkıp kıymetli cevherlere dönüşür. Çoğu zaman inciye benzetilen gözyaşı, kanla karıştığı an yakut olarak karşımıza çıkar. Kanlı gözyaşları, aşığın yüreğindeki ateş ve yaralarla da ilintilenir.

Gözyaşı o kadar yoğun olur ki kimi zaman aşığın vücudunu kanlardan temizler. Daha da şiddetlenince yağmur olup bahar bulutuna dolup yağar. Kimi zaman yağmur yerini sele bırakır ve alemleri kaplar. Bu seller birleşir ve nehir olur. Kimi zaman ise göz denize teşbih edilir, üzerinde gönül kayığı seyreder. Nihayet gözyaşı o kadar yükselir ki göğe erişir, yıldızların batmasına sebep olur.

Bunların yanında gözyaşı kimi zaman bir yoldaş, kimi zaman gammazdır. Aşkını ifşa eder, aşığın içindeki gizli ateşi, dışarı vurur. Bazen sevgilinin kuyundaki toprağa bir tohum gibi ekilir, bazen sevgi ağacının dibine dökülür. Bütün bu benzetmelerde değişmeyen tek şey gözyaşının yoğunluğu ve şiddetidir. Uzrî aşığın gözyaşı vuslatla biter ancak dünyada vuslat olmayacağı için ölse de gözyaşları tükenmeyecektir.

3.4.1. Aşk, ağlamanın sebebidir

Sebkat etmişdi ciğer kanı gözüm yaşına bir dem

Işk hükm etdi yine cârî ola âdet-i sâbık

151/6

Yukarıdaki beyitte açıkça ifade edildiği gibi bir aşğın ağlaması aşkın adetidir. Gözyaşının başlıca sebebi sevgiliden ayrı kalmadır. Bu ağlama genelde acı ve ızdıraplar sonucu olurken kimi zaman ise visal içindir. Ancak uzrî âşık için vuslat arzusu söz konusu olmadığından Fuzûlî ve Sa'dî, ağlamalarının sebebini başka kavramlara bağlarlar.

Ey Fuzûlî ola kim rahm ede yâr efgânuna

Ağlagıl zâr anca kim zâr ağlamak imkânıdır

86/5

Bu beyitte Fuzûlî, ağlaması gerektiğini zira ağlayıp figan etmenin sevgiliyi etkileyeceğini, böylece kendine merhamet edilebileceğini ummaktadır. Kısaca ağlamasının sebebi, halini sevgiliye duyurmak ve bu sebeple sevgiliden gelecek merhamet içindir.

Temennâ-yı visâlün-çün değül giryem budur kasdum

Ki seyl-i eşkden yer kalmaya kûyunda ağyâre

253/5

Bu beyitte Fuzûlî vuslatı temenni etmediğini, dolayısıyla ağlamasının bununla ilgisi olmadığını vurgularken sel kelimesini kullanır. Fuzûlî'nin gözyaşı bir sel meydana getirecek kadar yoğundur. Bu sel ise sevgilinin kuyunu kaplayıp oraya başka birinin girmesine engel olacak, eğer girmişse de orada boğulmasına sebebiyet verecektir. Dolayısıyla ağyarı, sevgilinin kuyundan uzak tutacaktır. Şair, gözyaşlarını mübalağalı bir şekilde sele benzetirken bunu yapmaktaki amacının ağyarı bertaraf etmek olduğunu dile getirir.

Murâdum giryeden kesb-i gubâr-ı reh-güzârundur

Gözüm yaşı dem-â-dem çihremi bî-hûde nem kılmaz

111/5

Şair bu beyitte ise ağlamasının amacının, sevgilinin geçtiği yoldaki toprak olduğunu ifade eder. Gözyaşının boş yere yüzünü ıslatmadığını ve amacının bu toprağa ulaşmak olduğunu ifade etmesi şöyle açıklanabilir: Islak bir yüzey kuru yüzeye kıyasla daha çok tozlanır. Fuzûlî, sevgilinin rehğüzarında yüzünü kendi gözyaşlarıyla ıslatır. Böylece sevgilinin yolunda havaya yükselen tozlar Fuzûlî'nin yüzüne yapışarak bir nevi "toprağa yüz sürme" eyleminin gerçekleşmesini sağlar. Gözyaşının sıklığını belirtmek için kullanılan demadem kelimesi de sıradan bir anlam ifade etmez. Dem kelimesinin kan anlamı göz önünde bulundurulduğunda, gözyaşının kanla bağlantısı kurulur ki bu da Fuzûlî'nin her an kanlı gözyaşı akıttığını gösterir niteliktedir.

Fuzûlî hâzin-i genc-i vefâyam ol sebebdendür

Güherler tökdüğü isrâf ile çeşm-i güher-pâşum

193/5

Fuzûlî'nin ağlamasındaki bir diğer müsebbip ise onun kendine atfettiği görevdir. Fuzûlî, vefa hazinesinin koruyucusudur. Cevher saçan gözünün ağlaması yani cevher gibi gözyaşları dökmesi bu yüzdendir. Zira hazine muhafızı, bu hazinenin korunmasından, çalınıp dağılmamasından sorumludur. Ahdine vefa gösterip görevini yerine getiren Fuzûlî, vefadarlığını göstermek için hazineyi korumakla kalmayıp vefasını devamlı olarak artırmaktadır. Bunu ise cevher kıymetinde olan gözyaşlarını akıtmakla sağlamaktadır.

Fuzûlî bunun yanında her dem sevgilinin dudağının arzusunda olmasının da ağlamasına sebep olduğunu (103/3) söylemektedir.

کدام دیده به روی تو باز شد، همه عمر

که آب دیده به رویش فرو نمی‌آید

290/2

Nerede o göz ki senin yüzüne açılıp da ömrünce gözyaşı onun yüzüne akmasın.

Sa'dî bu beyitte ağlamasının sebebini Fuzûlî gibi ayrıntıya girmeden doğrudan açıklamaktadır. Ona göre sevgiliyi gören bir göz artık ömrü boyunca ağlamaya mahkumdur. Yani bir kişi sevgiliye âşık olursa ölene dek ağlamaktan kurtulamaz. Sa'dî'ye göre ağlamanın sebebi basitçe söylemek gerekirse sevgiliye bakmak, dolayısıyla aşktır.

بر خودم گریه همی آید و بر خنده تو

تا تبسم چه کنی بی خبر از مبسم دوست

99/2

Kendi (hali)me ve senin gülmene ağlıyorum. Yarın ağzından/mütebessim sevgiliden habersizken nasıl gülebiliyorsun?

Sa'dî bu beyitte, (bir önceki beyitten hareketle) “sabah” kavramına hitap etmektedir. Sabahın gülümsemesi, Sa'dî'nin tuhafına gitmekte, zaten kendi haline üzülen şair bu sebeple hem kendi kötü hali hem de sabahın bu neşeli hali yüzünden ağlamaktadır. Ona ilginç gelen ise sevgiliden uzak olmasına rağmen gülebilmesidir. Buradan hareketle, sevgiliden uzak olmanın ağlamayı gerektirecek bir neden olduğu ortaya çıkar. Yani Sa'dî, sevgilisini görememekten dolayı perişan olmuş; bu sebeple hem kendi perişan hali dolayısıyla hem de diğerlerinin neşeli tavırları sebebiyle gözyaşı dökmektedir.

با این همه باران بلا بر سر سعدی

نشگفت اگرش خانه چشم آب چکیده ست

61/10

Sa'dî'nin başındaki bütün bela yağmurlarından dolayı göz yuvasından su damlarsa şaşılmaz.

Sa'dî bu beyitte ise gözyaşlarını bela kavramıyla aktarmaktadır. Nasıl ki bir evin çatısından şiddetli yağmur ve fırtınadan sonra yağmur damlaları damlar ve buna şaşılmazsa, Sa'dî'nin de gözlerinden su damlamasına şaşılmamalıdır. Zira Sa'dî'nin başında aşk sebebiyle türlü belalar ve musibetler vardır. Bu durum onu o kadar yıpratmıştır ki gözyaşı akıtması onun için oldukça sıradan, olağan bir durum haline

gelmiştir ve buna şaşılmaması gerekir. Kısaca Sa'dî, ağlamasının sebebinin başındaki aşk belası olduğunu ima etmektedir, denebilir.

Görülüyor ki Sa'dî ağlamasının sebebini genel olarak aşka bağlamakta, maksadını dolaylı yollara girmeden doğrudan açıklamaktadır. Ona göre sevgiliden uzak kalan âşık, aşk yüzünden çektiği belalar sebebiyle ağlamakta, gözyaşı dökmektedir. Fuzûlî ise Sa'dî'ye nazaran ağlamasının sebebini doğrudan değil, dolaylı olarak aşkla ilişkilendirir. Sa'dî'nin sade ve basit anlatımı, bu bölümde öne çıkmış Fuzûlî ise daha çok, sanatlı bir üslup ile gözyaşının sebebini aşka bağlamıştır.

3.4.2. Âşığın gözyaşı aşkı ifşa eder

Sa'dî ve Fuzûlî'ye göre gözyaşı, içlerindeki gizli ateşi (aşk ateşini) açığa çıkaran, sırrı ifşa eden bir vesile olarak karşımıza çıkar. Kimi zaman gammaz olan gözyaşı kimi zaman aşığın sararmış yüzüne renk getiren bir yoldaş, dost olur. Aşkın dışı vurumu kimi zaman rüsva edecek bir durum olarak görülürken kimi zaman ise sevgiliyi haberdar ettiği için gayet olumlu bir durum olarak değerlendirilir.

Ruhum üzre hatt-ı sirişkümü defeât ile kalem-i müjem

Rakam etdügiyçün el ohıyup bilür oldu râz-ı nihânumı

262/2

Fuzûlî bu beyitte, kirpik kaleminin gözyaşı yazısını yanağının üzerine defalarca yazmasıyla gizli sırrının el tarafından okunduğu ve bilindiğini ifade eder. Önceki beyitlerde âh dumanının, aşığın içindeki gizli ateşi yani aşkı ele verdiği ele alınmıştı. Bu beyitte de aynı durum gözyaşı için kullanılmış, aşığın ağlaması ve gözyaşı dökmesi, içindeki sırrı ifşa etmiştir. Kişinin, yanak üzerindeki gözyaşını fark etmesi esasen güç bir durumdur. Zira aşığın teni solgun, yanakları sarı olarak tasvir edilir. Gözyaşının da saydam bir renge sahip olduğu göz önünde bulundurulduğunda bu zorluğun sebebi anlaşılır. Bu sebeple şair, beyitte “defeat” kelimesini kullanmış olmalıdır. Nitekim, su damlası, şiddetiyle değil sıklığı sebebiyle döküldüğü zemini aşındırır. Fuzûlî de ağlama fiilinin defeat ile gerçekleştiğini vurgulayarak yanağında bir iz bırakmış olabileceğini, bu sebeple yüzüne bakanların, ağladığını anladığı düşünülebilir.

Fuzûlî'ni reh-i ıskunda eşk ü âh eder rüsvâ

Belâdur her kimün bir yolda gammâz olsa yoldaşı

276/7

Fuzûlî bu beyitte ise gözyaşını laf taşıyan bir yoldaş olarak görür. Şair aşk yoluna girmiştir. Aşk gizli tutmak ister ancak âh ve gözyaşları onun içindeki gizli aşkı ortaya çıkararak onu rüsva eder. Aşk sırrı, âşık için açıklanmaması gereken bir söz, bir emanet mesabesindedir. Sırrın ifşası emanete hıyanet gibi karşılandığından bu durum sırrı açıklayan kişiye karşı olumsuz bir tutum takınılmasına yol açar. Bu sebeplerden Fuzûlî, sırrının gammaz olan yoldaşları gözyaşı ve âh tarafından ifşa edildiğini, bu sebeple kendisinin de rüsva olduğunu dile getirmektedir. Netice olarak gözyaşı, aşğın içindeki aşkı halka duyuran bir gammaz olarak tavsif edilmiştir.

می‌نگفتم سخن در آتش عشق،

تا نگفتم آب دیده غماز

310/7

Gammaz gözyaşı söyleyene dek ben aşk ateşinin sözünü etmiyordum.

Sa'dî de tıpkı Fuzûlî gibi, gözyaşını “gammaz” kelimesiyle nitelemiştir. Şair, içindeki aşk ateşini kimseye söylememektedir. Ancak gammaz gözyaşı, Sa'dî'nin içindeki bu gizli ateşi ortaya çıkarmıştır.

حدیث عشق چه حاجت که بر زبان آری

به آب دیده خونین نبشته صورت حال

347/10

Aşk sözünü dile getirmeye ne hacet. Kanlı gözyaşları suret-i hali çiziyor.

Bu beyitte de Sa'dî, aşkı dile getirip anlatmaya ihtiyaç olmadığını ifade etmektedir. Zira ona göre kanlı gözyaşları, zaten aşğın durumunu ortaya çıkarmaktadır.

Ey gül gamunda eşk ruh-ı zerdüm etdi al

Bildürdi ola sûret-i hâlüm sabâ sana

17/6

Fuzûlî bu beyitte kanlı gözyaşını, halini ibraz eden bir vesile olarak kullanır. Nitekim gözyaşı, Fuzûlî'nin sararan yüzünü kırmızıya boyamış, böylece onun âşıklığını göstermiştir. Esasen yüz, kırmızı haliyle sağlıklı kabul edilir. Sevgilinin yanağı da çoğunlukla kırmızı renkle ilişkilendirilir. Sararan yüz ise hastalığın belirtisidir. Fuzûlî bu beyitte, sevgilinin gamından dolayı hasta olduğunu, yüzünün sarardığını ancak zaman sonra döktüğü kanlı gözyaşlarının yüzünü tekrar kırmızıya boyadığını ifade eder. Böylece kanlı gözyaşı, bir nevi iyileştirici özellik gösterir. Bu sebeple şair, yukarıda ifade ettiği gibi kanın ifşa edici vasfını değil, bu kez iyileştirici veya örtücü vasfını kullanır.

Bunun yanında âşık; içeriden hasta, sarı benizli olsa da gözyaşıyla birlikte kızıla bürünmüştür. Bu da gül-i rana denen, iç yaprakları sarı, dış yaprakları ise kırmızı gülü akıllara getirir. Saba rüzgarının Fuzûlî'nin bu halini, gül sevgiliye iletmesiyle sevgili de aynı hale bürünmüştür. Bu sebeple şair, “saba sana suret-i halimi bildirmiş olmalı” ifadesini kullanır. Neticede gül-i rana olan sevgilinin bu renklere bürünmesinde Fuzûlî'nin görünüşü etkili olmuştur. Bunu sağlayan ise kanlı gözyaşlarıdır.

Fuzûlî yukarıdaki beyitlerin yanı sıra arifin gözyaşına bakıp gizli ateşi anladığını (124/1); gözyaşlarının gizli ciğer ateşini ellere izhar ettiğini (262/3); gözden akan ciğer kanının sevgiliye gizli gamının izhar eylediğini (265/5) de ifade etmiştir.

جز دیده هیچ دوست ندیدم که سعی کرد

تا زعفران چهره من لاله گون شود

270/7

Gözümden başka, zaferan gibi sararan yüzümü lale renkli yapmak için uğraşan hiçbir dost görmedim.

Sa'dî bu beyitte, Fuzûlî'de olduğu gibi kanlı gözyaşının olumlu yönünü öne çıkarmak ister. Onun yüzü de hastalıktan sararmış, zaferan gibi olmuştur. Gözyaşından başka hastalığını iyileştirecek, derdine derman olacak bir dost bulamaz. Kanlı gözyaşı, şiddetinden Sa'dî'nin yüzünü kızıla boyararak hastalığını örter. Böylece yüzü sarıdan kırmızıya döner. Yani sağlıklı bir görünüm kazanır.

Sa'dî yukarıdaki beyitlerden başka gözyaşının, gönül macerasını halk için tercüme ettiğini (245/5); aşkını inkar edemeyeceğini zira gözyaşının aşkı ikrar ettiğini (387/9) ifade ettiği beyitler de terennüm etmiştir.

Bu alt başlıkta ele alınan beyitlerde görülmektedir ki her iki şair de gözyaşını, aşkı ortaya çıkaran; aşğın halini ibraz eden bir araç olarak kullanmışlardır. İki şairin de gözyaşı için “gammaz” kelimesini kullanması, aşkın bir sır niteliğinde olduğuna delalet etmektedir. Bunun yanında sararan yüzlerini kırmızıya çevirdiği için gözyaşı, onlar için müspet bir rol de oynar. Benzer duyguları benzer hatta aynı kelimelerle ifade etmeleri şairlerin aynı duyuşta olduğunu gösterir niteliktedir.

3.4.3. Âşığın gözyaşı gevherdir

Gözyaşı, âşıklar için çok değerlidir. Bir nesne, uğruna feda edildiği kişinin değerince kıymetli sayılır. Fuzûlî ve Sa'dî de gözyaşlarını sevgilileri için akıttıklarından gözyaşları onlar için cevher sayılır. Göz yuvası, “tuzlu bir su” ile dolu oluşu dolayısıyla denize benzetildiğinden, gözyaşı da bu minvalde kahir ekseriyetle “inci”ye teşbih edilmektedir. Bunun yanında “cıva”ya da benzetilen gözyaşı, kan söz konusu olduğunda ise yine denizde yaşayan “mercan” ve kırmızı rengi dolayısıyla değerli bir cevher olan “yakut”a benzetilir.

3.4.3.1. İnci

Riştödür cismüm ki devr-i çarh vermiş tâb ana

Merdüm-i çeşmüm düzer her dem dür-i sîrâb ana

9/1

Bu beyitte Fuzûlî, akıttığı gözyaşının çokluğunu rişte ve dür kavramlarını kullanarak aktarır. Şair, burada bedenini bir ipliğe benzetir. Bu ipliğe ise göz bebeği tarafından her an taze inciler dizilir. Malum olduğu üzere inci, okyanusların derinliklerinde yetişir ve oluşumunda nisan yağmurlarının rolü olduğuna inanılır. Şöyle ki nisan yağmurundan bir damla okyanusa karışır ve istiridye bu damlayı kabuğunda hapseder. Bu damla zamanla istiridyenin içinde bir oluşum gösterir ve gelişerek nihaî formunu alır. Bu formu alması, titreşimler aracılığıyla gerçekleşir ki bir incinin oluşumu bu sebeple titreşimlerle de ilişkilendirilir. Bu bakımdan şairin gözyaşları nisan yağmuruna benzetilir. Nisan yağmuru da bahar aylarına tekabül ettiğinden onun doğaya bir tazelik, teravet verdiğine inanılır.

Bu anlamların yanında ilk mısrada devr-i çarhın rişteye tab vermesi ifadesinden de rişte-tab anlamı ortaya çıkar ki bu da bir titreme hastalığı olan “sıtma”yı işaret eder. Yukarıda bahsedildiği üzere incinin oluşumu da titremeler sonucu gerçekleştiğinden, rişte-tab kelimesinin de ustalıkla beyte yerleştirildiği anlaşılır. Bunların müsebbibi ise feleğin dönüşüdür. Feleğin dönüşü, insan ömrüyle ilişkilendirildiğinde Fuzûlî’nin felek döndükçe yani ömrü vefa ettiği sürece gözyaşı döküleceği de anlaşılmış olur.

چشم سعدی در امید روی یار

چون دهانش درفشانی می‌کند

245/8

Sa’îd’in gözü sevgilinin yüzünü görme ümidiyle, ağzı gibi inciler saçıyor.

Sa’îd bu beyitte sevgilinin yüzünü görme ümidiyle ağladığını, gözyaşlarının ise inciye benzediğini söylemektedir. Yukarıda belirtildiği üzere klasik Fars ve Türk şiirinde gözyaşlarının inciye benzetilmesi oldukça yaygın bir kullanım olsa da Sa’îd bu kullanımın yanı sıra, sözlerini/şiirini de inciye teşbih etmektedir. Yani Sa’îd’nin sözleri de tıpkı gözyaşları gibi sevgiliye olan ümidi sebebiyle birer inci sayılır. Sevgili uğruna dökülen gözyaşları, sevgili uğruna döküldüğü için kıymetlidir. Bunun gibi şiiri de sevgiliye atfen kaleme döküldüğünden onlar da kıymette gözyaşlarından farksız değillerdir.

3.4.3.2. Cıva

Sîm-âb-ı sirişk itdi meni garka Fuzûlî

Tâ devr cüdâ kıldı büt-i sîm-berümden

217/7

Bu beyitte devr, kendisini put gibi sevgilisinden ayırdığından beri gözyaşlarına boğulduğunu ifade eden şair; gözyaşını cıvaya benzetmektedir. Cıva, birçok özelliği bakımından gözyaşına teşbih edilir. Cıvanın oda sıcaklığında sıvı bir halde bulunması, parlak ve ışığı yansıtıcı olması, sürekli hareket etmesi ve zehirli olması bakımından gözyaşıyla ilintili olarak kullanılır. Fuzûlî’nin gözyaşlarını cıvaya benzetmesi, hem nitelik hem nicelik bakımından gözyaşının şiddetini gösterir. Bir damla cıvanın dahi yere düştüğü anda onlarca damlacığa bölünmesi gibi şairin gözyaşı da içinde batacak kadar sayısız parçaya bölünmüştür. Ayrıca cıva oldukça yoğun bir

madendir. Bu sebeple kütlesi ağır maddeler dahi cıvanın içinde batamazlar. Fuzûlî'nin cıvaya batması, üzerindeki ayrılık acısının ağırlığını ifade ediyor olabilir.

ساکن نمی شود نفسی آب چشم من

سیماب طرفه نبود اگر بی سکون شود

270/5

Gözyaşım bir an dahi sakin olmaz (dinmez). Cıva eğer hareketsiz olsaydı, ilginç (eşsiz) olmazdı.

Bu beyitte de Sa'dî, gözyaşını cıvaya benzetmektedir. Benzetme yönü ise cıvanın sürekli titreşim ve hareketli yapısıdır. Gözyaşının da sürekli göz içinde çizginmesi, devamlı akıp durması cıvanın hareketlerine benzer. Bu sebeple Sa'dî, sürekli ağlamanın, devamlı gözyaşı dökmesinin doğal olduğunu; gözyaşına asıl bu hareketli yapının kıymet verdiğini, onu diğerlerinden ayırıp değerli yaptığını ifade eder.

Fuzûlî yukarıdaki beyitlerin yanında gözün, cismin ipliğine gözyaşından gevherler düzdüğünü ancak çarhın bu ipi gevşetip, bozup dağıttığını (208/5); gözyaşlarının sevgilinin saçına dizildiğini (303/4); gözlerinden dökülen gözyaşı gevherinin sevgilinin lebinden dökülen lülülere feda olacağını (7/3); gözünün yağmur damlasını inciye çeviren bir sadef olduğunu (28/6); sevgilinin, aşkın gözünü gözyaşı ile hazineye çevirip göz bebeğini Karun'a çevirdiğini (167/1); sevgilinin aşkının, göz bebeklerini gözyaşı denizi dalgıçlarına çevirdiğini (170/6); gözyaşlarının yetim birer çocuk olduğunu, terbiye almadıkları için gözden düştüklerini (33/4); gıyran olmadan dünyadan kam alamayacağını, zira nisan yağmuru almadan sadefin inci vermediğini (117/7); gözyaşlarını sevgilinin toprağına saçmak için kullandığını (266/6); gece vakti ay yüzlü sevgiliyi hatırladıkça gündüz yıldızlar gibi gözyaşı döktüğünü (269/3); âhının yelinini güneşin ışığını söndürmesi gibi gözyaşının da dürr-i galtanın değerini düşürdüğünü (267/3); gözün gözyaşının kadrini bilmediğini, felekten kam almak için gözyaşlarını sarf ettiğini (121/5); feleğin Fuzûlî'nin cevher saçan gözlerini görüp hayrette kalmaması için, gönlün dumanının feleğin gözünü kapaması gerektiğini (36/4) de ifade etmiştir.

Sa'dî yukarıdaki beyitlerin yanı sıra sevgiliyi göremeyeceğini öğrendiğinde cıva dolu gözlerinin inciler saçtığını (130/5); sevgilinin gamından dolayı altın gibi sararan yüzüne cıva gibi gözyaşlarının döküldüğünü (579/2); gözlerinin inci saçtığını, sanki elbisesinin yeminde mercanlar taşıdığını (131/2); yüreğinin tükenmesine rağmen gözlerinde yakutların dolaştığını (161/6); sevgilinin dudağından bahsedince Sa'dî'nin gözlerinden yakutlar döküldüğünü (282/2); onun sevgisinden dolayı yüzünün altın vurup gözünün inci döktüğünü (234/5); sevgilinin dudaklarını anınca gözünden inciler damladığını (417/9); binlerce incisi olan bir gözü olduğunu (478/9); sevgilinin Sa'dî'nin inci dolu gözyaşı denizini görmediğini (594/8) de ifade etmiştir.

3.4.4. Âşığın gözyaşı kanlıdır

Gözyaşı, klasik şiirde eğer aşk ve ızdırap sebebiyle akıyorsa içine genellikle kan karışmış biçimde ele alınır. Zira aşğın ciğer kanı, gözyaşı yoluyla vücuttan çıkar. Aşğın gözü bu sebeple genelde kanlı gözyaşı doludur. Bu gözyaşı aşğın yüzünü kızıla boyar, bazen de bedenini baştan başa kızıla kaplar. Fuzûlî ve Sa'dî de bu sebeple, gözyaşlarını sıkça kan ile ilişkilendirerek tasvir etmişlerdir.

Berg-i gül sanma ki hûn-âbe tōken demde gözüm

Nece yaprağa ciğer kanı silüp kan etdüm

199/5

Bu beyitte Fuzûlî, hüsnûtalil sanatından faydalanarak gözlerinin kan akıttığını ifade eder. Şöyle ki şair, kanlı gözyaşı döktüğü zamanlarda gözyaşını yaprakla temizlemiş; bu sebeple gül yaprakları kızıla boyanmıştır. Neticede kırmızı güllere rengini veren madde, Fuzûlî'nin gözlerinden dökülen ciğer kanıdır.

Katre katre deme kandur ki çihar çeşmümden

Dem-be-dem gönlüm odıyla eriyen peykânlar

67/2

Dem-â-dem katre katre kan yaşumdur kim çihar gözden

Veyâ peykânların kim âteş-i dil anı su eyler

81/3

Fuzûlî, yukarıdaki iki beyitte de kanlı gözyaşını peykan ile ilişkilendirir. Dışarıdan damla damla kan olarak görünen gözyaşının aslında gönlün ateşiyle eriyen peykanlar olduğunu ifade eder. Yani gözden dökülen kanların sebebi sevgilinin peykanları, dolayısıyla aşktır. Fuzûlî, aşk sebebiyle kanlı gözyaşları dökmektedir.

Fuzûlî yukarıdaki beyitlerin yanında kanlı gözyaşlarının aşk yolunda yoldaşı olduğunu (275/3); gözünden akan kanın bağrının kanı olduğunu (266/2); göz kadehinin gönül kanının zülaliyle doldu olduğunu (256/4); subaşı olan gözün, yol kesip kanlı kafır olan gözyaşını kirpikte astığını (297/3); ayrılık gecesi canının yanıp ağlayan gözünün kan döktüğünü (264/4); sevgilinin gül yüzünü görmediği zaman gül rengi gözyaşının dünyayı kapladığını (228/1); zayıflıktan iğneye döndüğünü, kanlı gözyaşının da iplik olduğunu (211/4); kanlı gözün kanlı yaşlar döküp Fuzûlî'yi rüsva ettiğini (13/4); kanlı gözyaşını gizli tutmayıp sevgiliye arz etmesi gerektiğini (139/7); Fuzûlî'nin gözyaşı döken kirpiğinin, sevgilinin dudaklarının rengiyle aynı renk olduğu için ciğer kanından vazgeçmediğini (191/6); bağrının kanının her an kirpik kalemi ile göz beyazına, sevgilinin dudaklarının suretini çizdiğini (267/4) gözünün sevgilinin toprağını kızıla boyadığını, bu yüzden onun kimyager olabileceğini (175/2) de ifade etmiştir.

3.4.5. Âşığın gözyaşı oldukça şiddetlidir

Fuzûlî ve Sa'dî, gözyaşlarının yoğunluğunu ve şiddetini ifade etmek için kimi zaman yağmur, sel, nehir, deniz gibi kavramları kullanmışlar kimi zaman gözyaşlarının göklere eriştiğini dile getirmişlerdir. Benzetilen kavram ne olursa olsun değişmeyen şey gözyaşının ne denli yoğun olduğudur.

Yüzün görmek temennâsındayam ammâ budur müşkil

Ki dem düşdükçe açdurmaz mana göz eşk tuğyânı

266/4

Fuzûlî bu beyitte sevgilinin yüzünü görme arzusunda olduğunu ancak gözüne kan düştükçe gözyaşının tuğyana gelmesinden dolayı gözünü açmadığını, bu yüzden sevgiliyi göremediğini ifade etmektedir. Yani gözyaşı o kadar şiddetlidir ki Fuzûlî'ye göz açtırmaz.

Her taraf akslerümdür görinen yâ yığılup

Geldi su halkı sirişküm suyu nezzâresine

252/5

Bu beyitte Fuzûlî, gözyaşının etrafını sardığını, bu sebeple her su damlasında kendi suretini gördüğünü ifade eder. Fuzûlî döktüğü yoğun gözyaşları sebebiyle oluşan görüntünün ya kendi yansıması olduğunu ya da halkın gözyaşlarını görmek için etrafında toplandığını düşünür.

Gözde gezer çizginüp katre-i eşküm müdâm

Katre-i eşküm gibi çarhda seyyâre yoh

60/5

Fuzûlî bu beyitte ise gözyaşını gezegenler ile kıyaslar. Gözün devamlı akması ve hareket halinde olması bu benzetmenin yönünü ortaya koyar. Gözyaşı damlasının bu kadar hareketli olması ve devamlı damlaması da Fuzûlî'nin ağlamakla mutad olduğunu gösterir.

Fuzûlî yukarıdaki beyitlerin yanında gözyaşının göz açmaya fırsat vermeyecek kadar çok aktığını (164/3) da ifade etmiştir.

چنین بگریم از این پس که مرد بتواند

در آب دیده سعدی شناوری آموخت

32/13

Bundan sonra öyle ağlayacağım ki halk Sa'dî'nin gözyaşında yüzmeyi öğrenebilir.

Bu beyitte ise Sa'dî, gözyaşının şiddetini o dereceler vardır ki, insanların gözyaşı içinde yüzmeyi öğrenebileceğini iddia eder. Yüzmek fiilinden hareketle Sa'dî'nin gözyaşlarının denize benzetildiği aşikar olur. Yukarıda da ifade edildiği üzere gözyaşlarının inciye benzetilmesinin yanında gözyaşının tuzlu olması da deniz ile bir ilinti kurulmasına sebep olabilir. Bunların yanında bu beyitte denizlerin enginliği ve yoğunluğu ön planda tutulup Sa'dî'nin gözyaşlarının çokluğu ve şiddeti vurgulanmak isteniyor, denebilir.

Sa'dî yukarıdaki beyitlerin yanında sevgiliyi beklerken gözyaşının gözyaşı olarak kalmayıp pınara dönüştüğünü (276/7); ne zaman sevgiliye baksa gözünden bin pınar fışkırdığını (478/3) da ifade etmiştir.

3.4.5.1.Yağmur

Sirişküm gör meni ey ebr özünden kem hayâl etme

Hevâ-yı ışk ile bin sence eşk-efşânlığum vardur

92/4

Yukarıdaki beyitte Fuzûlî, bulutu muhatap alarak şâiri kendinden aşağıda, değersiz hayal etmemesi gerektiğini; ona bakıp ne kadar gözyaşı döktüğünü görmesini istemektedir. Zira Fuzûlî'nin aşk dolayısıyla buluttan bin kat daha gözyaşı dökmüşlüğü vardır.

مَنْعَتُ النَّاسِ يَسْتَسْقُونَ غَيْثًا

أَنْ اسْتَرْسَلْتُ دَمْعًا كَالْأَلَى

594/14

Gözlerimden inci gibi gözyaşları aktığı için, insanların yağmur duası etmekten men ettim.

Sa'dî bu beyitte gözyaşını yağmura benzetmektedir, bu ilişkiyi ise yağmur duası kavramıyla kurmuştur. Sa'dî öylesine şiddetli ağlamaktadır ki, gözyaşı oradaki çorak toprakları canlandıracak, halkın yağmur duasına muhtaç etmeyecek derecede yağacaktır.

Sa'dî yukarıdaki beytin yanı sıra gözyaşları damlalarının birleşince sel olacağını, bu yüzden halkın sakınması gerektiğini (40/11); sevgilinin yıldırım gibi gülerken kendisinin yağmur gibi ağladığını (221/8); kervancıya Sa'dî'nin gözyaşlarının haber verilmesinin ve ona böyle yağmurlu bi günde develeri yüklememesi gerektiğinin söylenmesini istediğini (450/3) de ifade etmiştir.

3.4.5.2.Sel, taşkın

Kaçan kim kâmetünden ayru seyr-i bûstân etdüm

Koparup eşk seyl-âbıyla bin servi revân etdüm

201/1

Bu beyitte de Fuzûlî, sevgili olmadan bostan seyrine çıktığı için gözyaşı döktüğünü, döktüğü gözyaşlarının ise sele sebep olup bostandaki bin servi yerinden söküp yürüttüğünü ifade eder.

Götürmüş hâkden tuğyân-ı eşküm hâr u hâşâki

Başum üzre melâmet kuşlarıyçün âşiyân etmiş

133/2

Bu beyitte ise Fuzûlî gözyaşının şiddetini tuğyan kelimesiyle ilişkilendirmiş ve melamet çerçevesinde ele almıştır. Şair gözyaşı taşkınının, topraktaki çer çöpü sürüklediğini ve melamet kuşları için başı üzerinde topladığını ifade eder. Yani şairin gözyaşları melamet kuşları için tuğyana gelmiş; topraktaki çer çöpü alıp kuşlar için bir yuva yapmıştır. Başın üzerindeki kuş yuvası motifi bizi doğrudan Mecnun kavramına götürür. Mecnun, en kısa söylemle aşkı uğruna aklını yitiren bir karakterdir. Aşk sebebiyle kınanan Mecnun çöllere düşüp hayvanlarla yaşamaya başlamış, aşk sebebiyle çektiği ızdıraplar yüzünden kendini dahi unutacak derecede aşka meftun olmuştur. Bu sebeplerden ötürü aşiyân kavramı, başında kuşlar yuva yapacak kadar kendinden geçen Mecnun'u hatırlatmak için klasik şiirde çokça kullanılmıştır. Neticede Fuzûlî, gözyaşlarını melamet ile ilişkilendirmiş ve onu bir sel ve taşkın haline getirerek şiddetini vurgulamak istemiştir.

Yoh reh-i ışkunda bir menzil yaşum gird-âbına

Yol itürmişdür işi ser-geşte gezmekdür hemân

216/3

Bu beyitte ise Fuzûlî, gözyaşını girdap kelimesiyle ifade eder. Gözyaşının şiddetini sergeşte bir girdaba benzeten şair, onun aşk yolunda bir menzilin olmadığını ifade eder. Yani âşık için gözyaşının bir durağı, sonu yoktur. Kişi aşk yoluna girdiğinde gözyaşının sınırı olmadığını, ağlamasının sona eremeyeceğini bilmelidir, denebilir.

Ey Fuzûlî ahıdup seyl-i sirişk ağlayalı

İşk ehline figân etmeği kânûn etdün

166/7

Fuzûlî bu beyitte ise kendini; âşıklara ağlamayı öğreten, onları gözyaşı dökmeye alıştıran kişi olarak görür. Fuzûlî'nin âşıklara önderlik etmesi, aşkı onlara öğretmesi gibi durumlar göz önünde bulundurulduğunda onlara “ağlamayı öğretmesi” mefhumu da anlaşılır hale gelir. Fuzûlî bu ifadesiyle, âşıkların önderi olduğu fikrini güçlendirmekle beraber, ağlamak eyleminin de en şiddetlisini gerçekleştirdiğini ima eder, denebilir.

Fuzûlî yukarıdaki beyitlerin yanında gözyaşı seliyle perişan olmaması ve sabretmesi gerektiğini (278/7); gözyaşının hababdan başka bir binayı ayakta bırakmayıp her şeyi yok ettiğini (273/6); sinenin hararetinden gözyaşının eksildiğini, eğer eksilmese alemler selebileceğini (285/1); selin önüne toprak ile set çekilmese de sevgilinin toprağının onu teskin ettiğini (220/3); canın tenden çıkmak için cehdetmesi gerektiğini zira kararsız gözyaşı selinin tende bir afet çıkarabileceğini (223/4); ayrılık günü gözyaşı selinin kıyametin alametlerinden biri gibi olduğunu ancak sevgilinin bundan haberdar olmadığını (100/5) da ifade etmiştir.

ضرورتست که روزی به کوه رفته ز دستت

چنان بگرید سعدی که آب تا کمر آید

281/8

Sa'dî bir gün öyle ağlayacak ki su bele kadar çıkacak, senin yüzünden dağa çıkmaya mecbur kalacak.

Bu beyitte de Sa'dî, gözyaşı ve tufan benzetmesine başvurmuştur. Sa'dî'nin gözyaşlarının şiddetinden dolayı, oluşan selin bele kadar ulaşacağını bu sebeple dağa çıkacağını söylemekle, Nuh tufanını ve Hz. Nuh'un oğlu Kenan'ın dağa çıkmasını hatırlatır gibidir. Kenan, tufandan kurtulmak için son bir çabayla dağa çıksa da malum olduğu üzere devasa dalgaların altında boğulmaktan kurtulamamıştır.

Sa'dî yukarıdaki beytin yanında göz bulutlarının çok fazla damla döktüğünü ve bu damlaların sel olup deryaya karışmazsa şaşacağını (189/7); sevgilinin ayrılığında bahar bulutları gibi sel akıttığını (578/10) da ifade etmiştir.

3.4.5.3.Nehir-deniz-girdap

Cigerüm kanını gözyaşına dökdün ey dil

Vara vara anı Kulzüm bunı Ceyhûn etdün

166/2

Fuzûlî bu beyitte gönlün sebep olduğu bir durumu aktarır. Gönül, ciğer kanını gözyaşına katmıştır. Gözyaşı, aşağıda ifade edileceği üzere sel ve nehir gibi akmaktadır. Ciğer kanı da nehirle birleşince ortaya kandan bir nehir görüntüsü çıkar. Ciğer kanını bu sebeple Kulzüm yani Kızıldeniz’e, gözyaşını ise Ceyhun ırmağına benzeten şair, ciğer kanının ve gözyaşının şiddetini, dolayısıyla aşkının acısının ne denli büyük olduğunu böylece ortaya koyar. Şair benzer kavramı aşağıdaki beyitte ise şöyle dile kullanmıştır:

Fuzûlî vermedi tan ohları gözyaşına teskîn

Önin bend etmek olmaz hâr u hâşâk ile Ceyhûn’dur

90/7

Bu beyitte de gözyaşını Ceyhun nehrine benzeten şâir, kendisine gelen kınama okarının ise bu nehrin önüne bend olamayacağını, zira bunların çer çöp mesabesinde olduğunu dile getirir.

Sa’dî de Fuzûlî’nin kullandığı Ceyhun kavramını şöyle ele almıştır:

کنار سعدی از آن روز کز تو دور افتاد

از آب دیده تو گویی کنار جیحونست

84/9

Uzaklara gittiğin günden beri Sa’dînin kucağı, gözyaşından dolayı (öyle bir hale gelmiştir ki), sen onu Ceyhun kıyısı zannedersin.

Görüldüğü üzere Sa’dî de tıpkı Fuzûlî gibi gözyaşının şiddetini vurgulamak için Ceyhun kavramından faydalanmıştır. Fuzûlî’de gönül müsebbip iken Sa’dî sevgiliden ayrı kalmayı sebep olarak gösterir.

İki gözden revân etmiş sirişküm kâmetün şevkı

Asâ-yı mucizi gör kim iki bölmiş bu deryâyı

278/2

Fuzûlî yukarıdaki beyitte ise sevgilinin kametinin şevkinden, gözyaşının iki gözden de aktığını ifade etmiştir. Şair, ilginç bir benzetmeyle sevgilinin kametini Hz. Musa'nın asasına benzetmiş; bu asanın yere vurulmasıyla yarılan Kızıldeniz'i de kendi gözlerine teşbih etmiştir.¹⁶⁵ Böylece sevgilinin kametinin yüceliğini ve ulviyetini belirtirken gözyaşlarının ise deniz kadar büyük ve şiddetli olduğunu ifade etmiştir.

Bırahdum zevrak-ı dil eşk bahrine sakın ey mâh

Temevvüc vermesün teşvîş ana kim anda sâkindür

104/2

Fuzûlî yukarıdaki beyitte ise gözyaşlarını denize, gönlünü de o denizde bulunan bir kayığa benzetmiştir. Bu noktada ay yüzlü sevgiliye seslenen şâir, onun dikkatli olup sakınmas gerektiğini; zira onun yüzünden denizde gelgit olup kayığının batma ihtimali olduğunu ima eder. Nitekim medcezir yani ayın dünyaya yaklaşp dünyanın aya dönük kısmındaki suların ayın kütle çekimininden dolayı yükselip alçalması olayı, ay sebebiyle gerçekleşir.

Fuzûlî yukarıdaki beyitlerin yanında her gözünün dalgalı bir deniz, kaşlarının da o denizde ters dönmüş birer gemi olduğunu (285/2); göz bebeğinin her daim kanlı gözyaşının girdabına batık olduğunu (90/2); gözyaşı ve ahının herkesi kendinden uzaklaştırdığını, etrafında sadece girdab ve girdbadın kaldığını (62/4) da ifade etmiştir

قاصد رود از پارس به کشتی به خراسان

گر چشم من اندر عقبش سیل براند

217/11

Gözlerim, senin arkandan sel akıtırsa, elçi Pars'tan Horasan'a gemiyle gider.

¹⁶⁵ Şuarâ, 26/63: “Bunun üzerine Mûsâ’ya, ‘Asân ile denize vur!’ diye vahyettik. Deniz derhal yarıldı, her parça koca bir dağ gibi oldu.”

Bu beyitte ise Sa'dî, önceki beyitlerdeki söylemini daha da öteye taşıyarak yalnızca insanların değil gemilerin dahi yüzebileceği bir deniz tasviri ortaya koyar. Sa'dî'nin akıttığı gözyaşı seli o kadar şiddetlenir ki Pars'tan Horasan'a uzanan bir coğrafyayı sular altında bırakır ve orada devasa bir deniz meydana getirir.

Sa'dî yukarıdaki beyitlerin yanı sıra her kirpiğinden bir ırmak akıtmasına rağmen gözlerinin susuzluğunun dinmediğini (513/3); sevgilinin Sa'dî'nin gözyaşının gözyaşı mı yoksa ırmak mı olduğunu anlayamadığını (631/7); sevgilinin hasretinden gözünün denize döndüğünü (191/7) de ifade etmiştir.

3.4.5.4. Gökyüzü

Dün subh yetürdüm feleğe mevc-i sirişküm

Gark etdi felek üzre olan encümi gird-âb

24/5

Bu beyitte ise Fuzûlî bir sabah tasviri yaparken gözyaşı kavramından yararlanmaktadır. Şöyle ki şâir, dün gece o kadar ağlamıştır ki gözyaşı dalgalarını feleğe eriştirmiştir. Gözyaşları feleğe erişince gökteki yıldızlar girdab içine batmış, yok olmuştur. Yani gözyaşı, artık yeryüzü sınırlarını aşıp göğe erişmiş, göğü kapsayacak derecelere ulaşmıştır. Gözyaşı, rengi itibarıyla gökyüzünün maviliğiyle ilişkilendirilirse, gündüz yıldızların görünmemesinin sebebi olarak yıldızların gözyaşı denizine dalmış olmaları gösterilebilir. Şair hüsnütalil sanatından faydalanarak yıldızların kaybolmasını gözyaşlarıyla ilişkilendirmiştir, denebilir.

3.4.6. Âşığın gözyaşı tükenmez

Nezr etmişem firâkuna kim yoh nihâyeti

Nakd-i sirişkümü ki tükenmez hızânedür

99/5

Fuzûlî bu beyitte sevgilinin ayrılığının sonu olmadığına farkında olduğunu gösterir. Ayrılığının bitmesi içinse gözyaşını adak olarak görmektedir. Ayrılığının nihayetsizliği gibi ona adadığı gözyaşının da sonu yoktur. Nitekim âşığın gözyaşı da tükenmez bir hazine mesabesindedir. Gözyaşının kıymetini hazine kelimesiyle vurgulayan şair, bu hazineyi sonsuza kadar adayacağını ifade eder.

Tereşşuh kabrümün daşından etmiş çeşmümün yaşı

Hayâl eyler gören kim laldendür kabrümün daşı

276/1

Fuzûlî bu beyitte, yukarıda bahsettiğimiz üzere ölse dahi gözyaşının bitmeyeceğini ifade eder. Nitekim Fuzûlî kabirdeyken gözyaşı mezar taşından sızıp taşı kızıla boyar. Taştan sızma ifadesi, gözyaşının ırmak ile ilişkilendirirken, kızıl rengi onun kanlı gözyaşı olduğunu ortaya koymaktadır. Bu sebeple Fuzûlî'nin mezar taşını gören, onun lal taşından yapıldığını hayal eder. Neticede gözyaşı, öldükten sonra dahi aşığın peşini bırakmamakta, ölüm; aşığın ızdırabını dindirmeye yetmemektedir.

برگ تر خشک می‌شود به زمان

برگ چشمان ما همیشه تر است

65/9

Taze yaprak da kurur zamanla, bizim göz yapraklarımız ise hep ıslak ve tazedir.

برگ چشمم می‌نخوشد در زمستان فراقت

وین عجب کاندِر زمستان برگ‌های تر بخوشد

212/6

Gözlerimin yaprağı ayrılığının kışında soluyor. Kışın taze ve ıslak yaprakların kurumasına şaşılır.

Sa'dî yukarıdaki iki beyitte de göz yaprağı kavramıyla gözyaşını ima etmektedir. Göz yapraklarının ıslak ve taze olması, şairin gözyaşının daimî olduğu, gözlerinin bir an bile kuru kalmadığı anlamına gelmektedir. Beyitte sevgilinin ayrılığının “kış” etkisi gösterdiği de ifade edildiğinden Sa'dî için sevgiliden ayrı kaldığı her gün kış sayılır. Gözlerinin kışın taze kalmasına değil de taze iken kışın solması, şaire şaşırtıcı gelmektedir. Neticede Sa'dî, gözyaşlarının hiçbir mevsim dinmediğini, gözlerinin sürekli ağlamakla mutad olduğunu dile getirmektedir. Sa'dî aşağıdaki beyti de aynı minvalde terennüm etmiştir:

دانی خیال روی تو در چشم من چه گفت

آیا چه جاست این که همه روزه با نمست

75/5

Bilir misin, gözlerimdeki hayalin ne söyler? “Burası nasıl bir yer ki her gün nemli?”

Fuzûlî gözyaşının tükenmezliğinin yanında onun eskiliğini de belirtir. Şöyle ki:

Öğünür dîde ki hayrânem ezelden yüzüne

Oldı malûm bu lâfında ki çohdur yaşı

275/2

Fuzûlî bu beyitte, aşkının ezeliyle bağlantılı olarak gözyaşının da ezeli olduğunu ifade etmiştir. (İleriki bölümlerde ele alınacağı üzere) uzrî âşık için aşk, ezelde belirlenmiş bir olgu olduğundan, bitmesi ve tükenmesi de ihtimal dışıdır. Buna bağlı olarak gözyaşını da ezeli oluşu ortaya çıkar, bu sebepten tükenmesi söz konusu değildir. Fuzûlî ise onun ezeliği sebebiyle çokluğunu, yani gözyaşının ezelden beri akmaya devam ettiğini ifade eder. Yaş kelimesiyle hem ıslaklık hem de çağ anlamını kastettiğinden, gözyaşının hem eskiliği hem de niceliğini belirtir, denebilir.

Gözüm merdümeleri çohdan kılurlar davâ-yı ışkun

Ne hâcet yaşların sormak anarlar Nûh tûfânın

224/6

Bu beyitte de, yukarıdaki beyitle benzer minvalde gözyaşının eskiliği üzerinde durulmaktadır. Göz bebeklerinin aşk davasını ne zamandan beri güttüğü, döktükleri yaşlara bakarak anlaşılmaktadır. Nitekim onlar Nuh tufanından bahsederler, bu da onların tarihini hz. Nuh’a kadar geçmişe götürür. Özellikle hz. Nuh isminin kullanılması ise gerek ilk peygamberlerden oluşu, gerek tufan kıssasının durumu gerekse Hz. Nuh’un (Nuh kelimesinin “nevha” kökünden türediği iddia edilir) “çokça ağlayan” anlamına gelen “nevvah” sıfatıyla anılması dolayısıyladır, denebilir.

3.4.7. Âşık gözyaşı dökmekten memnundur

Aşkın olumsuz her yönü, uzrî âşıklar için hoş görülmüş, bu olumsuzlukların aşklarını artırdığı ve onlara değer kattığını ifade etmişlerdir. Gözyaşı da bu olumsuz durumlardan biri olduğundan, Fuzûlî de bu doğrultuda beyitler serdetmiştir.

Seyl-âb-ı sirişk ile hoşem ışk yolında

Hâşâk-i taalluk koparur reh-güzerümden

217/4

Fuzûlî bu beyitte gözyaşından memnun olduğunu gayet açık bir şekilde ifade etmektedir. Nitekim gözyaşı seli, aşk yolundaki taalluka dair çer çöpü temizler ve yolu arındırır. Böylece âşık, aşk yolunda daha rahat ve kolay ilerlemektedir. Taalluk kelimesiyle dünyevî bağların hemen hepsi kastedilmiş olabilir. Böylece Fuzûlî, aşktan başka ne varsa gözyaşının yardımıyla bağı koparmış ve aşk yoluna odaklanmıştır, denebilir.

Hoşem kim dem-be-dem giryân gözüm ol hâk-i pâdandur

Ziyânı olmaz ol gözyaşının kim tûtiyâdandur

88/1

Fuzûlî bu beyitte de gözyaşının akmasından hoşnut olduğunu ifade eder. Gözyaşına sebep olan şey ise, yukarıda ifade ettiği aşk yolunun toprağının gözüne kaçmasıdır. Ancak bu durum Fuzûlî'yi etkilemez zira aşk yolunun toprağı göze sürme gibi gelir. Bu uğurda dökülen gözyaşları ise kıymetlidir, aşğa ziyan vermez. Bu sebeple Fuzûlî de aşk uğruna dökülen gözyaşlarından memnuniyetini ifade etmektedir.

Habâb-ı eşk içinde mûy-ı jûlîdemle hoş-hâlem

Başumda bu hümayûn-sâye ol âlî binâdandur

88/5

Bu beyitte ise Fuzûlî, mûy-i julide ve hümayun kelimeleriyle Mecnun'u hatırlatır. Kendisini gözyaşı kabarcığında oturan bir Mecnun gibi gören şair, hababı âli bir bina addeder. Gerçekte oldukça dayanıksız olan kabarcık, yukarıdaki beyitte ifade ettiği gibi taalluktan kurtulmak isteyen Fuzûlî için oldukça değerlidir. Dağınık saçlarından, dolayısıyla cünun halinden de memnun olan şair, hümayun ifadesinden de

saçlarında yuva yapan kuşun hüma olduğunu ima eder gibidir. Hüma kuşunun gölgesinin başa düşmesi, talih ve değer anlamına geldiğinden, Fuzûlî'nin bu solgun hali ona asıl kıymet veren durum haline gelir. Bu sebeple şair, gözyaşından ve mecnunî halinden memnundur, denebilir.

3.4.7.1. Âşığın gözyaşı koruyucudur

Gözyaşı Fuzûlî için tenini örten bir elbise, onu rüsva olmaktan kurtaran bir örtü gibidir. Bazen ise onu gamlardan koruyan bir zırh gibi ele alınmıştır.

Her taraf yüz gam helâküm kasdın etmiş Tanrı-çün

Bir dem ey gözden ahan hûn-âbe kıl pinhân meni

293/2

Göreyüm çoh yaşasun dîde ki merdümlük edüp

Gam hücumında meni eşk ile pinhân etdi

282/6

Yukarıdaki iki beyitte de Fuzûlî, etrafındaki gamlardan ve onların hücumundan kurtulmak için gözyaşına sığınır. İlk beyitte gamların kendisini helak etmesinden dolayı kanlı gözyaşına seslenen şair, “bir dem” ifadesiyle yalnızca bir damlanın veya kısa bir anın dahi kendisine yeteceğini ima eder gibidir. Yani bir damla kanlı gözyaşı dahi Fuzûlî'nin bedenini sarıp onu gizlemeye yetecektir. İkinci beyitte ise ilk beyitteki isteğinin gerçekleştiğini ima eden şair; gözün, kendisine sığınan Fuzûlî'yi gözyaşlarıyla gizleyip koruduğunu söyler ve çok yaşaması için iyi dileklerde bulunur. Merdümlük kelimesiyle de gözün yiğitliğini vurgulayan şair, “çok yaşasın” ifadesiyle ise hem ıslak ve taze kalmasını ister gibidir. Yani esasen gözyaşı, şairin sevip istediği bir kavramdır.

Fuzûlî yukarıdaki beyitlerin dışında çıplak tenini kaybetmesi için gözyaşı kabarcığına seslendiğini (129/5); kanlı gözyaşlarının kendisine elbise olduğunu (124/2) da ifade etmiştir.

3.4.8. Âşık hem aşk ateşiyle yanmakta hem gözyaşına gark olmaktadır
Andanam rüsvâ ki seyl-âb-ı sirişküm çâk eder

Zahm-ı tîğun kanı geydürdükçe pîrâhen mana

11/3

Fuzûlî bu beyitte hem kanlı yaralarının hem de gözyaşlarının şiddetini aynı anda aktarmıştır. Sevgilinin kılıcının aşığın vücudunda açtığı yara sürekli kanamaktadır. Bu kan o kadar şiddetli akmaktadır ki aşığın gövdesi baştan başa kana bürünür. Bu görüntü de kızıl gömlek giymiş bir insan tasviri ortaya çıkarır. Ancak Fuzûlî'nin gözyaşı, yarasından akan kan kadar şiddetlidir hatta gözyaşları bir sel meydana getirir. Önüne çıkan her şeyi söküp götüren sel, gövdedeki kandan gömleği de temizler ve şairin çıplak bedeni ortaya çıkar. Fuzûlî bu sebeple rüsva olur. Şairin rüsvalığının çıplak kalmasıyla ilgisi olmasının yanı sıra âşıklığının alameti olan kanlardan arınması, dolayısıyla âşıklık derecesinin de alçalması sebebiyle ilgili olduğu düşünülebilir.

از درون سوزناک و چشم تر

نیمه‌ای در آتشم نیمی در آب

27/3

Ateşli derunum ve ıslak gözlerle, bir yarım ateşte bir yanım suda(dır).

دوش دور از رویت ای جان جانم از غم تاب داشت

ابر چشمم بر رخ از سودای دل سیلاب داشت

130/1

Ey canımın canı, dün gece yüzünden uzakta, gam ateşim vardı. Göz bulutlarım yanaklara gönül sevdasından sel (akıttı).

Yukarıdaki iki beyitte de Sa'dî, aynı anda gönlünün ateşte, gözlerinin ise yaşlı olduğunu belirtir. Bu da âşıkların büründüğü hallerin şiddetini, aynı anda birden fazla ızdırıp çektiklerinin göstergesidir, denebilir.

Sa'dî bu beyitlerin yanında sevgiliyi görmeyince başını ateş sardığını, gözlerinden ise yaşlar aktığını (213/1); ciğeri yandığı zaman gözünden yaşlar geldiğini (217/6) de ifade etmiştir.

3.4.9. Diğer

Yukarıdaki başlıkların dışında Fuzûlî ve Sadî gözyaşıyla ilgili farklı beyitler de terennüm etmişlerdir.

Feryâd ki ber vermedi bî-dâddan özge

Gözyaşı ile besledüğüm turfe nihâlüm

202/2

Yukarıdaki beyitte Fuzûlî gözyaşı ile beslediği fidanın zulümden başka meyve vermediğini ifade eder. Gözyaşının ağacı sulama vesilesi olarak kullanımı Sa'dî'de de görülür:

عجب که بیخ محبت نمی دهد بارم

که بر وی این همه باران شوق می بارم

386/2

Gariptir ki üzerine o kadar aşk yağmurumu yağırdığım muhabbet (ağacının) kökü bana meyve vermedi.

Sa'dî ise beyitte sevgi ağacına aşk yağmurları yağırdığını, buna rağmen meyve alamadığını ifade etmektedir. Aşk yağmurundan kastın gözyaşı olacağı düşünüldüğünde Sa'dî'nin aşkı uğruna defalarca ağladığı ancak karşılığında sevgiliden hiçbir tepki alamadığı ifade edilmiş olur. Fuzûlî, Sa'dî'den farklı olarak zulüm gördüğünü ifade eder. Malum olduğu üzere sevgilinin zulmü ise âşık için iltifat mesabesinde değerlendirilir.

دل همچو سنگت ای دوست به آب چشم سعدی

عجب است اگر نگردد که بگردد آسیابی

519/8

Ey sevgili, senin gönlün taş gibidir. Sa'dî'nin değirmen taşını döndüren gözyaşı, senin (taş kalbini) döndürmezse (buna) şaşılır.

Yukarıdaki beyitte Sa'dî, gözyaşının bir ırmak gibi aktığını; şiddetinden değirmen taşını bile döndürebileceğini ifade eder. Sevgilinin kalbini de taş benzeten şâir, gözyaşlarıyla sevgilinin kalbini döndürmeyi, yani etkilemeyi başaramazsa işte buna şaşacağını dile getirmektedir.

ز دست گریه کتابت نمی‌توانم کرد

که می‌نویسم و در حال می‌شود مغسول

350/8

Gözyaşı yüzünden kitap yazamıyorum. Çünkü yazmaya başlıyorum, anında silinmiş oluyor.

در دیست در دلم که گر از پیش آب چشم

برگیرم آستین برود تا به دامنم

411/6

Gönlümde öyle bir dert var ki gözyaşımı kolumla silsem, ıslaklık eteğime kadar ulaşır.

Yukarıdaki iki beyit de Sa'dî'nin şiirlerinin hayata içkinliğini, üslubunun sadeliğini anlatan beyitlerdir: Şöyle ki ilk beyitte gözyaşlarının çokluğu yüzünden sevgiliye kitap yazamadığını, yazmaya başladığı anda mürekkeplerin silindiğini ifade eden Sa'dî, ikinci beyitte ise gözyaşını koluyla sildiği anda ıslaklığın elbisenin eteğine kadar ulaşacağını belirtir. Sa'dî, gözyaşının fazlalığını mübalağalı aktarırken dahi somut gerçeklikten yararlanır. Nitekim gözyaşlarının mürekkebi silmesi gayet olağan bir durumdur. Şâirin şiiri aşırı tasannuya boğmadan ve hakikate yakın bir dille anlatması onun şiir üslubunu yansıtan özelliklerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Neticede Sa'dî her iki beyitte de gözyaşının şiddetini vurgulamaktadır. Aşağıdaki beyitte de yine benzer bir üslup kullanılmıştır:

خلق را بیدار باید بود از آب چشم من

وین عجب کان وقت می‌گیریم که کس بیدار نیست

117/2

Halk gözyaşından dolayı uyanmalı ama ağladığım zaman kimse uyanmadı, buna şaşılır.

Sa'dî, yukarıdaki diğer beyitler gibi burada da şiirinin gerçekliğini ortaya koyarak ağladığında halkın uyanması gerektiğini ancak kimse uyanmadığı için bu duruma şaşırdığı ifade etmektedir. Ağlamanın halkı uyandırması durumu, akıllara Fuzûlî'nin şu beyitlerini getirmektedir:

Nâle-i zârûm ile halka harâm oldu yuhu

Kara bahtum yuhudan olmadı bîdâr henüz

122/6

Şeb-i hicrân yanar cânûm töker kan çeşm-i giryânûm

Uyarur halkı efgânûm kara bahtum uyanmaz mı

264/4

Görüldüğü gibi ağlamanın halkı uyandırması durumu Fuzûlî'de de gayet samimi ve gerçekçi bir üslup ile ele alınmıştır. Uzrî âşıkların hislerinin gerçekçiliği ve bunların hayata içkinliği noktasında diğer âşıklardan farklılaştıkları daha önce de açıklandığından burada tekrara düşmemek adına sözü kısa kesmek durumundayız.

Fuzûlî yukarıdaki beyitlerin yanında gözyaşlarının yıldıza benzeyip aya onları izlemenin hoş geldiğini (299/1); sevgilinin tozunu gözden giderdiği için gözyaşının edepsizlik ettiğini, bu yüzden gözden düştüğünü (217/1); aşkın arttıkça gözyaşının ısınıp kaynadığını (52/3); feleğin kanını dökmek için gözyaşının her sabah âh kılıcına su verdiğini (242/1); ağlamanın gamdan tutulan gönlü açıp gözyaşının ise kanlı gönlü boşalttığını (288/1); gözyaşının servi boylulara akmaması gerektiğini (284/2); gözyaşı katarının sine yarığından girip tene gam ve mihnet yükü taşıdığını (78/7); gözyaşı seline itibar edilmediğini, bu sebeple ağlamaması gerektiğini (19/7); sevgiliye vasıl olmak için gönlün sevgilinin kuyuna gözyaşı döktüğünü, bunun toprağa tohum ekmek gibi olduğunu (47/6); heva ve heves parasına hazine olarak gözyaşı üzerindeki hava kabarcığı kafi olduğu için göz bebeğinin gönül binasını yıktığını (82/4); ciğerin parça parça olmasına delil olarak tane tane gözyaşının yeteceğini (82/5); ciğer, aşığın aklına geldikçe medet eylediğinden gözün ciğer kanını her daim sevdiğini (83/3); Fuzûlî'nin kirpiğinin mecnun olduğunu, bu yüzden kanlı gözyaşının zincirine bağlandığını (90/1); sevgilinin yanağının hayalinin nemli gözde tıpkı güneşin aksi gibi cevlan

ettiğini (70/2); gözünün sevgilinin peykanları ile dolu olduğunu, bunun denizdeki cevherlere benzediğini (76/3); sevgilinin Fuzûlî'nin gözyaşlarını görüp nefret etmemesi gerektiğini, çünkü bu tuzun sevgilinin şeker saçan dudaklarındaki tuzdan olduğunu (85/4); gülen dudaklar uğruna ağladığını (92/1); gözyaşıyla beslediği ağacın hurma yerine lal verirse şaşılması gerektiğini (109/3); hasretin kanlı gözyaşlarının, göz perdesini her an yırttığını (70/6); aşkın gamı Fuzûlî'yi rüsva ederken kanlı gözyaşının cismini elden gizlediğini (133/1); yüzdeki kanlı gözyaşının gizli gamı ele verdiğini (56/3); güneşi gördüğü her saat, o ay yüzlünün yadıyla gözünden kanlı yaş döküldüğünü (228/5); gözün, sanki ciğer yarasının madeninde lal bulmuş gibi kanlı yaşlar döktüğünü (227/3); sevgilinin kırmızı hilat ile cevlan ettiğini gören gözün gözyaşı üzerinde ciğer parçalarını her yana gezdirdiğini (37/3); gözyaşının girdabının yüce, ömür bünyadının alçak olduğunu (120/6); gözyaşının gönlündeki kederleri gidermediğini nitekim nemin aynadan pasları temizleyemeceğini (111/1); göz bebeklerinin kanlı sulara gark olduğunu, bu sebeple kanlı yaşın kirpik kancalarına asılması gerektiğini (129/7); ten binasına kasteden gözyaşının, canın çıkması halinde hababı mesken edinmesi gerektiğini (163/6); gözyaşının güzeller için döküldüğünü, rezil olmamaları için gördükleri anda silmeleri gerektiğini (159/5); gözyaşının dalga vasıtasıyla gönlünü koparmasını istediğini, zira inlemekten başının ağrıdığını (207/5); gözyaşının sevgilinin kuyunda dönüp dolaştığını ama itibar görmediğini (184/4); aşk fezasında abad görünen gönlünün ayrılık diyarında sitem selinden dolayı harap olduğunu (203/2); gözyaşı dalgasının, çer çöp olmuş tenini her yana götüreceğini; bu sebeple gözyaşı tahrikiyle teskin olamayacağını (206/4); yüce feleğin akşamları eteğini çekerken eteğinin elbette Fuzûlî'nin kanlı yaşının dalgasına degeceğini (226/4); bela bezminde içtiği her badenin kanlı yaşlara dönüştüğünü (217/3); gümüş göğüslü sevgiliden ayrı düştüğünden beri gözyaşının cıvasına gark olduğunu (217/7); ciğerdeki hararetin gözyaşı ile durulacağını (231/3); gözyaşının gevheri dergah-ı ilahide kabul görmezse gözyaşının, mahşer günü mahşer yerini sele vereceğini (268/6); Gözün vuslat günü gözyaşı dökmeyip onu hicrana saklaması gerektiğini (285/4); bükük boynun gözyaşından muska yapıp daireler çizerek çizgindiğini (270/3); can sevgilinin kametini seyre meylettikçe gözyaşının göz penceresini doldurup kapattığını (72/6); sevgilinin yokluğunda kanlı gözünün, gözyaşından dolayı kapanamadığını (92/3); gözün güzellerin gönül mülküne girmeleri için bir yol

olduğunu, gözyaşının onu kapatmamasını istediğini (76/2) de ifade eden beyitler terennüm etmiştir.

Sa'dî ise yukarıdaki beyitlerinin yanında sevgilinin aşkında sabır, altın ve gümüşün olmadığını lakin gözyaşı ve gönül ateşinin çokça olduğunu (299/3); gözyaşının onurunu götürdüğünü ancak ondan başka bir şey kalmadığı için ağlamaya devam ettiğini (426/6); sevgilinin dudaklarının şirin olduğu için Ferhad gibi gözyaşı döktüğünü (485/10); sevgilinin eşiğinin taşını gözyaşıyla deldiğini (369/6); ayrılık yarısından dolayı başında ateş varken gözyaşının zemini deldiğini (370/7); gözündeki yaşlardan biraz da bulutlarda olsaydı çorak topraklarda yağmura gerek kalmayacağını (526/10); bütün dünyanın sevgiliye meftun olup kan ağladığını, buna rağmen yeryüzünün denize dönmemesine şaştığını (207/7); sevgilinin ayrılığında, ciğer kanının gözlerinden kucağına aktığını (67/3); sevgili göz ucuyla bakınca gamzede olan gözden kan aktığını (276/3); eğer kan isterse sevgilinin bunu öldürerek yapması gerektiğini, aksi halde o öldürmediği sürece kanın gözden akacağını (276/6); sevgili âşıktan ayrı olunca aşığın gönlünden ah yükselip gözünden kan geldiğini (299/2); gönlün nasıl oldu diye soranlara “kanla dolduğunu ve kirpiklerinden damladığını” söylediğini (326/5); sevgilinin, Sa'dî'nin halinden ve derdinden haberdar olmadığını, Sa'dî'nin sevgiliyi beklemekten iki gözünün kanla dolduğunu (563/5); aşk hastalarının gözlerindeki oluktan kan gelip ırmağa karıştığını (627/4); ayrılıktan sonra dağlara çıktığını ve kirpiğinden akan gözyaşlarının taşlarda izler bıraktığını (180/4); ağladığında bir mahallenin dahi çamur olacağını, ancak demir gönüllü sevgiliye etki edemediğini (207/9); gözyaşı gözünde tuttuğunu çünkü bıraktığı anda kervanın çamura saplanacağını (263/3); derunundaki deniz cuşa gelince göz pınarlarını tutmanın yaraşmayacağını (335/7); sevgili yüzünden iki gözünün suya gark olduğunu ancak hala onun dudağından ve kucağından ümidi kesmediğini (390/6) de ifade eden beyitler terennüm etmiştir.

Görüldüğü üzere gözyaşı; hem Fuzûlî hem Sa'dî'nin gazellerinde oldukça fazla ele alınmış, yağmur, sel, tuğyan, deniz; inci, mercan, yakut gibi çeşitli benzetmelerle birlikte kullanılmıştır. Bazen gammaz, kötü bir yoldaş bazense aşığın tek arkadaşı olmuştur. Ezeli bir özellik gösteren gözyaşı, tükenmemesi sebebiyle ebedilik de arz eder. Böylece âşık, aşka yakalandığı andan itibaren artık gözyaşıyla hemdem olduğunu, ölse dahi ondan kurtulamayacağını dile getirir.

Uzrî âşık için gözyaşından kurtulma gibi bir istek de söz konusu değildir. Âşıklığın verdiği solgun halden memnun olan âşıklar, bu hale gelmelerini sağlayan gözyaşından da oldukça memnun olduklarını ifade etmişlerdir.

3.5. Âşığa göre aşk ezeli ve ebedî bir özellik taşır

Uzrî âşıklara göre aşk, insanda zamanla ortaya çıkan (ârız) ve tükenebilen bir duygu olarak görülmemiştir. Onlar aşkı, daha bedenleri dahi yaratılmadan yani bezm-i eleste tanımış olduklarını iddia etmekte, bu sebeple aşkın ezeliğine inanmaktadırlar. Aşkın ezeli oluşu onu, sonradan insana bahşedilen duygulardan farklı bir yere konumlandırır. Bu sebeple aşk, diğer beşerî duygular gibi gelip geçici olmayan, ezeli olmasının yanında ebedî vasfını da kazanan bir duygu olarak algılanır. Aşkın ezeli ve ebedî oluşunda, onun bedenle değil de ruhla ilgili bir kavram olması, aşkın kaderle ilişkili görülmesi, dolayısıyla ilâhî kaynaklı addedilmesinin etkisi yadsınamaz. İlâhî kaynaklı bir duygunun tükenmesi söz konusu olmayacağından uzrî âşıklar ezelden beri sahip oldukları bu duyguyu öldüklerinde dahi bırakmayacaklarını iddia etmektedirler.

3.5.1. Ezelilik

Uzrî âşıklara göre aşk, henüz dünyaya gelmeden alınlarına yazılmıştır. Var oldukları müddetçe sevecekleri kişi ezelde Allah tarafından belirlenmiş, kaderin bir getirisi olarak bezm-i ezelde sevgilileriyle tanışmış ve onlara âşık olmuşlardır. Ezelde aralarında bir sözleşme durumu vâki olmuş, bu sebeple de aşklarına sâdık kalmaya çalışmışlardır. Sıdk ve vefa kavramlarının uzrî âşıklar için oldukça önemli olmasında; aşka attettikleri kudsiyet ve elbette ezelilik vasıflarının etkisi vardır. Fuzûlî ve Sa'dî de aşklarının ârız olmadığını, ezelden beri aşka meftûn olduklarını dile getirmişlerdir.

Ey Fuzûlî men dem urmuşdum safâ-yı ışkdan

Matla-ı hurşid icâd olmadın subh-ı ezel

173/7

Bu beyitte Fuzûlî, matla-i hurşid icad olmadan, yani güneşin doğuşu veya doğduğu yer dahi yaratılmadan aşkın safasından söz ettiğini, dem vurduğunu ifade etmektedir. Bu beyitte matla-i hurşidin icad olması ibaresinin yerine, aşağıda yer verdiğimiz diğer beyitlerde Hz. İsa'nın can bağışlayan dudağı, meleklerin Hz. Adem'e secde etmesi, cisim ve canın birleşmesi, daire-i devrin başlaması gibi ifadeler

kullanılmıştır. Bütün bu durum ve olayların henüz gerçekleşmediği zamanı ifade eden Fuzûlî, esasen henüz kâinatın var olmadığı, maddî âlemin yaratılmadığı zamanı kastetmektedir.¹⁶⁶ Bu da Fuzûlî'nin aşkla ezeli bir bağı olduğunu göstermektedir.

Fuzûlî yukarıdaki beytin yanında insana emanet arz edildiğinden beri bir perinin emaneti olan canını tende sakladığını (139/3); Hz. İsa'nın dudağı can bahşetmekten dem vurmada sevgilinin dudağının can bağısladığını (121/2); melekler Hz. Adem'e secde etmeden, aşk ehlinin sevgilinin kaşının mihrabını secdegah ettiğini (121/3); cisim ile can irtibatı muhkem olmadan cana sevgilinin derdinin, cisme de sevgilinin peykanının geleceğine hükmedildiğini (121/4); zaman dairesinde pergel hareket etmeden yani felekler döndürülmeden önce can ve gönlün sevgilinin beninin noktasına bağlanmış olduğunu (122/4); sevgiliden ayrı kalacağının ezelde yazıldığını (205/3); âşıkların bahtının ezel katipleri tarafından kara yazıldığını (68/1) ifade ettiği beyitler de terennüm etmiştir.

پیش از آب و گل من در دل من مهر تو بود

با خود آوردم از آن جا نه به خود بر بستم

367/6

Benim su ve toprağım (yaratılmadan) önce senin sevgin gönlümde idi. Ben (sevgini) oradan kendimle beraber getirdim, (sonradan) bağlanmadım.

Sa'dî, bu beyitte aşkının ezeliğini su ve toprak kelimeleriyle ifade etmiştir. Malum olduğu üzere İslam'a göre insan su ve toprağın karışımı olan balçıktan

¹⁶⁶ Şiirlerde bu tür kavramlar genellikle elest bezmi mazmunu etrafında ele alınır. (Ayrıntılı bilgi için bkz.: Yusuf ŞEVKİ YAVUZ (1992). Bezm-i elest, DİA, İstanbul, C. 6, s. 106-108.) İnsanın vücuda getirilmeden veya dünya yaratılmadan önce Allah'ın bütün ruhları toplayıp onlardan söz alması hadisesi Araf Suresi 172 ve 173. âyetlerde şöyle zikredilir:

“Rabbin Âdemoğulları'ndan -onların sırtlarından- zürriyetlerini alıp bunları kendileri hakkındaki şu sözleşmeye şahit tutmuştu: Ben sizin rabbiniz değil miyim? “Elbette öyle! Tanıklık ederiz” dediler. Böyle yaptık ki kıyamet gününde, “Bizim bundan haberimiz yoktu” demeyesiniz; yahut, “Önce atalarımız Allah'a ortak koştu. Biz de nihayet onların ardından gelen bir nesiliz. Şimdi bâtıla saplanıp kalanların yaptıkları yüzünden bizi helâk mi edeceksin!” demeye kalkışmayasınız.”

Kuran'da zikredilen bu hadiseye ahid ve mîsak da denir. “Ahid aralarındaki anlaşmaya dayanarak Allah'ın insanlar üzerindeki hakkına, onlara yönelik vaad, emir ve bilgilendirmesine mîsak ise insanların Allah'a verdikleri sağlam söze işaret etmektedir.” (Salime Leyla GÜRKAN (2020). Misak. DİA, Ankara, c. 30, s. 173.)

yaratılmıştır.¹⁶⁷ Şairin “benim su ve toprağımdan önce” ifadesinden bedenlen yaratılmadan önceki zamanı ima ettiğı açıktır. Sa’dî de tıpkı Fuzûlî gibi aşkı, bedenle birlikte ortaya çıkan değil, ruhlar aleminde kişinin gönlüne Allah tarafından ilka edilen bir duygu olarak görür. Nitekim ikinci mısradaki, taşıdığı aşkın sonradan ortaya çıkmadığını söylemesi bunu destekler niteliktedir. Aşk, Sa’dî için de ezelde belirlenmiş kudsî bir duygu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Sa’dî yukarıdaki beytin yanı sıra henüz yaratılmamışken sevgilinin gönlüne kurulduğunu, bu yüzden ömrünce bu sarhoşluktan çıkamayacağını (523/1), Elest sabahında mey içen kişinin ancak kıyametin kopacağı akşam namazı vaktinde ayılabileceğini (40/7); sevgilinin vuslat şarabının Sa’dî’nin ezelden beri canının damağında olduğunu, bu yüzden hala o tanış olma kadehinden sarhoş olduğunu (312/5); âşıklığının ezele kadar dayandığını (354/11); ezelden beri kınandığını bu yüzden kınayıcıların kınamasının ona tesir etmeyeceğini (354/14); sevgilinin istighnasının ve Sa’dî’nin iftikarının bugün meydana çıkmadığını, sevgiliyle bağının ezele dayandığını (483/6); sevgiliyle yakınlığın ve bağlılığın ezelde kurulduğunu (538/3); sevgiliyle arasındaki ahdin ezelde verildiğini bu sebeple bin yıl geçse de ahdin ilk günkü gibi kalacağını (625/3); aşkının gönülden ebede kadar çıkmayacağını, çünkü onu muska gibi ezelde pazusuna bağladıklarını (628/8) da ifade etmiştir.

3.5.2. Ebedîlik

Uzrî âşık için aşk, bitip tükenen bir duygu olarak görülmemiştir. Aşkın maddî yönünden ziyade manevî yönüyle ilgilenen uzrî âşıklar için aşk yukarıda belirtildiği gibi Allah tarafından yazılan bir yazgı olarak görüldüğünden oldukça ulvî bir değer arz eder. Bu sebeple uzrî âşıklar ömürleri boyunca tek bir sevgiliye âşık olur, ona verdikleri aşk sözünde vefalı olmaya çalışırlar. Bu aşk onların iradeleri dışında gerçekleştiğinden kimi zaman tuzak ve kafes; kimi zaman ise dermanı olmayan bir hastalık olarak görülür. Yani aşka bir kere bulaşıldı mı artık ondan kurtuluş yoktur. Aşığın aşkının bitmesi bazen ölümle mümkündür. Bazen ise ölüm dahi uzrî âşık için bir son olmaz, sevgilisinin aşkını mahşere değin kalbinde taşır. Her ne kadar onu ölüme

¹⁶⁷ Hicr, 15/26: Andolsun biz insanı şekillenebilir özlü balçıktan, (şekil verilip) kurutulmuş çamurdan yarattık.

götürse de aşktan kurtulmak istemez, halinden memnun olur. Bütün bu sebeplerden dolayı aşkları ebedî bir vasıf kazanır.

N'ola ger olduysa fânî Kûh-ken men bâkîyem

Işka bizdendür bekâ yohdur yoh olmak varumuz

120/3

Fuzûlî bu beyitte aşkı uğruna dağları delen Ferhad ile kendini kıyaslar. Ferhad'ın fânî olduğunu, kendisinin ise bâkî olduğunu iddia eden şâir doğal olarak kendini ondan üstün tutar. Bu üstünlük fena ve bekâ kavramları üzerinden kurulur. Aşka beka verenin de yine kendisi olduğunu vurgulayan şair için yok olmak diye bir kavram yoktur. Bu sebeple aşk Ferhad gibi fanilerin elinde değil, Fuzûlî gibi bâkîlerin elinde beka kazanır. Kısacası Fuzûlî'ye göre aşk bâkîdir.

Nece sûret bağlasun gönlüm halâs-ı ışkdan

Işkdur bir hâl kim ol hâle gönlümdür mahal

173/2

Işk terki dil ü cândan görünürdi müşkil

Terk-i ışk eyle dedün terk-i dil ü cân etdüm

200/3

Yukarıdaki iki beyitte ise Fuzûlî aşktan vazgeçemeyeceğini, can ve gönlün terk edilse bile aşkı terk edemeyeceğini söylemektedir. Aşk, gönlün mahalidir ve ondan ayrı düşünülemez. Bu sebeple aşkın çıkması gönlün ve canın çıkmasına bağlıdır. Hatta şair, can çıksa dahi aşkın çıkmayacağını ifade ederek aşkın bitmeyeceğini ima etmektedir.

ما همانیم که بودیم و محبت باقیست

ترک صحبت نکند دل که به مهر آکنند

228/5

Biz olduğumuz gibiyiz ve sevgimiz bakidir. Gönül aşkı terk etmez, çünkü o sevgiyle doludur.

Yukarıdaki beyitte görüldüğü gibi Sa'dî de Fuzûlî gibi muhabbetinin bitmeyeceğini bekâ kavramıyla açıklar. Ezelde verdiği söze vefa gösteren Sa'dî, olduğumuz gibiyiz derken aşkının ilk günkü gibi kaldığını, onda bir eksilmenin söz konusu olmadığını da ima etmiş olur. Gönlünün sevgiyle dolu olduğunu, bu sebeple de onun sohbeti asla terk etmeyeceğini dile getirir.

Sa'dî yukarıdaki beytin yanında güzel yüzlü bir sevgiliyle sarhoş olanın talihli olduğunu, çünkü bu sarhoşluğun sonu olmadığını (118/9); gönül alanların kuyuna girilmemesi gerektiğini, zira oradan çıkışın olmadığını (116/2); ömrünün sona erdiğini ancak sevda kıssasının sonu olmadığını (122/9); gönlün yaydan çıkmış ok gibi olduğunu, bir daha geri gelmeyeceğini (42/10) sevgilinin avladığı hiçbir gönlün onun kemendinden çıkamayacağını (34/1); aşğın nereye giderse gitsin kurtulamayacağını (78/7); Sa'dî'nin aşkının zeval bulmayacağını (602/7); aşk kıssasının sonunun olmadığını (610/12) da ifade eder.

3.5.2.1. İrade dışı bırakamama/çaresizlik

Uzrî âşıklar, aşklarının ebedî olduğunu ifade ederken kimi zaman, aşktan kopamamalarına ve aşkı bırakamamalarına birer dayanak oluştururlar. Bu sebeple bazı kavramları; aşkı bırakamamalarının onların elinde olmadığını, aşkı bırakmak isteseler dahi bırakamayacaklarını ifade etmek üzere araç olarak kullanırlar. Aşka düşmek onların iradesinde olmadığı için ondan kurtulmak da imkansızdır. Kimi zaman kendi istekleriyle bırakmadıkları bu aşk, kimi zaman ise kurtulmak istedikleri ancak güç yetiremedikleri bir hale bürünür. İsteseler de bırakamayacakları aşk halini tuzak, kafes ve zindan gibi çeşitli kavramlarla ele alırlar.

3.5.2.1.1. Tuzak

سعدی به دام عشق تو در پای بند ماند

قیدی نکردهای که میسر شود گریز

315/9

Senin aşk tuzağına Sa'dî'nin ayağı takıldı kaldı. Kaçmanın kolay olduğu bir bağ yapmamışsın.

میل آن دانه خالم نظری بیش نبود
چون بدیدم ره بیرون شدن از دامن نیست

120/3

O benin danesine meylim, bir bakıştan fazla değildi. Gördüm (ve anladım ki) o tuzaktan kurtuluş yoktur.

Sa'dî bu beyitte aşka yakalanma durumunu, tıpkı bir yem danesiyle kandırılan ve bununla yakalanan bir kuşun durumuna benzetmektedir. Sevgilinin yanağındaki ben, şekli itibarıyla yeme benzetilmiş, Sa'dî de bir kuş olarak o yeme bakmaya meyletmıştır. Sa'dî'nin amacı sadece bir an yemi seyretmekten ibaret olsa da tuzağa yakalanması için bir anlık bakış bile yetmiştir. Sa'dî'nin meylinin sadece bakışla ilişkilendirilmesi de dikkat çekmektedir. Yemi yeme arzusunun dahi olmaması, yine onun uzrılığına delalet eder.

Sa'dî yemin yanında kuş, sinek ve balık kavramlarını oldukça sık kullanır. Aşağıdaki beyitler bu kavramlarla kullanılan örneklerdendir:

من آن نیام که به جور از مراد بگریزم
به آستین نرود مرغ پای بسته به دام

357/4

Ben o kişi değilim ki cevreden dolayı murattan kaçayım. Kafeste ayağı bağlı kuş, kola gitmez.

ز پیش تو راه رفتنم نیست
چون ماهی اوفتاده در شست

41/4

Senin karşında yol alamam, yürüyemem tıpkı oltaya düşmüş bir balık gibi.

Bunun dışında Sa'dî, güzel sevgiliyi görenin gönlünden huzurun gideceğini, bu tuzağa düşenin kurtuluşu olmayacağını (141/1) da dilegetirir.

3.5.2.1.2. Kemend

Sa'dî, aşkı sevgilinin elindeki bir kemend olarak tasavvur eder. Sevgilinin kemendine yakalanan âşık için artık kurtuluş yoktur. Kimi zaman kemende bağlı

olduğu için kaçamayan âşık, kimi zaman ise kendi isteğiyle bu kemendden çıkmak istemez.

هر که بیفتاد به تیرت نخاست

وان که درآمد به کمندت نجست

39/4

Her kim ki senin okunla düştü, kalkmadı. Ve o kişi ki kemendine yakalandı, kaçmadı.

Sa'dî bu beyitte, aşka yakalanmasını bir okla vurulmaya ve kementle yakalanmaya benzetir. Sevgilinin oku o kadar tesirlidir ki bir kere onunla yaralanan ayağa kalkamaz, kemendi de o kadar sağlamdır ki ona yakalanan bir daha kurtulamaz. Sa'dî aşağıdaki beyitte de bu kemende tutulduğunu, bu yüzden aşktan kaçamadığını ifade etmektedir:

سعدی ز کمند خوبرویان

تا جان داری نمی‌توان جست

41/9

Sa'dî, güzel canın tende durdukça güzel yüzlülerin kemendinden kurtulamazsın.

Sa'dî yukarıdaki beyitlerden başka sevgilinin kemendine dolananın bir daha kurtulamayacağını (36/6) da ifade eder.

3.5.2.1.3. Esaret

Aşk uzrî âşıklar için irade dışı yakalandıkları bir duygu olarak görüldüğünden aşka yakalanmaları onlar için esaret mesabesinde değerlendirilir.

به هر طریق که باشد اسیر دشمن را

توان خرید و نشاید خرید اسیر از دوست

96/8

Düşmanın elinden esir almanın bir yolu vardır ancak sevgiliden bir esiri satın almanın yolu yoktur.

Sa'dî bu beyitte açıkça sevgiliyi düşmandan daha tehlikeli bir konuma yerleştirir. Düşmanın elinden birini kurtarmanın, onu serbest bırakmanın yolları vardır. Ancak Sa'dî'ye göre sevgilinin eline bir kere düşüldü mü ondan kurtuluş yoktur.

Sa'dî bunun dışında gönlünün birinin sevgisine bağlı olduğunu, bu yüzden bir yere gidemediğini (387/3) de ifade eder.

3.5.2.1.4. Diğer

Sa'dî yukarıdaki kavramlardan başka geyun çevgana dayanması nasıl zaruri ise sevgilinin meydanından çıkmanın da imkansız olup, mecburen katlanmak gerektiğini (148/1); aşk divanesinin gönlünden sevgilinin düşüncesinin asla gitmeyeceğini (264/4); sadece bakmak ve geri dönmek için bile olsa sevgilinin sokağına girince oradan çıkış olmayacağını (266/6); sevginin taş üzerine kazılan bir mühür gibi olduğunu (266/10); henüz girdaba düşen bir geminin kurtulduğunu duymadığını (289/3); bu çöle düşen yolcudan haber, nam ve nişan adına bir şey gelmeyeceğini (289/4); sevgilinin zikrinin dilinde, fikrinin gönlünde olduğunu; sevgili damarlarına ve iliklerine işlediği için başka yere gidemeyeceğini (406/7); her şeyden kaçılrsa da sevgiliden kaçılamayacağını, gönül tuzağından kurtulmanın çaresinin olmadığını (564/7) da dile getirmiştir.

3.5.2.2. Kendi isteğiyle bırakmama

Uzrî âşıkların aşkta sebatkar olması, yukarıda ifade edildiği gibi iradelerinin dışında gerçekleşir ancak bunun yanında aşkı kendi istekleriyle bırakmadıklarını ifade eden durumlara da rastlanır. Zira onlar, âşklarından ve âşklarının getirdiği zorluklardan memnundurlar. Sa'dî ve Fuzûlî'de aşkı kendi istekleri dahilinde bırakmadıklarını, çünkü âşktan kam aldıklarını ifade etmektedirler. Böylece âşktan hem iradeleri dışında hem de kendi istekleriyle kopamadıklarını dile getirmiş olurlar.

در قفس طلبد هر کجا گرفتاریست

من از کمند تو تا زنده ام نخواهم جست

40/4

Her esir, kafesten (kurtulmak) ister. Ben ise senin kemendinde yaşarım, kurtulmak istemem.

Sa'dî, bu beyitte sevgilinin aşkını bir zindan, kafes olarak görür. Her esirin kurtulmak istediğini ancak kendisinin buna tenezzül etmediğini dile getirir. Bu isteğinde aşka mecbur olmasının, fitratında aşka mâil olmasının payı büyüktür. Nitekim aşağıdaki iki beyitte de sinek ve tatlı/helva kavramıyla bunu ima etmektedir:

شیرین بضاعت بر مگس چندان که تندی می‌کند

او بادبیزن همچنان در دست و می‌آید مگس

317/4

Tatlı üzerine sinek (gelmesin diye) eldeki yelpaze ne kadar sert sallanırsa sallansın, sinek (yine de tatlıya doğru) gelir.

گر برانی نرود ور برود باز آید

ناگزیر است مگس دکه حلوائی را

20/8

Kovsan da gitmez, gitse de döner. Sinek, helva dükkanından vazgeçemez.

گر دنیی و آخرت بیاری

کاین هر دو بگیر و دوست بگذار

ما یوسف خود نمی‌فروشیم

تو سیم سیاه خود نگه دار

294/11-12

Dünyayı da ukbayı da versen, bu ikisini al, dostu ver (desen) de biz Yusufumuzu satmayız, sen siyah gümüşünü kendine sakla.

Yukarıdaki iki beyitte de Sa'dî sevgiliye olan bağlılığını ifade etmektedir. Sevgiliye olan bağlılığı o derece yüksektir ki değil dünya, ukba karşılığında bile sevgiliyi terk etmemekte, onu dünya ve ukbaya tercih etmektedir. Dünyanın sevgili karşısındaki değersizliği klasik şiirlerde işlense de ukbanın da buna dahil edilmesine çok rastlanmaz. İkinci mısradaki dünya ve ukba için siyah gümüş ifadesini kullanması bu değersizliği gösterir. Dünya ve ukbanın karşısında sevgiliyi Hz. Yusuf'un konumuna

çıkaran şair Sa'dî bu sözle, sevgiliye olan vefasını üst mertebeden dile getirmekte ayrıca aşkının ebediyetini ifade etmektedir, denebilir.

گر آزادم کنی ور بنده خوانی

مرا زین قید ممکن نیست جستن

459/7

Azad da etsen kulum da desen, benim için bu kayddan kurtulmak mümkün değildir.

دوست به هندوی خود گر بپذیرد مرا

گوش من و تا به حشر حلقه هندوی دوست

105/4

Dost beni Hint bir köle gibi kabul ederse, haşre dek kulağımda küpe, sevgilinin Hint kölesi olurum.

Yukarıdaki iki beyitte de Sa'dî, kendisini sevgiliye ve aşka adanmış bir köle mesabesinde görür. Sevgili ne yaparsa yapsın, ondan vazgeçmeyeceğini dile getiren şair, sevgiliye olan bağlılığın köle-efendi ilişkisi içerisinde değerlendirir.

Sa'dî yukarıdaki beyitlerden başka deniz tehlikeli diye inciden vazgeçilmemesi gibi cefadan dolayı sevgilinin eteğinden el çekmeyeceğini (66/10); ölümün eli yakaya ulaşmadıkça sevgilinin eteğinden el çekip onu bırakmayacağını (2/9); bütün alem, fikir levhasından silinse de aşkının silinmeyeceğini (86/4); düşmanların eli canına erişse de sevgiden vazgeçip tövbe etmeyeceğini (104/11); sevgili yüz çevirse de eteğine yapışacağını (187/8); gönlü ve canı var olduğu müddetçe sevgiliden gönül almayacağını (195/1); kanlar içinde dönüp dursa da sevgiliden dönmeyeceğini (294/10) dost da düşman da olsa elini eteğinden çekmeyeceğini (459/8) de ifade etmiştir.

3.5.2.2.1. Âşık, aşktan memnundur

Ey Fuzûlî kılmazam terk-i tarîk-ı ışk kim

Bu fazîlet dâhil-i ehl-i kemâl eyler meni

294/7

Fuzûlî, bu beyitte aşkı terk etmeyeceğini dile getirirken bunun sebebini ise aşkın faziletine bağlamaktadır. Aşkın âşığa verdiği fazilet, onu kemal ehline dahil eder. Bu sebeple aşkı bırakmayacağını dile getirir.

Fuzûlî yukarıdaki beytin yanında sevgilinin peykanını tenden çıkarmaya çalışsalar da yaralı gönlün çıkıp peykanın çıkmaması için Allahâ niyazda bulunduğunu (30/4); sevgilinin gölgesinin başından eksik olmamasını dilediğini (300/1) ifade eden beyitler de terennüm etmiştir.

سعدی آن نیست که هرگز ز کمندت بگریزد

که بدانست که در بند تو خوشتر که رهایی

509/11

Sa'dî kemendinden çıkıp kaçacak biri değildir. O bilir ki senin bağın/esaretin özgürlükten daha hoştur.

سعدی از بند تو هرگز به درآید هیاهات

بلکه حیفست بر آن کس که به زندان تو نیست

127/12

Heyhat! Sa'dî, senin bağından asla ayrılmaz. Asıl senin zindanında olmayan kişiye yazıktır.

Sa'dî yukarıdaki iki beyitte de sevgilinin bağından/esaretinden hoşnut olduğunu dile getirir. Kendisinin bu esareten kendi isteğiyle çıkmayacağını dile getiren şair, durumunun gayet hoş olduğunu ima ederken asıl, sevgiliye esir olmayanların haline acır gibidir. Daha önceden de değinildiği gibi aşka bağlanmak diğer alakalardan kurtulmak anlamına geldiğinden aşka esir olmak Sa'dî'ye göre özgürlükten daha hoş bir durumdur.

Sa'dî bu beyitlerden başka sevgilinin, gönül kuşunu avladığını ve kuşun bir daha yuvasına dönmek istemediğini (443/2) de ifade etmiştir.

3.5.2.3. Âşığı maşûktan anca ölüm ayırır

Uzrî âşık için dünyada aşktan vazgeçmek imkansızdır. Canı tende olduğu müddetçe sevgilisine karşı vefakar olan âşık için aşk tükenmeyen bir duygudur. Fuzûlî

ve Sa'dî de bu bakımdan aşklarının ölene değin süreceğini, ölüm dışında hiçbir sıkıntı ve eziyetin onları yıldırmayacağını dile getirirler.

Eyle müstesnâ güzelsen kim sana yohdur bedel

Senden ey cân münkatı kılmaz meni illâ ecel

173/1

Fuzûlî bu beyitte sevgilisinin benzersiz bir güzelliğe sahip olduğunu ifade ederken ondan ayrılmayacağını da dile getirir. Ondan ilişki kesmesine yalnızca ecelin sebep olacağını ifade eden şair, sevgilisine bu bağlamda “can” olarak hitap eder. Candan ilişkinin kesilmesi ise yine ecel ile, dolayısıyla ölümle ortaya çıkar. Böylece şair, candan ayrılma kavramını tevriyeli kullanarak sevgiliden ayrılmanın yalnızca canından ayrılmayla mümkün olacağını dile getirmektedir.

عشق داغیست که تا مرگ نیاید نرود

هر که بر چهره از این داغ نشانی دارد

174/8

Aşk öyle bir dağdır ki, yüzünde bu yaranın izi olan kişi ölmeden bu yara ondan gitmez.

Sa'dî de aşkın ölene kadar sürme düşüncesini aşk ve yara kelimeleriyle anlatır. Aşk, insanın yüzünde bir damga gibi iz bırakır. Bu iz ise ancak ölümle geçecek türdendir. Aşkın yara izi olması, hem onun tehlikesiyle hem de rüsva etmesiyle açıklanabilir.

من از حکایت عشق تو بس کنم هیاهات

مگر اجل که ببندد زبان گفتارم

386/8

Ecel, söyleyen dilimi bağlayıncaya kadar ben, senin aşk hikayenden (söz etmeye) son vermeyeceğim.

Sa'dî yukarıdaki beyitlerin yanında bütün dünya düşman olsa da elini sevgilinin eteğinden anca ölüm kılıcının ayırabileceğini (103/1); dünyadan gitmek istemediğini ancak sevgilinin duvarının dibinde olursa, başını eşiğe koyabileceğinden ölümü kabul edeceğini (196/5) ancak Sa'dî'nin başı yok olduğunda baştaki arzusunun

da gideceğini (199/6); divane olanın ancak öleceği zaman hevesinin başından gideceğini (317/9); sevgiliye kavuşamayacağını bilse de dönmeyeceğini, ancak ölürse sevgiliye karşı taleb-kar olabileceğini (402/10) ölürken son nefesinde bile sevgilinin arzusunda olacağını (403/1); öldüğü anda bile dilinde sevgilinin ismi olacağını (407/3); kemikleri dökülmedikçe sevgilinin mührünü bırakmayacağını (418/10); ölene kadar sözünü dilinden düşürmeyeceğini (468/6); kıyamet koparsa anca sevdasını kafasından atabileceğini (483/5); visal ümidini duymaktan sıkılsalar da yaşadığı sürece bu ümidi koruyacağını (594/20) da ifade etmiştir.

3.5.2.4. Âşk öldükten sonra bile aşkı bitmez

Fuzûlî ve Sa'dî, aşklarının ancak ölümle sonlanacağına dair beyitler terennüm etmişlerse de bu söylemlerini daha sonra bir üst seviyeye taşımışlar; aşklarının ölümle dahi sonlanmayacağını, öldükten sonra mezar taşlarının veya topraklarının dahi aşklarını haykıracağını hatta mahşerde dahi sevgililerinin adını anacaklarını dile getirmişlerdir.

Bildüm tarîk-ı ışk hatarnâkdür velî

Men dönmezem bu yoldan ölüm olsa gâyeti

302/4

Ey Fuzûlî çıhsa cân çıhman tarîk-ı ışkdan

Reh-güzâr-ı ehl-i ışk üzre kılun medfen mana

9/7

Fuzûlî ilk beyitte aşk yolunun tehlikesinin farkında olduğunu ancak bu farkındalığa ve yolun sonunun ölümüne çıkmasına rağmen aşkı terketmeyeceğini basitçe ifade etmektedir. İkinci beyitte (9/7) de söylemini devam ettiren şair, yine aşkı bir yola benzeterek, can verse dahi bu yoldan dönmeyeceğini dile getirir. Kabrinin ise aşk ehlinin güzargahı üzerine yapılmasını ister. Aşk ehlinin güzergahına kabir yapılmasını istemesindeki maksat kendisinin aşk ehli içerisindeki özel konumundan dolayı olmalıdır. Nitekim önceki bölümlerde kendisini aşk ehli için bir önder konumuna sokan şair, bu sebeple kabrini de bir türbe mesabesinde addederek aşkın kudsiyetini de ima etmiştir, denebilir.

Yandurup eczâ-yı terkîbüm külüm versen yele

Yoh yolundan dönmeğüm varum senündür cüz ü kül

178/3

Bu beyitte ise Fuzûlî, yalnızca ölmekle kalmayıp bedeninin yanıp yakıldıktan sonra külü yele verilse dahi sevgilinin yolundan dönmeyeceğini dile getirmektedir. Ölümün ele alındığı benzer beyitlerde Sa'dî de benzer bir söylemi dile getirmiştir. Kimi beyitlerde ölüm ile beraber mezar, toprak veya kemiklerin varlığı söz konusudur. Yani âşıktan arta kalan bir varlık vardır ve aşk bunlarla devam eder. Ancak bu gibi beyitlerde her iki şair de ölümden sonra hiçbir varlık esamesi göstermeseler dahi aşklarının devam edeceğini ifade ederler. Bu da aşkın ebediliğinin ölüm, ölüm sonrası kalan ceset veya kemikler, kemiklerin de yok olup toprak veya küle dönmesi gibi aşamalar ile ifade edildiğini gösterir niteliktedir. Bu devamlılığın bir sonraki aşaması ise kıyamet ve mahşer kavramlarıyla ifade edilir. Âşıkların tekrar dirilmeyle birlikte aşklarının devamlılığı ve âşıklık hallerinin sürmesi, aşktaki ebediliğin göstergesi olmaktadır.

Fuzûlî yukarıdaki beyitlerin dışında aşkın bedenden çıkmaması için, can çıksa dahi içinden bir nefesin çıkmamasını istediğini (128/6) de belirtir.

گرم قبول کنی ور برانی از بر خویش

نگردم از تو و گر خود فدا کنم سر خویش

341/1

Eğer beni kabul edersen ya da yanından kovarsan (ister kabul et ister kov), başımı feda ederim de senden yüz çevirmem.

Sa'dî de Fuzûlî'nin düşüncesine benzer olarak candan geçip sevgiliden geçmeyeceğini dile getiren beyitler terennüm etmiştir. Yukarıdaki beyitte olduğu gibi o, sevgiliden gelen her türlü tepkiye hazır olup kovması halinde de kabul etmesi halinde de sevgiliyi terk etmemekte, bu uğurda baş vermeyi göze almaktadır. Canını feda etmekten çekinmeyen Sa'dî, ölse dahi sevgisinden vazgeçemeceğini dile getirir.

به خدا اگر بمیرم که دل از تو برنگیرم
برو ای طبیبم از سر که دوا نمی‌پذیرم

394/1

Allah'a yemin olsun, eğer ölürsem (dahi) senden gönlümü alamam. Ey tabip! Git başımdan, ilaç kabul etmiyorum.

Bu beyitte de Sa'dî, ayağına gelen tabibi geri çevirmekle tedaviyi reddettiğini dile getirir. Bunun nedenini ise ilk mısradaki açıklayan şaire göre aşk, iyileşecek bir hastalık değildir. Hatta o öyle bir haldir ki âşık, ölse dahi sevgilisinden vazgeçemez. Bu sebeple ölümle bile geçemeyecek bir hal için deva aramaya da gerek yoktur. Neticede aşk, Sa'dî'ye göre ölümle bile geçmeyeceğinden bir ebedîlik arz etmektedir, denebilir.

Sa'dî yukarıdaki beyitlerin dışında başı gitse bile elini sevgiliden çekmeyeceğini (440/8); ölmeye gitse de sevgilinin nazarından gitmeyeceğini (441/8); kılıcın bile sevgilileri bağını koparamayacağını (455/7); aziz canı terk etmenin mümkün olduğunu ama aziz sevgiliyi terk etmenin mümkün olmadığını (439/12); Sa'dî'nin gönlü sevgilinin gamının çerağı/meşalesi olduğunu ve bu meşalenin ebeden yanacağını (489/6); sadece bu dünyada değil ukbada da vefalı olacağını (402/11); sevgiliye âşık olanın kıyamete kadar onun gürültüsünü/coşkunu duyacağını (337/11); sadık aşığın başı gitse de sözünden dönmeyeceğini (265/8); ölse de içinde sevgilinin hasretinin kalacağını (217/10) da ifade eder.

3.5.2.4.1. Âşığın varlığı/bedeni yok olsa da sevgi devam eder

Sa'dî, ölümle son bulmayacağını iddia ettiği aşkını, ölüm kavramının yanında kemik, toz, kül ve mezar gibi kavramlarla ifade eder.

تم بپوسد و خاکم به باد ریزه شود
هنوز مهر تو باشد در استخوان ای دوست

104/5

Ey sevgili, benim dökülecek ve toprağım rüzgarda savrulacak ancak senin sevgin kemiklerimde hala var olacak.

Sa'dî yukarıdaki beytin yanı sıra kemikleri toprakta kaldığı sürece aşkının sevdasının başından gitmeyeceğini (108/3); zaman, dilini bağlasa da kemik parçalarının aşkını dile getireceğini (362/9); teni lahitte olsa ve kemikleri kalsa da vefalı olacağını (525/8) da ifade etmiştir.

3.5.2.4.2. Âşığın bedeni toprak da olsa yarin kapısından ayrılmaz

Yukarıda ölmekle bitmeyeceği ifade edilen bu sevda için uzrî âşıklar, söylemlerini bir adım öteye taşıyarak cesetlerinden hiçbir iz kalmasa bile aşkın hala ruhlarında barınacağını ifade ederler. Böylece aşkının ebediliği de ifade edilmiş olur.

گر متفرق شود خاک من اندر جهان

باد نیارد ربود گرد من از کوی دوست

105/5

Eğer toprağım dünyaya saçılırsa rüzgar yine de toprağımı sevgilimin kuyundan süpürüp çıkaramaz.

Sa'dî, bu beyitte öldükten sonra dahi sevgisinin devam ettiğini, mezar toprağı kavramıyla ifade etmektedir. Sa'dî ölüp cesedi çürüse dahi bedeninin karıştığı toprağın sevgiliden ayrı kalmayacağını, dolayısıyla aşkından vazgeçmeyeceğini dile getirir. Benzer ifadeleri şu beyitlerde de ele almaktadır:

فردا که خاک مرده به حشر آدمی کنند

ای باد خاک من مطلب جز به کوی دوست

106/6

Yarın haşır günü ölülerin toprağı tekrar dirilmek için toplandığında, ey rüzgar; toprağımı, sevgilinin kuyundan başka yerde arama.

بندهام تا زندهام بی زینهار

لم ازل عبدا و اوصالی رمم

354/13

Yaşadığım sürece kulunum, çaresiz. Toprak da olsa kemiklerim, sonsuza kadar kulun olacağım.

Bu beyitlerin yanında aşkı bir koku olarak tasavvur eden Sa'dî, şu örneklerle aşkının ebedîliğini pekiştirir gibidir:

ز خاک سعدی بیچاره بوی عشق آید

هزار سال پس از مرگش ار بینبویی

515/12

Ölümünden bin yıl sonra karşılaştan dahi, biçare Sa'dî'nin toprağından aşk kokusu gelir.

نه پنج روزه عمر است عشق روی تو ما را

وَجَدْتَ رَائِحَةَ الْوَدِّ إِنْ شَمَمْتَ رُفَاتِي

521/7

Senin yüzüne olan aşkımız beş günlük değildir, eğer kemiklerimi koklasan aşk kokusunu alırsın.

هر که نشنیده ست وقتی بوی عشق

گو به شیراز آی و خاک من ببوی

627/7

Her kim bir vakit aşk kokusunu duymamışsa, söyle Şiraz'a gelsin de toprağını koklasın.

Yukarıdaki üç beyitte de Sa'dî, aşkı bir koku olarak görmüş ve bu kokunun ölümle dahi ortadan kalkmayacağını ifade etmiştir. Ona göre aşk beş günlük bir heves değil, ölümle dahi bitmeyerek ebede uzanan bir duygudur. Bu sebeple ölümünden bin yıl dahi geçse mezarından ve kemiklerinden hala aşk kokusu duyulur.

Bu düşüncelerinin yanında Fuzûlî ve Sadî'de ölüm sonrası sevgiliye olan arzusunun bitmediği ve bunun toprak ile ilişkilendirildiği birkaç beyte de yer vermenin uygun olacağı kanaatindeyiz. Fuzûlî ünlü Su kasidesinde (hz. Peygamber'e hitaben söylediği):

Dest-bûsî ârzûsıyla ger ölsem dûstlar

Kûze eylen toprağum sunun anunla yâre su

K3/B13

Beyti ve 111 numaralı gazelinde yer alan

Men hod öldüm ey türâbumdan olan sâgar müdâm

Rindler bezmin gezüp bir bir yetür menden niyâz

111/5

beytiyle mezar toprağından bir testi ve kadeh yapılmasını arzulamaktadır. İlk beyit Hz. Peygamber'e saygısından ve ona kavuşma arzusundan ileri gelerek yazılmış olsa da mezar toprağından testi/kadeh yapılması kavramı, öldükten sonra da içindeki sevdanın bitmediğini gösteren delillerden sayılmalıdır.

İkinci beyitte de benzer şekilde toprağından yapılan kadehin, rindlere niyazda bulunması da Fuzûlî'nin âşıklık halinin devamını gösterir niteliktedir. Sa'dî ise, bu tasavvuru doğrudan sevgili üzerine yoğunlaştırıp toprağının sevgiliye vuslatta bir aracı olarak kullanılmasını ister gibi görünmektedir:

نفس آرزو کند که تو لب بر لبش نهی

بعد از هزار سال که خاکش سبوی بود

529/3

Nefs ister ki sen dudağını onun dudağına koyasın, bin yıl sonra, onun toprağından testi (yapılmış olsa bile).

لب او بر لب من این چه خیال است و تمنا

مگر آن گه که کند کوزه‌گر از خاک سبویم

440/5

Onun dudağı ve benim dudağım... Ne güzel hayal ve umut. Anca testici toprağımdan testi yapınca (buna erişirim.)

Sa'dî yukarıdaki beyitlerin yanına toprağından kerpiç tuğla da yapılsa sevgilinin sevdası ve vefasının gönlünde kalacağını (260/5); Sa'dî toprak olsa dahi iniltilerinin kulağına geleceğini (337/10) de ifade etmiştir.

3.5.2.4.3. Âşık ölse de sevgilinin etkisiyle dirilir

Sa'dî, öldükten sonra bile aşkının devam ettiğini; sevgilinin, mezarın civarında geçtiği anda ölü bedeninin inlemesi, tepki vermesi ve de dirilmesiyle ifade eder. Yani âşık kişi ölse bile, sevgilisi yanına geldiği an tekrar cana kavuşur.

هزار سال پس از مرگ من چو بازایی

ز خاک نعره برآرم که مرحبا ای دوست

103/7

Ölümünden bin yıl sonra tekrar gelsen bile “merhaba ey sevgili” diye topraktan nara atarım.

Yukarıdaki beyitte Sa'dî, öldükten sonra bile aşkının devam edeceğini; sevgilinin, mezarına gelmesi halinde bile ona “merhaba” diyeceğini ifade eder. Bu da sevginin ölümle bitmediğini, sevgilinin ise ölüye can bahşetme vasfını belirtir, denebilir. Bu beyitte tamamen bir canlanma olmasa bile sevgiliye bir tepkinin söz konusu olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Ancak aşağıdaki beyitte bir dirilme de söz konusudur.

کشته تیر عشق زنده کند

گر به سر بگذرد دگر بارش

324/4

Aşk okuyla ölen biri, eğer (ok veya sevgili) başına tekrar gelirse dirilir.

Sa'dî yukarıdaki beytin yanında bir ölünün yanından geçerken o ölüden nara gelirse sevgilinin şaşırması gerektiğini (328/10); sevgili çürümüş kemiklerin üzerinden geçerse ölünün kalkıp raksa geleceğini (431/8); sevgilinin, Sa'dî'nin toprağı üzerinden geçerse Sa'dî'nin ruhunun geri gelip tekrar sevgilinin eteğini tutacağını (542/9); ayrılıktan ölse de sevgili yanı başına geldiği zaman dirileceğini (547/10); sevgilinin, âşıklarını öldürüp yanı başlarından geçerse dirileceklerini (549/9); sevgilinin yolu eğer ölü âşıklara taraf düşerse, bir söz söylediği anda ölülerin cana

geleceklerini (562/7); bir kişi ölür de sevgili çağırınca dirilmezse buna şaşılacağını (618/9) da ifade etmiştir.

3.5.2.4.4. Âşık, maşûkunu mahşere/kıyamete değin bırakmaz

Sevgisini ölümle dahi kaybetmeyen âşıklar; bedenlerinden kemikler de kalsa, cesetleri toprağa da karışsa aşklarından vazgeçmezler. Fuzûlî ve Sa'dî de bu minvalde aşklarının ölüm sonrasında da devam edeceğini ifade ederken son radde olarak kıyamet ve mahşerde de aşklarına fenâ gelmeyeceğini belirtirler.

Dutaram yarın kıyâmetde habîbüm dâmenün

Metsen gaflet şarâbından bugün mühlet sana

22/4

Fuzûlî bu beyitte sevgiliye mühlet verdiğini, zira onun gaflet şarabından dolayı mest olduğunu ifade ederken bu durumun bugüne özgü olduğunu, kıyamette eteğini tutacağını belirtmektedir. Beyitten, sevgilinin gaflette olmasından dolayı kendisiyle ilgilenmediği, âşığa tegafülde bulunduğu anlamı çıkıyorsa da bizim için önemli olan kavram kıyamettir. Kıyamette dahi sevgilisini unutmayan âşık için aşk elbette ölümle sonuçlanan, fânî bir duygu olmamaktadır.

به تشویش قیامت در که یار از یار بگریزد

محب از خاک برخیزد محبت همچنان دارد

170/7

Kişinin yârinden kaçacağı kıyamet kargaşasında (gerçek) sevgili, topraktan kalkar; (çünkü) hala sevgisi vardır.

Sa'dî bu beyitte bir kıyamet sahnesi tasavvur ederek kıyametin “ana babanın dahi evladından kaçacağı” bir gün olma özelliğine telmihte bulunur. Dostun dosttan, yarin yarden kaçacağı bu kargaşa ve kaos ortamında dahi gerçek âşığın, topraktan kalkıp sevgilisini arayacağını dile getiren şâir, kıyametin o zorlu anında dahi aşkın devam ettiğini ifade eder. Kendini de gerçek âşıklardan sayan şair için aşk, bâkîdir.

Sa'dî yukarıdaki beytin yanında ayrılık gecesi ölürse kıyamet günü sevgilinin yanında çadır kuracağını (105/6); kıyamette mezarından başını kaldırdığında sevgilinin sevdasının tozunun hala can eteğinde olacağını (195/5); mahşer günü kimse

kimseyle irtibat kurmazken Sa'dî'nin sevgilinin sohbetinden başka bir şeyle ilgilenmeyeceğini (342/10); topraktan başını kaldırdığı gün bile sevgilinin müştakı olarak dirileceğini (378/10); mahşer günü huzura çıkarıldığında, o hengamenin arasında bile sevgiliye bakacağını (384/5); kıyamet günü başının topraktan kaldırdığında dahi sevgilinin muhabbetine düşüp yine sevgiliyi arayacağını (403/2); iki alemin güzelleri toplandığı anda bile sevgiliye bakıp onun gulamı olacağını (403/3); topraktan başını kaldırdığı anda sevgilinin izini soracağını (102/9); sevgilinin cefalarına karşın kıyamete kadar eşiğinden ayrılmayacağını (619/8-9); sevgilinin aşkının meyi damağına döküldüğünden beri sarhoş olduğunu ve bu sarhoşluğun kıyametin sabahına değin geçmeyeceğini (389/10); eğer sevgilinin aşkından ölürse kıyamette de sevgilinin eteğini bırakmayacağını, dünya ve ahiretten kaçış olsa da sevgiliden kaçamayacağını (395/1-2) da ifade eder.

3.5.2.5. Aşk bitmemekle beraber gitgide artar

Uzrî âşıkların bir diğer özelliği ise aşklarının günden güne artmasıdır. Fuzûlî ve Sa'dî'de de bu durum görülmektedir. Fuzûlî Leyla ve Mecnun adlı eserinde Mecnun'un iyileşmesi için Kabe'ye götürüldüğü bölümde Mecnun'un aşkının artması için Allah'a dua ettiğini şöyle aktarmaktadır:

Giriftâr-ı gam-ı ışk olalı âzâde-i dehrem

Gam-ı ıška meni bundan beter yâ Rab giriftâr et

42/6

Bu durumun bir yansıması olarak aşağıdaki beyitte şâir, aslında maksadının “aşkı terk etmek” olduğunu ancak sevgilinin güzelliğinin günden güne arttığını bu sebeple de âşıklık halinin günden güne kötüleştiğini ifade eder.

Mana maksûd terk-i ışk idi veh kim meni hüsnün

Olup gün günden efzûn kıldı gün günden beter âşık

152/2

Sa'dî de benzer duyguları hisseder ve düşüncelerini şöyle aktarır:

هر نویتم که در نظر ای ماه بگذری

بار دوم ز بار نخستین نکوتری

558/1

Ey ay (gibi güzel) sevgili! Sen ne zaman gözümün önünden geçsen, her defasında bir öncekinden daha güzel görünüyorsun.

Sa'dî de tıpkı Fuzûlî'nin ifade ettiği gibi sevgilinin her defasında daha da güzelleştiğini ifade etmektedir. Sevgilinin her geçişte daha güzel görünmesi, şüphesiz âşığın duygularında da bir yenilenme, bir artma tesîrine sebep olur. Bu beytin yanında şu ifadeler de Fuzûlî'nin düşüncelerine benzer şekilde dile getirilmiştir:

گفتم نهایتی بود این درد عشق را

هر بامداد می‌کند از نو بدایتی

531/2

Dedim ki bu aşk derdi bir son bulur ancak her sabah olduğunda yeniden başlıyor.

Sa'dî, bu beyitte de aşk derdinin azalmadığını, her güneş doğuşunda ve her sabah oluşunda aşk derdinin de yenilendiğini ifade etmektedir. Yani aşk, bitmesi istenen bir dert iken her sabah tekrarlayan, yinelenen bir duygu konumunda görülür.

Aşkın ebediliği konusu, görüldüğü üzere gerek Fuzûlî gerekse Sa'dî tarafından dile getirilmiştir. Mezkûr şairlerin şiirlerinde aşkın ebediliği, kimi zaman âşığın iradesiyle kimi zaman ise iradesi dışında gerçekleşen bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır. Aşk tuzak, esaret vb. bir olgu olarak gören âşıklar için aşka irade dışında düşülmesi tabîî olmakla beraber, bu aşkın devam etmesi çoğunlukla uzrî âşığın kendi öz isteği ve iradesiyle gerçekleşir. Âşık ancak ölümle sonlanacağını ifade ettiği aşkın daha sonra cesedinin çürümesi ve toprağa karışmasıyla dahi bitmeyeceğini dile getirir. Bu söylemini ise kıyamet ve mahşer kavramları vasıtasıyla bir ileri noktaya taşır ki bu noktada aşk; ölümle veya kıyametle bitmeyecek bir konuma oturtulur. Böylece aşk, fânî bir olgudan ziyâde bâkîlik kazanan bir duygu durumunda ele alınır, denebilir.

3.6. Âşığın başına gelenler kaderinde yazılıdır

Aşk, ezelde yaratıldığından ve kişilerin henüz varlık sahnesine adım atmadan önce kaderlerine yazıldığından uzrî âşıklara göre, insanüstü bir konumda ele alınır. Bu sebeple uzrî âşıklar, aşkın olumsuz yönlerinden bahsederken genellikle onu iradeleri dışında yakalandıkları bir olgu olarak ele alıp aşkın kaderle veya feleklerle olan ilgisinden dem vururlar.

3.6.1. Âşık aşka iradesi dışında yakalanır

Uzrî âşıklar için aşk, bir önceki başlıkta da ifade edildiği üzere iradeleri dışında tutuldukları, istekleri dışında yakalandıkları bir duygu olarak ele alınır. Aşkın ezeliyeti ve ebediliği de aşkın bu irade dışılığı ile bağlantılı görülür. Nitekim uzrî âşıklara göre aşk, insanın değil Allah'ın iradesi ile ortaya çıkan bir duygu olarak algılandığından insanların birbirlerine âşık olmaları ilahî bir olgu olarak karşımıza çıkar.

İşkunda mübtelâlığımı ayb eden sanur

Kim olmak ihtiyâr iledür mübtelâ sana

17/4

Yukarıdaki beyitte Fuzûlî, aşka mübtela olmasını gayr-ı ihtiyârî bir durum olarak değerlendirir. Âşık olduğu için kendini ayıplayanları ise “âşık olmanın irade ile gerçekleştiğini sanan kişiler” olarak niteler.

Fuzûlî yukarıdaki beytin yanında vücudunu tasvir edenin onu elinde kadehle tasvir ettiğini, bu sureti yok etmeye ihtiyarı olmadığını (192/2); sevgiliye mail olmayıp sevgilinin onun aklını zail ettiğini, bunun elinde olmadığını (246/6) da ifade etmiştir.

Aşkın irade dışı olduğunu vurgulayan Fuzûlî bu durumu genellikle doğrudan ifade ederken Sa'dî tuzak kavramını kullanır ve sıklıkla “yular, dizgin ve kemend” kelimelerinden yararlanır.

میل آن دانه خالم نظری بیش نبود

چون بدیدم ره بیرون شدن از دامن نیست

120/3

Niyetim bir an benini seyretmektir ancak görür görmez (tuzağına düştüm, anladım ki) artık tuzağından çıkış yok.

Sa'dî bu beyitte sevgilinin benini dâneye yani yeme benzeterek, aşka yakalanmasını bir kuşun yeme aldanıp tuzağa yakalanmasına benzetmektedir. Dikkat çeken husus ise yem olarak ifade ettiği bene yalnızca bakma amacı gütmesidir. Yani yemi yemeyi dahi aklından geçirmemiş, yalnızca bakmayı tasarlamıştır. Buna rağmen anında âşık olmuş ve artık tuzağa düştüğünün farkına varmıştır. Sa'dî'ye göre aşk, yalnızca bakma hevesiyle dahi kişiyi içine hapseden bir tuzak olarak görülür ve bu tuzaktan çıkış yoktur.

Sa'dî yukarıdaki beytin yanında kendisine sevgilinin arkasından gitme diyenlere bunun elinde olmayıp sevgilinin kendisini zorla götürdüğünü (430/9); kimsenin gönlünü ihtiyarî olarak sevgiliye vermediğini, sevgilinin âşıklar için tuzak kurduğunu (621/2) da ifade etmiştir.

3.6.1.1. *Kemend*

نمی‌رود که کمندش همی‌برد مشتاق

چه جای پند نصیحت‌کنان بی‌هده‌گوست

91/5

Aşığın (kendi) gitmiyor, (sevgilinin) kemendi onu götürüyor. (Bu yüzden) nasihatçilerin boş sözlerinin hiçbir faydası yoktur.

Sa'dî bu beyitte âşıkların kendi istekleri üzerine âşık olmadıklarını, adeta maşûkun kemendine takılarak çekildiklerini ifade etmektedir. Bu yüzden “aşkı bırakmaları” minvalinde söylenen sözler ve nasihatler onlar için hiçbir şey ifade etmez.

Sa'dî yukarıdaki beytin yanında âşıkların sevgilinin ardından koşarak gitmediğini, âşıkların sevgilinin kemendine bağlı olduğunu (437/9); yine boynunun sevgilinin kemendinde olduğunu, peşinden gitmekten başka bir şey yapamayacağını (427/6); sevgilinin kemendinden bir çabayla kurtulamayacağını (480/1); sevgilinin kemendinde olduğundan aşk derdinden kaçamadığını (583/3) da ifade etmiştir.

3.6.1.2. *Dizgin*

من اختیار خود را تسلیم عشق کردم

همچون زمام اشتر بر دست ساریانان

455/9

Ben irademi aşka teslim ettim, tıpkı devenin yularının kervancılarda olması gibi.

Yukarıdaki beyitte Sa'dî, kendisini ve ihtiyarını aşka teslim ettiğini ifade ederken dizgin kavramından yararlanır. Tıpkı dizgini kervancıda olan bir deve gibi iradesini kaybettiğini söyler. Nasıl ki deve, kervancının istediği yönde hareket ediyor ve kendi iradesi dışına çıkamıyorsa Sa'dî de aşkın ve sevgilisinin çizdiği yoldan dışarı çıkamaz hale gelmiştir.

Sa'dî yukarıdaki beytin yanı sıra kendine “onun peşinden gitme” diyenlere dizgininin sevgilinin elinde olduğunu (174/7); bu yolda kasıtlı gitmeyip dizgininin sevgilinin elinde bulunduğunu (268/9); zincire vurulduğu için düşe kalka yürüdüğünü (572/9) de ifade etmiştir.

3.6.1.3.Akıl

Akl yâr olsaydı terk-i ışk-ı yâr etmez midüm

İhtiyâr olsaydı râhat ihtiyâr etmez midüm

195/1

Fuzûlî yukarıdaki beyitte aklının kendine yar olması halinde, yani onu tesiri altına alabileceği durumda sevgilisinin aşkını da terk edebileceğini ifade etmektedir. Ancak şâir, mevcut durumda aklının kontrolünü kaybetmiş, iradesini aşkın eline vermiştir. Bu sebeple aşkı terk etmesi mümkün değildir. Bunun yanında aklın yar olması halinde yarı terk etme ifadesi, eğer elinde olsa akli terk edebileceğini ancak aşkın terk edilemeyeceğini de düşündürmektedir. Her halükarda aşk, gayr-i ihtiyarî bir duygu olduğundan, onun üzerindeki iradeyle hükmetmek de imkansız olmaktadır.

عقل را با عشق خوبان طاقت سرپنجه نیست

با قضای آسمانی برنتابد جهد مرد

162/4

Akıl güzellerin aşkıyla cedelleşmeye güç yetiremez. İnsanın çabası göklerin yazgısıyla başa çıkamaz.

Bu beyitte Sa'dî de Fuzûlî gibi, aşkın ihtiyarî değil kaderî bil olgu olduğunu ifade eder ve aklın aşkla başa çıkamayacağını dile getirir. Aşkı kaderle ilişikendiren şâir onu ilahî bir kaynağa bağlarken akli ise insana özgü bir çaba olarak görür. İnsanî

bir olgunun ilahî olgular karşısındaki etkisi/gücü ve nisbeti neyse aklın da aşk karşısındaki etkisi o kadardır, denebilir.

Sa'dî yukarıdaki beytin yanında aşktan uzak durmak için akıllı olmanın gerektiğini ancak kendi fitratının akılla uyuşmadığını (187/1); aşkın, “aklın dizginini elinden aldığı” ârifler tarafından bilindiği için, ariflerin âşıkları kınamadıklarını (362/7) da ifade etmiştir.

3.6.1.4. Diğer

Sa'dî yukarıdaki beyitlerin yanında sevgilinin yanından gittiğinde sevgilinin Sa'dî'yi bırakmayacağını; sevgilinin yanına geldiği anda da Sa'dî'ye yol vermeyeceğini (634/3); gönül vermeyeceğini söylese de dönüp tekrar kabullendiğini (36/2); bu yaptığının elinde olmadığını, sevgilinin rızasının kendi iradesinin önünde olduğunu (83/5); sevgilinin kılıcından kaçmak için ayaklarının Sa'dî'ye itaat etmediğini (362/6); (aşk) yönüne meylinin ihtiyari olmadığını (430/10); sevgilinin elini görenler, sevgiliye gönül vermese de sevgilinin onları pençesiyle kaptığını (6112/7) da ifade etmiştir.

3.6.2. Kişinin âşık olması onun kaderidir

Aşkın ilahî bir bağış olarak görüldüğü uzrî aşkta, bu düşünceyle bağlantılı olarak kader ve kaza kavramlarına oldukça fazla önem atfedilir. Aşkın ezelde kulun kaderine yazıldığı inancı, uzrî âşıkların alamet-i farikalarından biridir. Onlar aşkın kaderde yazılı olduğunun farkında olduğundan, ondan kurtuluşun da imkansız olduğunun idrakindedirler. Bu sebeple ne yaparlarsa yapsınlar aşktan kurtulmayı başaramazlar. Bu kimi zaman bir sitem halinde şiirlerine aksederken kimi zaman ise bir teslimiyet halinde tebâüz eder.

Fuzûlî âşıka anlar ki derler terk-i ışk eyle

Demezler mi hatâ tağyîr kıl hükm-i kazâ derler

80/7

Yukarıdaki beyitte Fuzûlî, aşkın kaderle ilgili bir olgu olduğunun farkında olsa da bunun değiştirelemeyeceğinin farkında olmayan kişilere seslenir. Onlar Fuzûlî'ye “aşkı terk et” demekle aslında “kaderin hükmünü değiştir” demektedirler. Kaderin hükmü değişmeyeceği için bu söyledikleri söz hatadan ibaret kalır. Hülâsa aşk,

kaderde yazılı olduğundan onu terk etmek veya aşktan tamamen sıyrılmak nasihatle veya tekdirle değişecek bir durum değildir. Şâir de bunun farkında olarak kendisine nasihat eden veya ona uyarıda bulunanların hata işlediklerini dile getirmektedir.

Câna cismüm ol hadeng-i gamzeden olmaz penâh

Hîç cevşen kimseni tîr-i kazâdan sahlamaz

110/3

Fuzûlî yukarıdaki beyitte ise kader kavramını “tîr” kelimesi vasıtasıyla ele alır. Canına seslenen şâir, cisminin gamze okundan korunamayacağını, bu sebeple canı için korunacak veya sığınılacak bir korunak olmadığını dile getirir. Sevgilinin gamzesini kaza okuna benzeten şâir bu minvalde canını örten cismi de cevşene teşbih etmiş olur. Ancak ne yapılırsa yapılsın kader okundan kurtuluş yoktur, bu sebeple cismin canı gamzeden koruması da imkansızdır. Aynı düşüncüyü Sa’dî de yine benzer kavramlar kullanarak şöyle ifade eder:

ای خواجه برو که جهد انسان

با تیر قضا سپر نباشد

199/5

Ey Hâce! Git. Çünkü insanın çabası kader okuna siper olmaz.

Fuzûlî’nin düşüncesine benzer bir şekilde kader okundan korunmanın insanın çabası dışında olduğunu ifade eden Sa’dî de kaderin değişmezliğinin farkında olduğunu ifade etmiş olur. Bu sebeple kendisine nasihat veren kişilerin sözlerinin faydasız olduğunu da ima ederek onları yanından uzaklaştırma çabası içine girer.

Fuzûlî yukarıdaki beyitlerin yanı sıra aşkı terk etmenin Allah’ın yazdığı kaderi değiştirmek anlamına geldiğini, bu yüzden bunun mümkün olmayacağını (1/5); kendisini aşktan men etmeye çalışan nasihin ilahî takdiri inkar ettiğini, bunu yapmaması gerektiğini (174/6); kader yazıcılarının Fuzûlî’ye günlük rızık olarak bin parça olmuş gönülden bir parça yazdıklarını (68/6); kudret kaleminin mahublar mecmuasından sevgiliyi bulup Fuzûlî’nin sine levhasına yazdığını (27/6); varlığını sevgilinin ağzının fikriyle yok ettiğini, bunun Allah’ın bir emri olduğunu (51/4) da dile getirmiştir.

Sa'dî ise yukarıdaki beytin yanında sevgiliyle dost olana Allah'ın bir nimet ve yücelik bahşettiğini (112/1); güzel yüzlülerden yüz çevirmesi gerektiğini söyleyene takdiri değiştiremeyeceğini söylediğini (10/7); aşktan dolayı kalbinin perişan olmasının kader ve kazadan ileri geldiğini (156/9); kaza ve kaderin Sa'dî'nin, sevgilinin aşk yükünü taşımasına izin vermediğini (157/5); aşka kapılmama konusunda kararlı olsa da aşkın kazasının gelip dirayet gözünü bağladığını (152/2); ayık kişinin sarhoşu kınamaması gerektiğini, bunun da kaderden olduğunu (262/7); kaderin artık yuvasını göremeyecek olan güvercini şahinin pençesine götürdüğünü (284/2); ezelin hükmüne cehdin fayda etmeyeceğini (371/11); adım attığını ama geri döndüğünü, sevgilinin eteğine ulaşamasa da bunun kaderden olacağını (383/17); sevgiliden gelen her cevrin feleğin dönüşünden ileri geldiğini (390/2); figanlarının sevgili yüzünden değil anadan doğma olduğunu (469/5); kaderin, mazlumun iniltisi ve mahrumun sızlamasıyla değişmeyeceğini (541/3) de ifade etmiştir.

3.6.2.1. Teslimiyet-Rıza

Başına gelen türlü musibetleri ilahî bir sebebe bağlayıp kadere yoran âşıklar, gösterdikleri çabaların faydasızlığının ve aşktan çıkmanın imkansızlığının idrakine varırlar. Bu farkındalık hissiyle birlikte çaresizliklerinin ve acizliklerinin gereği olarak ilahî yazgıya boyun eğmeye başlayıp kaderlerine rıza gösterir, Allah'a teslimiyetlerini arz ederler.

Ey Fuzûlî bize takdîr gam etmiş rûzî

Kılalum sabr nedür çâre rızâdan gayrı

271/7

Fuzûlî bu beyitte “takdîr ve rûzî” kelimelerini kullanarak, gamın kendisine Allah tarafından verildiğini bu sebeple sabırdan ve kadere rızadan başka bir çaresinin kalmadığını açıkça ifade eder. Sa'dî de yine benzer duyguları benzer kelimelerle dile getirir. Şöyle ki:

ز دنیا بخش ما غم خوردن آمد

نشاید خوردن الا رزق مقسوم

428/3

Dünyadan payımıza gam yemek düştü. Taksim edilen rızıktan başka bir şey yemek olmaz.

Sa'dî de tıpkı Fuzûlî gibi gamı bir rızık olarak addeder. Rızık yine kaderle bağlantılı olduğundan rızka râzı olmak gerekir. Bu da yine uzrî âşıkların, paylarına düşen gam ve keder gibi zorluklar karşısında rıza ve teslimiyetlerini gösterir niteliktedir.

Sa'dî yukarıdaki beytin yanında kalemin zorluğu da kolaylığı da yazabileceğini, bu sebeple kadere rıza göstermesi gerektiğini (7/11); âşıkların sevgilinin reyine göre hareket edip (ona razı olduklarını) (205/6); akıllıların güçlülerle savaşılamayacağını, bu sebeple kaderine razı olması gerektiğini (232/8); kendisine sen kimsin diye sorulmaması gerektiğini, zira Sa'dî'nin sevgili ne isim verirse o olacağını (615/3); sevgiliden kaçamayacağını, bu sebeple kadere razı olup tenini ve gözünü vermesi gerektiğini (467/8); kazaya teslim olup can verdiğini, bu yüzden sevgililerin cefa taşlarının ona zarar vermeyeceğini (582/6) de ifade etmiştir.

3.6.2.2. Guy u Çevgan

Sa'dî, gûy ve çevgân kavramlarını şiirinde oldukça sık kullanmıştır. Özellikle çevgan karşısında iradesizliği, sürekli darbelere ve eziyetlere maruz bırakılması ancak ne olursa olsun çevgandan ayrı düşünülmemesi gibi durumlar sebebiyle kendisini sürekli gûy'a benzeten şâir, kadere teslimiyet konusunda da "gûy u çevgân" kavramından yararlanır.

چه کند بنده که گردن ننهد فرمان را

چه کند گوی که عاجز نشود چوگان را

17/1

Kul ne yapsın ki emre boyun eğmemek (dışında). Gûy ne yapsın ki çevgâna karşı âciz kalmamak (dışında).

Sa'dî, bu ve benzer beyitlerde devamlı olarak kendini; çevgânın önünde âciz, iradesiz ve cefaya hazır bir gûy konumuna yerleştirir. Bu, âşığın âcizliğini ve sevgilinin yüceliğini ifade ederken aynı zamanda âşığın kadere teslimiyetinin de en büyük göstergelerinden biri olmaktadır.

Sa'dî yukarıdaki beytin dışında gönlünün sevgilinin çevganının önünde bir guy gibi olduğunu (514/1, 513/8); topa “sergerdan olma” diyenlerin asıl suçlu olan çevgana bir şeye demeleri gerektiğini (631/8) de ifade etmiştir.

3.6.3. Kişinin âşık olması felek-çarh veya devr sebebiyledir

Uzrî aşkın aşkı kader olarak görmesi ve ilahî bir bağış olarak algılamasının yanında, aşkın olumsuz yanlarını başka kavramlara yöneltme eğilimi de vardır. Kader ve kazanın imanın şartlarından oluşu ve kadere sövgünün dolaylı olarak Allah’a bir isyan veya sitem anlamlarına gelmesi durumu; şâirleri kader yerine çoğunlukla felek, zaman veya yıldızlara yönlendirmiş; kişinin başına gelen talihsizlikler sözü edilen varlıklardan bilinmiştir. Bunda sözünü ettiğimiz durumun etkisi büyük olsa da İslam öncesi medeniyetlerdeki yıldız ve gezegenlerin kişinin talihinde etkili olabileceği düşüncesinin¹⁶⁸ de yadsınamaz bir gerçeklik olduğu göz önünde bulundurulmalıdır. Ancak hangi şartlar ile yapılmış olursa olsun, uzrî âşıklar da kader ve kaza anlayışlarında felek ve ilintili kavramları kullanmış, aşkı ve aşkla ilgili menfi durumları da bu varlıklara bağlayarak şiirlerine taşımışlardır. Fuzûlî ve Sa'dî de bu minvalde beyitler terennüm etmişlerdir.

Işkdan bir dem ten-i sûzânı dûr etmez felek

Veh nece fânûsdur şemi hevâdan sahlamaz

110/4

Yukarıdaki beyitte feleği bir fânusa benzeten şâir, bu doğrultuda kendini de mum olarak görür. Klasik edebiyatta felek cam fanusa hem renk hem de şekli itibarıyla benzetilir. Ancak burada kullanımı kader bağlamındadır ve şaire devamlı aşk ile eziyet vermektedir. Bir başka deyişle Fuzûlî, aşkın felek tarafından yani kader ile gönderildiğine inanır. Ancak aşk, onun yanmış tenine geldikçe ızdırabını daha da artırır. Zira âşğın yanması zaten aşk sebebiyledir. Bu, bir nevi yangına körükle gitmeye benzer. Aşktan yanan kişiye tekrar aşkın gelmesi, onun yangınını artırmaktan başka bir işe yaramaz. Ancak bilakis fanus, nesneyi dış etkilerden korumak için kullanılır. Şair tam da bu noktada feleğe sitemvârî bir şekilde seslenerek “nasıl bir

¹⁶⁸ Mezopotamya uygarlıklarının yıldız ve gezegenlerle ilgili görüşleri için bkz: İlyas ÇELEBİ (2013).Yıldıznâme. *DİA*, C. 43, s. 545.

fanussun ki mumu havaya karşı koruyamıyorsun” der. Kendisini muma benzeten şair, aşk ateşiyle eridiğini ima ederken aşkı da hava olarak niteler. Hava ateşi söndürerek mumun ızdırabını dindirir ancak mumun fitratında yanmak vardır. Bu sebeple sönmeyi, yani ızdırabının dinmesini de istemez. Hava (hevâ) kelimesinin aynı zamanda arzu, istek ve aşk anlamlarında kullanıldığı göz önünde bulundurulduğunda bu aşkın beşerî bir aşk olduğu da düşünülebilir. Sonuçta şâire göre aşk yani ızdırap, felek eliyle insana ulaşır.

Ey Fuzûlî feleğün var senünle nazarı

Kim gam u mihnetini verdi ne kim var sana

20/10

Yukarıdaki beyitte Fuzûlî, aşk kelimesini kullanmasa da genel olarak gam ve mihnet dolu ömrünün müsebbibini felek olarak görür.

Cefâ ohın mana yağdurman ancak ey eflâk

Demen ki yeddi kemân-dâra bir nişâne yeter

82/2

Bu beyitte de feleğin zulmünden muzdarip görünen şair, yalnızca tek bir feleği değil yedi feleği de kendisine muhalif addeder. Yedi feleği cefa oku atan keman-dârlar olarak niteleyen Fuzûlî, kendisini de söz konusu oklara nişangâh gibi görür. Bu sebeple feleklere seslenen şâir, yedi okçuya bir nişangâh yeter demeyin ve cefa oklarını bana göndermeyin demekle şikayetini dile getirmektedir.

Çarh yayından atıldı kasduma tîr-i ecel

Lîk andan tîzrek depremdi müjgânun senün

169/5

Bu beyitte ise Fuzûlî, ecel oklarının çarh yayından atıldığını ancak sevgilinin kirpiklerinin ondan önce davranıp öldürdüğünü ifade eder. Vurgulanmak istenen müjgan kelimesi olsa da tîr-i ecelin çarh tarafından atılması durumu da önemlidir. Feleğin şâiri öldürmek kasdında olması yine onun kaderle bağlantısını gösterir niteliktedir.

ز چرخ عربده جو بس خدنگ تیر جفا

بجست و در دل مردان هوشیار آید

282/11

Kavga arayan felekten çok cefa oku, akıllı adamların gönlüne saplandı.

Bu beyitte ise Sa'dî, Fuzûlî'de olduğu gibi feleği bir okçuya teşbih etmiştir. Felek bu cefa oklarıyla insanları avlamış, onları aşka düşürmüştür. Beyitte dikkat çeken husus ise aşka akıllı kimselerin düşmesidir. Yani kişi akıllı ve mantıklı olsa da aşkın zararlı bir duygu olduğunu bilse de ondan kaçamamaktadır. Zira aşk, arbede arayan bir felek tarafından kendisine isabet ettirilir, insanın aşka karşı bir koruyucusu yoktur. İradesi de feleğin iradesinin yani kaderin altındadır. Sonuç olarak aşk, felek eliyle kaderle ilgili bir olgu olarak algılanır, denebilir.

گرد بر سرم ای آسیای دور زمان

به هر جفا که توانی که سنگ زیرینم

424/8

Ey zamanın değirmeni, başımın üstünde dön; Gücünün yettiği her cefayı et, (çünkü) ben alttaki taşım.

Sa'dî bu beyitte zamanı bir değirmene benzetir. Dönme fiilini münasebetiyle devr ve değirmen arasında bir ilgi kuran şâir, kendisini değirmen taşına teşbih ederek devrin eziyetini, çilesini çektiğini ifade etmek ister. Aynı zamanda kendi sebatını ve dayanıklılığını değirmen taşıyla göstermiş olan şâir için cefalar hep zamane yüzündendir.

Fuzûlî yukarıdaki beyitlerin yanında devrin zalim, bahtının ferman dinlemez, talebin çok ama ömrün az olduğunu (114/7); kendisinin misafir olduğunu bu sebeple feleğin bağrını kan etmemesi gerektiğini (181/8); aşk etvarını gerdundan öğrendiğini bu sebeple Mecnun'un ona yetişemeyeceğini (13/1); devranın kendisine sürekli muhalif olduğunu (115/7, 281/8); çarhın kendisini ayrılık gamına saldığını (281/9); alçak çarhın döne döne zulmettiğini (13/6); ateşli ahını felekten aşırmadan, gerdunun ona itibar etmeyeceğini (20/5); asumanın, canını yandırıp ah ateşini yakmaması gerektiğini (19/5); feleğin dönüşünden rüzgarının inkılap ettiğini ve kan içer olduğunu

(28/1); güle benzettiği dehrin önce güzelleştirip sonra uryan bıraktığını (130/7); devranın ne verirse can eşyasına karşılık verdiğini, bunun şefkat gibi görünse de gaddarlık olduğunu (147/3); neyin inlemesinin ve defin feryadının devrin cevrenden olduğunu anladığını (149/6); felek Zal'ının bir cadı olup saç telini ejdere çevirdiğini (238/2); devrin sergerdan olan Fuzûlî'yi perişan ettiğini (267/1); dehrin, genç güzellerin aşkına Fuzûlî'yi vakfettiğini, bu yüzden her ay yüzlünün onu esir aldığını (294/6); feleğin cefasının yettiğini, artık serv-i revanını Fuzûlî'ye ulaştırmasını istediğini (262/1); devranın herkesin lehine dönüp Fuzûlî'nin lehine henüz dönmediğini (188/3); derde giriftar olup gamdan ağladığını ama feleğin hala derdine derman eylemediğini (188/2) de ifade eder.

Sa'dî ise yukarıdaki beyitlerinden ayrı olarak zamanenin elinden azapta olduğunu (67/6); feleğin ayrılık zehrinin tattırmadığı kişinin vuslat şekerinin ağzına tatlı gelmeyeceğini, yani ayrılığı tatmadan vuslatın tadının olmayacağını (217/8); günlerin dönüşü ve (feleğin) gücü karşısında bir şey yapılamayacağını (135/9); zamanenin onu sevgilinin olmadığı bir diyara bıraktığını (282/7); ya feleğin elinin Sa'dî'nin boynunda olacağını ya da Sa'dî'nin kanının feleğin koynunda olacağını (327/2); zamane sevgiliye Sa'dî'ye yaptığı gibi aşk gamını getirirse, sevgilinin alemin diğer tüm gamının hiç mesabesinde olduğunu anlayacağını (565/9); rüzgar bir şeyi yapmazsa onunla çekişmeye güç yetemeyeceğini, onunla uyumlu olmanın zaruri olduğunu (577/2) da ifade etmiştir.

3.6.4. Kişinin âşık olması kendi bahtsızlığıdır

Uzrî âşığın aşka yakalanması kimi zaman doğrudan felek ile kimi zaman ise baht ve talih vasıtasıyla kadere dayandırılır. Baht veya ikbal kavramları, âşık için hiçbir zaman olumlu anlam ifade etmez. Âşığın bahtı her daim kara, ikbali ters dönmüştür, yıldızı daima sönüktür. Fuzûlî ve Sa'dî de bu kavramlardan sıklıkla faydalanırlar.

Sordum ahvâlümü ışıında müneccimlerden

Bahdılar tâli evine dediler kan görünür

108/5

Yukarıdaki beyitte Fuzûlî, âşık olmasının neticesinde ne olacağına dair müneccimlere danışıp geleceğine dair soru sorduğunu ve cevap olarak kan gördüklerini söylediklerini ifade eder. Müneccimlerin faydalandığı “tabii astroloji”

denen ilim, feleklerin (gökküre) atmosfer ve yeryüzündeki dört unsura dayalı fizikî nesne ve olaylar üzerine yaptığı tesirleri inceler.¹⁶⁹ Bu incelemenin sonunda kan görünmesi farklı bir anlama gelebilir ancak bizim için önemli olanın “kan”ın gerçek anlamıyla kullanılmış olma ihtimalidir. Yani Fuzûlî’nin aşk yüzünden bahtı karadır ve geleceği kan içerisinde. Bu da onun hayatının genel bir portresini verir gibidir. Onun hayatı her daim kan, ızdırap içindedir. Burada şâir, aşka giren birinin sonunun kan akıtmak, can vermek dışında bir şey olmadığını; âşık insanların bahtsızlığının ve talihsizliğinin mukadder olacağını ifade etmektedir, denebilir.

Ne tâlidür bu kim âlemde âğâz etmedüm bir iş

Kim ol işden ser-encâm etmedüm hâsıl peşîmânîğ

146/4

Bu beyitte de Fuzûlî, “başladığım hiçbir iş yoktur ki sonunda ondan pişmanlık duymadım” diyerek yaşadıklarını talihsizliğine atfeder. Fuzûlî’nin kara bahtlı ve talihsiz olması, daha önceki bölümlerde dile getirildiği üzere Fuzûlî’nin karanlık portresini tamamlayan bir ayrıntı olarak karşımıza çıkar. Yani bu onun doğrudan aşkla ilintisini vermese de daha geniş bir çerçevede Fuzûlî’nin her işte talihsiz olduğunu göstermesi bakımından önem arz eder.

Fuzûlî yukarıdaki beytin yanında sevgilinin anber kokulu saçının ayı kapatmasından dolayı ikbal akşamının karanlık olduğunu (58/6); sevgili dertsizken kendinin dertli olduğunu, baht yardım etmezse gönlünün arzusuna kavuşamayacağını (63/2); her kimin talihi yüksek olursa evinden ay yüzlülerin eksik olmayıp hale gibi evin hep etrafında olacağını (97/4); Fuzûlî’nin yaşam kadehinin boş olmasının, sonu

¹⁶⁹ İslamî literatürde ilm-i tencîm iki kolda ele alınır. “Bunlardan ilm-i ahkâm-ı nücûm yıldızların zaman içinde olmuş ve olacak hadiseler hakkında verdiği işaretlerin (delâlatü’l-kevâkib) yorumlanmasını amaçlar; ilm-i nücûm-i ta’lîmî adıyla anılan ikincisi ise asıl matematiksel astronomidir” (Tevfik FEHD (2000). *İlm-i Ahkâm-ı Nücûm. DİA*, İstanbul, C. 22, s. 124). Fuzûlî’nin kastettiği, günümüzde astroloji denen sözde ilimdir ve müneccimlikle kastedilen kişiler, bu bâtıl işle iştigal eden kişilerdir. “İlm-i ahkâm-ı nücûmu tabii astroloji ve ahkâm astrolojisi olmak üzere iki ana disipline ayırmak mümkündür. Tabii astroloji feleklerin (gökküre) atmosfer ve yeryüzündeki dört unsura dayalı fizikî nesne ve olaylar üzerine yaptığı tesirleri inceler ve eski astronominin kozmolojik modelini esas alarak tahmin ve kehanetlerde bulunur” (FEHD (2000). *age*, s. 125).

Bunula ilgili , Enva ilmi de dikkat çeker. “İlmî bir teoriyle temellendirilmemiş olan ve yalnız gündelik hayat içindeki gözlemlere dayanan bu birikim eski Arap atasözü, seci ve şiirlerine bütün canlılığıyla yansımıştır” (Muharrem ÇELEBİ (1995). *Enva. DİA*, İstanbul, C. 11, s. 257.)

neticesiz bahtının ve tersine dönmüş ikbalinin nişanesi olduğunu (87/7); başına dağ gibi taşların vurulduğunu ama buna rağmen bahtının ve gözünün uykudan uyanmadığını (93/4); bad-ı sabanın sevgiliden haber getirmediğini, baht goncasının açılmayıp ümit ağacının meyve vermediğini (117/1); mumun eriyişine bakarak çarhın işini anlamaya çalıştığını, feleğin baş almadan altın taç vermeyeceğini (117/5); servi boylunun gölgesinin başından gittiğini, ikbalinin tersine döndüğünü (168/2) muhakkar heyetinin (yıldızının düşüklüğünün) itibara kâbil olmadığını (210/5); vuslatın saadetini bir gün bile tattırmadığı için talihinin uğursuz olduğunu (231/5); sevgilinin gamze hançerine aşığı ulaştırmadığı için bahtının tersine dönmüş olduğunu (231/6); sevgilinin iltifatının vuslata arzumend ettiğini ancak zayıf talihinin buna engel olduğunu (294/3) da dile getirmiştir.

همای شخص من از آشیان شادی دور

چو مرغ حلق بریده به خاک بر می‌گشت

133/2

Benim hüma kuşum mutluluk yuvasından uzakta, boğazı kesilmiş bir kuş gibi toprağa dönüyordu (sürünüyordu).

Yukarıdaki beyitte Sa'dî, talihin ve şansın simgesi olan hüma kuşunu gayet âciz ve olumsuz bir şekilde tasvir etmektedir. Şairin talihi o kadar ters dönmüştür ki her daim gökte uçan ve yere konmadığına inanılan talih kuşu; söz konusu Sa'dî olunca boğazı kesilmiş bir şekilde toprakta resmedilir. Sa'dî, oldukça kısa ve sade biçimde şanssızlığını ve talihsizliğini dile getirmiştir.

با جمله برآمیزی و از ما بگریزی

جرم از تو نباشد گنه از بخت رمیده‌ست

62/5

Herkesle buluşursun (ama) bizden kaçarsın. Suç sende değil benim kaçak bahtımdadır:

Sa'dî bu beyitte sevgilisinin herkesle hemhal olup sıra kendisine geldiğinde kaçması durumunu kendi talihsizliğine bağlamaktadır. Yani Sa'dî'nin talihsizliği genel bir talihsizliktir ve bu sebeple aşkta da bahtı yâver gitmemektedir.

Sa'dî yukarıdaki beyitlerden farklı olarak sevgilinin herkese merhametli olup kendisine kin duyduğunu; yapacak bir şey olmayıp onun da bahtından düşen payın bu olduğunu (85/1); Sa'dî'nin sanavberin yanına oturup başına çiçekler serpmeye talihinin el vermediğini (412/2); bahtın bir gün bile kendisine komşuluk, arkadaşlık etmediğini (218/4); bahtı dönmesi halinde sevgilinin de döneceğini (375/8); bahtın yaver gitmemesi halinde çabalamanın bir faydası olmayacağını (551/9) da ifade etmiştir.

Fuzûlî ve Sa'dî, talihsizlik ve bahtsızlık konusunda da benzer karakterde olduklarını şiirlerinde göstermişlerdir. Onların talihsizliği kimi zaman genel bir talihsizlik olarak görülmüş, aşkta da bu talihsizliğin sonucu olarak hüsrana uğramışlardır. Bazen genel olarak hiçbir işte şanslarının yaver gitmediğini belirtmişler bazense yalnızca aşk üzerinden bu şanssızlığı dile getirmişlerdir. Netice olarak bahtsızlık, daha önce de belirtildiği gibi onların karanlık ve ızdırap dolu portrelerinin bir parçası olarak üzerilerine yapışan bir vasıf olarak değerlendirilebilir.

Sonuç olarak uzrî aşığın başına gelen her türlü durum, onun kaderi ile ilgili olarak görüldüğünden aşka yakalanması ve aşk yüzünden düştüğü olumsuz haller de ilahî yazgının sonucu olarak görülmüştür. Bu doğrultuda aşka yakalanmanın irade dışı oluşu, onun felek ve ikbal ile olan ilgisi nihayetinde kader çizgisinde birleşir.

3.7. Uzrî âşık bulunduğu kötü halden şikayet etmez, halinden memnundur

Âşıklar için maşûktan gelen her şey hoş görünür. Maşûkun cefa ve cevretmesi gibi kimi olumsuz durumlar dahi âşık tarafından olağan karşılanır. Bu noktada uzrî âşıklar kimi söylemlerle diğer âşıklardan sıyrılırlar. Onların aşkı, maşûkun bu olumsuz halleriyle beraber artar ve âşığa daha fazla tat vermeye başlar. Maşûktan gelen türlü eziyetler uzrî âşık için zamanla şikayet edilmemekten ziyade hoş karşılanmaya, birer nimet olarak algılanmaya başlar. Zaman sonra ise bu kötü hallere mübtela olan âşık, maşûkun cevir ve cefasını arzulamaya başlayıp lezzet duyduğu bu hallerin artmasını ister. Hülâsa başta eziyet veren durumlar uzrî âşık için ilk olarak tepkisizlikle karşılanırken zaman sonra tat alınan birer nimet mesabesine evrilirler.

Resmdür âşıka gelmek kaşı yaylardan oh

İşk peydâ olalı böyle kurulmuş bu nesak

Fuzûlî yukarıdaki beyitte aşkın kanunundan bahsederken aşığa sevgililerden ok gelmesinin adet olduğunu belirtir. Aşk peyda olalı bu adetin böyle sürdüğünü ifade eden şair, bu adete sitem etmenin veya bu cevrin karşısında ah etmenin faydasız ve yersiz olacağını ima eder.

Her cefâ kulsan Fuzûlî tek şikâyet kılmazam

İşk etvârında sanma bî-vefâlardan meni

292/7

Fuzûlî yukarıdaki beyitte görüldüğü üzere sevgiliye seslenmekte ve her ne cefa ederse etsin bundan şikayetçi olmayacağını dile getirmektedir. Bunun sebebini ise ikinci mısradan belirten şair için şikayet etmek vefasızlık demektir. Vefa sadakat anlamına gelirken aynı zamanda verilen sözde durma manasını da taşır. Bu da uzrî aşğın aşkını hiçbir durumda terk etmeyeceğine dair söylediği sözlere ve ahdine sâdık olduğunun göstergesidir.

Aşağıdaki iki beyit de Fuzûlî'nin neden şikayet etmediğini, maşûktan gelen eziyetlere neden ses çıkarmadığını açıklar gibidir:

Ey Fuzûlî yâr eğer cevri etse andan incime

Yâr cevri âşık her dem mahabbet tâzeler

79/5

Derd-i ışkum define zahmet çeker dâim tabîb

Şükr kim olmuş ana zahmet mana râhat nasîb

34/1

Yukarıdaki ilk beyitte (79/5) şâir sevgiliden incinmemesi gerektiğini dile getirirken buna sebep olarak cevri muhabbet tazelemesini gösterir. Yani şâire göre maşûktan gelen her cevri aşğın âşıklığını yeniler, sevgiliye olan aşkını taze tutar. Sevgiliden gelen cevri ü cefa değil, onun istîğnası âşığı üzer. Nitekim

Ey Fuzûlî hûb-rûlardan tegâfüldür yaman

Ger cefâ hem gelse anlardan bir ihsândur sana

21/7

diye ifade eden Fuzûlî, güzel yüzlülerin tegâfûl göstermesini, yani aşığa ilgisiz kalmasını yaman kelimesiyle niteler. Yani esasen maşûkun cefa etmesi değil, aşığa ilgisiz kalması dert edilecek durumdur. İstiğnanın ise maşûkun olağan bir âdeti olmasının farkında olan şâir, bunu aşağıdaki şu beytiyle açıklar:

Ey Fuzûlî incime senden tegâfûl kılsa yâr

Resmdür kim göstere ahbâba istiğnâ habîb

35/7

Cefanın hoş karşılanmasının üstüne “ihsan” kavramıyla nitelenmesi de sevgiliden gelen herhangi bir tepkinin dahi ne derecelerde önemsendiğini ortaya koyar niteliktedir. İhsan kavramının kullanılması ayrıca âşığın muhtaç, maşûkun ise yüceltilen bir makama konumlandırıldığının göstergesidir.

İkinci beyitte ise (34/1) şâir aşk derdi sebebiyle kendisine uğrayan tabibin uğraşını zahmet olarak görür. Zira tabibin aşkı def etmek için giriştiği her çaba boşunadır ve faydasızdır. Bu sebeple tabip ne yaparsa yapsın zahmete girmiş olacaktır. Burada dikkat çeken husus ise aşk derdine/hastalığına yakalanmasına rağmen âşığın zahmet değil, rahatı kendine yakıştırmasıdır. Yani âşık, aşk derdinden memnundur ve bu hal ona göre rahatlıktan başka bir şey ifade etmemektedir.

Fuzûlî yukarıdaki beyitlerin yanında gamdan ölse de vücudu paramparça olsa da şikayetini dillendirmeyip sevgiliyi incitmek istemediğini (20/1, 31/3, 215/8); tenine saplanan naveklerden hoşnut olduğunu zira bunların bela kapısının kilidini açtığını (57/6); peykanın ona taze güller gibi geldiğini (14/4); yine peykanın ona mihmana verilen bir içim su gibi olduğunu (160/1); canandan taş, hançer ve kılıç da gelse hoş karşıladığını (212/7); göğsündeki dağlardan zevk aldığını (65/5); cevrin vücut aynasına cila verdiğini (109/5); gamzeyi ihsan olarak gördüğünü (160/2); hadengin gülzarın içindeki bir serve benzediğini (236/3); yine hadengin azarının cana hoş geldiğini (118/6); okları merhem olarak istediğini (252/1); giryelerinin inciye benzediğini ve bu sebeple ağlamaktan hoşnut olduğunu (118/5); sevgilinin cevrinin

onun bir güzellik unsuru olduğunu ve bu yüzden âh etmemesi gerektiğini (115/4); sevgilinin tîğinin fidana verilen su misali olduğunu (117/4); sevgili cevri ü cefa etse de mihr ü vefadan başka bir şey göstermeyeceğini (271/1); sevgiliyi gördüğü an ihtiyarını kaybettiğini, bu sebepten aşkın mihnetinden şikayet edemediğini (302/6); ehl-i aşka cevri kendisi değil inayetin eziyet olduğunu ve bu yüzden şükretmesi gerektiğini (302/7) anlattığı beyitler de yine Fuzûlî'nin sevgiliden gelen her türlü eziyeti hoş karşıladığını gösteren beyitler olarak karşımıza çıkmaktadır.

شرط عشق است که از دوست شکایت نکنند

لیکن از شوق حکایت به زبان می‌آید

289/10

Sevgiliden şikayet etmemek aşkın şartıdır lakin hikayenin şevkinden dile gelmesi (başka.)

Sa'dî, aşktan veya sevgilisinden şikayet etmemek gerektiğini bu beyitte açıkça dile getirmiştir. Zira şikayet etmeme ona göre aşkın esaslarındandır. Ancak bazen şairin dilinden sitemvari cümleler de dökülse bunun hoş karşılanması gerektiğini ima eder çünkü bunlar, aşkın verdiği harareten dolayı dile gelen istisnâî şikayetlerdir. Aşığın inlemesi bu nev'den bir şikayettir, denebilir. Şâir aşağıdaki beyitte de bu söylemini devam ettirir:

رضای دوست نگه دار و صبر کن سعدی

که دوستی نبود ناله و نفیر از دوست

96/11

Sevgilinin rızasını gözet ve sabret Sa'dî. Çünkü âşıklık inleme değildir ve âşıktan feryad çıkmaz.

قادرى بر هر چه مى‌خواهى مگر آزار من

زان که گر شمشیر بر فرقم نهی آزار نیست

117/8

İstediğin her şeye gücün yeter ama beni incitmeye yetmez. Zira başıma kılıç vursan bile bu bana eziyet olmaz.

Yukarıdaki beyitte ise Sa'dî, sevgilinin istediği her şeye gücü yettiğini ancak ne yaparsa yapsın aşığını incitemeyeceğini ifade eder. Zira Sa'dî, yukarıda belirttiği üzere şikayet etmenin âşıklığa sığmayacağını, gerçek aşğın şikayet etmemesi gerektiğinin farkındadır. Bu sebeple sevgili kılıçla Sa'dî'nin başına vursa bile, şikayet olmaması adına ona gönül koymaz, bundan incinmez.

Sa'dî bunların yanı sıra kendisini zavallı bir kuş gibi görüp öldürseler de başka bir yere gitmeyeceğini (3/5); sevgililerden gelen derdi tabibe göstermeyip sevgiliyi kimseye şikayet etmekten ar edeceğini (3/6); derdinin sayesinde sevgilisi ziyarete geleceği için bu dertten şikayet etmediğini (6/5); sevgili cefa etse de görüşünün değişmeyeceğini ve her cefaya bin kez şükrettiğini (20/4); her ne kadar gönlünü yaksa da canı okşadığı için aşka şükrettiğini (30/5); sevgilinin buyruğu ne olursa olsun ona uyacağını (52/6); sevgili düşmanlık etse de dostlukla karşılık vereceğini (56/9, 79/7); mutluluk da gam da sonsuz olmadığı için şikayet etmemesi gerektiğini (67/7); kendi yaptığı taatten utansa dahi sevgiliden gelen çirkin şeylerin güzel sayıldığını (74/10); dostluğu sorunlu olsa da sevgiliye karşı ahde vefa göstereceğini (81/10); sevgili uğruna çıkılan yolun uzun olmayıp bu yolda dikenin bile çiçek ve reyhan gibi geleceğini (82/2); sevgilini cefasının terbiye, dağının derman olduğunu (82/3); kanını dökmek istese de sevgilinin fermanına uyacağını (81/4); cefasından dolayı gönlü gam ile dolsa da yine sevgilinin kulu olduğunu ve onu gam gideren arkadaşı olarak gördüğünü (83/6); sevgilinin muradı kendi muradının aleyhine olsa da yine sevineceğini çünkü sevgilinin muradının kendininkinden farksız olduğunu (83/10); sevgili uğruna yapılan seferin uzun gelmeyip onun uğruna ölümün bile ebediyet kazandırdığını (92/1); başına taç da taksa balta da indirse aşığa iyi geldiğini (92/4); sevgili aşığa vursa da okşasa da kabulü olduğunu (95/5); aşğ kulluğu ve hakirliği ile kabul etse de aşğın bunu fazilet addedip şükretmesi gerektiğini (96/2); bu yolda helak olsa da minnettar olunması gerektiğini (96/5); aşk belasından kaçmayacağını (104/10); sevgilisi duruma vakıf olduktan sonra düşmanın cefasından ve rakibin cevrenden korkmadığını (114/6); cefa acı olsa da sevgilinin bal dudakları sebebiyle cefaya katlanacağını (125/7); bütün güçlükler ve muradına erememenin verdiği sıkıntıların sevgilinin beğenmesi halinde mutluluk ve selamete dönüşeceğini (143/8); sevgili bin kere cefa ve cevretse de yine bin kere daha seveceğini (145/8); sâdık âşıkların, göğsünü ok yağmuruna siper edeceğini (164/8); kılıca karşı başını koymayanın, karşısına aslan da çıksa arkasından

kılıç da çekilse gerçek âşık olamayacağını (165/7, 168/5); sevgilisine ruhunu teslim eden kişinin ölmeyeceğini (165/9); sevgili uğruna ölen kişinin huzurla can vereceğini (166/2); sevgilinin cefa ve kılıcından kaçanın adam olamayacağını (170/6); balın tadını bildiğinden arının elinden figan etmediğini (172/8); taş kalpliler tarafından öldürülenin ölü sayılmayacağını (182/4); pervane gibi yakılmadan ateş yüzlü sevgiliye âşık olmanın yaraşmayacağını (185/8); gerçek aşkın azab selleri gelse ve bela okları yağsa bile endişe etmeyip kendisini sakınmayacağını (187/3); sevgilinin zorluğundan kaçanın onun kadrini bilemeyeceğini (187/6); kişinin, tütsü gibi yanmadıkça meclise bir fayda veremeyeceğini (190/10); sevgilinin güzel elleriyle ölümün âşık için bir övünç olduğunu (192/8); beladan korkması halinde dostları için atılan adımların mecaz olacağını (194/9); sevgili, aşkın kanını dökse de kıyamet günü hakkının sorulmayacağını, bunun önemsiz olacağını (197/8); maşûk aşığı suçsuz yere öldürse de bunun cefa sayılmayacağını (197/11, 241/8); sevgiliyle yapılan cengin aşığı incitmeyeceğini (202/1); maşûk ne yaparsa yapsın ondan yüz çevirmeyeceğini (204/10); sevgili aşığı kırsa da ona selam edileceğini (251/1); sevgili âşıkta bin yara açsa da aşkın intikam almayacağını (251/2); sevgili kılıçla yaralasa da ona saygı duyacağını (251/3); sevgili aşığı taşlasa da onun evcil kuş gibi geri geleceğini (251/5); aşkın ateşler içinde yansa da şikayet etmediğini zira bu ateşin ışık saçtığını (272/6); sevgili aşığı bağlasa da serbest de bıraksa ondan kaçmayacağını (274/8); sevgilinin muradı kan dökmek olsa da şikayet etmeyeceğini çünkü bunun sevgiliye yaraşacağını (274/10); sevgili sövse de aşkın ona dua edeceğini (279/2); aşkın kaleme benzediğini ve sevgili onu kalem gibi baştan başa yarsa da yine yazmaya geleceğini (287/10); sevgilinin elinden gönlü kana bulansa da şikayet etmeyeceğini (287/12); sevgiliden bin azar gelse de aşkın kötülüğü kendinde arayacağını (290/5); sevgili aşığı öldürmek istese de onun isteğine razı olduğunu (293/8); sevgilinin sözlerinin yumuşaklığını gördüğü an ölümün aşığa kolay geleceğini (293/9); gerçek aşkın vücuduna kılıç saplandığında dahi şikayet etmeyip hatayı kendinde göreceğini (300/2); aşkın sevgiliden şikayet değil bilakis şükretmesi gerektiğini (351/7); sevgili sıkı bağlasa da özgür bıraksa da tuzağa düşmüş bir hayvan gibi onun elinden kaçmayacağını (360/5); sevgilinin herkese tatlı söz söylemesine alınarak kendisine kötü sözler söylemesini istediğini (366/8); sevgili düşmanlıklar etse de bunu hiçbir dosta şikayet konusu yapmadığını (373/8); sevgili cefa ile baksa da aşkın vefa göstereceğini (393/3) aşkın,

sevgilinin okuyla vurulurken dahi koruma/siper istemeyeceğini (394/4); sevgili aşığı tütsü gibi yaksa da canının ona feda olduğunu (394/9); eğer sevgili tarafından öldürülürse, ölmeyeceğini (394/10); aşığın sevgilinin önünde bir çalgı gibi olduğunu ve ona teslimiyet gösterdiğini (397/4); sevgili aşığı bin kere ateşe atsa da aşığın saf altın gibi değerinden bir şey kaybetmeyeceğini (397/5); sevgili aşığı taşlasa da aşığın sevgiliye karşı gelmeyeceğini (397/6); sevgili aşığı kırsa da aşığın sevgiliyi incitmeyeceğini (409/6); sevgili kovsa da ihsanda bulunsu da aşığın onun dilencisi gibi olduğunu ve başka yere gitmeyeceğini (438/8, 439/3); sevgilinin cefasının güzel olduğunu bu yüzden şikayet etmenin iyi olmadığını (467/10); sevgili kılıç çekse ve aşığı kanlar içinde bıraksa da aşığın, katilini affedeceğini (470/9-10); eğer sevgilinin bahtına av çıkarsa aşığın avlanmaktan çekinmeyeceğini, sevgilinin mızrak ve okuyla yaralanabileceğini (481/2); aşığın bir kuş gibi olduğunu ancak kafesten kurtulmak istemediğini (507/3); sevgilinin bütün kötülüklerinin iyi sayılacağını (515/4); sevgilinin ayrılığından ve cefasından şikayet etmemesi gerektiğini (523/10) sevgilinin yalnızca yine sevgiliye şikayet edilebileceğini (531/10); sevgili Sa'dî'ye köpek dese bile Sa'dî'nin hoşnut olacağını (536/3); ağlamaktan gözlerini kaybetse de sevgilinin gözlerinden daha değerli olduğunu (551/8); sevgili saçının her teline neşter vursa da âşıktaki sevgisinden bir şey eksilmeyeceğini (554/9); sevgiliyi kimseye şikayet edemeyeceğini (571/4); Sa'dî'nin maşûkun esiri olduğunu ve öldürmek isterse de razı geleceğini (615/11); sevgili sövse de aşığın ona dua edeceğini (25/7); acı da olsa tatlı da olsa sevgilinin elinden şerbet istediğini (66/6); sevgilinin cefasının vefasından farklı olmadığını (89/2); sevgilinin kılıcının merhem gibi olduğunu (235/6); sevgili elbise de gönderse tokat da vursa şükredeceğini (235/9); sevgili aşığı kovsa da onu okşasa da rıza göstereceğini (341/2); sevgili dua da etse sövse de razı olacağını, bunun âşık için fark etmeyeceğini (354/7, 357/1); sevgili iltifat etmese de ihtiram göstermese de aşığın gam yükünden memnun olduğunu (361/7); sevgili öldürse de şefkat gösterse de razı olacağını (361/8); sevgili lütufta da bulunsu kahır da etse aşığın onun kulu konumunda olduğunu ve fermana boyun eğeceğini (392/4); sevgilini kastı cefa etmek olsa da aşığın başını uzatacağını (401/2); sevgilinin aşığı kovsa da huzuruna kabul etse de ona rıza göstereceğini (413/11); çağırırsa da kovsa da fermana uyacağını (416/6); sevgilinin hışımla gelse de aşığı gözetse de her iki duruma aşığın razı olduğunu (510/9); aşığın hasta olduğunu sevgilinin iste hastanın yarasına merhem olduğunu, bu yüzden ondan

yüz çevirmediğini (490/3); sevgilinin cevabı acı da olsa tatlı da olsa aşığın sevgilinin tatlı dilinden bir cevap beklediğini (520/2); gülün yanında otun bulunması, şarabın dibinde tortu olması gibi sevgilinin de cefası olduğunu bu yüzden cefaya karşı siper edinmemesi gerektiğini (534/11); sevgili Sa'dî'yi kana da bulasa onun sevgisinden vazgeçmeyeceğini (548/10); sevgili cefa etse de diğerlerinin ona dua ettiklerini (571/8); sevgili kötü söz etse de Sa'dî'nin dua ettiğini (578/11); sevgili taç da gönderse kılıç da çekse aşığın gönlünün huzurla dolacağını (602/1); sevgili aşığı sevse de sevmese de aşığın ondan yüz çevirmeyeceğini (603/1); sevgili okşasa da rencide etse de aşığın kulluğunu ikrar ettiğini (616/7); sevgilinin padişah olduğunu bu sebeple aşığı öldürse de ona hayat verse de hükme razı olacağını (635/1) sevgilinin elinden gelen zehirli kılıcın ve şerbetin hiçbir farkının olmadığını (255/2); sevgilinin vurduğu kılıcın taç gibi olacağını (257/7); sevgili aşığı yaksa da bunun aşığa iyilik gibi geldiğini (286/6); sevgili yüzünü ekşitse de aşığa tatlı geldiğini (295/8); sevgili Uhud Dağı'nı aşığın sırtına yüklese de bu yükün aşığa hafif geldiğini (297/5); sevgiliden gelen cefanın adalet makamında olduğunu (336/4); sevgilinin elinden zehir de gelse aşığın içeceğini (337/6); sevgili kılıçla vursa da aşığa müzik ritmi gibi geleceğini (351/9) dile getirmiştir.

3.7.1. Âşık acının son bulmamasını hatta artmasını ister zira acıdan zevk alır

Önceki başlıkta yarin cefa ve cevrenden etkilenmeyen, hatta onlardan memnun olduğunu dile getiren Fuzûlî ve Sa'dî, bu başlıkta ele aldığımız beyitlerde önceki söylemlerinin bir adım ötesine geçerek maşûkun cefa ve cevrinin devamı için dua etmeye başlayıp çektiklerin eziyetin artmasını isterler.

Giriftâr-ı gam-ı ışk olalı âzâde-i dehrem

Gam-ı ıška meni bundan beter yâ Rab giriftâr et

42/6

Fuzûlî yukarıdaki beyitte aşkın gamına tutulalıberi dehrden yani dünyadan alakayı kesip azade olduğunu belirtir. Bu sebeple Allah'a aşkın gamına daha da tutulması için yalvarır.

Işk derdiyle hoşem el çek ilâcumdan tabîb

Kılma dermân kim helâküm zehri dermânundadur

85/2

Yukarıdaki beyitte ise Fuzûlî, aşk derdiyle hoşnut olduğunu, bu sebeple ona derman olmak isteyen tabibi istemediğini ifade eder. Zira ona göre derdinin derman bulması onu helake sürükleyecektir. Nitekim önceki bölümlerde uzrî âşıklar için aşkın önemi vurgulanmış, aşk olmadan hayatlarının bir manasının kalmayacağı belirtilmişti. Bu beyitte de açıkça görülmektedir ki Fuzûlî, aşkını terk etmek istememekte; dert addettiği aşkı için derman bulunmasına itiraz etmektedir. Çünkü aşkının tükendiği anda kendisinin de tükeneyeceğinin farkındadır. Nefes ve ruh gibi yakıştırmaların yapıldığı aşk, şairin bedeninden çıktığı anda onu ölüme sürükleyecektir, denebilir.

Görüp endîşe-i katlümde ol mâhı budur derdüm

Ki bu endîşeden ol meh peşîmân olmasun yâ Rab

30/3

Yukarıdaki beyitte Fuzûlî, sevgilisinin, kendisini öldürmeyi tasarladığını görür ancak bundan korku duymak yerine sevgilinin bu düşünceden pişmanlık duymaması için Allah’a dua eder. Zira ölüm uzrî âşıklar için vefalarını gösterecekleri, aşklarındaki sebatı ibraz edecekleri bir fırsat konumunda değerlendirilir. Âşık, aşkı uğruna ölümü göze almadıkça gerçek âşıklardan sayılmaz.

Cefâ vü cevri ile mutâdem anlarsuz n’olur hâlüm

Cefâsına had ü cevriine pââyân olmasun yâ Rab

30/5

Bu beyitte Fuzûlî, sevgilinin cefa ve cevriine alıştığını, bunlar olmadan kötü bir hale düşeceğini belirtmiş bu yüzden sevgilinin cefa ve cevriinin sonu gelmemesi adına Allah’a niyazda bulunmuştur. Daha önceki bölümde de belirtildiği üzere sevgilinin cefa ve cevri âşık için olumsuz ve kaçınılması gereken haller değil bilakis istenen şeylerdir. Sevgilinin istiğnası ve ilgisizliğindense cevri ü cefasına katlanmak, hatta bunlardan zevk alma derecesine gelmek, uzrî âşık için olması gereken durumlardandır.

Fuzûlî yukarıdaki beyitlerin dışında sevgiliden gelen oku her dem istediğini (35/2); gönlünün, sinesinden çıkmasıyla şad olduğunu (62/6); sevgilinin peykanının ciğer dağına merhem olduğunu (104/5); sevgilinin cevretmeyi terk etmesinden dolayı derde düştüğünü (98/6); sevgilinin cefa etmesinin vefadan addedildiğini (86/6); sevgilinin okunun aşığın cisme uğramamasının bir hata olduğunu (103/6); sevgilinin tegafülünün siteminden daha beter olduğunu ve bu yüzden sitemini terk eylememesi gerektiğini (106/5); sevgilinin âşıklara eylediği cefaların ihsan mesabesinde olduğunu (77/6); sevgilinin saçındaki bükümler açıldıkça aşığın bela ve mihnetinin arttığını, bu durumun ise aşığın ömrünün uzamasına ve cemiyetinin artmasına sebep olduğu için şükrettiğini (71/1); gam ve derdi arttıkça aşk yolunda hoş olduğunu, bunun bir nimet olup şükretmesi gerektiğini (71/7); sevgilinin gamze okunun sinesinden eksik olmasını istemediğini (118/2); sevgilinin cefasından dolayı aşığın ferahladığını, bu sebeple meleğin sevgiliye iyilik yazdığını (135/3); gerçek aşığın ayrılık belasını istemesi gerektiğini (143/4); sevgilinin cefasının ihsan olduğunu (166/5); sevgilinin aşığın katlini geciktirdiği anda aşığın bu ihmâl sebebiyle öleceğini, yani sevgilinin elinden ölümü istediğini (168/4); mihnet-serasını aydınlattığından dolayı âh-ı ateşinin artması için dileklerde bulunduğunu (163/4); makamını gülşene çevirdiğinden kanlı gözyaşının tazeliğinin eksilmemesi için dileklerde bulunduğunu (163/5); peykanın eleminden zevk duyduğunu ve bu zevk gitmesin diye yarasına merhem sürmediğini (161/4); sevgiliden gelen okları yarar nesneler olarak nitelediğini (159/3); sevgilinin naveklerinden başka yarasına kimsenin kül basmadığını (178/8); içinde bulunduğu derde daha fazla giriftar olmak istediğini (189/4); sevgilinin âşıklara attığı okun onları birbirine düşürdüğünü, yani oka tutulmak için yarıştıklarını (209/6); ayrılıktan dolayı gam-zede olup bundan dolayı ziyadesiyle hurrem olduğunu (194/6); ayrılık mihnetini, vuslatın zevkine tercih ettiğini (197/2); kulbe-i ahzanı gülzara tercih ettiğini (197/3); sevgilinin aşığı öldürmeye kasedtiğini ve aşığın bundan hoşnut olduğunu (221/6); okun canı delip geçmesinin merhamet sayılacağını (211/3); sevgilinin attığı okla güzel vakit geçirdiğini, okun yanından geçmesi halinde ise helak olacağını (211/6); sevgilinin oklarını ondan bir parça gibi görüp yarasından çekip çıkarmaması gerektiğini (224/7); kanlı gözyaşlarının bitmesini ve ateş-i derunun sinesinden çıkmasını istemediğini (231/1, 231/4); yarasında merhem olmaması gerektiğini zira bunun aşk derdinin zevkine hâlel getireceğini (234/7); güzellerin cevriyle aşkın

lezzetinin artacağını (236/2); sevgilinin attığı okların âşık için merhamet anlamına geldiğini (252/3); sevgilinin oklarının can için bir kurtuluş vasıtası olması hasebiyle canın bu okların gelmesinden hurrem olduğunu (251/5); aşığın başını sevgilinin kılıcına koymasıyla bahtiyar olduğunu ve bunun için şükrettiğini (259/2); gönlünün cefaya mutad olduğunu bu yüzden peri yüzlülerin cefalarının âşık için lütuf sayıldığını (288/2); mihnet-i hicranla aram bulan gönlünün vuslat sözüyle muzdarip olduğunu (288/3); vuslat yadıyla âh ateşinin sönmesi sebebiyle karanlık kalan kulübesinden hicran gamının gitmesini istemediğini (285/6); mumun eridikçe ışığının artması gibi sevgiliden gelen cevrin âşıktaki meyli daha da artırdığını (283/4); sevgilinin müjganının aşığın ciğer kanını içme sözü dolayısıyla aşığın hasrette kaldığını (282/3) ifade ettiği beyitler de bu minvalde değerlendirilebilir.

همه سلامت نفس آرزو کند مردم

خلاف من که به جان می خرم بلایی را

21/5

Halkın hepsi kendi selametini arzu eder buna karşın ben canımı bir belaya karşılık satarım.

Sa'dî yukarıdaki beyitte acıdan, beladan zevk aldığını; hatta belaya bulaşmak için canını ortaya koyduğunu ifade etmektedir. Her insan kendi selametini isterken Sa'dî'nin tam tersine bir tavır sergilemesi; şüphesiz âşıklığından ileri gelmektedir. Zîra uzrî âşıklar, belalardan kendilerini saklamak istemezler. Aşktan gelen her türlü cefaya katlanırlar hatta bu cefalardan zevk alırlar. Sa'dî'nin de belayı istemesi, daha da ileri giderek belaya karşı canını vermesi yalnızca aşk uğruna kabul görülebilen bir durumdur. Nitekim bu aşkın sonunda ölüm olduğundan, aşığın aşk karşılığında canını satması durumu anlam kazanır. Kısaca Sadî, âşık olma pahasına kendi canından olmuş ve bu uğurda belaya uğramayı kendi iradesiyle istemiştir, denebilir.

حیران دست و دشنه زیبات مانده ام

کآهنگ خون من چه دلاویز می کنی

623/4

Kanımı akıtmaya ne hoş kastediyorsun, güzel eline ve hançerine hayran kaldım.

Bu beyitte ise Sa'dî sevgilinin, canına kastettiğini görse de bu durumdan memnun kaldığını ima eder. Zira sevgili hançerle âşığa yaklaştığında, âşık sevgilinin elini görme fırsatına erişir. Bu durum da yine âşığın sevgiliden şikayet etmeme, onun eziyetlerinden tat alma halinin en uç noktalarından birine örnektir. Âşık, sevgili kendisini öldürmeye gelse dahi şikayet etmez, elini ve hançerini görebildiği için hayranlık içine düşer.

خوش است با غم هجران دوست سعدی را

که گرچه رنج به جان می‌رسد امید دواست

43/14

Sa'dî'ye sevgilinin ayrılığının gamı ile olmak hoştur. Çünkü (ayrılık) her ne kadar cana eziyet ulaştırsa da şifa ümidi taşır.

Sadî, yukarıdaki beyitte ise açıkça sevgiliden ayrı kalmanın verdiği gamdan hoşnut olduğunu ifade eder. Önceki başlıklarda dile getirildiği üzere sevgiliden şikayet durumu ortadan kalkmış, bir sonraki aşama olan cefa ve eziyetlerden memnun olma durumu hasıl olmuştur.

Sa'dî bunların dışında sevgilinin kemendine bilerek başını geçirdiğini (3/4); içindeki gönül yakan iniltiyi sevdiğini (12/1); sevgili düşman da olsa okundan kaçmayacağını, sel de olsa önünden çekilmeyeceğini (29/3); sevgili bin sıkıntı verse de sabahları onun yüzünü görmekle mutlu olduğunu (73/2); sevgilinin elinden kurtulmak istemediğini (112/8); sevgiliden gelen okun inayet sayıldığını zira bu sayede âşığın sevgilinin elini görebileceğini (147/3); sevgili küfretse de onun diline düştüğü için âşığın mutlu olduğunu (147/11); bela okundan yüzünü esirgeyenin adam sayılmayacağını (163/8); sevgilinin âşıkların önünden her geçişinde onları öldürdüğünü ama âşıkların tekrar geçmesi için sevgiliyi beklediklerini (176/3); sıkıntının hastaya huzur verdiğini zira doktorun ziyaret ihtimalinin doğduğunu (177/8); sevgilinin okşamasıyla saadet bulup ağlatması ve öldürmesiyle âşığın devlete kavuşacağını (195/2); sevgilinin kemendine yakalanıp da ona yaklaşan kişinin bundan memnun olduğunu (216/9); halkın katillerden kaçsa da âşıkların sevgilinin kılıcına doğru kasten geldiğini (254/3); sevgilinin sövmesiyle dahi mutlu olduğunu zira bu vesile ile onunla iletişim kurabildiğini (273/7); sevgilinin kanını istemesi halinde

güvercin gibi uçarak sevgiliye doğru gideceğini (285/2); sevgilinin kemendinde olmanın ayrılıktan daha iyi olduğunu (303/11); sevgilinin “belki bir âşık öldürürüm” diye pençesini açması halinde binlerce âşığın kendi kanlarına susamış şekilde koşarak önüne geleceğini (345/3); sevgili öldürdüğü takdirde zevk alacağını (345/6); sevgiliye esaretin özgürlük anlamına geldiğini (371/1); sevgilinin cefasını sevdiğini (392/1); sevgili gibi bir güle rastladığı anda Sa’dî’nin gözünü dikenden sakınmayacağını (404/7); sevgilinin kemendinden kurtulmak istemediğini (417/5); yaralı olmasına rağmen bir ok daha istediğini (444/4); suya hasret ölmektense suda boğularak ölmenin daha güzel olacağını bu sebeple başının sevgilinin ayakları altına koymak istediğini (519/5); güzel yüzlülerin esaretinde olmayı yeğlediğini (559/8); sevgililere/değerlilere katlanmanın hoş olacağını (565/1); vahşi hayvanların bile sevgilinin kemendinden kaçmayacağını çünkü sevgilinin esaretinin rahatlık verdiğini (565/5); aşktan incinmiş hastanın durumunun hoş olacağını zira sevgilinin ziyaret ihtimali olduğunu (565/6); sevgilinin ayrılığının ve ona sabretmenin hoş olduğunu (593/4); sevgiliye köle olmanın padişahlık sayıldığını (614/9); âşıkların, sevgilinin kemendine kendi ayaklarıyla geldiğini çünkü sevgilinin, esirlerini kendi benliklerinden kurtardığını (615/2); sevgilinin gamına bağlanmanın iyi talih sayıldığını (625/9); sevgili çevgan gibi olsa da guy gibi ayağına düşmek istediğini (627/1); sevgili tarafından yağma edilmek istediğini (632/7); sevgili isterse gözlerini yola koyup gözlerini çiğneyebileceğini (632/9) dile getirmiştir.

3.7.2. Âşık, sevgiliden gelen her cefaya katlanmayı tercih eder

Uzrî âşıklar, önceki başlıkta ifade edildiği üzere maşûkun eziyetinden şikayet etmemiş hatta sevgiliden gelen cefa ve cevri birer nimet sayıp bunların sonunun gelmemesi için Allah’a niyazda bulunmuşlardır. Kimi beyitlerde ise bu cefa ve çevre katlanmaları gerektiğini dile getirmişlerdir. Zira uzrî âşıklar, maşûktan gelen türlü eziyeti birer imtihan vesilesi görüp bunlara katlanmadan maksuda erişemeyeceklerinin farkındadır. Hatta onlara göre sevgiliden gelen sıkıntılara katlanamayan âşık, gerçek âşıklardan sayılmaz. Bu sebeple maşûkun eziyetlerine katlanmayı, aşkın esaslarından kabul ederler.

Ehl-i temkînem meni benzetme ey gül bülbüle

Derde yoh sabrı anun her lahza bin feryâdı var

88/4

Fuzûlî bu beyitte güle benzettiği sevgilisine “beni bülbüle benzetme” diye seslenmektedir. Sevgilinin güle benzetilmesi söz konusu olduğunda âşık için tabii olarak bülbül yakıştırması yapılacaktır ancak şair bülbüle benzemediğini, çünkü bülbülün aşk derdine sabredemeyip her an bin feryad ettiğini belirtir. Bu yüzden buradaki bülbül kavramının sevgilinin diğer âşıkları için kullanıldığı düşünülebilir. Neticede Fuzûlî, diğer âşıklardan farklı olarak aşka sabretmeyi, dertlerden şikayet etmemeyi bilen; sevgiliden gelen her cefaya katlanan gerçek âşık addedilebilir.

Fuzûlî yukarıdaki beytin yanında yar için yüz mihnet çektiğini yine de sevgiyi kesmediğini (22/1); ya hayat zevkinden ya da sevgilinin dudağından vazgeçilmesi gerektiğini (50/2); sevgilinin kirpik hançerinin önünde canların vurulmak üzere saf saf dizildiğini (149/1); sevgilinin, hükme tâbi olan gönle her saat gamze kılıcını çekmemesi gerektiğini (174/2); ağyarın zulmünden incinmediğini, çünkü yarin cevrine katlanmak için gönlünü zulme mutad eylediğini (185/5) de dile getirmiştir.

مرد باید که جفا بیند و منت دارد

نه بنالد که مرا طاقت بدخویان نیست

123/5

Yiğit odur ki cefa görse de minnet duyar. Bende kötü huylulara takat yoktur diye inlemez.

Sa’dîye göre esas yiğit olan kişi, cefa çekse de bundan minnet duyar, şikayet etmez. “Bende kötü huylulara karşı tahammül yoktur” gibi bir bahaneye sığınarak inlemez, âh etmez. Şâir bu ifadelerle âşıklığın esaslarından biri olan şikayet etmeme ve katlanma kavramlarını birlikte kullanır.

Sa’dî bu beyite benzer olarak sevgilinin çeng gibi kucakta olması isteniyorsa rebab gibi terbiye edilmenin (eziyete katlanmanın) gerektiğini (27/11); aşığın, sevgilinin sertliğine karşı sabredememesi durumunda cefasına katlanması gerektiğini ve katlanamayan insanın insan olamayacağını (29/2); gümüşün eritilmeden değer

kazanamaması gibi insanın da âşık olmadan (eziyetlere katlanmadan) yiğit olamayacağını (30/2); sevgiliye kavuşmak için yüz düşmana dayandığını (35/8); yoksul için bela ve zahmetin yarının umutları olduğunu (43/15); aşkın çaresinin tahammül etmek olduğunu (48/1); sevgili cefa etti diye onun eteğinden el çekmeyeceğini zira deniz tehlikeli diye inciden vazgeçilmeyeceğini (66/10); sevgili uğruna çıkılan seferin uzun gelmeyeceğini (92/1); bir kimsenin çevre, murada erememeye, yoksulluğa ve yok olmaya sabrı yoksa onun sevgiye de layık olamayacağını (93/9); sevgilinin saçını görmek için saç gibi perişan olunması gerektiğini (107/4); bal için arının iğnesine dayanmanın gerektiğini (117/9); eğer Harem'e âşık olunmuş ise çöl dikenlerinden kaygılanmamak gerektiğini (146/8); aşkın çaresinin sebat ve tahammül olduğunu (149/9); eğer aşka talip olunacaksa eldeki mum gibi gönlün erimesi gerektiği (182/3); can korkusu olanın cananı olamayacağını (196/1); dikenlerin âşıklara ipek gibi geleceğini (196/2); gözlerine mil çekilse de Sa'dînin meylinin yine sevgiliye olacağını (196/10); sözünde gevşeklik gösterenin dost olmayacağı gibi bela oklarına kendini siper etmeyen gerçek âşık olamayacağını (197/9); sevgili canına kastetse de aşığın canının sevgiliden daha değerli olmadığını (199/10); uğruna baş verilmemiş bakışın bakış olamayacağını (200/7); sıkıntıya katlanmadan hazineye ulaşamayacağını (202/4); tıpkı deniz tüccarının tehlikesiz kâr edememesi gibi amacı sevgili olan kişinin de durmadan çabalaması gerektiğini (212/5); çölü aşmak için tehlikeleri göze almak gerektiğini (231/10); sevgiliye tutsak olanların cevirden kaçmayacağını (233/1); gerçek âşıkların başlarının üzerinde kılıç olsa da başlarını eğdiklerini (236/7); gülün eteğine ancak dikenine katlananların eriştiğini (237/3); kulun cevirlere karşısında tahammülden başka bir şey yapamayacağını (240/1); sevgiliyi talep edenlerin düşmanın cevrine katlanmaktan başka bir şey yapamayacaklarını (246/11); sâdık âşıkların belâdan kaçmayacaklarını (246/14); bir gece Harem'de dinlenmek isteyenler için bin gece çöl aşmanın kolay olacağını (253/1); aşk yolunun cefa çekmeyi ve canbazlığı gerektirdiğini (253/2); maşûkun aşkını başından atmak için cefa dikenine katlanmak gerektiğini (262/10); canını düşünenin denize girmeyeceği ve dikenden korkanın gül deremeyeceği gibi canını kıymetli bulanın da aşk yoluna girmemesi gerektiğini (264/12, 273/4); maşûktan usanç duyanın âşık sayılmayacağını (289/1); melamet ehlinden figan edenin aşk yolunda olamayacağını (289/2); gerçek aşığın bela kılıçlarının önünde raks

edebileceğini (289/9); sevgiliye bakmak için açılan gözlerin ok ve mızrak gelse dahi kapanmaması gerektiğini (289/5); bu oklar sevdiğinden gelirse yüz çevirmemek gerektiğini (289/7); aşkın bir ok yağmuru olduğunu, bu sebeple ya bir köşeye çekilmek ya da canını ortaya koymak gerektiğini (293/11); aşkta sevgilinin cefasını çekmenin şart olduğunu (298/1); gerçek aşğın sevgilinin cefasına sabredeceğini (300/1); bal isteyen arıya katlanması gerektiğini (303/12); abirin (tütsünün) ateş üzerine konmadıkça koku vermediğini (309/6); Kabe'yi arzulayanın yokuş ve inişlere tahammül etmesi gerektiğini (310/10); gülü sevenin dikenin cefasına katlanması gerektiğini (311/8); gerçek aşğın vefa gösterip kılıcı görse bile sevgilinin eteğini bırakmayacağını (315/5); sevgili kılıcını çekerse vücudunu siper edeceğini (315/6); dergâha gidenin kapıcıya tahammül etmesi gerektiğini (319/5); sevgiliyi isteyen onu hem acısına hem tatlısına dayanması gerektiğini (319/6); dinini, dünyasını, malını ve başını feda etmeyen aşk şarabını içmemesi gerektiğini (321/4); gülün dikenine katlanmayan aşğın, gerçek âşık olmayıp yalan söylediğini (323/2); sevgilinin melametinden incinen bir aşğın gerçek âşık olmadığını (323/5); bostanı görmek isteyen bostancıya katlanması gerektiğini (329/3); dünyaya ve nefsine iltifatı olana sevginin haram olacağını (329/4); sevgiliden bin cefa oku gelse de asıl cefanın o oklara gözlerini kapatmak olduğunu (329/); kendi canını düşünen kişiyi gerçek âşık olamayacağını (329/9, 331/1); kınamalara dayanmaya adam, sevgiliye tahammül edemeyene âşık denmemesi gerektiğini (332/3); sadık aşğın cefa da görse, mızrak ve okla da yaralansa gözünü kırpmayacağını (332/5); bal arısının hem iğnesi hem balı olması gibi hayatta da zorluklar ve kolaylıklar olacağını, buna katlanmak gerektiğini (338/7); âşık olduktan sonra gam yükünü taşımak gerektiğini (349/11); yiğit olanın elemenden inlememesi gerektiğini (352/9); aşk yolunda kınanmaktan, kötü adlılıktan korkulmaması gerektiğini (360/8); eğer aşk talep edildiyse yol alınıp eziyet çekilmesi gerektiği (361/11); sevgili ok atsa göz bile kırpmayacağını (363/5); sevgili kılıç çekse bile gitmeyeceğini, çünkü sevgilinin kölesi olduğunu (363/8); sevgilinin kılıç çekmelerine bile alıştığını (373/9); kölenin efendinin cefasına katlanması gerektiğini (380/2); kalem gibi baştan ayağa yarılrsa da katlanıp şikayet etmeyeceğini (383/9); bela oklarına karşı siper olduğunu (385/2); sevgili cefa etmek isterse başını esirgemeyeceğini (401/2); sevgilinin cefasından rahatsız olanın adam sayılmayacağını (404/4); vuslat şarabı içenin baş ağrısına katlanması gerektiğini (404/6); sevgili

susadıysa kanını içmesine izin verdiğini (409/8); sevgiliden gelen oka karşı gözünü kırpmayacağını (409/10); ayrılıktan dolayı inlemediğini (412/5); sevgili kılıç çekse de ondan yüz çevirmeyeceğini (416/5); sonunda ab-ı hayat verilecekse karanlıkları aşmanın bile ona kolay geleceğini (416/9); kılıç çekseler de hala bekleyeceğini (421/4); sevgili kılıç çekse de başını ayağının altına koyacağını (422/7); Kalbi Şirin'e düşenin Ferhad gibi can vermesi gerektiğini (423/2); sevgili kılıç çekerse aşğın elindeki kalkanını bırakacağını (423/4); aşğın havan gibi değil kazan gibi olduğunu, ateşin üzerinde olmaya dayanacağını (424/7); canını da alsa dayanıp sevgiliye kulluk edeceğini (428/11); sevgili kılıç çekse canının siper olacağını (438/2); sevgili kanını akıtsa da aşğın, kendisini düşünmeyip sevgilinin eline bakacağını (438/7); sevgili kılıç çekse de yüz çevirmeyeceğini (439/4); sevgilinin kılıcıyla teni parçalansa da katlanacağını, düşmana sığınmayacağını (441/6); sevgili hakir görse de başka kapıya gitmeyeceğini (441/5); sevgilinin ayağıyla başını ezmesine katlanacağını (441/7); sevgili istediği kadar cefa etse de eteğini bırakmayacağını (443/1); cefa kılıcından yüz çevirenin erkek olamayacağını, ona kadın denmesi gerektiğini (445/9); sevgiliden gelen ok yağmurdan gözün kapanmayacağını (447/10); eğer âşık olunmuşsa bin cefaya katlanılması gerektiğini (452/7); gülü sevenin bahçivana katlanması gerektiğini (455/8); sevgiliyle cenk edilip yara alınsa da ona karşı kılıç çekilmeyeceğini (456/9); arının iğnesinden korkanın bala talip olamayacağını (460/10); aşkın şartlarından birinin belalara katlanmak olduğunu (464/3); sevgili kılıç çekerse aşğın kendisini siper etmesi gerektiğini (467/9); aşğın pervane gibi kendisini ateşin üzerine bırakması gerektiğini (468/2); sevgiliden yüz çevrilmemesi gerektiğini (468/5); öldürmenin maşûkun işi olduğu gibi gam çekmenin de aşğın işi olduğunu (473/7); aşğın pervane gibi olmazsa maşûk etrafında dolaşmaması gerektiğini (474/4); aşğın maşûk yoluna baş koyması gerektiğini (476/9); sevgilinin cefasının günah gibi affedilir olduğunu; bu yüzden dayanılması gerektiğini (479/13); kılıç sallasa da sevgilinin yanından gidilemeyeceğini (480/7); fitne yağmuruna karşı aşğın kendi başını siper edeceğini (495/3); sevgili aşığı öldürmeye gelse de aşğın kalkan çekmeyeceğini (498/6); aşğın cevirlere, güçlülere hazırlıklı olması gerektiğini (502/7); sevgili cefa etse de yüz çevirmeyeceğini (503/11); sevgilinin padişah gibi olduğunu bu yüzden kulların tahammülden başka bir şey yapamayacaklarını (505/6); rüsvalıktan çekinenin âşık olamayacağını (506/8); aşğın bela oklarına karşı siper edinmemesi gerektiğini

(508/3); aşğın başının sevgili karşısında değersiz olması gerektiğini (508/4); sevgilinin cefasının keramet gibi olduğunu (508/5); ayağına aşk taşı değenin bundan şikayet etmemesi gerektiğini (516/8); sevgili cefa da etse aşğın yine sevmeye devam edeceğini (548/10); aşk ve afiyetin zıt kavramlar olduğunu (552/9); sevgili kılıç çekse de aşğın başını koyacağını (558/5); sevgilinin cevri çekmenin sabretmekten daha kolay olduğunu (574/7); maşûk aşığı kahretse de aşğın buna dayanıp geri geleceğini (577/10); sevgilinin oku gelecekse siper almayacağını (583/1); sevgilinin kerem etmesi halinde cefa çekmenin kolay olacağını (596/3); ham olanın pişmek istiyorsa çokça sefere çıkması gerektiğini (597/1); eğer inci isteniyorsa denizin ortasında balinalara katlanılması gerektiğini (597/10); kış geçirmeden baharın gelmeyeceğini (609/9); kalem gibi başını döndürse de sevgilinin fermanına baş kaldırmayacağını (612/10); sevgili ne kadar cefa etse de aşğın vefa ve sevgisinin eksilmeyeceğini (620/5); aşk meydanında kınama oklarına kendisini siper etmenin şart olduğunu (620/10); sevgili kılıçla vursa bile aşğın bedenini kalkan yapması gerektiğini (621/10); âşık kişinin yanıp yakılması gerektiğini (629/9); aşğın çevvana guy gibi katlanması gerektiğini (630/7) ifade ettiği beyitler de terennüm etmiştir.

3.7.2.1. Âşığa zehir bal gibi gelir

Uzrî âşıkların sevgiliden gelen her türlü eziyete katlanmaları durumu, daha önce de belirtildiği üzere kimi zaman tepkisizlik ve şikayet etmemeyle, kimi zaman ise bu olumsuz durumların artmasını istemeleriyle sonuçlanır. Sevgiliden gelen cevri ü cefaların âşıқта farklı bir duyuş oluşturduğu, aşğın gözünde bu durumların tam tersi bir hal aldığını beyitlere bakılarak anlaşılabılır. Bu beyitlerin çoğunluğunda zehir-bal, acı-tatlı tezaadının yer alması dikkat çekicidir. (Bu sebeple zehir-bal, acı-tatlı kavramlarını ayrı bir başlıkta ele almayı uygun görmekteyiz.)

Ey mezâk-ı cânâ cevrün şehd ü şekker tek lezîz

Dem-be-dem zehr-i gamun kand-i mükerrer tek lezîz

65/1

Fuzûlî yukarıdaki beyitte, sevgiliden gelen cevri ve gamın zehrinin cana şeker gibi leziz geldiğini ifade etmektedir. Daha önce de dile getirildiği üzere sevgilinin cevri, istiğnasına tercih edilir. Zira sevgilinin ilgisiz kalması, âşık için en büyük cefadır. Bu yüzden cevri, sevgilinin aşığa olan ilginin göstergesidir. Mükerrer

kelimesinin kullanımı ise, aşığa devamlı gelen gamın zehrini tekrar tekrar kaynatılan şekere benzetilmesindendir. Yani aşığın acısının mütekerrir ve mütemâdî oluşuna delalet eder, denilebilir.

Zehr-i kahrın içmedin var ise kasdun katlüm et

Âb-ı hayvân içsem öldürmek olur müşkil meni

291/2

Bu beyitte de şâir, sevgilinin kahr zehrini henüz içmediğini bu sebeple eğer öldürmeye kastı var ise zehri içmeden öldürmesi gerektiğini ifade eder. Zira sevgilinin kahrının zehri Fuzûlî'ye göre ab-ı hayvan gibidir. Onu içtiği anda ölümsüzlüğe erişir. Bu durum, zehrin bal veya şeker oluşuna dair söylemin bir adım öteye taşınmış halidir.

Sa'dî Fuzûlî'den farklı olarak zehir-bal kavramlarını oldukça fazla kullanmıştır. Örneğin:

گو ترش روی باش و تلخ سخن

زهر شیرین لبان شکر باشد

193/7

Söyle, suratını ekşitsin ve acı sözlü olsun, tatlı dudakların zehri şeker olur.

Sa'dî yukarıdaki beyitte sevgilinin dudaklarının tatlılığından dem vururken istediği kadar suratını ekşitse, istediği kadar acı söz söylese de söyleyeceği zehir zemberek sözlerin şeker gibi geleceğini ifade etmektedir.

زهر اگر در مذاق من ریزی

با تو همچون شکر بشاید خورد

163/2

Eğer damağıma zehir döksen de seninleyken o zehir bana şeker yemek gibi gelir.

Bu beyitte de Sa'dî, yine zehir ve şeker kelimelerinin tezatlığından faydalanarak, zehrin sevgilinin elinden geldiği sürece şeker gibi addedileceğini ifade etmektedir.

Bu beyitlerin yanında Sa'dî sevgilinin derdinin aşığa derman olduğunu, sevgilinin dikeninin aşığa hurma gibi geldiğini (45/6); sevgiliden gelen zehrin ilaç

olduğunu, sevgilinin sövmesinin temiz sözler gibi geldiğini (53/6); sevgilini en acı sözünün bile şeker gibi olduğunu (66/7); sevgiliyle aynı yastığa baş koyduğu anda kirpi derisinde yatsalar bile sincap tüyü yataktan daha tatlı geleceğini (68/5); sevgili ateş denizinin kıyısından seslense dahi ateşte yürümenin suda yüzmekten daha tatlı olduğunu (68/6); sevgili elinden gelen zehrin gül suyundan daha tatlı geldiğini (68/8); sevgilinin elinden gelen zehrin şifa olduğunu (73/5); sevgilini vereceği acı cevapların bile tatlı geleceğini gerçek aşığa zehrin berrak bir su gibi geldiğini (89/9); âşıkların şifasının sevgilinin elinden içilen zehir olduğunu (105/3); sevgilinin elinden yenen zehrin helva gibi olacağını (113/9); sevgiliden gelen derdin gül bahçesinden daha güzel olduğunu (162/1); sevgilinin acı cevabının bile kendisine şeker gibi geleceğini (132/2); sevgilinin elinden zehrin panzehir gibi geleceğini (164/4); sevgilinin elinden gelen zehrin tatlı olacağını (193/7); sevgilinin yanında içilen zehrin şeker olduğunu (163/2); sevgilinin elinden gelen zehrin ruha kuvvet verdiğini (195/4); sevgilinin elinden gelen zehrin şeker sayılacağını (438/10); sevgilinin gönderdiği zehrin tatlı olacağını (520/4); sevgilinin sövmesinin de dua etmesinin de bal gibi geleceğini (565/4); sevgilinin ağzından çıkan şeyin zehir olsa bile saf bal gibi olduğunu (567/8); sevgili zehir bile verse aşığa panzehir gibi geleceğini (586/6); sevgilinin elinden zehir de olsa bal gibi geldiğini (258/3; 526/7, 335/8); aşk cevrinin şarabının aşığa şeker geleceğini (272/3); sevgilini ağzından acı sözlerin bile latif ve leziz olduğunu (273/3, 281/2, 284/5); sevgili zehir verse de şeker gibi geldiğini (276/9); dostun elinden her şeyin şeker olduğunu (257/1); rakibin eline teslim etmemesi şartıyla sevgilinin elinden zehir de olsa aşığa bal gibi geleceğini (565/7) de ifade etmiştir.

3.8. Uzrî âşık için söz konusu sevgili olduğunda can değersizleşir

Uzrî âşıkları diğerlerinden ayıran önemli özelliklerden birisi de sevgilileri uğruna can vermekten çekinmemeleridir. Zira onlar için sevgili o kadar değerlidir ki sevgili karşısında sahip oldukları hiçbir şeyin kıymeti kalmaz. Canları da onlar için değersiz bir metadan başka bir şey ifade etmez hale gelir. Fuzûlî ve Sa'dî canın değersizliğini şu beyitlerle ifade ederler.

Olmaz vücûd-ı âşık ışk içre itibâr

Döymez Fuzûlî âteş-i sûzâna hâr u hes

127/7

Yukarıdaki beyitte şâir, aşk içinde aşığın vücudunun bir itibara sahip olmadığını dile getirir. Çünkü aşk ateştir ve aşığın vücudu çer çöp kıymetindedir. Çer çöp diye nitelenen vücudun ise ateşe hiçbir dayanağı yoktur. Kısacası aşk mevzubahis olunca aşığın vücudunun hiçbir kıymeti kalmaz. O âşıklar için sevgili uğruna feda edilecek bir nesneden farklı değildir. Bu sebeple aşığın vücudu, onun sahip olduğu tek ve en değerli nesne iken ve canından değerli başka bir varlığı yok iken âşık onu sevgilinin değeri karşısında itibarsızlaştırır ve onu sevgili yolunda feda etmekten çekinmez.

جان می‌روم که در قدم اندازمش ز شوق

درمانده‌ام هنوز که نرلی محقر است

63/5

Aşıktan, canımı onun ayaklarına altına atmaya gidiyorum ama hala dermandeyim (çaresiz, güçsüz). Çünkü canım değersiz bir hediyedir.

Sa'dî yukarıdaki beyitte canını sevgilinin ayaklarına serdiğini ifade eder ancak hala mahcubiyet hissetmektedir. Çünkü kendisi için çok değerli olan canı, aşk söz konusu olduğunda sevgilisinin ayağı altına dahi layık olamayacak kadar küçük, değersiz bir nesne haline gelir. Burada canın değersizliği sevgilinin değerli oluşu ile alakalı olduğundan esasen sevgilinin kıymeti yüceltilmektedir, denebilir. Aslında canın değerli olduğu, söz konusu sevgili olduğunda değersizleştiği unutulmamalıdır. Aşağıdaki beyit bu duruma çok güzel bir örnektir:

اگر خود نعمت قارون کسی در پایت اندازد

کجا همتای من باشد که جان در پایت افکندم

376/4

Eğer biri Karun'un hazinelerini ayaklarına saçsa bile benimle eş olamaz. Çünkü ben canımı ayaklarına attım.

Bunun yanında Sa'dî'nin, canının sevgiliye layık olmadığını bilmesine rağmen canından başka bir şeye sahip olmadığını (83/4); sevgiliye verecek yalnızca canı olduğunu ama bu canın da sevgilinin nazarında değeri olmadığını (116/6); başın sevgililerin ayaklarına saçılacak kadar değerli olmadığını (18/7); eğer bir başın bir

ayağa feda olduğu duyulursa bunun çok bir şey ifade etmeyeceğini (202/2); gönlünden sevgiliye can vermeyi geçirdiğini ancak sonra bunun küçük bir hediye olduğunu fark ettiğini (309/5); sevgiliye verilecek bir hediye aradığını ancak değersiz canından başka bir şey bulamadığını (368/6); başı değersiz olduğu için sevgililerin yoluna feda etmediğini (397/7); herkesin vuslatı arzuladığını ama değersiz canı vermenin bile onlara zor geldiğini (445/8); canını feda etse de hediyesinin değersiz olduğunu (539/9, 567/1); değersiz gördüğü başını sevgilinin ayaklarını koyduğunu (620/6) ifade ettiği beyitleri de vardır.

3.9. Uzrî âşık, canını sevgili uğruna vermekten çekinmez

Uzrî âşıklar sevgililerini o denli yüceltirler ki ona erişmek için değersiz gördükleri canlarını feda etmekten başka bir çare bulamazlar. Bundan dolayı can vermek, âşık olduğunu iddia eden herkesin yapabileceği sıradan bir fiil gibi algılanır.

Uzrî âşıklar için “can verme” kavramı iki şekilde tezahür eder: irade dışı ve irade ile. Ancak Fuzûlî ve Sa’dî, sevgilinin kâtil vasfından dolayı kimi zaman iradeleri dışında can verdiklerini söylese de ucunda ölüm olan bu yola bilerek ve isteyerek girdiklerinden dolayı esasen her iki durumda da iradeleriyle canlarından vazgeçtikleri söylenebilir. (Fakat biz aradaki farkı belirtmek amacıyla can verme halini iki alt başlıkta ele almayı uygun görmekteyiz.)

3.9.1. Âşık iradesi olmadan can verir: Aşk sebebiyle ölme/sevgilinin öldürmesi

Göz yumup âlemde isterdüm açam ruhsâruna

Cânum aldun göz yumup açınca mühlet vermedün

164/4

Fuzûlî yukarıdaki beyitte âleme göz yumup yalnızca sevgiliye yönelmek istediğini ancak sevgilinin buna dahi mühlet vermeyip göz açıp kapayıncaya kadar canını aldığını ifade etmektedir. Zira aşkın aşığın iradesi dışında gerçekleştiği ve maşûkun bir göz açıp kapamalık zaman diliminde dahi aşığı etkisi altına aldığı önceki bölümlerde dile getirilmişti. Benzer bir ifadeyi Sa’dî de şöyle dile getirir:

میل آن دانه خالم نظری بیش نبود

چون بدیدم ره بیرون شدن از دامن نیست

120/3

Niyetim bir an benini seyretmekti ancak görür görmez (tuzağına düştüm, anladım ki) artık tuzağından çıkış yok.

3.9.2. Âşık kendi iradesiyle ölümü seçer: Kurban/Feda

Uzrî aşk söz konusu olduğunda can verme/ölüm eylemi genellikle aşığın bilinçli tercihi ile gerçekleşir. Uzrî âşıklar aşka irade dışı yakalandıklarını söyleseler de aşkın yüceliği ve kaderle ilgili oluşu gibi sebeplerle bundan sonraki aşamalarda iradeleriyle aşka teslim olmaya karar verirler. Can verme de bu sürecin son aşamasıdır ve bu durum da irade dışı değil, tamamen aşığın kendi tercihi ile ortaya çıkar. Fuzûlî ve Sa'dî'de de bu durum kurban ve feda kavramlarıyla ifade edilir.

3.9.2.1. Kurban

Cân gamun çekmiş idi var idi boynumda hakı

Bu anun ecri idi kim sana kurbân etdüm

200/4

Canın gam çekmesi sebebiyle izzet kazandığını ifade eden Fuzûlî, onun artık değersiz bir durumdan çıkıp sevgiliye kurban olacak derecelere yükseldiğini dile getirir. Daha önce de belirtildiği üzere burada canın değersizliğinden ziyade sevgilinin yüceliği vurgulanmak istenmektedir. Can bile sevgilinin yüceliğine kurban edilecek seviyeye gelmek için gam çekip eziyet görmeli; sevgiliye layık bir hediye raddesine yükselmelidir. Neticede can, Fuzûlî için sevgiliye kurban edilmesi gereken bir nesne gibi görülmektedir.

Dün demişsen ki Fuzûlî mana kurbân olsun

Sana kurbân olayum yine ne ihsândur bu

237/7

Bu beyitte de şâir, sevgilinin “bana kurban olsun” diye istigna ve naz ettiğini işitmiş ve bunun kendi için yüce bir ihsan olduğunu dile getirmiştir. Zira âşık için sevgili uğruna ölmek aşkın son ve en yüce mertebesidir. Can vermenin önemini aşağıdaki şu beyitte daha açık ifade etmektedir:

Vermeyen cânın sana bulmaz hayât-ı câvidân

Zinde-i câvîd ana derler ki kurbândur sana

21/2

Bu beyitte de görüldüğü üzere sevgili uğruna can vermek zahiren ölüm ve hayatın son bulması gibi görünürse de esasen sonsuz hayata kavuşmanın bir yoludur. Bu sebeple de ölümsüzlüğün anahtarı sevgili uğruna kurban olmaktan geçer, denebilir.

Bunun dışında Fuzûlî, kendi gibi yüz sergeştenin de sevgiliye kurban olmak istediğini (169/2); sevgilinin saçı gibi can ipliğinin de başına kurban olmak istediğini (162/3); ecelin can tamamı kılmaması gerektiğini çünkü çoktan onu sevgiliye kurban ettiğini (282/7) dile getirdiği beyitler de terennüm etmiştir.

بر آنم گر تو باز آیی که در پایت کنم جانی
و زین کمتر نشاید کرد در پای تو قربانی

609/1

Eğer dönersen canımı ayaklarına sermeye kararlıyım. Ayaklarına kurban olması için bundan daha aşağısı şayan değildir.

Sa'dî kurban kelimesini burada müjde ilişkisiyle ele almaktadır. İyi bir haber veya durum karşısında kurban kesilmesi adeti gereğince sevgilinin dönmesi üzerine bir kurban sunacağını, bunun da kendi canı olacağını belirten Sa'dî; canının değersizliğinin farkında olsa da bundan daha aşağı derecede bir şeyin kurban olmayacağını dile getirir. Beyitte hem canının sevgili karşısında değersizliğini hem de sevgilinin dönüşünün kurban kesilecek derecede önemli olduğunu dile getiren şâir, netice olarak canını sevgiliye vermekten ictinab etmeyeceğini de ifade etmiş olur.

فدای جان تو گر من فدا شوم چه شود
برای عید بود گوسفند قربانی

616/10

Senin canına bir feda (gerekiyorsa) eğer, ben feda olsam ne olur. (Zaten) bayram için koyun kurban edilir.

Sa'dî burada ise kurban kelimesini bayram mefhumu çerçevesinde ele alır. Sevgiliye kurban olarak canını sunması ile yine sevgilinin yüce değeri karşısında kendi değersizliğini ortaya koymaktadır, denebilir.

Sa'dî bu beyitlerin yanı sıra bir gün yarın kuyunda sevgilinin, Sa'dî'yi kurban olarak göreceğini (597/6); kendisi gibi âşıkların kalem gibi iradelerini sevgiliye teslim edip nefislerinin sevgiliye kurban olduğunu (483/8); canının sevgiliye feda olacağını (154/1); sevgilinin bayramda geri dönmesi halinde kendini ona kurban edeceğini (148/4) ifade ettiği beyitleri de buraya dâhil edilebilir.

3.9.2.2.Feda

Aşığın iradesiyle canını maşûka sunuş tarzından bir diğeri fedâ kavramı etrafında gerçekleşir. Esasen kurban kavramıyla da ilişkili olan fedâ kavramı, kişinin bir şey için başka bir şeyi gözden çıkarması anlamına gelir. Uzrî âşıklar olarak Fuzûlî ve Sa'dî de maşûkları için canlarını feda etmekten çekinmemiş, bunu kendileri için bir şeref addetmişlerdir.

Cânı cânân dilemiş vermemek olmaz ey dil

Ne nizâ eyleyelüm ol ne senündür ne menüm

204/2

Yukarıdaki beyitte canını sevgiliye feda edeceğini ifade eden şâir, gönül ile arasındaki bir çekişmeyi de dile getirir. Can verdiği anda gönül de âşıkla beraber öleceğinden bu duruma karşı çıkıyor olabilir ancak buna rağmen Fuzûlî, canın zaten ikisine de ait olmadığını; canan istediği anda bunun ona ait olduğunu söyleyerek gönül ile aralarındaki çekişmenin boşa olduğunu ifade eder. Can, Fuzûlî'ye göre zaten bir canana feda edilmek üzere saklanıp beslenmiştir (105/6). Bu sebeple sevgiliye canı feda etmek, onun fitrî yönelimine uygun hareket etmek anlamına gelir.

Âlemi pervâne-i şem-i cemâlün kıldı ışk

Cân-ı âlemsen fidâ her lahza bin cândur sana

21/3

Bu beyitte ise aşk, sevgiliyi öyle yüce bir konuma yükseltmiştir ki bütün alem onun cemalinin güzelliği karşısında şemin etrafında dolaşan pervane gibi olmuştur. Bu

sebeple her an bin can sevgiliye feda olmak için hazır durur. Sevgili, alemin canı olarak mumun içindeki fitile benzetilir, bu da ateşin asıl kaynağı olduğunu düşündürür. Bu ifadeden binlerce canın, bu fitile karışarak onunla beraber yanmak için can atmaktadır anlamı çıkarılabilir. Bu da âşığın “canın, alem-i cana feda edilerek sonsuz can bulacağı”na inandığını gösterir niteliktedir. Sa’dî de bu minvalde şu beyti dile getirmiştir:

برخی جانت شوم که شمع افق را

پیش بمیرد چراغدانِ ثریا

3/7

Süreyya çerağdanının ufkun mumunun (güneşin) önünde ölüşü gibi ben de senin canına feda olayım

Aşağıdaki beyitte Fuzûlî, bin canının olmasını temenni ettiğini, bunun gerçekleşmesi halinde binini de sevgiliye feda edebileceğini ifade eder.

Bin cân olaydı kâş men-i dil-şikestede

Tâ her biriyle bir kez olaydum fidâ sana

17/3

Sa’dî’nin aşağıdaki beytiyle Fuzûlî’nin beyti arasındaki benzerlik de dikkat çekicidir:

کاش با دل هزار جان بودی

تا فدا کردمى به دیدارش

323/4

Keşke bin canım olsaydı da (hepsini) didarın için feda etseydim.

سعدى غم نیستى ندارد

جان دادن عاشقان نجات است

53/11

Sa’dî’nin yokluk üzüntüsü yoktur. Âşıkların can vermesi onlar için kurtuluştur.

Sa'dî yukarıdaki beyitte ifade ettiği üzere, âşıklar için can vermenin bir kurtuluş olduğunu dile getirir. Aynı duyguyu Fuzûlî de yukarıda da ele aldığımız beyitte şöyle dile getirmiştir:

Cân u dil kaydını çekmekden özüm kurtardum

Cânı cânâneye etdüm dili dil-dâre fidâ

7/6

Uzrî âşıklara göre can vermek; âşıkları azad etmekte, onları can kaydından kurtarmaktadır.

تن من فدای جانت سر بنده و آستان

چه مرا به از گدایی چو تو پادشاه دارم

391/6

Tenim canına feda olsun. Başım kapında kuldur. Sen gibi bir padişahım varken bize gedalıktan başka ne (düşer).

Sa'dî, yukarıdaki beyitte canını sevgiliye feda edeceğini ifade ederken aynı zamanda sevgilinin yüceliğini padişah-köle kavramları vasıtasıyla belirtir. Benzer durum Fuzûlî'de de şöyle görülmektedir:

Câna meylün var ise hükm eyle teslîm eyleyem

Pâdişâhum men senün bir bende-i fermânunam

181/6

Fuzûlî yukarıdaki beyitlerin yanında ciğerinin kanının dökülmesine engel olduğu için sevgilinin kan içen gamzesine canını feda ettiğini (252/7); canı istemesi halinde padişah gibi gördüğü maşûka canını teslim eleyeceğini (181/6); sevgilinin kıyamet gibi kametini görmesine rağmen canına feda etmediği için pişman olduğunu (219/3); başı sevgilinin ayağına düşse bile bunu engellemeyeceğini (248/7); visal için can verdiğini (187/2); aşığını bırakıp mumu mahrem eyleyen maşûka canını sarf edebileceğini (195/3); sevgiliye erişmek için nice canlar verdiğini (187/1); sevgilinin istediği gibi canını onun yolunda teslim ettiğini (160/3); vasıl günü sevgiliye ruhunu feda etmediği için hicran gamıyla canının çıkacağını (160/7); canının cevherini

sevgiliye feda edeceğini (7/1); canı canana feda ederek can kaydından kurtulduğunu (7/6); canını bir şuha feda etmek üzere sakladığını (7/7); sevgilinin dudağının âşıklara can vermesine karşın Fuzûlî'nin sevgiliye can verdiğini (10/1); gönlünü sevgilinin gamzesine can vermesi için beslediğini (105/6); candan vazgeçince alemin gamından rahata erdiğini (265/8); hicran günü canını almadığını için vaslın müjdesi olarak canını verdiğini (274/5) ifade ettiği beyitlerde de canını sevgili yoluna feda ettiğini/edeceğini ifade eder.

Sa'dî ise yukarıdaki beyitlerin yanında sevgilisine geri dönüp tatlı canını alması gerektiğini (7/7); sevgilinin ayağına başını koysa dahi bu yaptığının kusurlu olacağı için özür gerektireceğini (10/9); Sa'dînin sevgilinin peşinden gidip canını teslim etmesinin dostlar arasında bir hikaye gibi dillendirileceğini (31/7); canını sevgilinin ayaklarının önüne koyduğunu (45/9); sevgilinin ayağına konamayan başın ehl-i dil önünde utanç vesilesi olacağını (55/7); sevgilinin kendisine bir bakışı için bir can verebileceğini (59/5); sevgiliye canını feda edeceğini ancak değersizliği yüzünden utandığını (65/10) ifade eden beyitler de dile getirmiştir.

3.10. Âşığa nasihat kar etmez

Uzrî âşıklara göre aşk, daha önceki bölümlerde bahsedildiği üzere ilahî bir yazgıdır ve kaderde yazılı olan aşk, insanın iradesi ile bırakılacak, vazgeçilecek veya terk edilecek bir durum değildir. Bunun yanında uzrî âşıklar, aşkı dermansız bir hastalık olarak gördüklerinden iyileşmeleri için yapılan tedavilerin de işe yaramayacağını farkındadırlar. Bu sebeplerden ötürü uzrî âşıklar, aşkı terk etmenin imkansızlığını dile getirirken irade kavramından yararlanırlar. İrade dışında olan bir durum için de kişiye yapılan uyarılar veya verilen nasihatlerin hiçbir faydası olmayacaktır. Uzrî âşıklar da bunun farkında olduklarından kendilerine teklif edilen tedavilerin veya söylenen sözlerin faydasız olacağını, bu sebeple insanların boş yere nasihat etmemeleri gerektiğini dile getirmişlerdir. Fuzûlî ve Sa'dî'de bu durum nasih ve tabib kavramları etrafında şöyle dile getirilmiştir:

3.10.1. Nasihatçiler

Nasih kavramıyla uzrî âşıklar, kimi zaman çevresindeki arkadaşlarını, kimi zaman vâizi veya zâhidi kimi zamansa aşkın karşısında olan diğer insanları kastetmişlerdir.

İşk zevkiyle hoşem terk-i nasihat kıl refik

Men ki tiryâkî-mizâcem zehr kâr etmez mana

16/4

Yukarıdaki beyitte Fuzûlî; aşktan hoşnut olduğunu, bu sebeple arkadaşının aşkı bırakmasına dair verdiği nasihatleri terk etmesi gerektiğini söyler. Zira Fuzûlî, tiryakî-mizactır yani zehir ona bir zarar vermez. Bu ifade hem aşkın hem de nasihatın zehir olduğu anlamına gelebilir. Aşkın zehir olması anlamı düşünüldüğünde Fuzûlî'nin mizacı gereği aşka yatkın olduğu, bu sebeple aşkın kötü hallerinin ona bir zarar veremeyeceği ifade edilmiş olur. Nasihatın zehir olduğu düşünüldüğünde ise Fuzûlî'nin nasihatlere aldırış etmediği, bunlara hazırlıklı olduğu, bu sebeple dışarıdan gelen nasihatlerin ona bir fayda vermeyeceği anlaşılabılır. Zehir kelimesinden sonra “kâr etmek” gibi olumlu bir kelimenin kullanımı da düşüncemizi destekler gibidir zira “zehir kar etmez” ifadesinden, aşkın olumsuz bir durum olduğu ancak Fuzûlî'nin buna alışık olup, fayda istemediği anlamı da çıkmaktadır. Böylece Fuzûlî, nasihatın özünde faydalı olsa da kendisi gibi âşıklar için zarar hükmünde olduğunu ima etmektedir, denebilir.

Fuzûlî âşıka anlar ki derler terk-i işk eyle

Demezler mi hatâ tağyîr kıl hükm-i kazâ derler

80/7

Yukarıdaki beyitte ise Fuzûlî, kendisine aşkı terk et diyenlerin aslında “kaderin hükmünü değiştir” dediklerini, bunun ise bir hata olduğunu ifade etmektedir. Ancak nasihatçiler, kaderin hükmünü değiştir demekle hata yaptıklarının farkında değildirler. Nitekim kadere karşı gelmek, imanın şartlarından birini kabul etmemek anlamına geleceğinden büyük bir hata sayılmaktadır.

İşk sevdâsından ey nâsih meni men eyledün

Yoh imiş aklun mana yahşı nasîhat vermedün

164/2

Bu beyitte ise Fuzûlî, kendisini aşktan men eden nâsihin güzel nasihat vermediğini, bu sebeple onun akılsız olduğunu ifade eder. Esasen nasih kabilinden kişiler klasik şiirlerde aşkın karşısında olduğundan aklın temsilcileri olarak ele alınırlar. Ancak burada Fuzûlî alışlagelen kullanımın dışına çıkarak nasihi bu davranışı sebebiyle akılsızlıkla itham eder. Zira ona göre akıllılık, aklı terk edip aşka yönelmektir. Aşka esir olup özgür olmak gibi, aklı terk edip akıllılık etmek de yine uzrî âşıkların özelliklerinden biri olarak karşımıza çıkar.

Harîs eyler meni pendün mezâk-ı işka ey nâsih

Dirîğ etme ki mahzûzam senün peyveste pendünden

218/5

Bu beyitte ise şâir, olağan söyleminin dışına çıkarak nasihten öğüt vermesini, kendisini bundan mahrum etmemesini ister. Zira nasihin öğüdü, Fuzûlî'yi daha da hırslandırıp aşktan duyduğu zevkini artırmaktadır.

Ey söyleyen Fuzûlî'ye işk içre sabr kıl

Söyle bu merhem ile kimün bitdi yaresi

299/7

Ey mana sabr et diyen hâl-i dilümden bî-haber

İşk olan yerde n'eder ârâm yâ n'eyler şekîb

35/6

Yukarıdaki iki beyitte de Fuzûlî, kendine sabrı tavsiye edenlere sabrın bir faydası olmayacağını, aşk olan yerde huzur ve sabrın kalmayacağını ifade eder. Benzer bir söylem Sa'dî'de de görülmektedir:

چند نصیحت کنند بی خبرانم به صبر

درد مرا ای حکیم صبر نه درمان اوست

95/3

Aşktan haberi olmayanlar bana ne kadar nasihat ettiler sabır konusunda. Ey hekim, derdimin dermanı sabır değil, o (sevgili)dir.

Bunların dışında Fuzûlî; aşkı men eden nasihin nasihatini kabul etmeyeceğini çünkü bunun aklın bir tedbiri olduğunun farkında olduğunu (96/7); aşk ehline melameti terk etmelerini söyleyenlere Allah'ın takdirinin değişmeyeceğinin söylenmesi gerektiğini (1/5); gam esirinin, zühhadın öğüdünü dinlemek yerine meyhaneye gitmesi gerektiğini (43/1); nasihatçinin öğüdünü dinleyip de sevgilinin saçının zincirini bırakmayacağını (43/5); nasihin öğüdüne rağmen şarabı bırakmayacağını hatta Nasuh'un bile bu şarabı görse tövbe etmeyi terk edeceğini (57/2); aşkı terk etmenin imkansız olduğunu bu yüzden nasihin çok nasihat etmemesi gerektiğini (56/5); nasihin men etmesine rağmen güzel yüzlülere bakması gerektiğini (58/7); vaizin sözüne kulak tutmaması gerektiğini (99/4); yarı görünce âh eyleme diyenler için bu durumun kolay görüldüğünü ama aslında âşık için bunun imkansız olduğunu (108/4); nasihin güzel yüzlülerden men etmemesi gerektiğini zira onların hakikat güneşinin ışıkları olduğunu (114/6); nasihin nasihatının gönlü yıkabileceğini (112/4); nasihin aşkı rüsva görüp onu men etmemesi gerektiğini, bu hareketin Allah'ın takdirini inkar etmek anlamına geldiğini (174/6); bütler temasını terk etmesini söyleyen zahidin bunu dememesi gerektiğini zira bunun aşığın alın yazısı olduğunu (215/4); Fuzûlî'den melameti terk etmesini isteyen sanki onun yanık gönlünden ve yaşlı gözlerinden haberdar olmadığını (214/7); mescide gelmesini nasihat eden muhtesibin bu yaptığının, aşığa azap verdiğini (275/5) ifade ettiği beyitler de dile getirmiştir.

3.10.2. Tabib

Çâk görüp göğsümi kılma ilâcum tabîb

Zâyi olur merhemün mende biter yâre yoh

60/6

Yukarıdaki beyitte Fuzûlî, derdinin dermansız olduğunu, bu sebeple göğsünün yarığına bakıp da ona merhem etmeye çalışan tabibin ilacının zayi olacağını dile getirir. Çünkü ona göre aşk derdinin dermanı yoktur. Nitekim aşağıdaki beyitte de Fuzûlî, aşkın fitrî bir hal olduğunu bu sebeple hastalığının iyileşmeyeceğini; bilakis tedavinin onu hasta edeceğini dile getirmektedir:

İşk derdinden olur âşık mizâcî müstakîm

Âşıkun derdine dermân etseler bîmâr olur

96/3

İşk derdiyle olur âşık mizâcî müstakîm

Düşmenümdür dâstlar bu derde dermân eyleyen

221/7

Yukarıdaki iki beyitte de Fuzûlî, aşığın mizacının aşk derdiyle ayakta durduğunu, derdinin aslında derman olduğunu ifade etmektedir. Aşığın dermanı kendi derdi olduğundan bu derde derman eyledikleri anda âşık hasta olur. Bu sebeple aşığı iyileştiren kişi, âşık tarafından düşman addedilir.

Bunların yanında Fuzûlî; mualicin aşk derdine düşen için “sıhhatin mümkün olmayacağını” söylediğini (22/3); tabibin aşk derdine derman bulmak için daima (boşuna) zahmet çektiğini (34/1); bu hastalığın tabibin bildiği hastalıklardan olmadığını (147/6); derdinin birçok dermandan daha değerli olduğunu, bu sebepten hekimin derman etmemesi gerektiğini (189/2); hekimin Fuzûlî’nin derdi için zahmet çekmedikçe aşka derman bulmanın imkansız olduğunu anlamadığını (189/6); hekimin boşuna eziyet çekmemesi gerektiğini çünkü Fuzûlî’de sıhhat ümidi olmadığını (189/7); tabibin ilaç yapmaktan vazgeçtiğini, hastalığın aşk olduğunu anlamış olabileceğini (181/5); tabibin verdiği tutiyanın fayda vermeyeceğini, dermanın yarin kuyunun toprağı olduğunu (215/6); sevgilinin yaraya merhem koymaması gerektiğini (261/1) ifade ettiği beyitler de terennüm etmiştir.

3.11. Âşık için geceler/akşamlar acının vaktidir

Âşıklar için gece vakti daima acı, hüznün, keder gibi olumsuz duyguların uyandığı ve var olan duygularının yoğunlaştığı vakit olmuştur. Bunda şüphesiz gece vaktinin insanların büyük çoğunluğunun uykuda olduğu, dünyanın sessizliğe büründüğü bir vakit olması hasebiyle kişinin kendisiyle başbaşa kalma imkanı bulması; âşıklar özelinde ise yalnızlığın en derinden hissedildiği vakit olmasının büyük rolü vardır.

Âşık her an sevgilisini düşündüğünü iddia etse de gündüzün yoğunluğu ve meşgalesi zihnindeki olumsuz havanın dağılmasına sebep olacaktır. Bu sebeple âşık için sevgilisini düşünme ve tahayyülün zirve yaptığı vakit olarak gece, tam anlamıyla bir fırsat gibi addedilecektir. Bu durum sevgilisine kavuşmayı uman hemen her âşık için geçerli olsa da uzrî âşıklarda ayrı bir önemi hâizdir. Zira uzrî şâirlerin şiirlerini incelediğimizde acı, ızdırap, melankoli gibi kavramların şekillenmesinde daima bir karanlık imgesi sezilir. Bunun merkezinde ise çoğunlukla akşam ve gece kavramları yer alır. ızdırapların depreştiği, acıların yükseldiği, gözyaşlarının arttığı bir zaman olarak gece kavramı; söz konusu şâirler tarafından oldukça sık kullanılmıştır.

Daha önce de belirtildiği üzere hadarî, uzrî veya tasavvufî aşkıta birtakım ortak motifler kullanılmıştır ve bu oldukça tabiidir. Bu üç gruba mensup âşıklar için gece, benzer duyguları çağırırsa da uzrî âşıklarda kavramın kullanım sıklığı göze çarpmaktadır. Bir başka deyişle gece her âşık için önem arz etse de uzrî âşıklar için bir kaynak konumunda ele alınır ve uzrî aşkın melankolik havasını, karamsar çerçevesini oluşturan temel parçalardan biri olarak karşımıza çıkar. Fuzûlî ve Sa'dî de içinde bulundukları karamsarlığı anlatmak için gece kavramını oldukça sık ele almışlardır. Gecenin uzun oluşu ve âşığın uykusuzluğu, uzrî âşıkların başvurduğu mefhumların başında gelir.

Ey Fuzûlî şâm-ı gam encâmına yohdur ümîd

Bir tesellîdür sana ol söz ki derler var subh

55/7

Fuzûlî bu beyitte gam akşamının sonunun olduğuna dair ümidinin olmadığını dile getirir. Ona göre sabah hiçbir zaman gelmeyecektir ve insanların sabahın varlığını iddia etmesi Fuzûlî'ye teselli vermek için söylenen bir sözden ibarettir. Sabahın varlığı

meselesini insanlara sormasından, Fuzûlî'nin hiç sabah görmediği anlaşılabilir. Bu da şairin nasıl bir ruh halinde olduğunu ortaya koyar niteliktedir.

Zülf ü ruhsârı hayâliyle nedür hâlün demen

Eyleyem kim gece vü gündüz berâberdür mana

15/2

Fuzûlî bu beyitte zülf ve ruhsar kavramlarını kullanarak gece ve gündüzün kendisi için ne ifade ettiğini dile getirir. Şair âşıklıktan o denli sergerdan olmuştur ki gece ve gündüzün, nezdinde bir farkı yoktur. Bu ifade uykusuzluğun şiddetini gösterirken aynı zamanda gündüzünün de geceden farkı kalmayıp daima acılar çektiğine delalet eder. Bunların yanı sıra gece ve gündüzün belli olmaması, şairin düzeninin bozulduğunu ve hayatının dağınıklığını da gösterir gibidir.

Gözi yaşlıların hâlin ne bilsün merdüm-i gâfil

Kevâkib seyrini şeb tâ seher bîdâr olandan sor

84/3

Fuzûlî bu beyitte gözü yaşlıların halini her şeyden gâfil olan kişilerin bilemeyeceğini iddia ederken yıldızların hareketlerini geceden sabaha kadar uyanık olandan sorulması gerektiğini söyler. Yani ona göre, gece rahat bir uyku çeken insanın yıldızların hareketlerinden bir haberi olmaması gibi dertsiz ve gamsızların da dertlilerin halinden anlaması mümkün değildir. Dertten murad aşk olduğundan Fuzûlî'nin kastettiği gece sabaha kadar uyuyamayıp gözleri yaşlı kalan kişinin “âşık” olduğu malum olur. Benzer düşünceler Sa'dî tarafından şöyle ele alınmıştır:

درازناى شب از چشم دردمندان پرس

که هر چه پیش تو سهل است سهل پنداری

565/10

Gecenin uzunluğunu dertlilerin gözüne sor, sana kolay geleni (herkes için) kolay sanırsın.

أَلَا يَا نَاعِسَ الطَّرْفَيْنِ سَكْرَى
سَلِّ السَّهْرَانَ عَنْ طَوْلِ اللَّيَالِي

594/2

Ey mahmur bakışlı güzel! Gecelerin uzunluğunu uykusuz kalandan sor.

Fuzûlî yukarıdaki beyitlerin yanında sevgilisinin gözden kaybolduğu günden beri gece ve gündüzünün beraber olsa da şaşmayacağını (135/4), sevgili seher vakti geleceğini söylese de kendisi için akşam ve seherin bir olduğunu (209/3); gündüzünün geceye, gecesinin gündüze döndüğünü (54/4); ağyarın endişesinden dolayı geceleri uyumadığını (123/4); akşamları sabaha dek yıldızları saydığını (26/5); mumun geceler boyu gözyaşı döküp sabah can vermesinden dolayı âşık-ı sâdık sayıldığını (151/5); gece vakti feleğin merhametsiz olduğunu (280/1); Ferhad ve Mecnun'un yatıp uyuduğunu ancak kendisinin sohbet beklediğini (123/8); iniltisinden halka uykunun haram olduğunu ancak kara bahtının hala uyanmadığını (122/6); geceleri ateşe düşmüş yılan gibi dolaşıp durduğunu (157/4) ifade ettiği beyitler de terennüm etmiştir.

ای خواب، گرد دیده سعدی دگر مگرد
یا دیده جای خواب بود یا خیال دوست

98/5

Ey uyku, Sa'dînin gözlerinde dolaşıp durma. Göz ya uykunun ya da sevgilinin hayalinin yeridir.

Sa'dî bu beyitte, âşıkların geceleri neden uyumadığına dair bir bilgi vermektedir. Âşıkların dertten uyumadıklarını ifade ettiği beyitlerin yanı sıra burada, onların sevgiliyi hayal etmeleri sebebiyle uyumadıklarını dile getirir. Zira göz ona göre ya uykunun ya da sevgilinin hayalinin mahallidir. Bu da geceleri rahat uyuyan insanın, âşık olamayacağını gösterir gibidir. Sa'dî bu durumu aşağıdaki beyitte şöyle dile getirir:

نشان عاشق آن باشد که شب با روز پیوندد
تو را گر خواب می‌گیرد نه صاحب درد عشاقی

586/5

Âşık olmanın nişanesi odur ki gece gündüze bağlanır. Seni uyku tutarsa, sen âşıkların derdine sahip değilsin (demektir).

درازنای شب از چشم دردمندان پرس

عزیز من که شبی یا هزار سال است این

477/8

Gecenin uzunluğunu dertlilerin gözüne sor. Azizim! Bu, bir gece mi yoksa bin yıl mı?

Sa'dî bu beyitte, dertlilerin gözünün uyku görmediğini bu sebeple gecenin uzunluğunu en iyi onların bilebileceğini ifade eder. Kendisini de dertlilerden addeden Sa'dî'ye bu bitmek bilmeyen gece sanki bin yılmiş gibi gelmektedir.

همه شب می‌پزم سودا به بوی وعده فردا

شب سودای سعدی را مگر فردا نمی‌باشد

207/8

Bütün geceyi sevda düşüncesinde geçiririm, yarının geleceği ümidiyle. Yoksa Sa'dî'nin sevdasının gecesinin yarını yok mu?

Bu beyitte ise Sa'dî, uzun ayrılık gecelerine nasıl dayandığını dile getirmektedir. Yukarıda ifade ettiği üzere bin yıl gibi gelen bu vakitler, ancak sabahın oluş ümidiyle geçirilebilmektedir. Yarından kastın sevgiliyle vuslat günü olduğu düşünülürse, Sa'dî'nin bütün bu eziyetlere katlanması vuslat ümidiyle gerçekleşir, denebilir. Ancak Sa'dî'nin içinde hala buna dair bir şüphe vardır. Bu şüphe de yarının gelmeyeceği üzerinedir. Yani Sa'dî, henüz yarını görmemiştir. (Fuzûlî'nin 55/7 numaralı beytine benzer bir durum). Bu da onun gündüzü ile gecesinin karıştığını gösterir niteliktedir.

دردمند فراق سر ننهد

مگر آن شب که گور بالینست

85/5

Ayrılıktan yana dertli olanlar, mezarın yastık olacağı o geceye kadar, (yastığa rahat) baş koyamaz.

Bu beyitte ise Sa'dî, ayrılık acısı çeken âşıkların hiçbir zaman rahatça yastığa baş koyamacaklarını, bunun ise yalnızca mezarda son bulabileceğini dile getirir. Aşkın ölene dek bitmeyeceği algısı, burada da karşımıza çıkarak aşk ve ayrılık acısının anca mezarda geçeceği tekrar edilmiş olmaktadır.

Görüldüğü üzere Sa'dî de tıpkı Fuzûlî gibi, âşıklar için gecenin durumunu benzer kelimeler ve kavramlarla ele almıştır. Her iki şâir de geceleri uykusuz kaldıklarını, bu sebeple kendi gibi olmayanların gecenin uzunluğundan haberdar olamayacağını dile getirmişlerdir.

3.12. Âşık daima kan revân içindedir

Klasik şiirde maşûkun kâtil, aşığın maktûl olarak görülmesi hemen her şâir için geçerli bir durum olmakla beraber uzrî şâirler/âşıklarda bu durum pekiştirilerek işlenir. (Daha önce gözyaşı ve gece kavramlarının işlendiği bölümlerde belirtilen durum bu başlık için de geçerlidir.) Kısacası aşığın yaralı olması ve sevgili tarafından kanlar içerisinde bırakılması her aşıkta görülen bir durum iken uzrî aşıkta bu durumun sık ve yoğun işlenmesi fark oluşturur. Kan ve çevresinde oluşan tenasüp grubunun bu denli yoğun işlenmesi, daha önce de belirttiğimiz üzere uzrî aşkın karamsar tablosunu tamamlayan birer parça addedilmelidir. Bu sebeple kan, yara, çak, pare gibi kelimeler uzrî âşıklar elinde kendi tasvirlerini/tasavvurlarını tamamlayan birer araç konumunda kullanılmışlardır. Fuzûlî ve Sa'dî de şiirlerinin büyük bir kısmını, bu kavramlarla süslemeyi tercih etmişlerdir.

Kan genellikle ciğer kanı, gönül yarası ve gözyaşıyla birlikte ele alınmış; âşık daima yaralı bir bedenle kanlar içerisinde tasvîr edilmiştir.

Andanam rüsvâ ki seyl-âb-ı sirişküm çâk eder

Zahm-ı tîğün kanı geydördükçe pîrâhen mana

11/3

Fuzûlî bu beyitte içinde bulunduğu vahim durumu ilginç bir şekilde tasvir eder. Sevgilinin kılıcıyla yaralanan şâir, o kadar kan döker ki gövdesi tamamen kana bulanır ve şâir adeta kandan bir gömlek giymiş gibi olur. Bunun yanında gözyaşı da o denli coşkun akar ki bir sel meydana getirir ve kandan gömleğini yırtarak şairin gövdesindeki kanı temizler. Şair için kan ve yaralar birer gurur nişanesi

addedildiğinden bunların yok olması onun âşıklığına zeval getirip âşığı sıradan bir insana dönüştürür. Bu sebeple kanın silinip yok olması âşığın rüsvalığına sebep olur. Ancak Fuzûlî öyle bir haldedir ki onu rüsva eden durum dahi âşıklığın olmazsa olmazı olan gözyaşlarıdır. Bir başka deyişle onu rüsva eden durum bile onun âşıklığını arttıran gözyaşından başka bir şey değildir.

Fuzûlî bunun yanında gözden akan kanından kendine bir elbise yaptığını (124/2); yakuttan daha değersiz olmadığını zira kana boyandıkça kıymetinin arttığını (71/2); yaraların aşkta sadakati gösterdiğini (54/6); yarin dudağından ayrılmanın sonucunda sararmış yüzünün kıpkırmızı kesildiğini (166/1); göz bebeğinin sevgilinin saçından ve beninden kan içtiğini (88/2); gözyaşının kırmızı, bağrının paramparça olduğunu bu sebeple içinin dışının kızıla döndüğünü (193/3); bedeninin, yaralarının merheminin üzerindeki pamuğun içinde gizlendiğini yani vücudunun baştan başa yara ile kaplandığını (204/1); yüzündeki gönül kanının aşkını beyan etmeye yeteceğini (225/4) ifade eden beyitler de dile getirmiştir.

3.12.1. Aşığın gönlü paramparçadır

Pâre pâre gönlümün sûz-ı derûna tâbı yoh

Göz yolundan katre katre kan olup çıhsaydı kâş

129/6

Yukarıdaki beyitte Fuzûlî, gönlünün parça parça olduğunu ve bu durumdayken içinin ateşine dayanamadığını dile getirir. Bu ateşe dayanamayan gönlün, gözden damlalar halinde kan olup çıkmasını diler. Klasik şiirde gözden damla damla kan şeklinde çıkan genellikle ciğerdir. Gönlün vücuttan çıkması canın çıkmasına benzeyeceğinden şâirin burada gönlün paramparça olmasındansa ölmeyi temenni ettiği söylenebilir.

Dil-i sad-pâreden bî-dâd kesmez gamze-i mestün

Ne gâfil pâdişehdür milk vîrân olduğın bilmez

116/5

Bu beyitte ise Fuzûlî, sevgilinin mülkü olan gönlünün, sarhoş gamze tarafından zulme uğradığını ve yüz parçaya bölündüğünü, ancak yine de onun zulmünden vazgeçmediğini ifade eder. Gamze-i mesti gâfil bir padişaha benzetmesinin sebebi ise

kendi mülkünü viraneye çevirmesidir. Neticede aşkın gönlü, sevgili tarafından yüz parçaya bölünse de üzerinden zulüm eksilmemiş, viraneye dönmüştür.

Bunun yanında Fuzûlî perişan, yaralı ve paramparça olan gönlünün her bir parçasının it saydığı rakiplere feda olacağını (7/5); gözlerinin bağrından kopan parçaları kirpiklere astığını (151/4); sevgilinin kılıcını görünce gönlün bunu ihsan bilip çak ettiğini (37/4); gönlünün her bir yanında sevgilinin peykanının olduğunu bu yüzden gönlün yalnızlık çekmediğini (35/5); gönlün ayrılık kılıcıyla şerha şerha olsa da halin sevgiliye şerh edilemediğini (57/5); yüz parça olan gönlün her bir parçasının sevgilinin kirpiğinde asılı olduğunu (85/5); tenindeki yaraların kan ağlayan bir göze, etrafındaki kılıçların da kirpiğe benzediğini (198/1); gönülden zevk alamadıktan sonra sevgiliden gelen oklarla gönlü takas ettiğini (197/5); yüz parçaya bölünen gönlünün kırık bir şişeye benzediğini, sevgilinin de bu sebeple gönlü alıp ele götüremediğini (299/3); Fuzûlî paramparça olmuşken gamzenin isyan bayrağını çekip ona çare bulamadığını (244/6) dile getirdiği beyitler de terennüm etmiştir.

3.12.1.1. Yara, gül

Âşıklar, sevgiliden gelen ok ve kılıçlarla yaralanmış, vücutları bu sebeple kan içinde kalmıştır. Bedenlerinin yara bere içinde olduğunu ifade eden âşıklar bu yaraları kimi zaman güle benzetmişler, sevgilinin açtığı yara için bir acı duymamışlardır.

Bilmezem hâlün hayâlin kanda tasvîr eyleyem

Dâğdan bir yer ten ü cânımda hâlî kalmadı

259/4

Fuzûlî yukarıdaki beyitte sevgilinin teninde bıraktığı yaraların çokluğundan dem vurmıştır. Şair, sevgilinin beninin hayalini nerede tasvir edeceğini bilemez zira teninde de canında da o kadar yara vardır ki boş yer kalmamıştır. Ten ve canın da yaralarla dolu oluşu, bu yaraların hem maddî hem manevî oluşunu işaret eder gibidir.

Işk ser-gerdâmyam göğsümde bin bin dâğlar

Bir sipihr-i sâirem sâbit cemî-i ahterüm

208/4

Fuzûlî bu beyitte yine yaralarının çokluğundan bahseder. Bunu yaparken yaralarını yıldıza benzetir ve kendisini de sipihr olarak görür. Kendisini sergerdan oluşu yani dönüp dolaşma itibarıyla feleğe; yaralarını da kalıcı olmalarından ötürü sabit yıldızlara teşbih eder.

Ohun geldükçe sînemden sadâlardur çıhar bilmen

Dil eyler nâle yâ peykân değer sînemde peykâne

251/4

Yukarıdaki beyitte de Fuzûlî, sevgilinin oku geldikçe bedeninden yükselen sesin inilti mi yoksa peykanların birbirine çarpmasıyla çıkan metalik bir ses mi olduğunu bilmediğini söyler. Zira göğsü o kadar yaralıdır ve orada o kadar çok peykan vardır ki her gelen peykan, orada bir başka peykana değerek ses çıkarır.

Sîne-i çâkümnden eksük etme tîr-i gamzeni

Ey gül-i ranâ bilürsen kim gül olmaz hârsuz

118/2

Yukarıdaki beyitte Fuzûlî, sevgiliden; yarılmış göğsünden gamze kılıcını eksik etmemesini istemektedir. Zira yarasını güle benzetir, dikensiz gül olamayacağı için de gamze kılıcını dikene teşbih eder.

Bunun yanında Fuzûlî bağrının kan dolduğunu, ciğer parçasında gizli bir yara olduğunu ancak sevgilinin bunu bilmemesinden dolayı figan ettiğini (116/1); bahar mevsiminde mihnetinin bülbülünden efzun olduğunu çünkü bin yara içinde kaldığını (145/3); boyunun bir gam gülbünü, sevgilinin oklarının ise bir gonca gibi olduğunu (10/2); sevgilinin oklarından dolayı bedeninde bir ağız açıldığını ve bu ağzın şükür eda ettiğini (14/5); sinesinin çak edilmesi halinde gönlünün ızdırabının görüleceğini (58/5); gönlünde kabuğu kopmamış yaralar olduğunu (63/3); sevgilinin derdinden açılan taze dağların, yanan gönle leziz geldiğini (65/6); bedeninin sevgilinin peykanları sebebiyle demire döndüğünü (163/2); sevgilinin gönül evinde açtığı pencere gibi yaralar sayesinde gönlünü karanlıkta koymadığını, bu yüzden memnun olduğunu (163/3); sinesinin delik deşik olduğunu ve her nefes alışında çalgı gibi ses verdiğini (157/3); suyun duvarda delik açması gibi sevgilinin kılıcının da aşığın bedenini parça parça ettiğini (157/5); gönlünün gamze hayaliyle dolu olup

söküldüğünü, bu haliyle gönlün haramiler yatağına benzediğini (198/3); göğsünde peykandan dolayı bağrının kanına yer kalmadığını (212/6); göğsüne aşktan dolayı kanlı elifler çekildiğini (229/2); gönlünün yarasındaki peykanın gonca üzerindeki şebneme benzediğini (254/5); sevgilinin her dem hançerle aşığın üzerinde yara açtığını, bu sebeple gönlün hiçbir zaman iyileşmediğini (288/4); yaralarına basılan pamuğun cismini gizleyecek kadar çok olduğunu (293/6); göğsündeki kanlı gönlün sevgilinin peykanı olabileceğini (266/3) de dile getirmiştir.

منه به جان تو بار فراق بر دل ریش

که پشه‌ای نبرد سنگ آسیایی را

21/11

Canını (seversen), yaralı gönlüme ayrılık yükünü yükleme. Çünkü bir sinek değirmen taşını taşıyamaz

Sa'dî bu beyitte, gönlünün yaralı olduğunu ve bu hal ile kendisinin bir sinek gibi güçsüz ve zavallı kaldığını ifade eder. Sevgilinin ayrılık yükü ise değirmen taşı gibi oldukça ağırdır ve bu yük sineğin helaki olur. Gönlü yaralı Sa'dî için ayrılık, değirmen taşının sineğe verdiği yük gibi ağır gelip onun sonunu hazırlar.

عشق داغیست که تا مرگ نیاید نرود

هر که بر چهره از این داغ نشانی دارد

174/8

Aşk öyle bir dağdır ki yüzünde bu yaranın izi olan kişi ölmeden bu yara ondan gitmez.

Sa'dî bu beyitte, aşk yarasının ölene kadar iyileşmeyeceği; yara kabuk bağlasa da izinin mezara kadar geçmeyeceğini ifade eder. Bu söylemi, aşkın ebediliğini gösterdiği gibi ondan kurtuluşun olmadığını da ortaya koyar.

سعدی اگر داغ عشق در تو مؤثر شود

فخر بود بنده را داغ خداوندگار

295/9

Sa'dî eğer sende aşk yarası müessir olursa (üzülme). Kul için efendinin yarası bir övünçtür.

سعدى اگر زخم خورى غم مخور

فخر بود داغ خداوندگار

297/12

Sa'dî eğer yara yedinse de gam yeme, efendinin açtığı yara övünçtür.

Sa'dî yukarıdaki iki beyitte de yaralansa da üzülmemesi gerektiğini, zira sevgiliden gelen her şeyde olduğu gibi yarada da bir hoşluk olduğunu; hatta bunun bir övünç sebebi olacağını dile getirir. Nitekim bu, cevır ü cefa kabilinden olup sevgilinin âşıkla ilgilendiğini gösterir. Bu da âşık için övünç kaynağı olamaya yetecektir.

جایی که داغ گیرد دردش دوا پذیرد

آن است داغ سعدی کاول نظر نهادی

533/10

Bir yer ki yara bağıladı, (yaralanmakla) derdi deva buldu. O (yer) Sa'dî'nin yarasıdır. (Sevgili), sen ilk bakışla o yarayı açtın.

Sa'dî yukarıdaki beyitte ise yaranın kendisi için devanın ta kendisi olduğunu belirtir. Sa'dî yaralandığı anda derdi deva bulur, çünkü sevgilinin istighnası onun için dertlerin en büyüğüdür. Sevgiliden gelecek bir cefa dahi onu mutlu etmeye yetecekken onun açtığı yara, Sa'dî'ye derman olarak yeter.

Bunun yanında Sa'dî, sevgiliden yaralı gönlüne ya helak ya da eman okunu atmasını istediğini (18/8); sevgilinin ay yüzünü görmediği zaman Sa'dî'nin yüzünün kana boyandığını (67/2); gamın Sa'dî'nin gönlünden bir kan şerbeti içtiğini (75/2); yaralarından kanlar aksa da âşıklar için sevgiliyi görmenin merhem olduğunu (76/9); sağlıklı olanların yaralıların halinden anlamayacağını (84/2); yarası olmayana yarasından bahsetmeyeceğini (405/8); yaralı gönlüne sevgilinin merhem olacağını (490/3); sevgilinin dertsiz olmasına karşın Sa'dî'nin kanlı yarası olduğunu (534/6); sevgilinin şifa kaynağı olduğunu ama yaralılara merhem olmadığını (559/2); ecel kılıcının yarasının ayrılık yarasından daha beter olduğunu (566/2) da ifade eder.

3.12.2. Âşık kan revan içindedir

İlkel toplumlarda, kan hayatın kaynağı ve taşıyıcısı olarak kabul görür, kanın ait olduğu bedenden çıkmasıyla ruhu da beraberinde götürdüğüne inanılır. Dolayısıyla

ruhun kanla özdeş olduğu ve bedenden ayrılan kanın ruhu hâlâ içinde taşıdığı düşünülür.¹⁷⁰ Bu düşüncenin sonraki toplumlar da nispeten devam ettiği, kan-can-ruh özdeşliği biçiminde ifade edilebileceğimiz bir düşüncenin şiirlere konu olması da bu düşüncenin mevcudiyetini sürdürdüğünü göstermektedir. Şairler de kan mefhumunu bu minvalde kullanmış; genellikle ızdırap, elem ve can/ruh bağlamında kan kavramını ele almışlardır.

Cefâ vü cevri ile kan oldu bağrum yâ Rab ol bed-hû

Neçün terk eylemez cevri ü cefâsın bir kerem kılmaz

111/4

Fuzûlî, yukarıdaki beyitte sevgilinin cevri ü cefasından dolayı bağrının kan dolduğunu dile getirir. Ancak o kötü huylu sevgili, hala cevri terk edip aşığa bir ihsanda bulunmaz.

Çeşm-i sûret-bâzuma müjgân saf-ı hengâmedür

Kana batmış her müjem bir şûh-ı gül-gûn câmedür

98/1

Fuzûlî yukarıdaki beyitte gözünün suret oynattığını, yani gözün bir hayalbaz/karagözcü; kirpiklerin ise eğlence için gelenlerin oluşturduğu saf olduğunu ifade eder. Kanlı kirpiklerini ise bu oyunu seyretmeye gelen gül rengine elbise giyinen güzellere benzeten şâir önümüze oldukça ilginç bir tasavvur koyar. Suret-baz kelimesinden “karagöz” anlamı ihâm edildiğinden, aşığın gözünün de kara olduğu söylenebilir. Hülâsa karagözcü bir göz ve kırmızı elbiseli güzel seyircilere benzeyen kirpikleri okuyucunun karşısına koyan şair, oyun olarak da sevgilinin “hayal”ini seyrettirecektir. Nitekim karagöz/gölge oyununun bir diğer ismi de hayal oyunudur.

Neticede gözlerinin kanlı olduğunu ve kanlı yaşlar akıttığını ima eden şâir, kirpiklerini kırmızı elbise giyen güzellere benzetir. Kırmızı elbise esasen cellat elbisesi olduğundan, katillikle ilişkilendirilir. Normalde sevgilinin kirpikleri katil iken aşığın kirpiklerinin de bu vasıfla anılması gariptir. Bu noktada kırmızı elbisenin sevgili için

¹⁷⁰ Aslı BALI (2023). Türk Halk İnanışlarında Kan Sembolizmi. Çukurova Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları Dergisi, 8(2), s. 646.

düşünüldüğünde ölüm, âşık için düşünüldüğünde ise güzellikle anlamlandırıldığı düşünülebilir.

Bunun yanında Fuzûlî; devran-ı feleğin, rüzgarını tersine çevirdiğini, bu yüzden şarap yerine kan içmeye başladığını (28/1); sevgilinin hadenginin gah gözde gah gönülde yer ettiğini (72/1); hamide kametinin kana gark olduğunu (90/3); gönlün kanının saf şarap olduğunu (74/7); gönlünün kan içmeye mutad olduğunu (203/6); gözün gönül kanını içmesi halinde kana kan kıstasınca gözden kan akacağını (224/4); sevgilinin dudağının hayalini kana benzettiği için bağrına bastığını yani bağrının kan olduğunu (198/2) ifade eder.

آن نه می بود که دور از نظرت می خوردم

خون دل بود که از دیده به ساغر می شد

213/4

Bakışlarından uzakta içtiğim şey (şarap) değildi. Gönül kanıydı ki gözlerden kadehe doluyordu.

Sa'dî yukarıdaki beyitte gönül kanının gözlerinden dökülüp kadehe dolduğunu, sevgiliden uzak olduğu zaman içtiği içkinin kendi gönül kanı olduğunu dile getirir. Daha önceki beyitlerde ifade edildiği üzere gönül kanının akması aşktan dolayıdır. Bu kanın gözlerden akması aşığın kanlı gözyaşları döktüğüne yani aşk acısı çektiğine delalet eder.

زنهار که خون می چکد از گفته سعدی

هرک این همه نشتر بخورد خون بچکاند

217/14

Sakın! Sa'dî'nin sözlerinden kan damlıyor, kim bu kadar neşter yerse kan akıtması (elbette olağandır).

Sa'dî bu beyitte ise sözlerinden kan damladığını ifade etmekte, bunun sebebinin ise defalarca neşter yarası alması olduğunu dile getirmektedir. “Sözlerinden kan damlaması” ifadesi, şiirlerinin kanla örülü olduğu anlamını da doğurur.

گر آبروی بریزد میان انجمنت

به دست دوست حلال است اگر بریزد خون

474/3

Eğer arkadaşlarının yanında onurunu kırarsa da maşûka aşığının kanı helaldir.

Sa'dî bu beyitte ise kanının sevgiliye helal olduğunu ifade etmektedir. Kan dökmek, İslamiyet'te büyük günahlardan sayılmış ve kardeşin kardeşe kanının haram sayılacağı bildirilmiştir. Kan ancak kısas uygulanacaksa helal olur. Bu gibi ifadeleri Sa'dî sıkça kullanmış, sevgilisini efendisi olarak gördüğünden her türlü yetkiyi ona vermiş, sevgilinin yapacağı her türlü fiili mübah görmüştür. Kanının dökülmesi de bunlardan biridir. Kanın dökülmesinin meşru olduğu bir diğer husus kurbandır. Sa'dî de muhtemelen kanının dökülmesini, sevgiliye kurban olmak istediği için istemektedir, denebilir. Aşağıdaki beyit de aynı minvalde yazılmıştır:

به خونبهای منت کس مطالبت نکند

حلال باشد خونی که دوستان ریزند

233/8

Kimse benim kanımın karşılığını senden talep etmesin. Sevgilinin döktüğü kan helaldir.

گفتم به نیرنگ و فسون پنهان کنم ریش درون

پنهان نمی‌ماند که خون بر آستانم می‌رود

268/3

İçimdeki yarayı hile ve efsun ile gizleyeyim dedim (ama) gizli kalmadı, çünkü kan eşiğime akıyor.

Bu beyitte ise Sa'dî, kanın eşiğe akarak büyü ve tılsım ile gizlemek istediği yarayı açığa çıkardığını ifade etmektedir. İçindeki yaradan kasıt aşktır ve Sa'dî, aşkını gizlemek için efsuna başvurduğunu söylemektedir. Bundaki amaç aşığın, aşkını saklamasının ne denli zor olduğunu göstermektir zira aşk, daha önce de belirtildiği gibi bazen gözyaşı, bazen sararan yüz, bazen de kanlı gözyaşlarıyla aşığı ifşa eder. Onu normal şartlarda saklamak imkansızdır. Bu sebeple Sa'dî, sihre başvurduğunu

söylemiştir, denebilir. Netice olarak Sa'dî, içindeki yaradan sızan kanın eşiğine akacak kadar çoğaldığını, bu nedenle Sa'dî'yi ele verdiğini dile getirmektedir.

Bunların yanında Sa'dî zayıf gönlünün ciğer kanlarında dolaştığını (133/3); yaralı gönlündeki kanın gizli kalmayacağını (508/9); gönlündeki kanın ahu göbeğindeki misk gibi olduğunu; gönlün ateşiyle yanınca afakı misk kokusu sardığını (424/11); sevgilinin, kanını dökmesine itiraz etmeyeceğini (471/5); sevgilinin ağzından dolayı gönlünden kan aktığını (517/4); gönlün kanla dolduğu için Sa'dî'nin gözünden düşeceğini (579/4) ifade eder.

3.12.2.1. Ciğer

Hûnîn müjelerdür mi veyâ merdüm eliyle

Ohlar çekilüp daşra atılmış ciğerümden

217/2

Fuzûlî, kanlı gözyaşı dökmekten kana bulanana kirpiklerini, sevgili tarafından atılıp ciğere saplanan oklara benzetir. Bu oklar ciğer kanıyla boyanmıştır ve göz bebeği; ciğere ulaşıp oradan bu okları çekip dışarı atmaktadır. Gözün benzer bir işlevle ele alınışı aşağıdaki beyitte de görülmektedir:

Hıştlar tek bir biri üzre ciğer pergâlesin

Göz yıgıp salmış habâb-ı hûn binâsıyçün esâs

124/3

Bu beyitte de Fuzûlî, gözün, ciğer parçalarını gözyaşı gibi akıtıp, tuğla gibi dizip bir bina yaptığını ifade eder. Bu bina ise kanın üzerindeki kabarcıklar içindir.

Fuzûlî bunların yanında sevgilinin lal gibi dudağının hasretinden dolayı ciğerinin kanla dolduğunu (167/7); yarık sinesindeki kanlı ciğer parçalarının sevgilinin gamzesine feda olduğunu (7/4) da ifade eder.

سعدی به خفیه خون جگر خورد بارها

این بار پرده از سر اسرار برگرفت

140/7

Sa'dî, defalarca ciğer kanını gizlice içti ancak bu sefer sırrın üzerindeki perdeyi kaldırdı.

Bu beyitte Sa'dî, ciğer kanını gizliden gizliye defalarca içtiğini, yani çektiği aşk acısını gizleyebildiğini ancak bu kez sırrını ifşa ettiğini ifade etmektedir.

هر نوردی که ز طومار غم باز کنی

حرفها بینی آلوده به خون جگرم

383/8

Gam tomarımı her açtığında ciğer kanına bulanmış harfleri görürsün.

Yukarıdaki beyitte de Sa'dî, gam tomarının açılması haline, yani kaderinin yazılı olduğu kitabın açılması durumunda her harfin ciğer kanına bulanmış olduğunun görüleceğini ifade etmektedir. Yani Sa'dî'nin kaderi gam üzerine kuruludur ve her işinin sonunda kan görünmektedir. Bu da daha önceden Fuzûlî'de dile getirdiğimiz durumu (108/5), yani hayatının tamamen gam, keder, kan ve ızdırab gibi kavramlarla örüldüğünü bize gösterir gibidir.

3.12.2.2. Kanlı yaş

Âhir olmaz nece kim gözyaşı aharsa hemânâ

Ki dem-â-dem ana imdâd kılan hûn-ı ciğerdür

106/6

Fuzûlî bu beyitte gözyaşının sonunun gelmeyeceğini, gözlerinin kurumayacağını ifade eder. Zira gözyaşı tükenmeye başladığı an ciğer kanı ona yardıma gidip gözden akmaya başlar. Ciğer kanı, aşkın ızdırabından beslendiği için bu durum, Fuzûlî'nin aşkının ve ızdırabının hiçbir zaman dinmeyeceği anlamına gelir.

Dutma ey kan dem-be-dem tuğyân edüp ten çâkini

Koy bu manzardan demî nezzâre kılsun cân ana

10/4

Bu beyitte ise Fuzûlî, teninin parçalandığını ve kanın tuğyan derecesinde aktığını ifade eder. Kan o kadar çok akmaktadır ki tendeki yarıkları tıkayıp

kapamaktadır. Şair kanın durmasını ister ancak bu istek acının son bulması için değil; tenin içindeki canın bu yarıktan sevgiliye bakmasını sağlamak içindir.

Diyâr-ı derd ser-gerdâniyam her kim meni ister

Delîl-i râh katre katre eşk-i lâle-gûnumdur

87/2

Bu beyitte Fuzûlî, dert diyarının serserisi olduğunu ifade ederken onu bulmak isteyenlerin yola bakmalarını ister. Zira yola Fuzûlî'nin kanlı gözyaşları akmıştır. Onu arayanlar bu kanları takip ederek bulabilecektir. Neticede Fuzûlî kanlı gözyaşlarının çokluğunu vurgulamıştır, denebilir.

Bunun yanında Fuzûlî; sevgilinin lalinin hevesiyle bağrını kan eylediğini ancak kanlı yaşının sevgiliye bu durumu izhar edemediğini (20/9); aşk kılıcının döktüğü Ferhad'ın kanı gibi kendinin de kanlı gözyaşını akıttığını (88/3); sevgilinin dudağını andığında gözlerinden kan geldiğini (67/1); sevgilinin kırmızı yanağı ve müşgin beninin Fuzûlî'nin göz bebeklerini kanlı yaşlara gark ettiğini (168/5); kanlı gözünün, gam sırrını halka ifşâ ettiğini (207/1); sevgilinin taşını kan ile lal taşına çevirdiğini, bunun Fuzûlî'nin temizliğine delil olarak yeteceğini (209/1); gözyaşına ciğer kanından yardım geldiğini (185/4); gözün kan dökerek gafilleri aşktan haberdar etmesi gerektiğini (222/3); kanlı gözyaşlarının taş gibi olduğunu görünce gönlünün viran olduğunu anladığını (222/4); gözyaşının kanlı göze kan ile yazı yazdığını (256/5); sevgilinin göze batan okunun kana yazılan bir elife benzediğini (254/1); ağlayan gözün, şairi, gönlün kanına gark ettirdiğini (293/1); perişan cisminin kana battığını (293/5); döktüğü kanlı yaşlar sebebiyle her tarafın kızıla boyandığını (298/7) ifade etmiştir.

به آب دیده خونین نبشته قصه عشق

نظر به صفحه اول مکن که تو بر توست

91/11

Aşkın hikayesi kanlı gözyaşlarıyla yazılmıştır, ilk sayfaya bakma ki o üst üstedir/ karışıktır.

Sa'dî yukarıdaki beyitte, aşkın hikayesinin kanlı gözyaşlarıyla yazıldığını ifade eder. Yani aşkın her safhasında âşık için kan, acı ve ızdırap yer alır. Aşkın fitratında acı çekmek, kan dökmek, gözyaşı vardır.

Bunun yanında Sa'dî, sevgilinin gamından dolayı gözünden kanlı yaş aktığını (103/8); sevgilinin kemendindeki esirlerin gözlerinden kanlı yaş aksa da sevgilinin, hallerini sormadığını (454/3); Sa'dînin kanlı gözlerinin sevgilinin eşiğinde olduğunu (569/9) da dile getirir.

3.13. Âşık hastadır

Aşk, her ne kadar manevî bir hal olsa da kişiyi maddeten de etkisi altına alan, insanın zihnini meşgul ederken aynı zamanda bedenen de farklılaşmasına sebep olan bir durum olarak karşımıza çıkar. Diğer aşk türlerinde mutluluk ve huzur gibi duygular da aşka eşlik ettiğinden bedensel değişimler genellikle olumlu düzeyde ilerlerken uzrî aşkta durum tam tersi bir hal alır. Uzrî âşıklar sevgililerinden uzak kalma ile başlayan bu süreçte devamlı acı, ızdırap, hasret, beklenti, kaygı gibi çeşitli olumsuz durumlar içerisinde kalırlar. Bunun doğal bir sonucu olarak da yeme-içme gibi temel ihtiyaçlarını gideremez hale gelip tıpkı zihinlerini olduğu gibi bedenlerini de dış tehlikelere karşı koruyamaz hale gelirler. Nitekim kara sevda diye tabir edilen melankoli hali ona yakalanan aşığı hem içten hem dıştan bitirmeye başladığından uzrî âşık dışarıdan bakıldığında da kendini ele verir. Uzrî âşıkların soluk sarı benizleri, zayıf gövdeleri, ince kolları, kuvvetsiz bedenleri ve bükük belleri diğer insanların onları tanımasını sağlayan birer lisan-ı hâl vesilesi olur. Fuzûlî ve Sa'dî de bu durumlarını şiirlerinde açıkça belirtmişler, aşktan dolayı geldikleri hali hastalık ve zayıflık gibi kavramlarla ifade etmişlerdir.

3.13.1. Âşığın hastalığının somut göstergeleri

Merhem-i vash ile buldı kamu derde devâ

Bu Fuzûlî elem-i hecr ile bîmâr henûz

122/7

Fuzûlî yukarıdaki beyitte vuslatın merhemi ile herkesin derdine deva bulunduğunu ancak kendisinin hala ayrılık elemiyle hasta olduğunu dile getirir. Ayrılık, aşkın hasta olmasının başlıca sebebidir zira her türlü elem, acı, dert ve ızdırap ayrılıktan sonra aşğa isabet etmeye başlar. Sevgilinin istiğnası ise en büyük acılardan biridir nitekim burada da herkesin vuslatın merhemi ile iyileştiğini yalnız kendisinin kaldığını ifade eden şâir, bu durumdan oldukça bizar olduğunu dile getirir. Benzer durumu aşağıdaki beytinde de ifade eder:

Kamu bîmârına cânân devâ-yı derd ider ihsân

Niçün kılmaz bana dermân beni bîmâr sanmaz mı

264/2

Kalmışam gurbetde hayrân zâr u giryân neyleyem

Haste vü rencûr u bîmâr u perîşân neyleyem

188/1

Bu beyitte ise şâir, gurbette ağlayıp gözyaşı döktüğünü; hasta, rahatsız, perişan ve ne yapacağını bilmez bir halde olduğunu ifade eder. Esasen bu durum Fuzûlî'nin şiirlerine yansıyan genel durumudur. Gurbetten kasıt -uzrî bağlamda düşünüldüğünde- sevgilinin olmadığı her yerdir. Yukarıda da ifade edildiği üzere her türlü olumsuzluğun başı sevgiliden ayrılmaktır. Bu sebeple sevgiliden ayrı kalan şâir için hastalık ve perişanlık oldukça normal karşılanmalıdır.

Bunun yanında Fuzûlî; yarin, halini sual etmesi karşısında hastalıktan konuşamayacağını (26/9); mutribin kendisini ağlatmaması gerektiğini, hasta olduğunu ve ağlarsa sevinç binasının kopabileceğini (33/7); herkesin vuslat merhemiyle deva bulunduğunu ancak kendisinin ayrılık elemi içinde hasta olduğunu (122/7); hayatından son bir nefes kaldığını (125/5); ayrılık derdinden hasta olup güçten düştüğünü (221/9);

hasta olduğunu ve yarin dudağından şifa beklediğini (218/1); hastanın yastıktan ikrah etmesi gibi kendinin de sevgilinin eşik taşına meylettiğini (238/3); ayrılıktan hastalanan teninin sabadan medet umduğunu (240/5); kendisinden sebat ve sabır beklenmemesi gerektiğini çünkü sevgilinin dert ve gamından, hadsiz derecede zebun olduğunu (283/7) ifade eder.

عشق ورزیدم و عقلم به ملامت برخاست

کان که عاشق شد از او حکم سلامت برخاست

50/1

Âşık oldum ve aklım (beni) kınadı: “Kim ki âşık oldu ondan selamet hükmü kalktı.”

نمی‌دانند کز بیمار عشقت

حرارت باز ننشیند به سردی

535/5

Bilmiyorlar ki aşk hastasının harareti geçmez, tekrar soğumaz.

Yukarıdaki iki beyitte de Sa’dî, âşık olduğunu ve âşık olmanın bir hastalık olduğunu ifade eder. Ona göre bu hastalık geçici değil kalıcıdır ve aşığın peşini ömür boyu bırakmaz. Aşığın iyileşme, ateşinin sönme ihtimali yoktur. Bu sebeple akıl da Sa’dî’yi bu derde yakalandığı için kınamaktadır. Nitekim aşk, ona göre akıllıların yakalanacakları bir duygu değildir.

شنیدمت که نظر می‌کنی به حال ضعیفان

تبم گرفت و دلم خوش به انتظار عیادت

33/4

Senin zayıfların hâline baktığını duydum; ateşe tutuldum ve yakalandım ama gönlüm (bana) ziyarete gelmeni beklemekten hoştur.

Yukarıdaki beyitte ise Sa’dî, sevgilinin zayıflara acıyıp ilgi gösterdiğini öğrenir öğrenmez sıtmaya tutulduğunu, ateşli bir hale büründüğünü ifade eder. Bu durum onun zaten hasta olduğunu, bu sebeple heyecandan bu hale geldiği anlamını da düşündürebilir. Her halükarda Sa’dî bu sebeple sıtmaya tutulmuştur ancak hala gönlü

hoştur. Sevgilinin hasta ziyareti yapması ve Sa'dî'nin bunu beklemeye koyulması, gönlünün hoş olmasına yetmiştir.

Bunların dışında Sa'dî, bedeni ve kalbinin ayrı yerlerde olduğunu; bedeninin hastalandığını (49/3); sevgilinin üzülmemesi için hastalığının ona bildirilmemesi gerektiğini (99/7); gözünde sevgilinin hayali varken hasta teninin hiçbir şeyden haberdar olmadığını (133/1); hasta bir pervane olarak sevgilinin etrafında dolaştığını ama onun başkalarına mum olduğunu (135/8); hasta vücudunun feleğin cevri yükünü çekse de yarın cefa yükünü çekemediğini (184/4) ifade etmektedir.

3.13.1.1. Soluk/Sarı beniz

Tabîbâ kılmaşam teşhîs derd-i ışkîdur derdüm

Âlâmet âh-ı serd ü rûy-ı zerd ü eşk-i alümdür

101/5

Bu beyitte Fuzûlî, hasta olduğunu ancak tabibin hastalığın sebebini anlamaya çalıştığını ima ederken teşhisi kendisinin bulduğunu dile getirir. Şiddetli âh etmeler, sararan yüz ve kanlı gözyaşları Fuzûlî'nin derdinin aşk olduğunun alametleridir. Böylece hasta aşkın genel bir portresi çizilmiş olup, tümünün Fuzûlî'de bulunduğu belirtilmiş olur.

Hatun devrinde eşk-i al ile derd ü gamum şerhin

Dem olmaz kim ruh-ı zerd üzre müjgânum rakam kılmaz

111/6

Bu beyitte ise Fuzûlî, sevgilinin hattının devrinde, kirpiğinin; sararan yüzüne kanlı gözyaşlarıyla dert ve gamın şerhini yazmış olduğunu, hatta bundan bir an bile boş durmadığını dile getirmektedir.

Dûd-ı âhumdan kararmış zâr u ser-gerdân tenüm

Âteşin ruhsâr üze müşgîn hilâlün sadkası

274/2

Yukarıdaki beyitte ise genel kullanımdan farklı olarak sararmış ten yerine kararmış bir ten imgesi kullanan¹⁷¹ Fuzûlî, teninin sergerdan olduğunu ve ahın dumanıyla karardığını, bunun ise sevgilinin ateş kızılı yanağı ve misk kokulu kaşının sadakası olduğunu dile getirir. Kaşın şekli dolayısıyla âşığın da iki büklüm olduğu düşünülebilir.

Bunun yanında Fuzûlî; gözyaşının, sararan tenini kızıla çevirdiğini (17/6); artık yaşlandığını, alamet olarak ak saçlar ve sarı benzinin yolculuktan haber verdiğini (45/2); sevgilinin dudağından ayrı kaldığı için sararan yüzünün kanlı gözyaşı ile kırmızıya döndüğünü, feleğin de hile ile benzer işi yaptığını (166/1, 232/10); sararan yüzündeki kanlı gözyaşlarının gül-i ranaya benzediğini, bu sebeple sevgiliye bu halin bildirilmesini istediğini (287/1) de ifade etmektedir.

دعوى عشاق را شرع نخواهد بيان

گونه زردش دليل ناله زارش گواست

47/4

Âşıkların davasını şeriat beyan edemez. Onların sararmış yüzleri ve inlemeleri delildir.

Sa'dî bu beyitte âşıkların davalarını beyan etmelerine, dile getirmelerine gerek olmadığını; sararmış yüzlerinin ve inlemelerinin buna delil olarak yeteceğini ifade etmektedir. Sararmış yüzün aşk hikayesini anlatma veya aşk sırrını ifşa etme gibi durumları Sa'dî; (223/9), (284/6), (293/18), (309/7), (370/4), (373/2), (417/1), (469/1) ve (617/4) numaralı beyitlerde de dile getirmiştir.

عجب مدار ز من روی زرد و ناله زار

که کوه کاه شود گر برد جفای خسی

581/6

Benim sararmış yüzümü (görürsen) ve (benden) inlemeler (duyarsan) şaşırma. Çünkü bir çöpün cefası, dağı saman çöpüne çevirir.

¹⁷¹ Beyitte bir hastalık durumu söz konusu olmasa da farklı bir imge olması dolayısıyla burada ele almayı uygun gördük.

Sa'dî bu beyitte ise cefa çekmekten dolayı yüzünün sarardığını, derdinden inlemeye başladığını ifade eder. Kendisinin neden bu hale geldiğini merak edenlerin ise şaşırması gerektiğini, çünkü bir çer çöpün cefasının bile dağı saman çöpüne döndürebileceğini söyler. Bu ifadeden de önemsiz bir derdin dahi büyük şeylere sebep olacağını, aşk gibi büyük bir derdin ise dağ gibi Sa'dî'yi bile saman çöpü kadar inceltebileceği anlaşılmaktadır. Şair; sararmış yüzün yanı sıra, bedenen de inceldiğini ve bunun aşktan ileri geldiğini ifade eder, denebilir.

گر نگهی دوست وار بر طرف ما کنی

حقه همان کیمیاست وین مس ما زر شود

269/5

Eğer bize doğru sevgilivari bir bakış atarsan, o bir simyadır bakırımız altına döner.

Sa'dî bu beyitte ise sevgilinin bir bakışıyla âşık olacağını, aşka düşmesinin hemen ardından ise bakır gibi kırmızı olan yüzünün altın gibi sararacağını ifade eder. Bakırın altına dönüşmesi ise simya ilmiyle mümkün olacağına inanılan bir durumdur. Sevgilinin âşık etme gücü ile maşûkun yüzünü bir anda sarartması, simya ilmine teşbih edilmektedir.

3.13.1.2. *İnce beden/Zayıf ten*

Fuzûlî zülfüne bağlandı ammâ eyle inceldi

Ki gûyâ zaf anı hem zülfüne bir târ-ı mû eyler

81/6

Fuzûlî yukarıdaki beyitte sevgiliye âşık olduktan sonra oldukça zayıfladığını hatta onu sevgilinin saçına bir tel yapacak derecede inceldiğini ifade eder.

Düşmezem gönlüne yanî olubem eyle zaîf

Derd-i ıskunla ki gözgüde görünmez eserüm

209/5

Aks salmaz peykerüm gözgüye bahsam zafdan

Âlem-i sûretde bir şeydâ bulunmaz men gibi

286/2

Yukarıdaki iki beyitte de Fuzûlî, zayıflık ilgisini ayna kavramı etrafında ele alır. Şâir, aşk derdi yüzünden o kadar zayıflamıştır ki değil saç teli, ondan da incelmış hatta aynada görünmeyecek duruma gelmiştir. Bu sebeple yarin gönlüne düşemediğini dile getirir. Olmayan bir şeyin gönle düşmesinin imkansızlığı anlatırken suret aleminde kendisi gibi bir şeyda bulunmayacağını da dile getirmiş olur. O, daha önce de ifade ettiği üzere aşk yolunda kendini diğer âşıkların önderi konumunda addettiğinden, zayıflıkta ve dert çekmede de kendine bir denk olmadığını söylemiş olur.

Bunun yanında Fuzûlî cisminin iplik gibi olduğunu ve gözyaşının bu ipliğe her an bir inci dizdiğini (9/1); başının derdinden dolayı teninin kıl kadar inceldiğini (31/5); sevgilinin belinin düşüncesinden saç teli gibi olduğunu (57/7); can riştesinin çalgı üzerindeki tellere benzediğini (157/2); delilik zincirinin devlet olduğunu ancak teninin zayıflığından dolayı bu zincirden istemeyerek çıktığını (204/4); saç kılı gibi incelmış bedeninin kırılmış kirpiğe döndüğünü ve halkın Fuzûlî'nin bu halini görüp ağladığını (202/3); cismi sevgilinin saçı sanan canın, onunla ülfet kurduğunu (238/6); aşktan dolayı iğne gibi inceldiğini (244/4); zayıfladığı için inlemeyi kesmemesi gerektiğini (253/7); zayıflığın, dehr aynasından Fuzûlî'nin suretini temizlediğini (260/3); zayıflığından dolayı bin nakkaş hayretler içinde bırakacağını (275/4); devranın, kaddini kamış kaleme çevirdiğini (243/5) de ifade etmiştir.

گر تنم مویی شود از دست جور روزگار

بر من آسان تر بود کآسیب مویی بر تنش

327/8

Tenimin zamanın cevri yüzünden bir kıl gibi olması bana (sevgilinin) tenine kıl kadar zarar gelmesinden daha kolay/hafif (gelir).

Sa'dî bu beyitte sevgiliye kıl kadar zarar gelmesindense bedeninin kıl kadar incelmesinin kendisine daha kolay geleceğini iddia etmektedir. Kıl kadar incelmesi yalnızca ihtimalde kalmamış aşağıdaki beyitte görüleceği üzere kıl kadar incelmenin de ötesine geçmiştir:

باد اگر بر من اوفتد ببرد

که نمادهست زیر جامه تنی

605/9

Bana doğru bir rüzgar esse, beni götürür çünkü elbise altında bir ten kalmamıştır.

تو نیز اگر شناسی مرا عجب نبود

که هر چه در نظر آید از آن ضعیفترم

384/8

Sen de beni tanımazsan buna şaşılmaz çünkü ben görünen her şeyden daha zayıfım.

نه او به چشم ارادت نظر به جانب ما

نمی‌کند؛ که من از ضعف، ناپدیدارم

387/4

O, arzulu gözlerle bana bakmaz çünkü ben zayıflığımdan dolayı görünmezim.

Yukarıdaki iki beyitte de Sa'dî; gözle görülemeyecek bir duruma geldiğini bu sebeple sevgilinin kendisine bakmayacağını, baksa dahi göremeyeceğini ve buna şaşılmaması gerektiğini ifade eder.

یعلم الله که خیالی ز تنم بیش نماند

بلکه آن نیز خیالیست که می‌پندارند

229/8

Allah bilir tenimden geriye hayalden başka bir şey kalmadı. Zannediyorum belki o da hayaldir.

Bunların yanında Sa'dî, incele incele cam gibi kaldığını, bu sebeple yarin cefa taşlarına dayanamayacağını (211/2); zayıflıktan cansız bir surete döndüğünü (2/6); vücudunun, inceliği sevgilinin belinden öğrendiğini (32/8); Sa'dî'nin bedeninin sevgilinin belinin bir nakışı olduğunu (151/10); karınca kadar zayıf olsa da sevgilinin yükünü çektiğini (36/5); hasta kalbinin ince bir saç teli gibi kaldığını (390/4); elbisenin altındaki bedeninin hayal gibi olduğunu (411/7); sevgilinin gözüne hasta olanların ip gibi inceleceğini (432/7); gören herkesin Sa'dî'ye “ne kadar da erimişsin” dediğini (488/9); bedeninden hayalden başka bir şey kalmadığını (595/6); kendisinden bir eser kalmadığını (599/9); ince postlu olduğundan sevgilinin kirpik oklarının bedenini delip geçtiğini (618/5) de ifade etmiştir.

Sa'dî'nin bu konudaki beyitleri dikkate alındığında zayıflığı; ip, saç kılı, karınca gibi kavramlarla özdeşleştirip sonunda ise bir hayal gibi yok olup, eriyip gittiği yani artan bir söylemle zayıflıktan yokluğa eriştiği söylenebilir.

3.13.1.3. Bükük bel/boyun

Ey Fuzûlî kadümüz kıldı felek ham yanî

Vaktidür çıhmağa dünyâ kapusından eğilün

159/7

Yukarıdaki beyitte Fuzûlî, feleğin boyunu büküğünü; bunun dünya kapısından çıkma vakti geldiğinin işareti olduğunu ifade eder. (Eski yapıların -özellikle medreselerin- kapısı, alçak bir tavana sahip olurdu. Bunun mimarî sebepleri olabileceğinin yanında kapıdan girip çıkarken kişiyi eğilme zorunda bırakması gibi bir sebebe dayandığı da rivayet edilir. Bu durumun ise tevazu göstergesi olduğu söylenir.) Fuzûlî de kaddinin eğikliğini, dünya kapısından çıkmanın zamanı olarak algılar, yani ölümün yaklaştığını anlar. Buradaki boyun büküklüğü hastalıktan ziyade yaşlılıktan ileri gelmektedir, denebilir.

Büküp mihnet yükünden kaddümi çıhmış tenümden cân

Tavâf-ı kûyun etmek kasdına tayy-ı mekân etmiş

133/3

Bu beyitte ise Fuzûlî, canın, mihnet yüküyle kaddini büküp teninden çıktığını ifade eder. Canın amacı ise sevgilinin kuyunu tavaf etmektir. Tavaf kelimesi gibi dini ibarelerin aşk çerçevesi içinde kullanımı Fuzûlîde de Sa'dîde de yaygındır. Sevgiliyi secdegah etme, onu Kabe'ye benzetme gibi durumlar, uzrî âşıklar için mübah görülür. Burada da benzer şekilde sevgili Kabe'ye benzetilmiş, can ise Kabe'ye gitmek için de tayy-ı mekân etmiştir. Tay kelimesinin bükme anlamı göz önünde bulundurulduğunda canın teni büküğü daha iyi anlaşılır. Zira canın amacı tende durmak değil sevgiliye kavuşmaktır.

Ham etdün kâmetüm ger terk-i ser kıldumsa mazûrem

Ne özrüm var eğer derlerse olmaz nokta dâl üzre

256/3

Fuzûlî yukarıdaki beyitte sevgilinin kametini бүktüğünü, Fuzûlî'nin ise başını terk ettiğini ifade eder. Başını terk etmesinin sebebi ise “bükük boy”un “dal” harfiyle temsil edilmesidir. Nokta dal üzre olmaz ifadesinde dal boynu ifade ettiğinden aşığın kafası da noktaya teşbih edilmiş olur. Dal harfinde nokta olmayacağından âşık da bu temsili bozmamak için serden geçmiştir, denebilir.

Bükilmiş kaddümi kurtarıgör kullâb-ı zülfünden

Hatâdur çekmesün çoh bağı çökmüş bir sınık yayı

278/3

Bu beyitte ise Fuzûlî kaddinin, sevgilinin zülfünün çengeline asılı olduğunu; bu yüzden sevgilinin, saçını çok çekmemesi gerektiğini söyler. Zira aşığın kaddi, şekil itibariyle yaya benzetilir ve Fuzûlî'nin bedeni hasta/yaralı olduğundan bu yay da sınık yani kırık olarak tavsif edilmiştir. Kırık yayı çekmek onu kırma anlamına geldiğinden, sevgilinin bu yayı çekmesinin hata olacağı dile getirilmiştir.

Bunun dışında Fuzûlî, boyunun hasret yükünden dolayı бүküldüğünü ve her an bu yükün bin kat daha arttığını (71/5); sevgiliden ayrı olduğu için бүkülmüş beli ile ağladığını ama ağlamasının faydasız olduğunu (118/1); бүkülmüş belinin sevgiliden peykan istediğini ve bunu yeni ayın güneşten ışık iktibas etmesine benzettiğini (124/5); belinin бүküldüğünü, ahının güneşe yettiğini bu yüzden sevgilinin sakınması gerektiğini (190/2); sevgilinin, бүkülmüş kaddine terahhüm etmesini istediğini (238/4); feleğin, mihnet yükünden dolayı Fuzûlî'nin başını eğdiğini (289/2); ham kaddinin sevgilinin köpeği olduğunu ve gönlün onu tasma ile gezdirdiğini (248/5) ifade eder.

کارم چو زلف یار پریشان و درهمست

پشتم به سان ابروی دلداری پرخمست

75//1

Kârım, sevgilinin saçları gibi dağınık ve karışık; sırtım ise sanki sevgilinin kaşları gibi eğri büğrü.

چون قامتم کمان صفت از غم خمیده دید

چون تیر ناگهان ز کنارم بجست یار

299/4

Sevgili, gamdan yay gibi bükülen kametimi görünce, bir ok gibi ansızın yanımdan fırlayıp gitti.

Yukarıdaki iki beyitte de Sa'dî boyunun eğriliğini yaya ve sevgilinin kaşına benzettir. Boyunu eğer ise aşkın ve sevgilinin gamıdır. Ancak sevgili kendi eserini görmeye tahammül edemez ve Sa'dî'yi görür görmez yanından fırlayıp gider.

3.13.1.4. Diğer

Fuzûlî yukarıdaki halleri anlattığı beyitlerin dışında sevgiliyle konuşmaya mecali kalmadığını (202/7); aşk derdine tutulmanın çaresinin olup olmadığını bilmediğini (299/2); ölmekten başka çaresinin kalmadığını (169/7); dermanının bulunmadığını (161/1); oruç tutmaya gücü kalmadığını (171/8); fakihin Fuzûlî'nin halini kıyasla diğer insanları âşıkları aşktan men ettiğini (173/5); sitemin taşıyla bedeninin kırıldığını (262/7); cisminin ney gibi delik deşik olduğunu ifade eden beyitler de terennüm etmiştir.

Sa'dî ise yukarıdakilerden ayrı olarak âh çekecek kadar bile gücü kalmadığını (60/12); canının zayıfladığını ancak yine de onu sevgiliye saçarak feda ettiğini (102/5); bir saç teliyle dahi mücadele edemeyecek kadar güçsüz olduğunu (10/2); şikeste olduğundan sevgiliyle mücadele edemeyeceğini (23/3); aşk mektebine ihtiyarken başladığını (26/6); yaşlılıkta gençlerle mücadele edemeyeceğini (81/13); âşık olduğundan beri akıldan ve afiyetten uzak kaldığını (31/3); ne kaçmaya gücü ne de eziyete tahammülü olduğunu, bu sebeple aşk adamı olmadığını (34/7); vücudunun sevgili karşısında var olamayacağını (39/8); sevgilinin cefasına karşı koyacak cesaretinin olmadığını (46/8); Mecnun gibi olup takatinin kalmadığını (48/4); sevgili olmadan cansız bir suret gibi kaldığını (49/2); güçsüz olduğunu ve sevgiliden kendisine katlanmasını istediğini (103/10); sevgiliyle cenk etmeye takati olmadığını (119/1); ayrılık yüküne tahammülü kalmadığını (120/1); gücü kalmasa da sevgilinin cefasına katlandığını (121/6); vücudundan geriye bir şey kalmadığını (412/4); yarım canının kaldığını ve onu da sevgiliye vereceğini (464/5); sevgilinin esiri olduğunu ve

gücünün tükendiğini (618/7); vücudunun yok olup gittiğini ancak sevgisinin hala durduğunu (108/2) da ifade eder.

3.13.2. Âşığın kendinden haberi yoktur

Işk içre gönül deme ki men bî-hodem ancak

Ey gâfil özünden senün ancak haberün var

76/5

Fuzûlî yukarıdaki beyitte kendisini “bîhod” yani kendinden geçmiş olarak tanıtan gönlü uyararak onun gâfil olduğunu iddia eder. Zira aşk içerisinde “bîhod” olduğunu söylemesi bile o kişinin kendisinden haberdar olduğunu gösterir. Kişinin kendisinden haberdar olması ise, onun aşk sarhoşu olmadığına delili olur. Bu sebeple şâir, gönlünü kendisinden haberi olan gâfil olarak nitelemektedir. Burada gâfil kelimesi kendisinden haberdar olmayan anlamına gelebileceği için şâir; kendisinde olmadığını iddia eden gönlün, esasen kendisinde olduğunu ancak bundan haberdar olmadığı için gâfil olacağını dile getirmiş olur.

که گفت من خبری دارم از حقیقت عشق
دروغ گفت گر از خویشتن خبر دارد

168/2

(Kim) benim aşkın hakikatinden haberim var derse yalan söylemiş olur, zira kendinden haberi vardır:

Sa’dî’nin bu beyti Fuzûlî’nin beytiyle hemen hemen aynı anlamı taşımakta, kendisinde olan aşkın âşık sayılmayacağı; gerçek aşkın kendisinde olamayacağı ifade edilmektedir. Sa’dî, kendinden habersiz olma durumuna çoğunlukla aşkta sadakat kavramı üzerinden şöyle aktarmaktadır:

گر من از دوست بنالم نفسم صادق نیست
خبر از دوست ندارد که ز خود باخبر است

66/4

Eğer sevgili yüzünden inlersem nefesim sadık değildir demektir, kendinden haberi olanın sevgiliden haberi yoktur.

زان بېخوډم که عاشق صادق نباشدش

پروای نفس خویشتن از اشتغال دوست

98/4

Kendimden haberim yok. Nitekim sevgiliyle iştiğal etmeyip kendi nefsiyle uğraşan sadık âşık olamaz

حریف دوست که از خویشتن خبر دارد

شراب صرف محبت نخورده است تمام

357/2

Sevgilinin yoldaşı olan (eğer) kendinden haberdarsa, muhabbet şarabını tamamen içmemiş (demektir).

دانی که خبر ز عشق دارد

آن کز همه عالمش خبر نیست

116/7

Bilirsin ki aşktan haberi olanın âlemden haberi yoktur.

ناپسنديدهدست پيش اهل رای

هر که بعد از عشق رای میزند

235/10

Aşktan sonra kim rey beyan ederse, ehl-i rey onu beğenmemiştir.

Sa'dî yukarıdaki beyitlerde ifade ettiği üzere, aşkın insana alemi unutturacağını, bu sebeple kişinin kendinde olup olmamasının âşıklığa bir delil sayılabileceğini ima eder. Son beyitte dile getirdiği gibi aşka mübtela olan birinin mantıklı bir düşünce sunması imkansızdır. Bu sebeple aşığın uğradığı yıkım, onu kendinden geçirecek kadar benliğinden uzaklaştırır. Sa'dî bu sebeple aşağıdaki beyitte görüleceği üzere kendisine de bu yönde telkinde bulunur:

سعدی ز خود برون شو گر مرد راه عشقی

کان کس رسید در وی کز خود قدم برون زد

186/7

Sa'dî, eğer aşk yolunun eri isen kendinden geç (kendini terk et). O kişi ki benliğinden dışarı adım attı, vuslata erdi.

Bu beyitte kendinden geçme hali, aşkın doğal bir sonucu değil, kişinin iradesi sonucu yapabileceği bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır. (Bu durum, yukarıdaki diğer beyitlerden farklı olarak aşkın olumsuz bir getirisi olarak değil, aşığın ulaşması gereken manevi bir hal olarak görülse ve ifade edilse de yine âşıklığın bir kuralı addedildiğinden burada ele almayı uygun görmekteyiz.)

Hâlî etmişdür meni menden mahabbet dûstlar

Ayb kılman görsenüz âlemde bî-pervâ meni

290/5

Yukarıdaki beyitte ise Fuzûlî, muhabbetin/aşkın aklını başından aldığını, benliğini yok ettiğini “beni benden aldı” ifadesiyle dile getirir. Bu sebeple onu bî-pervâ yani korkusuz, çekincesiz ve alakadan sıyrılmış olarak görenlerin bu durumu ayıplamaları gerektiğini vurgular. Aşk, aşığı bütün alakalardan soyutlayan bir durumdur. Cünun hali ile birçok ortak noktası olan aşk, alakalardan sıyırması durumuyla da aşığını mecnuna dönüştürür. Kendinden haberi olmayan âşık içinse ayıplamanın bir faydası yoktur. Bu sebeple şair, dostlarını uyarma amacını güder.

Fuzûlî bu beyitlerin yanında sevgilinin saçını görünce ona esir olduğunu, dudağını görünce nutuktan düştüğünü (37/1); zahidin de sevgiliye hayran olduğunu ama hayranlıktan dolayı bunun farkında olmadığını (116/6); Akşam sevgilinin kuyuna gidip kendinden geçip sabaha kadar orada ne eylediğini gayrılardan duymak istediğini (209/4); sevgiliyi görünce ihtiyarının elden gidip aşkın şikayetinin beyana gelmediğini (302/6) de ifade eder.

چنان مست دیدار و حیران عشق

که دنیا و دینم فراموش بود

258/2

Aşkta o kadar hayran ve sevgilinin yüzünü görmekten o denli sarhoşum ki dünya ve dinimi unuttum.

Sa'dî yukarıdaki beyitte aşkın verdiği hayranlık ve sevgilinin yüzünü görmenin verdiği sarhoşluğun, din ve dünyayı unutturacağı yani sevgilinin; kendisi dışındaki her alakadan el çektireceğini ifade eder. Zira sevgili o kadar güzeldir ki aşığa her şeyi unutturur. Sa'dî bu güzelliğin derecesini aşağıdaki beyitte şöyle açıklar:

بیری هوش و طاقت زن و مرد

گر تردد کنی به بام و دری

556/7

Eğer damlarda ve kapılarda dolaşmaya devam edersen kadın ve erkeklerin takatini ve aklını götürürsün.

Bu beyitte Sa'dî, sevgilinin akli başından alacağını ve insanları takatten düşüreceğini ifade eder. Ancak beyitte dikkati çeken bir husus daha vardır ki bu, sevgilinin yalnızca erkeklerin değil kadınların da aklını çelmesidir. Bu da sevgilinin insanî boyutun ötesinde bir güzelliğe sahip olduğunu, tesirinin cinsî boyuta indirgenmeyecek derecede yüksek olduğunu gösterir gibidir.

Sa'dî yukarıdaki beyitlerden farklı olarak sevgilinin zikri dolayısıyla kendinden bile haberi olmadığını (30/4); sevgilinin saç ve kokusuna hayranlık duyduğunu bu yüzden iki alemden de haberdar olmadığını (40/1); iradesini kaybettiğini, bu yüzden kendisinden sevgilinin eteğini bırakmasının istenmemesi gerektiğini (54/7); sevgilinin bargahının haberini aldığından beri kendisinden haberi olmadığını (65/13); sevgilinin yüzünü görmekten dolayı kendinden geçtiğini, meydanda kalmış guy gibi olduğunu, bu yüzden kendisine soru sorulmaması gerektiğini (88/5); sevgilinin teşrif edip gittiğini ancak kendinde olmadığı için bunun gerçek mi hayal mi olduğunu bilemediğini (97/5); sevgilinin yüzünden aklının gittiğini, dilinin tutulduğunu (97/6); dizginin elinden gittiğini bu sebeple sevgilinin dizginini tutamadığını (101/5); âşıkların hepsinin kendinden geçmiş bir şekilde cevelan ettiğini (107/6); ihtiyarının elinden gittiğini, bu sebeple sevda bineğini koşturmanın bir anlamı olmadığını (138/7); sevgilinin kendisine her türlü cefayı edebileceğini zira Sa'dî'nin kendi özünü terk ettiğini (169/10); aşkın, iradesini elinden aldığını bu sebeple kendisine soru sorulmaması gerektiğini (171/3); güzel yüzlülerin, insanın iradesini elinden aldığını (176/5); hayretin olduğu yerde görmenin ve işitmenin

olmadığını, bu sebeple aklının kalmayıp tek düşüncesinin sevgili olduğunu (198/7); gönlün bakış dizginini elinden kaçırdığı için yere düştüğünü, yularının elinden gittiğini (211/6); aklının gidip geldiğini, bu sebeple sevgilinin yüzünü göremediğini ancak hayalinin de gözünün önünden gitmediğini (213/7); sevgilinin derin denizine batıp hiçbir şeyden haberi olmadığını (240/6); sevgiliden haberi olmadan önce dünyadan ve her şeyden haberdar olduğunu (261/6); sevgiliyi gördüğünde kendi menfaatini düşünmediğini çünkü onu görenin kendinden haberi olmasının imkansız olduğunu (273/6); sevgiliyle “kendini bile hatırlamayacak” kadar meşgul olduğunu (288/6); sevgilinin sözünden sarhoş olduğunu ancak sözlerine nasıl cevap vereceğini bilmediğini (324/3); sevgilinin hayali kafasındayken namaz kıldığını bu sebeple namazının bozulup bozulmadığını bilmediğini (365/5); sevgiliyi yad edince kendini unuttuğunu (371/5); sevgili gidince gönlünün de sabrının da ilminin de gittiğini (389/7); kalbin huzur bulması için olgun bir akıl gerektiğini ancak Sa’dî’de aklın da gönlün de olmadığını (389/9); sevgiliyle sürekli meşgul olduğunu ve bundan dolayı her şeyden habersiz kaldığını (406/8); aşk ordusunun akli yağmaladığını (407/11); sevgiliden haberdar olduğundan beri kendinden haberdar olmadığını (409/1, 430/4); sevgilinin yaktığı ateşin Sa’dî’nin gönlünü de ilmini de selametini de ortadan kaldırdığını (410/8); kendisinin akıllı bir kuş gibi olduğunu ama sevgilinin kafesinde her şeyi unuttuğunu (411/5); sevgilinin huzurunda olmaktan kendinde olmadığını (420/4); sevgiliyi yad ettiğinde varlığı da yokluğu da unuttuğunu (428/2); sevgilinin sevdası başındayken Sa’dî’nin kafasının yerinde olmadığını (445/2); güzellerin peşinden gitme diye nasihat etmemeleri gerektiğini çünkü şevkten dolayı kendinde olmadığını (453/8); sevgili sebebiyle dinin de aklın da elden gideceğini (472/5); sevgiliyi yad etmenin mutluluğuyla kendinden geçtiğini, bu durumun ayrılık mı vuslat mı olduğunu bilemediğini (477/6); sevgilinin ortaya çıkışıyla kendisinin kaybolduğunu (483/2); sevgilinin fikrinden dolayı kendinden geçtiğini (488/2); sevgilini hayalinin akıllılık ve bilgeliğin gözlerini kapadığını (52/2); sevgilinin varlığıyla iştigal etmekten kendini unuttuğunu (593/7); sevgilinin yüz çevirmemesi gerektiğini zira kendisinin zaten kendinde olmadığını (619/1) da ifade eden beyitler terennüm etmiştir.

3.13.3. Âşıkta sabır takat kalmamıştır

Sabrum alup felek mana yüz bin belâ verür

Az olsa bir metâ ana el çoh bahâ verür

109/1

Yukarıdaki beyitte Fuzûlî, aşktan feleği sorumlu tutarak sabrının felek tarafından alınıp yerine bin bela verildiğini ifade eder. Daha önce ifade edildiği üzere belâ, Fuzûlî'ye göre değerlidir ve aşkın olmazsa olmazlarından. Bu sebeple sabrının alınıp belaya uğraması onun için olumlu bir durumdur. Nitekim nadir bulunan bir eşyanın değeri çok olur. Sabrı da onun için nadir olduğundan, sabrın karşılığı verilen bin bela da bu değerli sabır için harcanan ücrettir.

Verme hüsn ehline yâ Rab kudret-i resm-i cefâ

Çün cefâ çekmekde ışk ehline tâkat vermedün

164/6

Bu beyitte ise Fuzûlî, Allah'a niyaz ederek güzellerin eline cefa gücünün bu kadar çok vermemesini ister. Çünkü âşıklara bu cefaya dayanacak takat vermemiştir.

Fuzûlî bunların dışında sabretmeyip sevgiliyi istemesi halinde başına bela geleceğini (17/5); sevgilinin ayrılığına dayanmak için peykanlardan kendine demir bir gönül yaptığını (178/1); selamet köşesi ve sabır kuyundan geçip sefer etmesi gerektiğini (219/7); âşıklarının teninin taş olsa da sevgilinin dudaklarının zulmüne dayanılamayacağını (227/4); sevgiliden ayrı düştüğü için sabretmenin yeri olmayıp çöllere düşüp efgan etmesi gerektiğini (238/7) belirten beyitler de terennüm etmiştir.

آب و آتش خلاف یک دگرند

نشیدیم عشق و صبر انباز

310/8

Su ve ateş birbirlerinin zıddıdır. Aşk ve sabrın da (ateş ve su gibi) biraraya (geldiğini) işitmedik.

هرگز از دوست شنیدی که کسی بشکيبد
دوستی نيست در آن دل که شکيبایی هست

110/6

Sevgiliye sabreden biri olduğunu asla duymazsın çünkü bir gönülde sabır varsa aşk yoktur.

آب را قول تو با آتش اگر جمع کند
نتواند که کند عشق و شکيبایی را

20/2

Senin söziün, ateşi ve suyu bir araya getirebilirse de aşk ve sabrı bir araya getiremez.

Sa'dî yukarıdaki üç beyitte de aşk ve sabrın asla bir araya gelemeyeceğini vurgulamaktadır. Sevgilinin sözü ateş ve suyu dahi yanyana getirecek, hatta -önceki bölümlerde dile getirildiği üzere- aşğın canını vermesine sebep olacak kadar tesirli olsa da sabır ve aşkı yanyana getirmeye yetmez. Maşûkun işinin cevretmek, aşğın işinin ise sabretmek olduğu gerek Fuzûlî gerekse Sa'dî tarafından defalarca dile getirilse de aşğın bu cevirlere katlanamadığı, sabrının ve takatinin son demlerine ulaştığı da yine kendileri tarafından dile getirilmiştir. Bu her ne kadar zahiren söylemlerinin aksi bir durummuş gibi görünse de Sa'dî, sabredemeyişin fitrî bir durum olduğunu aşağıdaki beyitte şöyle dile getirir:

اگر چه صبر من از روی دوست ممکن نيست
همی‌کنم به ضرورت چو صبر ماهی از آب

25/10

Benim sevgiliye sabretmem mümkün değildir, ben (bunu ancak) balığın suya dayanması gibi zarureten yapıyorum.

Sabretmenin imkansız oluşunu ifade eden Sa'dî, bunu balığın suya mecbur olması durumu ile dile getirir. Balığın suya muhtaçlığı ve onsuz yapamaması gibi Sa'dî de sabretmeyi, fitrî bir durum gibi algılar. Bu zorunluluk sabretmeyi nefes almak mesabesine yükseltir gibidir. Her ne kadar nefes almakta zorlansa da insan nefese nasıl

mecbur ise âşık da sabretmeye takat getiremese de -başka çaresi olmadığından- sabretmeye devam eder. Sa'dî aşağıdaki beyitte de söylemini devam ettirir:

به اختیار شکیبایی از تو نتوان بود
به اضطرار توان بود اگر شکیبایی است

112/6

Sana ihtiyari olarak sabredilemez. Eğer bu sabırsa (mutlaka) mecburiyettendir.

آدمی را که طلب هست و توانایی نیست
صبر اگر هست و گر نیست نباید کردن

464/2

Bir insan eğer aşkı talep ediyorsa ancak gücü yoksa, (sabra takati) olsa da olmasa da sabretmelidir.

Bu beyitte ise Sa'dî, aşığın sabretme mecburiyetini dile getirmiş, takati olsa da olmasa da sabretmesi gerektiğini ifade etmiştir.

صبر دیدیم در مقابل شوق
آتش و پنبه بود و سنگ و سبوی

630/5

Aşkın karşısında sabrı ateşin karşısındaki pamuk; taşın karşısındaki testi gibi gördük.

Yukarıdaki beyitte ise Sa'dî, sabrının ne denli zayıf olduğunu vurgulamak için pamuk ve testi kavramlarını kullanır. Ateşin karşısındaki pamuğun, taşın karşısındaki testinin dayanma gücü ne kadarsa Sa'dî'nin sabrının gücü de o kadardır. Sabrın güçsüzlüğünü aşağıdaki beyitte ise şöyle ele alır:

مایه پرهیزگار قوت صبر است و عقل
عقل گرفتار عشق صبر زبون هواست

47/5

Perhizkarın mayası, sabır kuvveti ve akıldır. Akıl, aşka tutkun; sabır ise arzuya zebundur.

Bu beyitte ise kendisini zahit veya müttakilerle kıyaslayan şâir, onlar için sabır ve aklın ne kadar önemli olduğunu ifade ederken kendi halini de gözler önüne serer. Sa'dî, âşıklığı ile akıldan büsbütün uzaklaşmış hatta akli dahi aşka tutkun olmuş, sabrı da arzu/aşk karşısında zebun kalmıştır. Yani Sa'dî'nin akla ve sabra dair bir varlığı kalmamış, onlar da Sa'dî'nin aleyhine aşka boyun eğmişlerdir.

موج از این بار چنان کشتی طاقت بشکست

که عجب دارم اگر تخته به ساحل برود

263/5

Bu büyük dalgalar takat gemimi öyle parçaladı ki sahile bir tahta vurursa şaşırırm.

Yukarıdaki beyitte ise Sa'dî, takatinin kalmadığını ilginç bir benzetmeyle aktarır. Sa'dî, takatini bir gemiye benzeterek çektiği eziyetler ve sevgilinin cefalarını ise büyük dalgalara teşbih eder. Takat gemisi, bu dalgalar tarafından batırılıp yok edilir. Bu yok oluş öyle tesirlidir ki gemiden geriye tahta parçalarının kalması bile Sa'dî'yi şaşırtacaktır. Yani Sa'dî takatsizliğinin; gücünden ve dayanıklılığından eser kalmayacak derecede şiddetli olduğunu ifade eder gibidir.

Sa'dî yukarıdaki beyitlerin dışında bir an dahi sevgiliyle olanın hiçbir surette sabırlı olamayacağını (3/3); sevgilinin aynada görünen aksinin, sabırsızlara ne olduğunu açıklamak için yeteceğini (4/2); delilerin nasıl kendinden geçtiğini ancak akılların anlayacağını, zira delilerde sabra tahammül kalmadığını (5/2); sabrın ve âşıklığın, sınırı aştığını ve artık kendisinde takatin kalmadığını (7/1); yağmacı güzele bağlandığı anda gönlünü ve sabrını yağmaya verdiğini (20/6); gönül gözünün sabırlı olması halinde aşktan başka önemli bir şey göremeyeceğini (29/7); sabrının darbe yiyince kaçtığını, aklının bela görünce köşeye sindiğini (39/6); sevgililerin elinden zehrin, zehir olmaktan çıkıp helva olduğunu; yine sevgililerin yüzünden sabrın, sabır olmaktan çıkıp zehir olduğunu (46/9); sevgiliye sabretmenin mümkün olmadığını (53/1); sevgilinin aşkının belasının sabrın kökünü kazıdığını (60/7); aşkın günden güne artıp sabrın azaldığını (64/9); sabrının perdesinin gülün eteğinden daha yırtık olduğunu (70/5); aşktan sabra giden yolun binlerce fersah uzunluğunda olduğunu (71/1); aşkın güçlü pazularında sabrın pençesinin güçsüz kaldığını (79/8); sevgilinin yokluğuna sabredemediğini (86/6); sevgiliye karşı sabrın kolay olmadığını (106/3); herkesin âşık

olan kalbe tek çarenin sabır olduğunu bildiğini, ama kalbin ona güç yetiremediğini (115/8); sevgilinin ayrılığına dayanacak gücü kalmayıp sabrının olmadığını (121/1); güzel yüzlülere karşı sabır gösteremediğini (122/1, 123/1); sevgilinin yüzünü görmemeye takati kalmadığını (125/9); sevgilinin ayrılığına takati kalmadığını (127/7); aşk deryasının müşkil olduğunu bu yüzden sabırlı olması gerektiğini (130/8); aşk, sevdâ ve hevesin başta kalıp sabır, rahat ve kararın elden gittiğini (138/4); arifin de bu uğurda sabrının ve takatinin kalmadığını, bu sebeple isminin gittiğini, silindiğini (141/5); sabrın gücünü denediğini ama sabrın örs karşısında cam gibi olduğunu (145/9); sevgiliyi gördüğü gün takatsizliğinin ortaya çıktığını (155/1); sevgilinin yükünün altında çamura saplanan eşek gibi güçsüz kaldığını (171/8); sevgiliyi arzulayan birinin sabırlı olamayacağını (180/3); sevgilinin gamı karşısında zayıf gönlünün sabra tahammülü olmayacağını (183/3); gidecek ayağı olmadığını, âşık kuşun kanadının yolunmuş olacağını (193/9); akıl elden gittikten sonra sabredilemeyeceğini (209/2); aşkın, akla ve sabra galip geldiğini (210/2); gönül ateşi parlayınca sabrın imkansız olacağını (210/6); aşkın güçlü pazularının sabrın kökünü kazıdığını (216/4); gönlün ateşine sabır suyunun fayda etmeyeceğini (217/5); sevgiliye gönül kaptıran birinin sabredemeyeceğini (219/1); sevgilinin ayrılığı yüzünden bir gün yıkılacağını, takatinin azaldığını (227/7); aklın kararının, sabrın ise mecalinin kalmadığını (232/6); güzel yüzlülere karşı takatinin ve sabrının olmadığını (242/6); sevgilinin boyu ve şemailini görenin sabrının ve tahammülünün kalmayacağını (263/7); sabrının sonunun geldiğini (280/2); sevgilinin aşığa baş eğmeyişi gibi aşığın gönlünün de sabırlı olamadığını (290/1); pervanenin ayrı kalmaya sabredemediğini ve ateşe kastettiği anda yandığını (303/1); her geçen gün daha da güçten düştüğünü (307/2); sevgilinin gidişini görünce takatinin gittiğini (324/2); imkanının bu kadar olup artık sevgiliden ayrı olmaya sabrının kalmadığını (330/11); bebeğin süte karşı sabırsız hissettiği gibi Sa'dînin de sevgiliye karşı sabırsız kaldığını (341/6); kendinden akıl da sabır da beklenmemesi gerektiğini (354/17); ne kalmaya ne gitmeye yeri, ne ayrılığa ne de vuslata dayanma gücü kaldığını (362/5); sevgilinin kendisinden el çekmesi gerektiğini çünkü gücünün kalmadığını (364/1); teninin fersude, aklının gidik ama aşkının hala baki olduğunu (364/2); gül bahçesine gittiğini ama sabredemediğini, gül toplayayım derken diken topladığını (373/3); sabır gücünün azaldığını (375/4); sabrın kökünü kazıdığını (376/7); ayaklarının birbirine dolaştığı gibi gönlünün ayaklarının da

birbirine dolaştığını (383/5); sevgiliden geçecek kadar takatinin ve sabrının olmadığını (384/2); şeyda gönle nasıl sabredebileceğini bilmediğini (388/8); ne sevgiliye eriştiğini ne de beklemeye tahammülü olduğunu (390/1); âh çekmeye mecalinin kalmadığını (391/2); sevgili cefasından dolayı takatinin kalmadığını ve düşe kalka yol aldığını (392/1); ayrılığın gizli derdinin tahammül sınırını aştığını (398/3); takatinin kalmadığını, zamanenin gamını ve sevgilinin ayrılık yükünü nasıl çekeceğini bilmediğini (404/1); ne sevgiliyi kucaklayacak ne de ondan ayrılacak kuvveti olduğunu (404/2); sevgiliyi görünce aklın da sabrın da gittiğini (405/2); her şeye sabrı olup da yare sabır gösteremediğini (412/9); her öğüdü dinleyeceğini ama sabır konusunda gücü olmadığını (413/8); ayrılık olduğunda sevgilinin buna sabredebileceğini ama kendisinin sabır gösteremeyeceğini (414/2); sevgilinin yükünü çekeceğini ama sabredemeyeceğini (415/10); yiğitlerin işinin sükun ve tahammül olduğunu, kendisinin ise bu konuda ancak yiğitlerin ayaklarının tozu olabileceğini (416/11); nasıl olduğunu söylemeye bile gücünün olmadığını (422/5); sabırlı olmasa da aşığın sevgiliye mecburen katlandığını (438/3); her şeye sabredip yalnızca sevgiliye sabredebileceğini (446/2); aşkla pençeleşmeye gücü olmadığını (456/1); yaralı gönlünün ne durmaya ne gitmeye mecali olduğunu (458/3) yalnızlığa sabretmenin imkansız olduğunu (459/5); ayrılığa dayanacak takati kalmadığını (466/1); gönlün kollarında sabrın gücünün olmadığını (473/4); sevgilinin pençesi olmadığından ona güç yetirmenin mümkün olmadığını (479/5); sevgilinin yüzünün sabrı götürdüğünü (504/1); sevgiliyle bir an vuslat yaşayanın bir daha sabretmesinin kolay olmayacağını (506/4); ayrılık harici her şeye sabredebileceğini (507/4, 509/7); sevgiliyi görmeden sabretmenin imkansız olacağını (512/2); ayrılık işkencesine sabredebileceğini (522/5); sevgilinin maşûkun sabır pençesini kırdığını (524/4); ayrılığa takatinin kalmadığını (539/1); kendisinden sabır bekleyen kişinin aslında Sa'dî'ye taş yükü gibi ağır bir yük yüklediğini (546/6); sabır sermayesinin tükendiğini (558/9); sevgilinin yüzünün sabredilecek bir yüz olmadığını ama mecburen sabrettiğini (547/6); ne konuşmaya cesareti ne de susmaya sabrı olduğunu (585/7); ömür eteğini yırttığından dolayı Sa'dî'nin artık daha fazla sabra da âşıklığa da gücü kalmadığını (587/8); sabır ve keder çekmenin akıl kârı olmadığını (589/1); sevgilinin hastalarının sabrı kalmadığını (591/5); sevgilinin elinden kaçacak yer olmayıp buna da mecali kalmadığını (593/1); sabrının sınıra dayandığını, bir tohumun değirmen taşına

dayanamayacağını (606/5); sevgilinin her an başka bir toplulukla oturmasına karşı artık sabrının kalmadığını (618/8); sevgiliye sabrın kolay olmadığını (625/4) da ifade eder.

3.13.4. Âşık dîvâne olur

Önceki başlıklarda dile getirildiği üzere aşk, uzrî âşıklar için gerek olumlu gerek olumsuz taraflarıyla bir bütün olarak ele alınmaktadır. Bununla beraber uzrî aşkta kahir ekseriyetle olumsuz yönler ön plana çıkar. Aşkın beraberinde getirdiği olumsuz duygular; maşûkun verdiği dert, ızdırab, cefa ve eziyet gibi birtakım sorunlarla birleştiğinde âşığa dayanılmaz acılar yaşatır. Âşık bu acıların üzerine sevdiği kişiden uzaklaşır, uzaklaştıkça da aklî melekelerini kaybetmeye başlar ve nihayetinde bir meczup ve divane haline gelir. “En genel anlamıyla belirli bir zamanda belirli bir yerdeki sosyal grubun anormal ya da hayli olağan dışı gördüğü ısrarcı davranış türü”¹⁷² olarak tanımlanan divanelik/delilik, uzrî âşıkların aşk yolunda uğradıkları menzillerden biri addedilir. Uzrî şâirler olarak Fuzûlî ve Sa’dî de içinde bulundukları bu durumu bazen genel bir divanelik bazense Mecnunî bir hal olarak şiirlerinde işlemişlerdir.

3.13.4.1. Genel olarak dîvâne

Ey Fuzûlî bir sanem zülfine gönlüm bağladum

Çekdi zencîr-i cünûna âkıbet sevdâ meni

290/7

Yukarıdaki beyitte Fuzûlî, divaneliğe nasıl bulaştığını, basit ve sarîh bir şekilde anlatmaktadır. Onun yaptığı sadece bir güzelin saçına gönül bağlamaktır. Klasik şiirde âşıkların gönüllerinin maşûkun saçında asılı olarak tasvir edilmesi durumu, burada da yer almaktadır. Yani Fuzûlî, sevgilinin saçına gönül bağlamakla ona âşık olduğunu; sevgilinin ise zincire benzeyen saçlarıyla aşığı cünuna sürüklediğini ifade etmektedir. Esasen şâir, cünun ile âşıklığı neredeyse bir tutmuştur. Yani onun yaptığı âşık olmaktan başka bir şey olmasa da sonu divaneliğe gitmiştir. Bu da her başlayan âşkın akıbetinde divaneliğe evrileceğini gösterir, denebilir.

¹⁷² Mervecan Çermeli (2020). Delilik Paradoksu. İz Yay., İstanbul, s. 13

Cünûn feyziyle âzâd olmuşam kayd-ı alâyıkdan

Kemâl ü fazl terki rûtbe-i fazl u kemâlumdür

101/3

Yukarıdaki beyitte Fuzûlî, cünun ile kayıttan sıyrılıp alakalardan azat olduğunu dile getirir. Nitekim cünun hali, İslamî hukukta dini sorumluluğun üzerinden kaldırılmasına sebebiyet veren ağır bir haldir. Ancak bu ağır hal, aşığın korktuğu veya istemediği bir durum olmaktan çıkar. Zira cünun hali, ona kemal ve fazilet katan bir durum konumunda ele alınır. Bu sebeple uzrî âşıklar, sonu divanelikle bitse dahi âşık olmaktan sakınmazlar. Nitekim ölümü dahi göze alan bir güruhun delilikten çekinmemesi de tabii algılanmalıdır.

Bunun yanında Fuzûlî'nin, salah ehlinin selamet kisvesinin karşısında, kendisinin cünun ziyneti olarak karışık/dolaşık saçlarının elbise olarak yeteceğini (300/4); kendisini göz göre göre ateşe atanlara benzer olarak âşıklara da deli denmesinin normal karşılanacağını (175/7); delilik zincirinin, şairi melamet taşlarından koruyacak bir kale haline geldiğini (11/2); sevgilinin saçınının Fuzûlî'nin deliliğini artırıp dudağının büyüsunün ise deliliğini giderdiğini (87/1); gönle saplanan aşk kılıçlarının cünun gülzarının gülleri gibi olduğunu (86/4); cünun pazarında rüsva olanların iyi adlılıkla bir işleri olmadığını (113/7); âşıklığının deliliğin, burhanı olduğunu (150/5); cünun girdabına kapılıp devranın kahrını çektiğini (161/7); divane olmasına rağmen sevgilinin onu rüsvalardan saymadığını, bunun üzerine divane olmanın normal olduğunu (192/7); akla uymaktan usandığını ve deliliğine derman bulduğuna pişman olduğunu (199/7); kendisinin melamet hazinesi, etrafındaki delilik zincirlerininse hazinenin koruyucu ejderhaları olduğunu (229/7); delilik zincirinin halkasının devlet sayılacağını ama zayıflıktan dolayı bu halkanın boynunda durmadığını (204/4); cünun sahrasında eteğine taalluk dikeninin batmaması için çıplak dolaşmak gerektiğini (226/5); başını taşlara çalıp rüsva olduğunu, aklın kendisini bırakıp kaçması gerektiğini (217/5); mecnunu ancak gözyaşının teskin edeceğini (252/4); gönlünün karadan akı seçemeyecek kadar divane olduğunu (261/2) ifade ettiği beyitleri de vardır.

خوشست اندر سر دیوانه سودا

به شرط آن که سودای تو باشد

205/9

Eğer o senin sevdan olursa, divanenin başında sevda ne tatlı olur.

Yukarıdaki beyitte Sa'dî, divanenin başındaki sevdanın sevgilinin sevdası olması halinde hoş karşılanacağını ifade eder. Yukarıda dile getirildiği gibi delilik olumsuz bir durum olsa da uzrî âşıklar tarafından olumlu karşılanır. Sa'dî de bu duruma bir şart getirirerek bu deliliğe sebep olanın sevgili olması halinde deliliğin ve delinin başındaki sevdanın güzel olacağını söyler.

درمان درد عاشقان صبر است و من دیوانه‌ام

نه درد ساکن می‌شود نه ره به درمان می‌برم

392/5

Âşıkların derdinin dermanı sabırdır ancak ben divaneyim. Ne derdim sükun bulur ne dermana yol bulurum.

Sa'dî yukarıdaki beyitte deliliği, âşıklığın bir adım ötesi olarak gördüğünü ima eder. Ona göre âşıklığın bile sabır adında bir dermanı vardır ancak deliliğin ne derdi azalır ne de dermana giden bir yolu vardır. Esasen deliliğe âşıklık sebep olduğundan, Sa'dî'nin burada sabredemediği ve âşıklığının deliliğe evrildiği söylenebilir.

Sa'dî bunların yanında aşkın gönül ehlinden çıkıp şeydalığa götürdüğünü (209/8); divanelerin canını ve başını tereddüt etmeden verebileceğini (240/2); aşk yolunda beladan ve gamdan korkanın akıllı olacağını, mecnunlardan sayılmayacağını (257/10); sevgilinin yanağının devrinde aklın hükmünün kalktığını ve Sa'dî'nin aşkının cünuna dönüştüğünü (270/9) ifade ettiği beyitlere de rastlanır.

3.13.4.2. *Mecnûn*

Genel olarak bir cünun halinde olan uzrî âşık kendisini çoğunlukla uzrî âşıkların pîri konumundaki Kays b. Mülevvah ile kıyaslar. Kays b. Mülevvah ya da meşhur mahlasıyla Mecnûn, ahbar ve eşardan edinilen bilgiye göre Emevîlerin ilk dönemlerinde yaşamış bir şairdir.¹⁷³

Aşkın, nihayetinde divaneliğe evrildiği söz konusu olduğundan Mecnûn uzrî âşıklar tarafından, pîr konumunda algılanmış; yalnızca kendi coğrafyasında değil müşterek İslamî edebiyatın işlendiği/sirayet ettiği hemen her coğrafyada şâirler onu kendi aşklarının büyüklüğünü gösteren bir makyas olarak kullanmışlardır. Fuzûlî ve Sa'dî de birer uzrî âşık olarak Mecnun kavramından faydalanmış, kendilerini ona denk veya ondan üstün gördükleri beyitler terennüm etmişlerdir.

Fuzûlî, Mecnûn'u kimi beyitlerde kendinden üstün, kimi beyitlerde kendine denk kimi beyitlerde ise kendinden aşağı konumlandırmıştır. (Şairin aşkıta belirli bir yol kat ettiği göz önünde bulundurulduğunda, Mecnun'un olduğu konumun altında olduğu beyitten başlayıp ondan üstün bir konuma geldiğini anlattığı beyitleri bu sıralama ve doğrultuda vermeyi uygun görmekteyiz.) Şöyle ki:

Mana cem olur kanda kim var bir gam

Menem milk-i ışk içre Mecnûn'a vâris

47/5

Yukarıdaki beyitte Fuzûlî, kendisini aşk memleketi içerisine addedip Mecnûn'a vâris olduğunu ifade etmektedir. Fuzûlî'ye Mecnun'dan kalan miras ise aşkın yanı sıra gam yüküdür. Zira ilk mısrada belirttiği üzere nerede bir gam varsa o Fuzûlî'nin şahsında toplanmaktadır. Şâir bu yönüyle aşk mülkü içerisinde Mecnun'un gam mirasını teslim almış gibidir.

¹⁷³ Kays b. Mülevvah'ın tarihî kişiliği konusundaki şüpheler ve diğer bilgiler için bkz: ARMUTLU (2020). *age.*, s. 159-164.

Işk nâmûsı men u Mecnûn'a düşmiş lâ-cerem

Gam yükün çekmekdeyüz men bir zamân ol bir zamân

216/2

Bu beyitte de Fuzûlî yine gam yükü üzerinden bir beyit kurgular ancak burada Mecnun'u mirasçı olarak değil, aynı işi nöbetleşe yapan iki arkadaştan biri olarak karşımıza çıkarır. Burada dikkat çeken diğer husus ise Fuzûlî ve Mecnun'un, aşkın namusunu korumaya çalışmalarıdır. Bunu da gam yükünü çekmekle sağlarlar, denebilir.

Deşt dutmak âdetin koymışdı Mecnûn ışkda

Şöhre-i şehri olmağın resmin men etdüm ihtirâ

142/2

Yukarıdaki beyitte ise Fuzûlî, Mecnûn'dan üstün olduğunu dile getirmeye başlar gibidir. Bu üstünlüğü ise şehir kavramı etrafında şekillendirir. Mecnun aşk kanununda çöle yerleşme adetini çıkaran kişi olarak şöhrat bulmuşsa da Fuzûlî'ye göre bu kolayca kaçmaktır. "Asıl âşık, şehirde kalıp da aşk acısı çekendir" gibi bir düşünceye sahip olduğu anlaşılan Fuzûlî, şehrin meşhuru olmaktadır. Aşka yeni bir adet getirmekle yani yeni bir icat ile aşkın çerçevesini değiştirdiğini iddia eden şâir, bu sayede çöldeki Mecnûn'dan üstün olduğunu hissettirmeye başlar.

Bu beyitle alakalı olarak Mecnun'un neden şehri tercih etmediğini Fuzûlî şöyle açıklar:

Menüm tek olabilmez şöhre-i şehri belâ Mecnûn

Kabûl eyler mi bu rüsvâlîği her kim ki âkildür

100/3

Yani Mecnun akıllılık ederek rüsvâlîği kabul etmeyip çöle kaçmıştır. Hülâsa Mecnun rüsvâlîği göze alamayacak kadar akıllı; Fuzûlî ise rüsvâlîği göze alacak kadar mecnundur.

Mende Mecnûn'dan füzûn âşıklık istidâdı var

Âşık-ı sâdik menem Mecnûn'un ancak adı var

75/1

Yukarıdaki beyitte ise artık Mecnun'dan üstün olduğunu açıkça ikrar eden Fuzûlî, sadakat ve aşka istidat yönünden ondan üstün olduğunu dile getirir. Mecnun'un yalnızca adıyla şöhrat bulduğunu, asıl sadık aşığın ise kendisi olduğunu ifade eder.

İşk etvârın müselleme eyledi gerdûn mana

Munca kim yeldi yeğürdi yetmedi Mecnûn mana

13/1

Bu beyitte ise Mecnûn'dan üstün olduğunu, hatta onun âşıklık bakımından kendinden çok gerilerde kaldığını ifade eden şâir, bu durumun gerdun tarafından öğretilen “aşk etvarı”nı bilmesinden kaynaklandığını dile getirir. Gerdunun meziyeti yalnızca dönmektir. Mecnun'un da çölde dönüp dolaştığı malum olduğundan dönüp dolaşma işini erbabından öğrenen Fuzûlî'nin Mecnun'dan üstün olması da tabîi hale gelir. Bu sebeple Mecnun'un Fuzûlî'ye yetişmesi kâbil değildir, denebilir.

Beyâbânlarda Mecnûn'dan gam u derdüm suâl etmen

Ne bilsün bahr hâlin ol ki menzilhâhı sâhildür

100/2

Bu beyitte Fuzûlî, çöllerde halini Mecnun'dan soranlara bir uyarıda bulunarak onun bundan haberdar olamayacağını; yani onun, Fuzûlî'nin ahvaline vâkıf olamayacağını belirtir. Çünkü Fuzûlî aşk denizidir, Mecnun'un ise menzilhâhı sahildir. Sahilde oturan kişi ise denizin halini bilemez. Burada dikkat çeken husus, Fuzûlî'nin kendisi için “bahirdekinin hali” yerine “bahir hali” kelimelerini kullanmasıdır. Yani Mecnun sahilde konaklayan birisi olarak vasfedilirken Fuzûlî denizde olan değil, denizin bizatihi kendisi olarak karşımıza çıkar. Bu mübalağa ile Fuzûlî'nin Mecnun'dan ne derecede üstün olduğu ortaya çıkmaktadır, denebilir.

Fuzûlî el seni Mecnûn'dan efzûn der melâmetde

Buna münkir değül Mecnûn dahı makûle kâildür

100/7

Bu beyitte ise Fuzûlî, aşka istidat, sadakat ve gam konularından başka, melamet konusunda da Mecnun'dan üstün olduğunu ifade eder. Halkın bunu dile getirdiğini hatta Mecnun'un dahi bu makul bilgiyi kabul edip, buna kâil olup Fuzûlî'nin üstünlüğünü kabul ettiğini söyler. Şair sık kullandığı mübalağa sanatını tezat ile mezcederek “Mecnun'un divaneliği ile makul bir şeyi kabul etmesi” durumunu, üstünlüğünün derecesini artırma amacıyla kullanır. Yani Fuzûlî, delinin bile aklını kullanıp kabul edeceği bir bilgi olarak Mecnun'dan üstün olduğunu vurgulamaktadır.

Mana zamân ile Mecnûn mukaddem olsa n'ola

Oyunda şâh berâber değül piyâde ile

248/3

Fuzûlî, bu beyitte ise aşkı satranca benzeterek Mecnûn'un zaman olarak önce dünyaya gelse de -tıpkı oyundaki piyonun önde olmasına rağmen şâha denk olamayışı gibi- Mecnun'un da kendisine denk olmadığını ifade eder. Böylece kendisi aşk oyununun şahı iken Mecnun bu oyunun en zayıf karakteri olan piyon mesabesindedir.

Menem müderris-i ilm-i cünûn kanı Mecnûn

Ki ber-murâd ola devrümde istifâde ile

248/B6

Bu beyitte Fuzûlî, cünunu bir ilme teşbih ederek kendisini o ilimde ders verecek kadar üstün bir konuma yerleştirir. “Mecnun hani, nerede?” diyerek ondan üstün olduğunu açıkça belirten şâir, “hani” kelimesiyle “nerede ise gelsin” anlamını da kastederek “devrimde gelsin de benden istifade etsin” der gibidir. Böylece Mecnun, ilm-i cünunu Fuzûlî'den öğrenecek bir talebe konumunda ele alınır. Yani önceleri “Mecnun'a vâris olan Fuzûlî”, yerini “Mecnun'a cünun dersi okutacak müderris Fuzûlî”ye bırakmıştır.

Levh-i âlemden yudum eşk ile Mecnûn adını

Ey Fuzûlî men dahî âlemde bir ad eylerem

185/7

Yukarıdaki beyitte ise Fuzûlî, döktüğü gözyaşları ile levh-i âlemde yazan Mecnun adını silerek, yıkayarak temizlediğini bu sayede bir ad kazanıp Mecnun'un yerini aldığını dile getirir. Artık âlemde âşık denince Mecnun değil Fuzûlî adının akla geleceğini iddia ederek Mecnun'dan üstünlüğünü açıkça ibraz etmiş olur.

Bunun yanında Fuzûlî, Mecnun'un kavgasından bir eser kalmadığını (9/9); Mecnun'un kendisinden vefa öğrenmesi gerektiğini (209/7); Mecnun efsanesinin içinde Fuzûlî'nin gönül derdinin olduğunu (90/4); asıl Leyla ve Mecnun'un kendisi ve sevgilisi olduğunu (80/2); Leyla'nın Mecnun'u Şirin'in Ferhad'ı varsa da maşûkunun Fuzûlî gibi bir âşığı olduğu için övünmesi gerektiğini (75/3), Mecnun'un efsanesi halk içinde rağbet görse de dert bakımından kendisinin daha üstün olduğunu (100/1); aşkta rüsvalık nöbetinin kendisine Mecnun'dan geçtiğini (86/2, 123/6, 140/4); gam çölünün Mecnun'u olduğunu (124/2); Mecnun'un başındaki kuş yuvasının âşıklığı göstermediğini, gözyaşı selini başından aşırarak asıl âşıklığa kendisinin layık olduğunu (190/3); Mecnun'un Fuzûlî'yi görünce ihtiram için ayağa kalktığını (180/5); aşk içinde temkininin Mecnun'dan fazla olduğunu (206/6); bela yolunda kavgada Fuzûlî'nin kalıp Mecnun'un kaçtığını (225/2); gam yolunda Mecnun'un Fuzûlî'yi tek bırakıp gittiğini (220/2); Ferhad ve Mecnun'un zevkte olup sadece kendisinin belada olduğunu (246/3); gamının fazlalığı ile Mecnun'dan üstün olduğunu (248/8); Mecnun gibi çok âşık olduğunu ancak hiçbir âşığın Fuzûlî gibi derde sabretmediğini (271/3); Vamık ve Mecnun'un aşkının Fuzûlî'nin aşk ateşinden çıkan birer kıvılcım mesabesinde olduğunu (299/5); dağda ve çölde âşıklığın kolay olup şehirde âşık olmanın rüsva ve bela getirdiğini (277/4); Mecnun'un vahşi hayvanların padişahı olsa da melamet milkinin kuşatıcısının kendisi olduğunu (301/3) ifade eden beyitler de terennüm etmiştir.

حکایت من و مجنون به یکدگر ماند

نیافتیم و بمردیم در طلبکاری

565/11

Mecnûn 'la hikayemiz benzer. Bir arayış içinde, bulamadık ve öldük...

Sa'dî yukarıdaki beyitte Mecnun'la kendi hikayesinin benzer olduğunu, ikisinin de bir arayış içinde olup aradıklarını/istediklerini bulamadan öldüklerini ifade eder. Arayış içinde oldukları şüphesiz Leylâ'dır, sevgilidir.

ما هیچ ندیدیم و همه شهر بگفتند

افسانه مجنون به لیلی نرسیده

494/3

Leylâ'ya ulaşamayan Mecnûn'un efsanesini bütün şehir konuşuyor ama biz bunu hiç görmedik.

Sa'dî bu beyitte ise Mecnun'la kendisini kıyas ederken onun meşhur olduğunu ancak bunun bir efsaneden ibaret olduğunu ifade eder. Zira “bu efsane meşhur olsa da biz böyle bir şey görmedik” derken, Leyla ve Mecnun'un efsane olacak kadar büyük bir şöret kazandıklarını kabul etmekte ancak bunun bir kıymeti haiz olmayıp kendi aşkının gerçek olduğunu, aslolan değer gerçek olana yani kendi aşkına verilmesi gerektiğini dile getirir, denebilir.

حدیث حسن تو و داستان عشق مرا

هزار لیلی و مجنون بر آن نیفزایند

253/9

Bin Leyla ve Mecnûn (efsanesi), senin güzelliğinin kıssası ve aşkımızın destanının üzerine çıkamaz.

Sa'dî bu beyitte ise sevgilisiyle arasında geçen aşkın hikayesinin, Leyla ve Mecnun efsanesinden binlerce kat değerli olduğunu dile getirmekle, sevgilisini Leyla'dan kendini de Mecnun'dan üstün olduğunu iddia eder.

قصه لیلی مخوان و غصه مجنون

عهد تو منسوخ کرد ذکر اوایل

348/4

Leylâ'nın kıssasını ve Mecnûn'un gussasını okuma. Senin devrin, öncekilerin zikirlerini geçersiz/hükümsüz bıraktı.

Bu beyitte de Sa'dî, Leyla ve Mecnun kıssası vesilesiyle sevgilisinin değerinin ön plana çıkarır. Sevgilinin devrinde öyle büyük bir aşk yaşanmaktadır ki Leyla ve Mecnun hikayesi artık hükmünü yitirmiştir. Sa'dî, sevgiliye âşık olmak itibarı ile kendini Mecnun saymakla kalmamış, bunun yanında sevgilinin değerini de oldukça yüce bir konuma yerleştirmiştir. Netice olarak Sa'dî, sevgilisine duyduğu aşkı, Mecnun ve Leyla'nın aşkından daha üstün görmektedir, denebilir.

Bunun yanında Sa'dî; Mecnun'un Leyla'nın eşiğinden başka bir yere gitmeyeceğini (262/1); Mecnun'un gönlündeki kanlar gözlerinden akmadıkça Leyla'nın vefaya meyli olmayacağını (278/8); âşıklar arasında halkın deli, Mecnun'un ise akıllılardan sayıldığını (72/11); Leyla'nın Mecnun için "İslam dini gibi" olduğunu, ondan başka herkesin batıl sayıldığını (55/1) ifade eden beyitler dile getirmiştir.

Bu bölümde Sa'dî'nin; Mecnun'u genel olarak meşhurluk vasfıyla öne çıkardığı, onu bir rakip olarak değil çoğu kez aynı kaderi paylaşan bir dost gibi ele aldığı söylenebilir. Bunun yanında Sa'dî çoğu kez Leyla kavramını da kullanıp sevgiliyi yüceltme maksadı da güder. Ancak Fuzûlî Sa'dî'den farklı olarak, Mecnun kavramını çeşitli yönlerden ele almış; onu başlarda bir kader ortağı gibi görse de çoğunlukla ondan üstün olduğunu anlattığı beyitler terennüm etmiştir. Leyla kavramını ise birkaç yerde dile getirmiş ancak Leyla'yı anlattığı beyitlerde dahi kendisini öne çıkarmayı ihmal etmemiştir. Neticede Mecnun'u ele alış biçimleri kıyaslandığında Sa'dî'nin daha ılımlı ve hafif bir dil; Fuzûlî'nin ise daha ağır, sanatlı ve sivri bir dil ile agresif bir üslup kullandığı görülmektedir. Bu fark bizce aşk söz konusu olduğunda Fuzûlî'nin sahip olduğu tekebbürden ileri gelmektedir. Hülâsa şiiirlerinin geneli göz önünde bulundurulduğunda ızdırap halinin içerisinde tevazu gösteren bir âşık imajı çizen Fuzûlî, âşıklık ve diğer âşıklar içerisindeki konumu söz konusu olduğunda bu zayıf karakterinden sıyrılıp oldukça güçlü bir duruş sergilemektedir, denebilir.

3.14. Âşık için sevgili tektir, değişmez

Uzrî âşıkları hadarî âşıklardan ayıran en belirgin özelliklerden birisi de maşûkun tek ve değişmez olmasıdır. Uzrî âşıklar, daha önce de belirtildiği üzere aşkı ilahî bir bağlamda ele aldıklarından ve onu kadere bağladıklarından, sevgililerine kıyamete kadar bağlı kalmayı ilahî buyruğa boyun eğmek gibi addederler. Buna bağlı olarak vefa kavramı, onlar için namus mesabesinde görülür. Verdikleri sözden ölseler bile

dönmezler. Bu sebeple sevgililerinden kopamayan âşıklar; değil âşık olmak, başkasına bir bakış dahi atmazlar. Ömürleri boyunca da tek bir sevgiliye bağlı kalırlar.

Ey gönül çoh seyr kılma günbed-i devvâr tek

Sâkin olmak seyrden yeğ nokta-i pergâr tek

157/1

Yukarıdaki beyitte Fuzûlî, gönlüne kümbet gibi çok seyir kılmaması yönünde bir telkinde bulunur. Gönlün seyretmesi masivaya ve eğlenceye düşmesi olarak algılanabilirse de¹⁷⁴ bizce farklı sevgililere meyletme manasında kullanılmış olması daha muhtemeldir. Bu da Fuzûlî'nin, hadarî âşıklar gibi her gördüğü güzele meyletmemenin gereğinin farkında olduğunu ve tek bir sevgilide karar kıldığını gösterir gibidir. Bir yerde sakin olmayı, pergelin iğnesi/noktası gibi addeden şair, sürekli hareket halinde olmaktansa tek bir noktada durmanın yeğ durduğunu ifade eder.

Fâriğ etdi mihrün özge meh-likâlardan meni

Hırz imiş ışkun senün sahlar belâlardan meni

292/1

Yukarıdaki beyitte ise Fuzûlî maşûkun sevgisinin onu, diğer güzellere bakmaktan alıkoyduğunu dile getirir. Yarın sevgisini bir çeşit muskaya benzeten şâire göre bu sevgi, şâiri belaya benzettiği güzellere karşı korumaya yarar. Aynı zamanda mihr ve meh kelimeleriyle güneşin aya karşı üstünlüğünü de dile getiren şâir; sevgiliyi güneş, diğer güzelleri ise aya benzetir. Güneş doğduğunda ayın parlaklığının bir hükmü kalmadığından; sevgili söz konusu olduğunda da Fuzûlî için diğer güzellerin bir önemi kalmamaktadır.

Demen kim adli yoh yâ zulmı çoh her hâl ile olsa

Gönül tahtına andan gayrı sultân olmasun yâ Rab

30/6

Yukarıdaki beyitte ise Fuzûlî sevgiliyi adli olmayan, zâlim biri olarak nitelese de sevgilinin böyle anılmasını istememektedir. Hatta sevgiliden başka birinin gönlüne

¹⁷⁴ TARLAN (2000). *age.*, s. 404.

sultan olarak yerleşmemesi için Allah’a niyazda bulunan şâir, bu ifadeleriyle ölene dek tek bir sevgilide karar kılacağını da ima etmiş olmaktadır.

Fuzûlî yukarıdaki beyitlerin dışında başkalarına bakmaması için her kirpiğinin ateşli bir mil haline geldiğini (78/8); gönlünü bir dildara verip gayrıdan bağını kesmesi gerektiğini (125/7); gönül sayfasında sevgiliden başka bir suret olmadığını (155/4); sinesinden bütün nakışları yok ettiğini (154/7); sevgilinin Fuzûlî’nin gönlünü almakla ona lütufta bulunduğunu, böylece onu diğer güzellerden müstağni kıldığını (292/2) ifade etmiştir.

قاضی شهر عاشقان باید

که به یک شاهد اختصار کند

237/7

Âşıklar şehrinin (yalnızca) bir kadısı olmalıdır ki bir şahitle ihtisar etsin.

Yukarıdaki beyitte Sa’dî, ilginç bir benzetmeyle gönlü âşıklar şehrine, sevgiliyi de kadıya benzetmektedir. Şahid kelimesinin güzel/dilber anlamı da göz önünde bulundurulduğunda, âşıkların tek bir sevgili ile yetinmeleri gerektiğini ima ettiği ortaya çıkmaktadır. Sevgilinin kadıya benzetilmesindeki amaç da hükmün yalnızca maşûka ait olmasından ileri gelir, denebilir.

تا خار غم عشقت آویخته در دامن

کوته نظری باشد رفتن به گلستانه

24/5

Aşkının gamının dikenleri etekte asılıyken gülistana gitmek dar görüşlülük olur.

Yukarıdaki beyitte ise Sa’dî, bir sevgiliye bağlıyken onunla yetinilmesi gerektiğini ifade eder. Ona göre eteğinde sevgilinin dikenleri varken başka gülleri temaşa için bile olsa gülistana gitmek dar görüşlülük alametidir.

دگر به روی کسم دیده بر نمی‌باشد

خلیل من همه بت‌های آزاری بشکست

40/2

Artık gözüüm kimsenin yüzüne bakmaz; benim Halil'im tüm Azerî putlarını kırıdı.

Yukarıdaki beyitte ise sevgiliyi Hz. İbrahim'e benzeten Sa'dî, onun gelişi ve hakikati gösterip insanlara hidayetin yolunu açması gibi sevgilinin de kendisinin gözünü açtırıp doğru yolu buldurduğunu ima etmektedir. Zira Hz. İbrahim, gerçeği bulma yolunda bir arayış içindeyken Allah'ı tanımış; babası Azer'e dahi karşı gelip putları kırmıştı. Sevgili de tıpkı Hz. İbrahim gibi aşığın gönlündeki diğer putları kırıp onun gerçeği görmesini sağlamıştır.

Sa'dî, sevgili ve put benzerliğini aşağıdaki beyitte de şu şekilde ele alır:

چون متصور شود در دل ما نقش دوست

همچو بتش بشکنیم هر چه مصور شود

269/9

Sevgilinin nakşı, gönlümüze işlenirse, onun putuna benzeyen her ne kadar resim/tasvir varsa kırarız.

هر روز خلق را سر یاری و صاحبیست

ما را همین سر است که بر آستان توست

56/5

İnsanların kafası her gün bir başka arkadaş ve sevgiliyle (meşgul)dür. Bizim başımız ise (yalnız) senin eşiğindedir.

گیرند مردم دوستان نامهربان و مهربان

هر روز خاطر با یکی ما خود یکی داریم و بس

317/2

İnsanlar mihriban olan veya olmayan birçok sevgili edinirler; gönülleri her gün (başka) biriyledir. Biz ise yalnızca birine sahibiz ve bu bize yeter.

Sa'dî yukarıdaki iki beyitte de insanların her gün yeni bir arkadaş ve sevgiliyle olmalarını, bunun yaygın olan bir durum olduğunu ifade eder. Ancak o, tek başınadır ve başı sadece sevgilinin eşiğindedir. Esasen gerçek âşıklık da bunu gerektirir. Sa'dî aşağıdaki beyitte de söylemini şöyle sürdürür:

نه عاشق است که هر ساعتش نظر به کسی
نه عارف است که هر روز خاطرش جایی است

112/4

Her saat başka birine bakan âşık değildir, her gün gönlü başka bir yerde olan ârif değildir.

Sa'dî bu beyitte, âşık ve arifin benzer özelliklerine dikkat çekerek arif olan kişinin gönlünün sabit olması gerektiğini ifade ederken âşığın da tek bir sevgiliye bağlı kalıp yalnızca ona odaklanmasının lüzumunu dile getirmiş olur. Sa'dî, ârif ve âşık ilişkisini aşağıdaki beyitte de şöyle terennüm eder:

و گر بهشت مَصَوَّر کنند عارف را
به غیر دوست نشاید که دیده بردارد

168/6

Ârife cenneti tasvir etseler/resmini gösterebilir bile, sevgiliden başkasına bakması ona yaraşmaz.

Bu beyit ile Sa'dî, sevgiliye bağlılığın cennet ile dahi ölçülemeyecek derecede yüce olduğunu ima etmektedir. Ona göre sevgili, cennet karşılığında bile terk edilemeyecek bir kıymeti haizdir.

من از تو روی نخواهم به دیگری آورد
که زشت باشد هر روز قبله دگرم

384/3

Ben yüzümü senden başka bir yere çevirmem zira her gün başka bir kibleye yönelmek çirkin bir davranıştır.

Bu beyitte ise Sa'dî; sevgiliyi kibleye benzeterek¹⁷⁵ her an ona yöneldiğini ifade etmektedir. İnsanın her gün farklı bir kibleye yönelmesi, inanç değiştirdiğini gösterir ve itikadında sorun olduğuna işaret eder. Tıpkı bu durum gibi âşığın da

¹⁷⁵ Fuzûlî ve Sa'dî'nin dini öğeleri sevgili için bir benzetme unsuru olarak kullanmasını bir başka çalışmada ele aldığımızdan burada tekrara düşmemek adına ayrıntıya yer vermemekteyiz.

yalnızca bir sevgiliye yönelmesi gerekir. Çünkü aksi durum, çirkin bir davranış olmaktadır.

مجنون عشق را دگر امروز حالت است

کاسلام دین لیلی و دیگر ضلالت است

55/1

Aşk Mecnûn'unun hali bugün başkadır. İslam, Leyla'nın dinidir; diğerleri dalalettir.

Sa'dî yukarıdaki beyitte de tek bir sevgiliye bağlılığın sembollerinden biri olan Mecnun kavramını kullanmıştır. Mecnun'un ömrü boyunca sadece Leyla'yı sevmesi, başka hiçbir kişi ve eşyaya yüz vermemesi; uzrî aşkın temel vasıflarından biri olan sevgiliden başkasını görmeme durumuna en güzel örneklerden biridir.

Sa'dî bunların yanı sıra sevgilinin kapısından başka kapının olmadığını, bu sebeple onun kapısına baş koyması gerektiğini (41/10); nice meyveli ağaç görse de sevgilinin bostanı gibisini görmediğini (56/60); gördüğü hiçbir güzelin, gönlüne giremediğini; çünkü orasının sevgilinin makamı olduğunu (57/4); sevgiliyi göremeyen veya gördükten sonra başkasına bakan gözün yazık ettiğini (61/1); sevgilinin yolunu öğrendikten sonra başka yola saparsa dalalette olacağını (86/10); sevgilinin benzeri olmadığını, benzeri olsa dahi onu sevgiliye değişmeyeceğini (96/10); kalbinde ağyarın kökünü söküp yalnızca sevgilinin fidanının kalmasını istediğini (97/4); sevgisine sevgiliden başka kimseyi mahrem etmediğini (99/3); sevgili Sa'dî'yi bıraksa da onun, sevgilinin makamına başkasını koymayacağını (100/7); sevgiliden sonra gönlünden kimsenin geçmediğini (101/10); gözünün, sevgilinin yüzünden başka bir yüze ilişmesinden korktuğu için ayrılık gecesinde mum yakmayacağını (106/7); başını sevgilinin önünden başka bir yere koymayacağını (108/8); dünyada sevgilinin kuyundan başka bir yer olmadığına inandığını (109/9); "Sa'dî'nin sevgiliden başka bir sevgilisi olduğunu ve gece gündüz ondan başka bir şey düşündüğünü" söyleyen kişilere, sevgilinin kulak asmaması gerektiğini (111/1); başka yöne git deseler de sevgilinin yönünden başka bir yönün daha aziz olmayacağını (116/4); bütün bahçeyi dolaşsa da hiçbir ağaçta böylesine meyve olmadığını (116/5); sevgilinin yüzünü gördükten sonra aynı gözlerle başkasını görmek istemediğini (120/5); artık yaratılmış hiçbir surete gönül vermeyeceğini, o suretle birlikte sevgilinin suretinin aynı duvara

sıgmayacağını (160/6); sevgilinin çadır kurduğu yerde başkasının yer edinemeyeceğini (153/2); sevgilinin dar gönülde ferah ferah oturduğunu, başkasının artık oraya sığamayacağını (160/4); kişinin iki aleme bakışının dahi haram olacağını, çünkü kalpten bakışın ancak bir yere olabileceğini (168/3); evinde serv-i revanî olanın başkasının bahçesindeki çemene bakmaya ihtiyaç duyamayacağını (174/2); güvercin gibi, sevgilinin elinden başka gidecek yeri olmadığını (194/2); kendisinin dilenci gibi olduğunu, sevgiliden başka gidecek yeri olmadığını (200/3); sevgili başkasını seçse de Sa'dî'nin başkasını seçmeyeceğini (204/8); sevgilinin, sohbetinden çekilecek biri olmadığını (231/1); sevgiliyi gören birinin bir daha başkasına bakmayacağını (239/1); sevgili gönlüne yerleştikten beri hiçkimseyi beğenmediğini (260/4); Mecnun'un Leylâ'nın eşiğinden başka yere gitmemesi gibi kendisinin de sevgiliden başka yere gitmeyeceğini (262/1); sevgilinin kuyundan başka bir yere gitmeyeceğini, sevgilinin ayağından başka bir yere baş koymayacağını (300/5); herkesin farklı bir şey ve birilerini istediğini ancak kendisinin sevgiliden başka bir temennası olmadığını (301/3); sevgili gönlünde musavver olduğundan beri oraya hiçbir tasavvurun girmediğini (306/2); sevgiliye bakınca tüm alemde feragat ettiğini (343/2); irade gözünün yalnızca sevgilinin saçına ve yüzüne baktığını, lale ve sümbüle bakmamasının sadakatine delil olduğunu (346/10); gönlünde sevgiliden başkasına yer olmadığını (351/12); uzun zamandır sevgiliye sevdalı olduğunu, onun kuyunun toprağından başka yatacak yeri olmadığını (363/1); sevgili terk etse de Sa'dî'nin başka birine bağlanmadığını (365/1); sevgilinin yüzünü gördükten sonra başkasına bakmadığını (366/4); başkasına ne sevgi duyduğunu ne de bağlandığını (367/3); sevgiliye âşık olduğundan beri kimseye vefa kapısını açmadığını (371/6); tüm halayık servi olsa da aklında sevgilinin boyunun yüceliği olacağını (371/7); sevgilinin, gözden uzaklaştığından beri hiçkimseye aşk ve irade gözüyle bakmadığını (373/6); sevgilinin herkesle bağı olsa da kendisinin başka gönüllere bağlı olacağı o günün hiç gelmeyeceğini (376/2); maşûkun, başka yerlerdeki ayrı ayrı yârâna râğbet etmemesi gerektiğini; zira kendisinin sevgili uğruna diğer yârânları ayırıp dağıttığını (376/6); sevgili gittiğinden beri yüz çevirmediği hiçbir yüz olmadığını (381/6); kendisinin ancak sevgilinin toprağıyla yaşayabildiğini, başka yerin havası ve suyuyla yaşayamayacağını (383/3); bu gece sevgiliyi gören gözlerin yarın başkasına bakması halinde yazık olacağını (385/6); sevgili gönlünde olduğundan beri gönlünden kimsenin

geçmediğini (407/1); sevgilisiz oturacak sabrı olmadığını, başka birini sevgili yerine seçemeyeceğini (424/1); kendisinin sevgili yerine başka birine bağlanmaması gibi sevgilinin de eskiden verdiği sözü unutmaması gerektiğini (432/1); herkesten uzaklaşıp sevgiliyle oturduğunu (434/1); güzeller ordusuna gelmemeleri gerektiğinin söylenmesini istediğini, çünkü artık Sa'dî'nin falancanın avı olduğunu (436/8); sevgilinin sıfatlarını mütalaa edenin değil başkasına, kendine bile bakamayacağını (477/2); sevgiliye âşık olanın ondan başkasına bakmayacağını (480/6); Sa'dî'nin gözü başka birine bakarsa, sevgilinin yüzünün görünmez olacağını (494/10); sevgiliden sonra yalnızlıktan başka çaresi olmadığını (503/9); gözünün sevgiliden başkasının yüzüne bakmasının hata olacağını (496/5); âşığın gözü başkasına bakarsa yazık olacağını (546/8); sevgiliden yüz çevirip kendine dahi bakmayacağını (548/3); sevgiliyi görme yolunda baş gitse de başka kapıya gitmeyeceğini (555/1); sevgilinin vefası değişmediği sürece kendine bile bakmayacağını (555/2); sevgilinin yanağına bakmanın değil, başkasına bakmanın haram olduğunu (556/3); sevgiliden sonra bütün alemin karanlık olup sevgilinin nur olduğunu (574/2); sevgili geldiğinden beri gönlünden başka birinin geçmediğini (606/1); sevgilinin gayetü'l-emanî olduğunu, ondan sonra kimsenin olmayacağını (613/12) ifade eden beyitler terennüm etmiştir.

3.15. Âşıkın dünyada vuslattan ümidi yoktur/vuslatı istemez

Vuslata ermek, sevgiliye kavuşmak her âşık için olağan bir durum iken uzrî âşiklarda durum farklı bir süreç içerisinde ilerler. Önceki bölümlerde ele alındığı üzere uzrî aşkın başlangıcında bir vuslat isteği varken, araya engellerin girmesi ve âşık-maşûk arasındaki mesafenin açılması âşığı çıkışı olmayan bir yola sürükler. Aileler başta olmak üzere âşıkların arasına giren bu engellerden dolayı artık uzrî âşık sevgilisine kavuşamayacağını idrak eder ancak yine de ondan vazgeçmez. Vuslatın dünyada gerçekleşmeyeceğini bilen âşık için artık kavuşma ümidi kıyamete kalmıştır. Buna rıza gösteren âşık, vuslatın dünyada olmayışını kanıksadığından bir süre sonra vuslat imkanı olsa da bunu reddeder. Zira dünyadaki vuslat, bedensel ilgi barındırdığından aşkın saflığına ve yüceliğine hâlel gelme ihtimali de ortaya çıkar. İşte bu sebepten de bazen uzrî âşıklar vuslattan uzak durmak ister. Çoğu zaman irade dışında gerçekleşmeyen vuslat, bazen de âşığın kendi rızası dahilinde gerçekleşmez. Fuzûlî ve Sa'dî de benzer duygularını şiirlerinde şöyle terennüm etmişlerdir:

Bilmişem bulman visâlün lîk bir ümmîd ile

Gâh gâh öz hâtır-ı nâ-şâdumı şâd eylerem

185/6

Fuzûlî yukarıdaki beyitte vuslata eremeyeceğinin farkında olduğunu ancak mutsuz gönlünü eğlendirmek için bu ümide tutunduğunu ifade eder. Sa'dî de aşağıdaki beyitte benzer duyguları terennüm etmiştir:

آخر قصد من تویی غایت جهد و آرزو

تا نرسم ز دامن دست امید نگسلم

406/6

Çabamın ve arzumun son noktası sensin. (Sana) erişemesem de eteğinden ümid elimi çekmem.

Men gedâ sen şâha yâr olmak yoh ammâ n'eyleyem

Ârzû ser-geşte-i fikr-i muhâl eyler meni

294/4

Bu beyitte ise Fuzûlî yine yukarıdaki söyleminin devamı olarak sevgiliye kavuşamayacağının farkında olduğunu ifade etmektedir. Zira Fuzûlî kendini geda, sevgiliyi ise şah olarak tanımlar ve gedanın şah ile vuslata ermesinin, eşyanın tabiatine aykırı bir durum addedildiğini bilir. Ama bunu bilmesine rağmen arzusu yani aşkı sebebiyle bu imkansız fikre düşer ve başı dönmeye devam eder. Hülâsa şâir vuslatının imkansız olduğunu bilse de arzusuna karşı koyamadığını dile getirir.

Bunun dışında Fuzûlî, sevgilinin kendisine yar olmayacağını farkında olduğunu (183/2); sevgilinin dudağına vâsıl olmanın kaderde olmadığını önceden bilmediğini (196/2); sevgilinin hattının murat aynasına toz kondurup saçının düğümünün vuslat hazinesine kilit vurduğunu (247/4); sevgilinin vuslat ümidinin can levhasında görünmediğini (214/4); hublar vaslına heves etse de bu vuslat içinde hicranın gizlendiğini (222/7, 186/5); gönlünün gaflet uykusunda olup vuslattan mahrum olduğunu (155/6); sevgilinin herkesi iltifat sofrasında ağırlarken Fuzûlî'yi vuslat bezminden mahrum bıraktığını (221/2) ifade eder.

که دانستم که هرگز سازگاری

پری را با بنی آدم نباشد

203/4

Ben bildim ki asla bir peri ve ademoğlu bir araya gelemes.

Sa'dî, Fuzûlî'de olduğu gibi vuslatın gerçekleşmeyeceğini, kendisinin ve sevgilisinin makamını karşılaştırarak ifade eder. Fuzûlî'de şah u geda kavramı, Sa'dî'de peri ve insan olarak karşımıza çıkar. Sevgilinin güzelliği sebebiyle periye teşbih edilmesinin ötesinde Sa'dî'nin söyleminde Fuzûlî'den farklı olarak manevî bir engel de söz konusudur. Bir şahın gedaya yar olması maddî engeller sebebiyle imkansız görünürken perinin insanla tezevvücü sınırları zorlayan ve maddi alemin ötesinde engeller barındıran bir durumdur. Bu durum aynı zamanda halk arasında inanılagelen “perilerle evlilik veya peri musallatını”¹⁷⁶ da akıllara getirir. Sa'dî, “bildim” sözüyle, bu inanışın sahte olduğunu düşündüğünü ancak sevgiliyi görünce bunu teyid ettiğini de ima etmiş olabilir.

سعدی به قدر خویش تمنای وصل کن

سیمرغ ما چه لایق زاغ آشیان توست

56/10

Sa'dî, gücün yettiğince vuslatı temenna et (ne fayda), Simurgumuza senin karga yuvan layık olur mu?

درخت میوه مقصود از آن بلندترست

که دست قدرت کوتاه ما بر او یازد

185/7

Maksud edilen meyvenin ağacı yüksekçedir ancak bizim kudret elimiz ona ulaşamayacak kadar kısadır.

Yukarıdaki iki beyitte de Sa'dî, sevgiliye kavuşmanın engellerinin kendisinin değersizliğinden ve sevgilinin yüce değerinden kaynaklandığını ifade eder. İlk beyitte

¹⁷⁶ Perilerin cin taifesinin dişileri olduğuna dair inançlar ve insanların bunlarla ilişkisi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: Nebi BOZKURT (2007). Peri, *DİA*, İstanbul, C. 34. s. 232-233.

(56/10) kendisini karga, sevgilisini ise Simurg olarak gören Sa'dî, onun kendi yuvasına layık olmayacağını düşünür. Bu yüzden ne kadar isterse istesin bu vuslatın imkansız olduğunun farkında olduğunu ifade eder. İkinci beyitte (185/7) ise maksudunu; yani sevgiliye vuslatı yüksek, yüce bir ağaca benzeten Sa'dî, elinin ise bu ağacın meyvesine erişemeyecek kadar kısa olduğunu dile getirir. Her iki durumda da sevgiliye vuslatın imkansızlığını ifade eden Sa'dî, bunların sevgilinin yüceliği ve kendisinin yetersizliğinden ileri geldiğini belirtir.

سعدی تو نه مرد وصل اویی

تا لاف زنی و قرب جویی

52/27

Sa'dî, (sevgiliye) yaklaşımdan söz ettiğin sürece ona kavuşacak adam değilsin sen.

Sa'dî bu beyitte ise vuslatın âşık için imkansız olduğunu, vuslattan söz ettiği sürece sevgiliye asla kavuşamayacağını ifade eder. Zira vuslatı istemek; kişinin, aşkın bir an önce bitmesini istemesi ve beşerî isteklerine baş eğmesi anlamlarına gelir. Uzrî aşğın yüce ve temiz duygularının yok olmasını istememesi ise vuslatın istenmemesi için sebep olarak yeter. Âşık vuslat ile, beslediği temiz arzularına leke sürmek istemez. Sa'dî, aşağıdaki beyitlerde de âşık olduğunu iddia edenlerin vuslatı temenna etmemesi gerektiğini şöyle dile getirir:

چنانست دوست می‌دارم که وصلم دل نمی‌خواهد

کمال دوستی باشد مراد از دوست نگرفتن

460/6

Seni öyle seviyorum ki gönlüm vuslatı istemez. Sevgiliden bir şey beklememek aşkın kemaline (işarettir).

سعدی اگر عاشقی میل وصالست چراست

هر که دل دوست جست مصلحت خود نخواست

48/11

Sa'dî eğer âşık isen vuslata meyletmek de nedir? Sevgilinin gönlünü arayan/isteyen, kendi faydasını gözetmez.

Sa'dî bu beyitlerin yanında vuslat ümidinin uzun, hayalinin ise imkansız olduğunu (63/11); vuslatın olup olmamasını bir önemi olmadığını; âşıklar için sevgilinin yüzünü görmekten başka bir maksat olamayacağını (119/7); kendisinin sevgilinin aşışanına yaraşan bir kuş olmadığını (150/8); vuslat şarabını vermezlerse de dert meclisinde tortu yudumlayacağını (163/10); sevgiliye kavuşmayı dileyen kimsenin hazine talebinde bulunan bir müflis gibi olup imkansız bir sevdaya tutulacağını (173/8); sevgili gibi biri ile Sa'dî gibi birinin ancak kıyamette bir araya gelebileceğini, bunun bile ihtimal olduğunu (189/4); gerçek aşığın vuslatı istemeyip başını sevgilinin ayaklarına koyması gerektiğini (230/4); sevgiliden kam almayı istemediğini (396/1); kendi bahtsızlığını bildiğinden sevgiliyle vuslatın imkansız olduğunu (418/4); sevgiliyle bir anlık beraberlik umudu varsa da onun da kaybolduğunu (426/7) sonunun ab-ı hayatın peşinde olan İskender gibi olmasından korktuğunu (446/9); sevgiliye asla ulaşamayacağını (493/9); sevgiliyle vuslatı anca rüyada göreceğini (27/2); sevgilinin meyve dolu ağacına Sa'dî'nin kısa kolunun erişemeyeceğini (29/8) ifade eder.

4. BÖLÜM: FUZÛLÎ VE SADÎ'YE GÖRE MAŞÛK

Aşk söz konusu olduğunda ister hadarî ister uzrî olsun maşûkun vasıflarının genel bir çizgi üzerinde gittiği, arada bâriz bir fark olmadığı çalışmanın başlarında dile getirilmiştir. Bu sebeple uzrî aşkın vasıflarını sıralarken aşk ve âşık bölümleri üzerinde durup maşûk kısmının çıkarılmasını tasarlasak da çalışmamız mütekâmil bir uzrî aşk çerçevesi çizmek amacı güttüğünden herkesçe malum olan maşûkun vasıflarına da değinmenin uygun olacağı kanaatine vardık.

4.1. Maşûkun Güzellik Unsurları

4.1.1. Yüz ve Yanak

Sevgilinin yüzü renk itibariyle ı ışık, ateş, mum ve güneş kavramlarıyla birlikte kullanılmıştır. Şâirler bazen yalnızca yanak kelimesini kullanırken bunu yüze teşmil etmiş; bazense doğrudan yüz, çehre gibi kavramları kullanmışlardır.

4.1.1.1. Güneş

Aradan ey şem çıh bir gûşe dut kim bu gece

Bezm bir hurşîd-talatdan münevverdür mana

15/4

Subh salup mihr-i ruhundan nikâb

Çih ki temâşâyâ çıha âftâb

26/1

Fuzûlî yukarıdaki iki beyitte de sevgiliyi “güneş yüzlü” olarak tavsif ederken ilk beyitte, gece gittiği mecliste artık muma ihtiyaç olmayacağını, zira güneş yüzlü sevgilinin bezmi aydınlatacağını ifade etmektedir. İkinci beyitte ise şâir; sabah vakti sevgilinin, güneş gibi yanağından örtüsünü kaldırıp dışarı çıktığı anda güneşin de onu izlemek için doğacağını ifade etmektedir. Şair hüsnütalil sanatından faydalanarak güneşin, sevgilinin güzel yüzüne duyduğu hayranlıktan dolayı onu görmek ve izlemek için doğduğunu ifade eder. Aşağıdaki beyitte ise bu temaşanın sonucunu gösterir gibidir:

Temâşâ-yı ruhun azmine çıhdı âftâb ammâ

Gelürken sürat ile düşdi yüz yerde şitâbından

213/2

Fuzûlî, güneşin sevgiliyi temaşa için doğduğunu ancak utancından yüz yerde düştüğünü ifade eder. Güneş, sevgilinin yüzü/güzelliği karşısında o kadar mahcup olmuştur ki koşuşturmaktan yüz kere yere düşmüştür. “Yüz yerde düşmek” ifadesi nicelik belirteceği gibi yüz/surat anlamı doğrultusunda güneşin yüzünün yere düştüğü anlamına da gelir. Böylece güneşin yere yüz sürdüğü anlamını da akıllara getirir ki bu da güneşin sevgili karşısında secdeye gitmesini andırır. Her halükarda güneş, sevgili karşısında aşağı bir konumda olup onun yüz güzelliği karşısında hayranlık ve utanma duyguları içerisinde, denebilir.

گر ماه من برافکند از رخ نقاب را

برقع فروهد به جمال آفتاب را

9/1

Eğer benim ayım, yüzünden nikabı atarsa güneş, yüzüne peçesini indirir.

Sa’dî de yukarıdaki beyitte Fuzûlî’nin beyitlerinde belirttiği durumu benzer kelime ve kavramlarla ifade etmiştir. Sevgiliyi aya benzeten şâir, güneşi dahi kıskandıracak güzelliğindedir. Sevgili yüzünden peçesini attığı anda güzelliği ortaya çıkacak, güneş de kıskançlığından dolayı peçesini yüzüne çekecektir.

N’ola ger reşk-i ruhsârunla bağı hûblarun kandur

Taşı tesîr ile lal eyleyen hurşîd-i rahşândur

89/1

Perî-veşler dil-i sahtına düşmüş mihr-i ruhsârun

Senün aksün alan fûlâd gözgüler firâvândur

89/3

Yukarıdaki iki beyitte ise Fuzûlî, sevgilinin yüzünü güneşe benzetmektedir. İlk beyitte güzellerin bağrının sevgilinin yüzünü kıskanmaları sebebiyle kan olduğunu

dile getiren şâir bunu güneşin taşları la'le çevirmesiyle özdeşleştirir. Güneşin taşları kızıla çevirmesi, madenlere tesiri ile açıklanır.¹⁷⁷ Neticede güzellerin kalplerinin taş olması ve bunların lal taşına dönmesi, sevgilinin güneş yüzü sebebiyledir.

İkinci beyitte ise Fuzûlî; yanağının güneşinin/sevgisinin peri gibi güzellerin gönlüne düştüğünü, onların gönüllerinin çelik ayna gibi olup sevgilinin güneşini yansıtıklarını ifade etmiştir. Aynanın geçmişte madenlerden yapıldığı malum olduğundan¹⁷⁸ peri gibi güzellerin kalplerinin çelik bir aynaya benzetilmesi olağandır. Bu, sevgilinin güneşini yansıtmakla birlikte güneşin sıcaklığından da etkilenip yandıklarını, yani sevgilinin güzelliğinin karşısında kıskançlık çektiklerini de düşündürebilir. Neticede sevgilinin güneş gibi yüzü, diğer güzellerin gönüllerine de tesir edecek kadar güzel ve etkileyecidir.

Reng-i rûyundan dem urmuş sâgar-ı sahbâya bah

Âftâb ilen kılur davâ dutulmuş aya bah

58/1

Bu beyitte ise Fuzûlî, şarap kadehinin sevgilinin yüzünün renginden dem vurduğunu, kendisini onunla kıyasladığını ifade eder. Ancak şaire göre kadehin yaptığı mukayese oldukça yersizdir ve tıpkı ayın güneşle rekabete girmesi, iddialaşması gibidir. Ayın bir ışık kaynağı olmayıp ışığı yansıtan bir gezegen, güneşin ise bizatihi ışığın kaynağı olması dolayısıyla kıyasa sokulmaları mantık dışıdır.¹⁷⁹ Bunun gibi sevgilinin yanağının rengi ile şarap kadehinin renginin mukayesesi, akıl karı olmaz.

¹⁷⁷ Tarlan (2000), Fuzûlî Divanı Şerhi. Akçağ, Ankara, s. 265.

¹⁷⁸ Nermin SİNEMOĞLU (1991). Ayna. *DİA*, İstanbul, C. 4. S. 259.

¹⁷⁹ Kuran-ı Kerim’de ay için nur, güneş içinse ziya kavramlarının kullanılmış olması; ışık ve yansıma kavramlarının farklılığına büyük bir delil olmaktadır. Nitekim Yunus Suresi 5. âyette:

هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسُ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ مَا خَلَقَ اللَّهُ ذَلِكَ إِلَّا بِالْحَقِّ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ

Güneşi aydınlatıcı, ayı ise aydınlık yapan, yılların sayısını ve hesaplamayı bilirsiniz diye ona menziller belirleyen O’dur. Allah bütün bunları hikmet ve fayda esasına göre yarattı. Bilme kabiliyetinde olanlar için de âyetlerini detaylı bir şekilde gözler önüne seriyor.” Ve Nuh Suresi 16. âyette

وَجَعَلَ الْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا وَجَعَلَ الشَّمْسُ سِرَاجًا

Sen ne nûr-ı pâksan ey mazhar-ı sun-ı İlâh

Kim alur şem-i ruhundan âftâb u mâh tâb

27/2

Yukarıdaki beyitte Fuzûlî, sevgilinin Allah'ın yaratma sanatının bir mazharı olarak temiz bir nur olduğunu; güneş ve ayın, ışıklarını sevgilinin yanağından aldığını ifade eder. Burada sevgilinin yüzünün mukaddes olması ve Allah'ın yaratma sanatının bir göstergesi olması durumu dikkat çekicidir.

از بهر خدا روی میپوش از زن و از مرد

تا صنع خدا می‌نگرند از چپ و از راست

46/4

Allah için, yüzünden örtüyü kaldır da sağdan ve soldan, erkekler ve kadınlar Allah'ın sanatını görsün.

Sa'dî de sevgilinin yüzünün güzelliğini vurgulamak için “sanat/sun” kavramlarından faydalanmıştır. Sevgilinin güzelliği sadece karşı cinsi değil, her iki cinsi de etkileyecek derecelere erişmiştir ki bu da Allah'ın yaratma sanatının büyüklüğüne delalettir. Fuzûlî'nin de sevgili için mazhar-ı sun-ı ilah kavramını kullanmış olması, aralarındaki düşünüş aynılığını gösterir niteliktedir.

Adın etmiş gün alup bir aks mirât-ı felek

Subh gösterdükde sen ruhsâr-ı ferruh-fâlûni

296/2

Yukarıdaki beyitte ise Fuzûlî; sevgilinin sabah vakti uğurlu ve parlak yanağını gösterdiği için, feleğin aynasının sevgiliden bir aks aldığını ve bunun adını güneş koyduğunu ifade eder. Yani feleğin güneş adını verdiği şey, esasen feleğin bir aynasıdır ve sevgilinin yüzünü yansıtmaktadır.

“Onların içinde ayı bir ışık, güneşi ışık kaynağı yapmıştır.” ifadeleri, güneş ve ayın birbirinden farklı ışıkları hâiz olup güneşin ışık saçan, ayın ise ışığı yansıtan birer gezegen olduklarını gösterir niteliktedir.

Hülasa Fuzûlî, ilk beyitlerde görüldüğü üzere sevgiliyi hurşid-talat gibi sıfatlarla nitelerken onu güneşe benzetmiş, daha sonra ise güneş ile sevgiliyi rekabet içinde incelemiştir. Artık sevgilinin yüzü güneşe benzeyen değil, bizzatıhi güneş ile mukayese edilen ve güneşin karşısında yüce makama oturtulan bir unsur olarak karşımıza çıkar.

Fuzûlî yukarıdaki beyitlerin yanında sevgilinin yanağının mumumun, saçının gölgesinin yatak odasında yandığını; yani bulunduğu makamın yüce olduğunu; bu sebeple güneşin onun mevkiine erişemeyeceğini (9/2); saçının ve yüzünün hayaliyle Fuzûlî'nin gündüz ve gecesinin bir olduğunu (15/2); güneş yüzlü sevgilinin bezmi aydınlattığını, bu sebeple muma ihtiyaç olmadığını (15/4); sevgilinin yüzündeki nikabı açmasıyla alemleri ruşen ettiğini, bu yüzden güneşin nurunu yazıya salması gerektiğini (27/1); sevgilinin yanağına perde çekmesiyle güneşin gölge ile kararacağını (253/1); yaşlı gözünün içindeki hayalin adeta güneşin sudaki yansımasına benzediğini (70/2); sevgilinin yanağının görülmesiyle gönlün yanmaya başlayıp dumanlar çıktığını, bunun tıpkı bahar mevsimi şimşeklerin çakmasına ve bulutların hareketine benzediğini, yani sevgilinin yüzünün bahar mevsimi gibi olduğunu (70/3); sevgilinin, ehl-i dili bağlamak için "hatt" a gerek duymayıp bunun için yüzünü göstermenin yeterli olacağını; nitekim güneşin dünyayı aydınlatmak için askere ihtiyaç duymadığını (255/4); sevgilinin güneş yüzünün göğe yükseldikçe onun ışınlarının aşk ehlini öldürmek için birer gamze kılıcına dönüştüğünü (142/1); sevgilinin, saçlarıyla gündüzü geceye; yüzüyle de geceyi gündüze çevirmesi gerektiğini (148/3); sevgilinin yüzüne hayran olanın güneşi sevmeyip kaşına iştiaht duyanın hilale eksik bakacağını (247/3); sevgilinin yüzünün üstünde kaşını görmek istediğini ancak gündüz vakti yeni ayı görmenin zor olacağını farkında olduğunu (278/4); Hak nurunun sevgilinin yüzünün güneşinde peyda olduğunu (170/1) ayın, ışığını sevgilinin yanağından aldığını (180/1) da ifade etmiştir.

Sa'dî ise yukarıdaki beyitlerin dışında sevgilinin geceye kadar yüzüne peçe çekmemesi halinde güneşin de cemalini örteceğini (27/10); ayın, sevgilinin güneş gibi yüzünü kışkandığını; bu yüzden her ay sevgilinin kaşları gibi olduğunu (57/6); sabahları sevgilinin penceresinden giren güneşin utanması gerektiğini (144/3); sevgilinin gece yüzünü göstermesi halinde halkın gündüz olduğunu sanacağını (296/3); sevgilinin güneş gibi yüzünden bir nurun göğe yükseldiğini (302/1); sevgilinin (gulam) yüzünün güneş gibi olduğunu (360/1); sevgilinin güneş gibi

yüzünün, yıldızların ışığını düşürdüğünü (471/3); sevgilinin güneş gibi yüzünün üzerindeki sünbüle gibi saçlarını görünce, gözlerinden pervin gibi yaşlar akıttığını (472/3); sevgilinin yüzünü görmeyince dünyasının karardığını (475/4); sevgilinin yüzü sebebiyle gözlerinin hayran kaldığını (kamaştığını) (479/2); sevgilinin nikabını açtığında gecesinin gündüz, örttüğüde gündüzünün geceye döndüğünü (500/7); sevgilinin yüzünün ışıltısının güneşi örttüğünü (540/3); nikabını açtığında karanlık geceyi yıldız gibi aydınlatacağını (554/7); sevgilinin güneş yüzlü olup da Sa'dî'ye bir gölge etmeyi hala gönlünden geçirmediğini (567/3); sevgili yüzünü gösterdiğinde geceyi gündüz, kapadığında gündüzü gece yapacağını (572/3); dolunayın sevgilinin güneş yüzünü gördüğünde kendisindeki eksikliği ikrar edeceğini (600/5); sevgilinin yüzünü gördüğünde ayrılık gecesinin gündüze döneceğini (601/2); sevgiliden yüz çevirip güneşe dönenlerin aslında güneşten yüz çevirip duvara döndüklerini (621/11) de ifade etmiştir.

4.1.1.2.Ay

Arz-ı ruhsâr et bugün ey meh güm olsun gökde gün

Eyle kim encüm olur gün arz-ı ruhsâr eylegeç

51/5

Fuzûlî yukarıdaki beyitte sevgiliyi aya benzetip yüzünü göstermesini istediğini ifade eder. Zira güneşin yüzünü gösterdiği zaman yıldızların kaybolması gibi ay yüzlü sevgili yüzünü gösterince de güneş kaybolacaktır. Şiirde genellikle güneş aydan üstün tutulursa da burada ay, sevgili için kullanıldığından güneşten üstün tutulmuştur.

Tâb-ı hurşîd meh-i rûyuna vermiş revnak

Tâ ne zîbâ hat için ola bu tezhîb-i varak

150/1

Yukarıdaki beyitte ise şâir, güneşin sevgilinin ay gibi yüzüne parlaklık verdiği ifade eder. Sevgilinin ay yüzünü bir varağa benzeten şâir, güneşin ona revnak vermesini tezhîb sanatıyla ilişkilendirir. Böylece sevgilinin yüzü temiz bir sayfaya benzetilmiş olur. Ay söz konusu olduğunda ise üzerindeki lekeler hatta benzetilebilir. Tarlan'a göre "hat, ayva tüyleri manasıdır. Yüz güneş ışığı ile parlak altın rengi

alınca ve o yüzün sahibi sevillecek hale gelince ayva tüyleri yani hat çıkar. Yüz bu ayva tüyleri için hazırlanmış bir varak, bir kağıt olur.”¹⁸⁰

Fuzûlî yukarıdaki beyitlerin dışında her gördüğü ay yüzlüye ömrünü sarf etmemesi gerektiğini, vefasızlara karşı ihtiyatlı olması gerektiğini (140/5); feleğin sevgilinin yanağını görmesi halinde aya merhamet etmeyip onu parça parça edip sahraya salacağını (257/1) da ifade etmiştir.

دگر آفتاب رویت مَنمای آسمان را

که قمر ز شرمساری بِشِکست چون هلالی

593/10

Güneş gibi yüzünü artık göğe gösterme, çünkü ay utancından kırılıp hilal oldu.

Bu beyitte Sa’dî, sevgilinin yüzünü aya benzetmeyip onu güneş olarak tavsif etse de kıskançlık ilişkisini ay üzerinden kurmuştur. Ayın hilal olma durumunu sevgilinin güneş gibi yüzüne bağlayan şâir, ayın bu güzellik karşısında utanıp kırılma noktasına geldiğini ifade eder. Benzer bir ifadeyi aşağıdaki beytinde de dile getirir:

از رشک آفتاب جمالت بر آسمان

هر ماه ماه دیدم چون ابروان توست

57/6

Gökyüzünde gördüğüm ay, cemalinin güneşinin kıskançlığından dolayı her ay senin kaşların gibi (olur).

Sa’dî, yukarıdaki beyitte sevgilinin güneş yüzlü olduğunu ve ayın bu durumu kıskandığını ifade eder. Ay, kıskançlığından ötürü her ay adeta gizlenir, ufalır ve yay halini alır. Yani her ay, ayın hilal şeklini alması hüsnûtalil ile sevgilinin kaşına benzeme çabasına bağlanır, denebilir. Sevgili, ayın bile kendini örnek almak istediği derecede güzel addedilmiştir. Aşağıdaki beyitte Fuzûlî de ayın hilal haline gelmesi olayını benzer kavramlarla şöyle ifade etmektedir:

¹⁸⁰ Tarlan (2000), age., s. 367

Çarh her ay başına salmış kaşundan bir hayâl

Bu cihetdendür her ay başında olmak bir hilâl

172/1

Görülmetedir ki Sa'dî de Fuzûlî de sevgilinin güzelliğini vurgularken hilal kaşlarının gökyüzüne tesir ettiğini ifade etmekte; ay başlarında ortaya çıkan hilalin, ayın sevgilinin kaşına öykünmesi sebebiyle oluştuğunu dile getirmektedir.

روی اگر باز کند حلقه سیمین در گوش

همه گویند که این ماهی و آن پروینیست

129/4

Eğer yüzünü açar da kulağındaki gümüş halka (görünürse), halk der ki bu aydır ve o da pervindir.

Bu beyitte Sa'dî, sevgilinin yüzünü açıkça aya benzetmektedir. Bu minvalde gümüş küpeleri de Süreyya takımyıldızına benzeten şâir ortaya bir gökyüzü tasavvuru sunarken sevgilinin yüzünün gümüşten bile daha parlak olduğunu da ima etmiş olur.

Sa'dî yukarıdaki beyitlerin dışında sevgilinin ay yüzlü olduğunu (52/17, 258/1); sevgilinin yüzünü görmek için mum yakmayı düşündüğünü ancak sevgilinin yüzünün mehtab gibi olduğu için muma gerek olmayacağını (68/3); sevgilinin gökteki ay gibi yüce olduğunu (81/3); sevgilinin yüzünün ışığının göklere düşmesi halinde ayın yüzünü örteceğini, güneşin ise utanacağını (142/6); sevgilinin ay gibi yüzünü görenlerin kınama oklarına göğüslerini siper ettiğini (143/2); ay yüzlü güzelin merhameti adet edinmesi gerektiğini, böylece yüzü gibi huyunun da güzel olacağını (144/6); servide sevgilinin ay yüzüne benzer bir yüz olmadığı gibi ayda da sevgilinin servi boyu gibi boy olmadığını (147/5); sevgilinin, gökyüzündeki ay gibi yüzünden dolayı yeryüzünde fitneler çıktığını (151/5); ay yüzlü sevgilinin, onu görenler arasında gizliden gizliye konuşulanları bilmesi halinde bir daha aşıkarmayı istemeyeceğini (178/3); sevgilinin gömleğinin yakasından yüzünün ay gibi çıktığını (327/1); sevgilinin ay gibi yüzüne bakarsa Allah'ın eserini göreceğini (393/1); Sa'dî'nin divane olmaması için ay yüzlünün yüzünü kapaması gerektiğini (592/1); sevgiliye halk yeni ay deyip onu parmakla gösterecekler de onun bedr (dolunay) olduğunu (598/7) ifade eden beyitler de terennüm etmiştir.

4.1.1.3.Şem

Ruhundan nûr uğurlar şem başın kesseler câ'iz

Budur bir kul ser-encâmı ki sultânına hâindür

104/6

Yukarıdaki beyitte Fuzûlî, sevgiliyi mumun sultanı olarak tavsif etmiştir. Mumu, sevgilinin yanağından ışık çalan bir hırsıza benzetmiş; bu yüzden mumun başının kesilmesini caiz görmüştür. Malum olduğu üzere İslâmî/şerî hukukta hırsızlığın cezası, hırsızın elinin kesilmesidir.¹⁸¹ Şâir de buna dayanarak mumun başının kesilmesine hükmeder zira mum, ışığı başı yani fitili ile çalmıştır. Şâir, mumun başının kesilmesi yani yakmak için hazırlanması durumunu hüsnütalil ile sevgilinin yanağının ışığıyla ilişkilendirmiştir.

Sûzum der idüm şem sana eyleye rûşen

Nezzâre-i ruhsâruna yoh şemde hem tâb

24/3

Yukarıdaki beyitte ise Fuzûlî, farklı olarak mumu sevgiliyle kıyaslarken aynı zamanda onu kendisiyle de özdeşleştirir. Bir başka deyişle şem hem âşık hem maşûk için kullanıldığından bu beyit farklı bir önem arz eder. Şâir; şeme, sevgiliye iletmesi için içindeki yangından bahsetmektedir. Zira yanmışın halinden ancak yanmış biri anlar. Fakat şem, sevgilinin yanağının parlaklığından utandığı için ona bakacak durumda ve güçte değildir. Zira bir önceki beyitte ifade ettiği üzere sevgili şemin sultanı konumundadır.

Fuzûlî yukarıdaki beyitlerin yanı sıra göz bebeğinin ayrılık gecesinde muma bakmayıp sevgilinin parlak yanağını arzuladığını (240/6); mumun sevgilinin yanağına dil uzattığını ve bu sözle ağzından adeta ateş çıktığını (144/1); Fuzûlî'nin canının sevgilinin yanağının etrafında dolaştığını, sevgiliden canı pervane sayıp onu bundan mahrum bırakmamasını istediğini (43/3); sevgilinin, ağyarın meclisini güneş gibi yanağıyla aydınlattığı için Fuzûlî'nin pervane gibi kıskançlık ateşine düştüğünü (42/5); sevgilinin yanağının ağyarın bezmini artırmasına rağmen kendisine gelince

¹⁸¹ Ali BARDAKOĞLU (1998). Hırsızlık. *DİA*, İstanbul, C. 17, s. 390.

alemleri yakan bir şimşek gibi olduğunu (97/1); hiçbir bezmin sevgilinin boyu gibi bir mumla aydınlanmayıp hiçbir şemin şulesinin sevgilinin yanağı kadar parlak olamayacağını (73/5); sevgilinin yanağının şemine talip olanın güneş istemeyeceğini (115/2); sevgilinin yanağına şem demeleri sebebiyle Fuzûlî'nin canının mum gibi eridiğini (144/2); sevgilinin yanağı ile kendisini kıyaslayan mumun dili sebebiyle her saat eksikliğe uğradığını (144/3); canının bülbül, sevgilinin kametinin gül; gönlünün pervane, sevgilinin yanağının ise mum olduğunu ve bülbülün gülü sevmesi gibi pervanenin de şemi sevmesinin adet olduğunu (144/5); sevgilinin yanağının mumu ile sabah vakti bile hamamın aydınlandığını (182/1); feleğin sevgilinin yanağının mumundan ötürü mahcup olduğunu, Fuzûlî'nin ise onu bu utançtan kurtarmak için şule-i âh ile çarhı yaktığını (213/3); sevgilinin, yanağının mumunu güneşin gözünden gizlemesi gerektiğini; kem gözden kaçınmanın kötü olmayacağını (216/6); sevgilinin yüzünün mumumun kıyamet güneşinin ışığı olduğunu (298/5) da ifade etmiştir.

امشب که بزم عارفان از شمع رویت روشن است

آهسته تا نبود خبر رندان شاهدباز را

11/2

Bu gece ârifler bezmi senin yüzünün mumuyla aydınlanmıştır. Sakin ol ki rind ve şahidbazlar bundan haberdar olmasın.

Sa'dî bu beyitte sevgilinin yüzünü arifler bezmini aydınlatan bir muma benzettir. Ondan sessiz, sakin olması gerektiğini ister zira şahidbazlar ve rindler, bunu duydukları anda kıskançlık duyacaklardır.

دلایل روی تو هم روی توست سعدی را

چراغ را نتوان دید جز به نور چراغ

343/5

Çerağ

Sa'dî için, senin yüzüne delil yine senin yüzündür. Çerağ, çerağın nuru olmadan görülemez.

Sa'dî bu beyitte ise sevgiliyi dolaylı olarak muma teşbih eder. Karanlıkta mumun ışığı olmadan mumun görülemeyeceği gibi sevgilinin yüzünün güzelliğini gösteren, onun güzelliğinin delili olan yine sevgilinin yüzüdür.

پرده بر انداز شبی شمع وار

تا همه سوزیم به پروانگی

592/5

Bir gece, yüzünden şem gibi perdeyi kaldırı da pervane gibi yanalım.

Bu beyitte de sevgiliyi muma benzeten şâir, kendini de pervaneye teşbih ederek şem ü pervane kıssasına telmihte bulunur.

4.1.1.4. Gül

İkd-ı şebnemdür gül-i ter üzre yâhûd her taraf

Katre katre terden ol ruhsâr üze sular mıdur

303/2

Fuzûlî yukarıdaki beyitte gördüklerinin taze bir gülün üzerindeki şebnem dizileri mi yoksa sevgilinin yanağının üzerindeki damla damla ter mi olduğunu bilemediğini ifade eder. Sevgilinin yanağı güle benzetildiğinden yanağındaki terler de gül yaprağı üzerindeki şebneme teşbih edilmiştir. Esasen şebnem yani çiğ/çiğ taneleri, havadaki su buharının soğuk nesneler üzerinde sıvıya dönüşmesi sonucu oluşur. Burada sevgilinin yanağının terlemesi onun hararetini gösterirken bunun şebnemle ilişkili olması bir tezatlık gibi görünür. Bunu ise şâir, aşağıdaki beyitte şöyle açıklar gibidir:

Veh ne sâhirsens ki oddan su çıhardun sudan od

Terledüp ruhsârını gül gül kılанда tâb-ı mül

178/2

Bu beyitte şâir, şaraptan dolayı gül gül terleyen yanağıyla sevgiliyi bir sihirbaz addeder. Çünkü o ateşten su, sudan ateş çıkarmaktadır. Sudan ateş çıkması ifadesinden

kasıt yanağın suya benzetilmesi olabileceği gibi,¹⁸² bir sıvı olan şarabın içildikçe hararet vermesi de olabilir. Ateşten su çıkarması ise ateşe benzeyen yanağının terlemesini gösterir. Sevgili bu sebeple bir sihirbaza teşbih edilmiştir.

Çihre-i zerdümde gör hem-dem sirîşk-i alümi

Ol gül-i ranâya bir reng ile bildür hâlümü

287/1

Fuzûlî yukarıdaki beyitte ise kendi soluk benzini ve kanlı gözyaşlarını vurgulayarak bir gül-i ranâ olan sevgiliye benzediğini ima eder. Gül-i ranâ, içi kırmızı dışı sarı olan bir gül çeşididir.¹⁸³ Kanlı gözyaşları ve soluk sarı benziyle şâir kendisini başka bir gül-i ranâ olan sevgiliye benzeterek halinin bir renk ile sevgiliye bildirilmesini istemektedir. Klasik şiirde sevgilinin âşıktan haberdar olması mümkün olmadığından burada “reng” kelimesi tercih edilmiş olmalıdır.

Meğer devr-i ruhun tarhın çeker gül safhası üzre

Kim olmuş gevher-efşân bülbülün pergâr-ı minkârı

270/2

Fuzûlî yukarıdaki beyitte bülbülün, gülün üzerine sevgilinin yanağının dairesini çizdiğini; gül safhasını tarh ettiğini ifade eder. Tarh kelimesi düzenleme anlamına geldiği gibi bahçenin çiçek ekilen bölümü manasını da taşır. Böylece şâir, bülbülü; gülün bahçesini düzenleyen ve o bahçeye gagasıyla inciler saçan bir canlı olarak ele alır. Bu benzetmede şâir, sevgilinin yanağını gül bahçesine; üzerindeki ter damlalarını da bülbülün incilerine benzetmiş olur.

Bülbülün sesinin de inciye benzetilebileceği düşünüldüğünde bu kez gül yaprağına benzetilen sevgilinin yanağı inci gibi sözlerin yazıldığı bir yaprak konumuna gelir. Bu durumda da sevgilinin yanağındaki hat, bülbülün saçtığı inciler gibi düşünülebilir.

¹⁸² TARLAN (2000). age., s. 440.

¹⁸³ Gül-i rana, sevgilinin iki yüzlülüğünü ifade etmek için de kullanılmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz: Cemal KURNAZ (1996). *Gül. DİA*, İstanbul, C. 14, s. 219-222.

Nedür dedüm ruh-ı sâfunda aks-i merdüm-i çeşmüm

Dedi gelmiş gemiyle Rûm'a deryâ kat edüp Hindû

238/5

Yukarıdaki beyitte ise Fuzûlî, sevgilinin temiz yanağında kendi göz bebeğinin yansımaları gördüğünü ifade etmektedir. Buradan şâirin sevgilinin yüzünü aynaya benzettiği ve kendisinin de sevgilinin yüzüne baktığı anlaşılmaktadır. Sevgiliye bu durumu soran şâir, ilginç bir benzetmeyle Hind'in Rum'a gemiyle geldiği cevabını alır. Bu durumda sevgilinin yüzü Rum'a yani Anadolu'ya teşbih edilirken aşığın göz bebeği ise oraya gemiyle gelen bir Hind'e benzetilir. Hind'in gemiyle gelmesi ise âşığın gözyaşlarına işaret ediyor, denebilir.

Fuzûlî yukarıdaki beyitlerin yanında inlemelerinin gül yüzlü sevgiliye hoş geleceğini nitekim gülün gönlünün bülbül nalesiyle açıldığını (51/7); gül yüzlü sevgilinin gayrılarla halvet bezmi tertip ettiğini bu yüzden rakibin yaman halde sarhoş olduğunu (134/7); sevgiliye hayran olanın serv ve gülü temaşa etmeyi istemeyeceğini çünkü kaddinin serv, yanağının ise gül olduğunu (170/4-240/3); sevgilinin yanağının, misk kokulu saçları dolayısıyla revnak artırdığını bunun tıpkı sümbülün gül-i handânın ziveri olmasına benzediğini (162/4); gül yüzlü sevgilinin her dem Fuzûlî'ye siyaset (idam) kılıcını çektiğini (201/6); sevgilinin kaddinin şimşad, yanağının ise nesrin olduğunu (206/2); sevgilinin bağı girip bülbüle yanağını göstermesi gerektiğini, böylece gülün ırzının yıkılıp bülbülün gözüne diken gibi batacağını (249/1); hakikat hattını yazması için gül yüzlülerin yüzüne bakıp onların hattını meşk etmesi gerektiğini (250/3); sevgilinin gül yüzüne karşı kanlı yaşlar döktüğünü (264/5) de ifade etmiştir.

من دگر میل به صحرا و تماشا نکنم

که گلی همچو رخ تو به همه بستان نیست

122/4

Artık kırlara ve gezmelere meyletmem çünkü hiçbir bahçede senin yüzün gibi bir gül yoktur.

Sa'dî bu beyitte, sahra ve kır gibi mesire gezilerine meyletmediğini zira hiçbir bostanda sevgilinin yanağı gibi bir çiçek/gül olmadığını ifade etmektedir. Sa'dî de sevgilinin yanağını renk itibarı ile güle benzetmiştir, denebilir.

آن که بر نستر از غایه خالی دارد

الحق آراسته خلقی و جمالی دار

173/1

Onun nesteren üzerinde miskten bir beni vardır, gerçekten huyu gibi cemali de süslüdür.

Sa'dî bu beyitlerin dışında sevgilinin gül yüzlü olduğunu (282/4); sevgilinin yüzü karşısında bahçede gül kalamayacağını, boyu karşısında servinin baş gösteremeyeceğini (185/6); sevgilinin ferhunde-hu yanağından dolayı gülün ne rengi ne de kokusunun kaldığını (238/4); sevgilinin gül yanaklı olduğunu (238/5); sevgilinin yanağındaki hattın sur gülünün üzerindeki miskler gibi olduğunu (246/7); gönül kuşunun sevgilinin gül yüzü üzerine ötmediği bir gece dahi geçirmedeğini (343/1); sevgilinin gül yüzüne bülbül gibi mest olduğunu (388/4); eğer bir bostanda sevgili gibi bir çiçek yetişseydi yeryüzünün gökyüzünden daha şerefli olacağını (525/1); Sa'dî gibi yüz binlerce bülbülün sevgilinin yanağının güzarında gazelhan olduğunu (626/12); ateş yüzlü Türk sakiden sarhoşluk istediğini (629/6) ifade eden beyitler de terennüm etmiştir.

4.1.1.5. Diğer

Fuzûlî yukarıdaki benzetmelerin dışında sevgilinin yüzü ve yanağını ifade etmek için şarabın sevgilinin yanağına renk verdiğini (20/4); güzellerin terlemiş yanaklarının Fuzûlî'nin gönlünü açtığını, bunun gülşeni ateşle sulamaya benzediğini (9/7); sevgilinin yanağının üzerine düşen saçının, ateşe düşmüş yılanı benzediğini (157/4); sevgilinin yanağını görünce canının ruhunu teslim ettiğini (132/7); sevgilinin yüzünün melek gibi olduğunu ve insan olanın sevgiliye insan demeyeceğini (21/1); kimsede sevgilinin yanağına bakacak güç olmadığını (60/1); alemin bütün nimetlerini görse de sevgilinin yüzü kadar leziz bir nimet görmediğini (65/7); sevgilinin yanağının yüz bin güzeli aksettiren bir ayna gibi olduğunu (102/7); sevgilinin sultan, kendisinin ise geda olduğunu ve ondan geçim parasını istemenin ayıp olacağını bildiğini ancak sevgilinin yanağını görmenin bile onun hayatını tazelediğini (143/6); sevgilinin yüzü

kadar hiçbir meyın baki bir zevk vermeyeceğini (157/8); kendisinin serve mail olmayıp nesrin ve gülü istemediğini, yalnızca sevgilinin kamet ve ruhsarına gönül verdiğini (179/5); sevgilinin yüzünden nikabı indirmesi gerektiğini, böylece meleklerin insanın yaratılışındaki şüphelerinin batıl olacağını (176/2); sevgilinin yüzünü aynaya benzetenin, sevgili aynaya baktığında hacil olacağını (176/1); sevgilinin aksini çaldıkları için aynanın asıldığını ve kadehin elden ele dolaştırılıp sürgün edildiğini (180/4); suyun sevgilinin aksini alıp gül-i ranaya kan içirdiğini (257/2); aynanın sevgilinin yüzünü candan sevdiğini, ondan ayrıldığı vakit canının çıkacağını (265/1); sevgilinin saçlarının, hazine üzerindeki iki ejderi andırdığını bu sebeple sevgilinin yüzünün hazine olduğunu (303/3) da ifade etmiştir.

غریبی سخت محبوب اوفتادهست

به ترکستان رویش خال هندو

479/9

Hindû ben, (sevgilinin) Türkistân yüzüne pek garip bir şekilde mahbub düşmüştür.

Sa'dî bu beyitte ise sevgilinin yüzünü beyazlık ve parlaklığı sebebiyle Türkistan'a benzetmiştir. Yüzdeki ben ise siyahlığı itibarı ile Hind'e benzetilmiş, Türkistan'daki bir Hind nasıl yalnız ve garip olursa, onun da öyle garip kaldığı ifade edilmiştir. Sa'dî aşağıdaki beyitte ise sevgilinin yüzü için Tacik kelimesini kullanır:

روی تاجیکانهات بنمای تا داغ حبش

آسمان بر چهره ترکان یغمایی کشد

209/4

Tacikane yüzünü göster ki gökyüzü Yağma Türklerinin çehresine Habeş dağını çeksin.

در روی تو سر صنع بی چون

چون آب در آبگینه پیداست

44/5

Eşsiz sanatın sırrı (Allah'ın yaratış sırrı) senin yüzünde, suyun cam şişede görüldüğü gibi ortadadır.

Sa'dî bu beyitte ise sevgilinin yüzünü Allah'ın eşsiz sanatının sırrının bulunduğu yer olarak tanımlar. Benzer bir ifadeyi aşağıdaki beyitte de şöyle dile getirmiştir:

سر قلم قدرت بی چون الهی

در روی تو چون روی در آینه پدید است

61/8

Eşsiz ilahi kudret kaleminin sırrı senin yüzünde, aynada yüzünün görünmesi gibi açıktır.

Sa'dî yukarıdaki beyitlerin yanında sevgilinin yüzünün kendi aynasına güzel geldiğini (3/1); güzel yüze bakmanın değil güzel yüzü görmemenin hata sayılacağını (4/6); sevgilinin yüzünün kapaması gerektiğini çünkü yaşlıların bile gönlünü çeceğini (5/4); Leylâ'nın yüzünü görmeleri halinde Mecnûn'u kınamayacaklarını (7/10); güzel sesin ve güzel yüzün birer lezzet olduğunu ve sevgilide bu ikisinin de var olduğunu (11/4); geceler boyu sevgilinin sabah yüzünü beklediğini (12/2); sevgilinin yüzündeki perdenin kalkmasını ve bütün halkın o nigaristanı görmesini istediğini (17/4); sevgilinin yüzünün, âlem halkının gönül huzuru olduğunu ve sevgilinin yüzü olmadan dünyayı göremeyeceklerini (18/4); sevgilinin didarının gönülleri aldığını, didarın canını da almasından korktuğunu (18/7); Muganın dahi Ferhar'da sevgili gibi güzel put yüzlüleri görmediğini (19/5); sevgilinin yüzünün bahasının, tıpkı Hz. Musa'nın mucizesinin sihirbazların sihrini çürütmesi gibi güneş ve ayın pazarını düşürdüğünü (19/9); sevgilinin yüzü kadar hub ve ziba bir yüz görmediğini (22/1); sevgilinin şehirde peçesini açtığı anda bin mümini azaba düşüreceğini (25/1); sevgilinin yüzü peçeli olsa da peçenin altındaki uğurlu yüzüyle bile gönülleri alacağını (25/2); sevgilinin yüzünün zahid aldatan olduğunu, zahidler bile yoldan çıkaracağını (29/6); çemende sevgilinin dilsitan yüzü gibi bir çiçek açmadığını (34/3); kendi yüzünü aynada görmesi halinde sevgilinin kendine âşık olacağını (35/2); sevgilinin yüzüne paha biçilemeyeceğini (36/3); Allah'ın sanatını görsünler diye sevgilinin, yüzünü erkeklerden de kadınlardan da gizlememesi gerektiğini (46/4); sevgiliyi görüp de dehşete düşmeyen gözün, aslında görmediğini (46/5); sevgilinin yüzündeki ateş karşısında yanmanın değil ham kalmanın şaşılacak bir şey olduğunu (51/3); sevgilinin yüzünün cennet kapısı olduğunu (52/7); sevgilinin namazları bozan yüzü gibi bir yüz

görmediğini (53/7); sevgilinin yüzünü tekrar görünce ölü iken dünyaya gelmiş gibi olacağını, yani yüzünün ölüyü dirilteceğini (59/8); sevgilinin cennet yüzlü olduğunu ve bulunduğu mahfede burçlar ortasında bulunan güneşe benzediğini (81/4); sevgilinin yüzünü görmenin altın ve gümüşten değerli olup yeryüzünün bütün mülküne bedel olduğunu (86/8); sevgilinin yüzünün bahçe gibi olduğunu ve bu bahçeden bir elma ısırmanın aşkın kılıcıyla ölmek demek olduğunu (102/2); her sabah sevgilini yüzüne bakmanın nevrüz gibi olduğunu (112/7); sevgilinin yüzünü gördükten sonra hala başka şeylere temayayla meşgul olana şaşacağını (113/); sevgilinin yüzünün sureti pazara geldiği anda nakkaşın sanat dükkanını mühürleyeceğini (135/5); sevgilinin yüzünü görenin âşık olacağını (163/1); sevgilinin yanağını gizlemesinin adil olmadığını (180/1); sevgilinin dil-fürüz (gönle aydınlık veren) didarının Sa'dî'nin ayaklarına erguvanlar döktüğünü (186/3); kimsenin sevgilinin yanağının rengi gibi bir bahar görmediğini (190/5); yeryüzünde sevgilinin yüzü kadar dilbend ve dil-firib bir yüz olmadığını (199/8); sevgilinin yanağının suya aksetmesiyle gülнар goncasının başına ateş geldiğini (214/3); sevgiliyi görenin ona âşık olacağını ve Sa'dî'nin halinden anlayacağını, sevgili yüzünü gizlemediği takdirde insanın ondan nazarını esirgeyemeyeceğini (219/1-2); sevgilinin yüzünün uğurlu olduğunu (230/1); sevgilinin dilsitan yüzü ve benindeki ipek perdeyi kaldırdığı takdirde gökyüzünün yıldızları atacağını (238/2); kendisiyle beraber halkın da tıpkı sevgilinin saçları gibi, sevgilinin yüzüne aşuhte olduğunu (238/3); lale yanaklı güzellerin kuyuna gelen aşkbazların bir daha akıllı olacaklarına dair ümitlerinin olmadığını (284/1); cennet yüzlü sevgiliyle meşguliyeti sebebiyle kendini dahi hatrına getiremediğini (288/6); sevgilinin yanağının bahçesinin nergis, benefşe ve gülнар ile dolu olduğunu (292/2); sevgilinin parlak yüzünden başka bir yüz göremeyeceğini (312/6); sabahın, sevgilinin yüzüne hayran olduğunu (320/3); sevgilinin yüzünün, Allah'ın kudretinin delili olduğunu (348/3); sevgilinin güzellikleri yüzünde topladığını (412/3); nice zamandır sevgilinin yanağının bahçesinin bülbülü olduğunu (413/5); sevgilinin suretinin vasfedilemeyeceğini (416/1); sevgilinin yüzünün halkı fitne ve fücra sürükleyeceğini (420/5); sevgilinin yüzünü görünce kendisini cennette sandığını (425/1); sevgiliyi gördüğü için artık cenneti istemediğini (425/8); sevgilinin yüzünü gördüğü için bostandan (bahçe seyrinden) asude olduğunu (433/1); güzellerin yüzüne bakmanın gönülleri götüreceğini (436/4); sevgilinin yüzünün yasemin yaprağına benzediğini

(444/1); sevgilinin, fitne çıkarmak ve insanları baygınlık vermek istiyorsa peçesini kaldırması gerektiğini (444/8); sevgilinin saçlarının lale (gibi yanaklarının) etrafında dolandığını (465/3); yüzünün pertevinin herkese ulaştığını (471/4); gördüğünün sevgilinin yüzü değil cennet olduğunu (479/3); sevgilinin peri yüzlü olduğunu (484/2); sevgilinin yüzünün Firdevs-i alâ'dan taraveti götürdüğünü (485/1); sevgilinin yüzünün Mani'nin nakışlarına parmak koyacağını (485/3); sevgilinin yüzünün kör birinin hayaline gelmesi halinde şevkten onun göz perdesinin yırtılacağını (485/6); sevgilinin yüzünün takva kuyunda yağma davulunu çaldığını (485/8); sevgilinin Leyla yüzlü olduğunu (485/10); sevgilinin yüzünün yazdığı hat sebebiyle güzellik ülkesinin sevgiliye teslim olduğunu (485/11); sevgilinin yüzünün parlak ayna gibi olduğunu (489/1); sevgili, sabah yüzünü gösterdiği anda cennetten bir pencere açmış gibi olduğunu (506/1); gözlerini sevgiliyle açmanın, cennette açmaktan daha latif olduğunu (505/10); sevgilinin yüzünün kıyametin kendisi olduğunu (512/5); sevgilinin yüzünün gönüldeki gamları giderdiğini (513/1); sevgilinin suretinin mana gevherinin hazinesi olduğunu (496/1); Sa'dî'nin sözlerinden sevgilinin ateş gibi yüzünden dökülen damlalar gibi su geldiğini (517/10); sevgilinin güzel yüzüne rağmen sözünün kötü olduğunu (535/1); sevgilinin yüzünün nüshası kendisine götürüldüğü anda nakkaşın işine tövbe edeceğini (547/5); perilere peri yüzlü olmayı sevgilinin öğreteceğini (591/2); sevgilinin yüzünün evsafı karşısında aklın gözünün hiçbir şey görmeyen gece kuşu gibi kaldığını (602/2); sevgilinin, alemleri avlamak için kemende ihtiyaç duymayıp burkasını kaldırmasının yeteceğini (603/3); Çinli ressamın sevgilinin yüzünü görmesi durumunda kendinden geçeceğini (613/5); aynaya baktığı takdirde sevgilinin kendisine gönül kaptıracağını (616/5) ifade eden beyitler de terennüm etmiştir.

4.1.2. Ağız ve Dudak

4.1.2.1.Şarap

Lebünden katre katre kan içer gönlüm kerâhetsüz

Şekerden olıcak mey katresi gûyâ harâm olmaz

113/6

Fuzûlî yukarıdaki beyitte sevgilinin dudağından dolayı gönlünün kan içtiğini yani sıkıntıya düştüğünü dile getirir. Gönlün içtiği bu şarap haram olmamaktadır zira

şekerden yapılmıştır. Fuzûlî, böylece sevgilinin dudağını tatlı bir içkiye benzetmiş olmaktadır.

Lebün reşki mizâcın telh kıldı bâde-i nâbun

Kaşun meyli yüzini kıbleden döndürdi mihrâbun

158/1

Lalün ile bâde bahs etmiş zihî güm-râhlık

Oldı vâcib eylemek ol bî-edebden ictinâb

28/3

Yukarıdaki iki beyitte ise Fuzûlî, önceki beyitte şaraba benzettiği dudağı bu kez şarabın karşısında konumlandırır. İlk beyitte, şarabın acılığının sevgilinin dudağının kıskançlığından geldiğini ileri süren şâir, ikinci beyitte ise (28/3) badenin lal ile bahse girdiğini, bunun ise yol bilmezlik olduğunu ifade eder ve badenin yaptığı edepsizlikten dolayı ondan el çekmenin vacip olduğunu dile getirir. Neticede esasen haram olan badeyi bırakma sebebini böylece dudak ile aralarındaki rekabete bağlamış olur. Gümrahlık kelimesiyle ise dudağın aynı zamanda yok denecek kadar küçük olduğunu ima etmiş, denebilir.

Yukarıdaki beyitlerin yanında gönlünün sevgilinin gözünden dolayı hastalandığını, sevgilinin dudağından yapılan ilacın ona deva olacağını nitekim sarhoşluğun verdiği rahatsızlığa yine şarabın iyi geleceğini (8/5); sarhoş olup sevgilinin dudağının verdiği neşeyi zikrettiğini, bu sebeple meye rağbet gösterenlerin kafir olduğunu halka ifşa ettiğini (201/4); dudağının aksinin gözyaşını kana buladığını (283/1) da ifade etmiştir.

4.1.2.2.Lal

Kılsa cân lali ile feyz yetürmek bahsin

Cânib-i lalini dut ey gönül et cân ile bahs

46/5

Yukarıdaki beyitte Fuzûlî, can ile sevgilinin dudağını feyz yönünden mukayese eder. Canın lal ile feyz konusunda bahse girmesi halinde gönlün lalin tarafını tutması gerektiğini, can ile boş yere bahse girmemesi gerektiğini söyler. Feyz esasen suyun akıp taşması¹⁸⁴ anlamına geldiğinden ve suyun da hayatın kaynağı¹⁸⁵ olduğu malum olduğundan dudak ve can da feyz yani hayat verme bahsindedirler. Can, maddî yani bedensel bir hayatın kaynağı olsa da asıl feyz sevgilinin lal dudağındadır. Zira sevgilinin dudağından çıkan her söz aşığa hayat vermekte, manen ölü olan âşık sevgilinin dudağının feyziyle hayat bulmaktadır. Burada aslen maddî ve manevî bir mukayeseye girişen şâir, tarafını maneviyattan kullandığını ima etmektedir, denebilir. Neticede sevgilinin dudağı lal gibidir ve feyzin kaynağı olarak ele alınmıştır. Bu sebeple can onunla bahse dahi giremeyecek konumdadır.

Lal-gûn meydûr elünde sâgar-ı sîmîn ile

Yâ nigîn-i laldûr reşk-i lebünden oldı âb

27/5

Bu beyitte ise Fuzûlî, sevgilinin elindeki gümüş kadehten ve kadehteki lal rengi şaraptan bahsetmektedir. Bu görüntünün esasen, gümüş bir yüzükteki lal taşının, sevgilinin dudağını kıskanması sonucu eriyip suya dönüşmesiyle oluşabileceğini ifade eder. Yani sevgilinin dudağı, yüzükteki lal taşı dahi kıskandıracak ve onu kıskançlıktan eritecek derecede kırmızı ve güzeldir.

جوهری عقل در بازار حسن

قیمت لعلش به صد جان می‌کند

243/2

Hüsn pazarında akıl kuyumcusu, lal dudakların (için) yüz can veriyor.

Sa'dî ise bu beyitte, akıllı hüsn pazarındaki bir kuyumcuya benzetir. Esasen akıl, aşka veya sevgiliye dair olan şeylere değer vermez. Mantık, aşkın tam karşısında

¹⁸⁴ Kubbealtı lugati/feyz: <https://lugatim.com/s/feyz> (01.11.2025 tarihinde erişildi)

¹⁸⁵ Nûr, 24/45: “Allah hareket eden her canlıyı bir sudan yarattı...”

وَاللّٰهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَّاءٍ فَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَىٰ بَطْنٍ وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَىٰ رِجْلَيْنِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَىٰ أَرْبَعٍ يَخْلُقُ اللّٰهُ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللّٰهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

yer alır. Ancak burada sevgilinin lal dudakları aklı dahi kendinden geçirecek ve onun için yüzlerce kez can verecek derecede güzel olarak tavsif edilmiştir.

Sa'dî bunun dışında sevgilinin lal dudaklarına acı cevapların değil münasip sözlerin gerektiğini (104/8); sevgilinin lal dudağı gülümsediği zaman saba rüzgarının gonca ağızları yırttığını (251/9); sevgilinin lal dudağının güzelliğinin söze sığmayacağını (276/2); sevgilinin lal dudaklarının herkesin gönlünü kapıldığını bu yüzden şehirde kapılmadık gönül kalmadığını (278/3); sevgilinin dişlerinin şeker saçan lalin ortasında olduğunu (292/1); sevgilinin lal gibi dudaklarının ateşinden sakınılması gerektiğini (330/1); Sa'dî'nin can papağanına sevgilinin yakut gibi dudağından şeker vermesi gerektiğini (355/8); sevgilinin lal dudaklarının, azizlerin kanını içtiğini ve bunun helal olmadığını (477/5); sevgilinin lallerinin akik gibi olduğunu (493/7); sevgilinin gamze kılıcıyla bir şehri yaralayıp lal dudağıyla o yaraya tuz bastığını (602/3) da ifade etmiştir.

4.1.2.3. Gonca

Nâzûklik ile gonca-i handânı eden zikr

Etmez mi hayâ lal-i dür-efşânunı görgeç

53/6

Gonca lalünle letâfetden dem urmuş bilmezem

N'eyler izhâr eylegeç ol lal-i gevher-bâr lafz

141/5

Yukarıdaki iki beyitte de Fuzûlî, sevgilinin ağzını/dudağını nezaket ve letafet ile ilişkilendirmiş ve karşısına gonca kavramını yerleştirmiştir. İlk beyitte (53/6) nezaket ile goncayı birlikte zikreden kimsenin sevgilinin gevherler saçan ağzını görünce utanacağını, yani nezaketin anca sevgilinin ağzına yakışan bir vasıf olduğunu ifade ederken ikinci beyitte (141/5) goncayı özne konumunda ele alır. Gonca, letafet konusunda sevgilinin lal gibi ağzıyla bir rekabete girmiş gibidir ancak Fuzûlî bu rekabetin boş bir şey olduğunu ima eder. Sevgili, gevher saçan ağzını gösterip izhar eyleyince goncanın ne yapacağını bilemeyeceğini dile getiren şâir, ağız ve gonca rekabetini böylece sevgilinin ağzının bariz üstünlüğü ile sonlandırır.

Şair bu beyitlerin yanına sevgilinin gonca-i handanını görünce nutkunun tutulduğunu ifade eden (53/1) bir beyit de terennüm etmiştir.

4.1.2.4.Küçüklük/Yokluk

Gülüp açılmak umılmaz dehenünden meğer oldur/ol dür

Cüz kim lâ-yetecezzâ der ana ehl-i dekâyık

151/3

Yukarıdaki beyitte sevgilinin gülmesi ve gülerken ağzının açılması umulmadık bir şeydir. Bu haliyle, bölünemeyen/parçalanamayan atoma benzetilir. Nitekim ağız gülmek için açıldığında iki parça olacağından bu onun parçalandığına delalet edecektir. Atom da ikiye dahi parçalanamayacağından sevgilinin gülmesi de umulmadık bir durum olarak nitelenir. Netice olarak Fuzûlî'ye göre, ehl-i dakayıkın yani ince ve anlaşılması güç konularla uğraşan âlimlerin la-yetecezza yani atom dediği madde aslında sevgilinin ağzı olmaktadır. Sevgilinin ağzı gözle görülemeyecek derecede küçük olarak tavsif edilir.

Dehânun üzre lalün istemiş dil defi müşkildür

Görinmez hîc cürmi yoh yere kan eylemek olmaz

112/5

Yukarıdaki beyitte ise Fuzûlî, gönlün sevgilinin dudağını istediğini, bu isteğin definin mümkün olamayacağını belirtir. Lali istemekle şarap istemek kastedildiği düşünüldüğünde bunun bir suç olma durumu hasıl olur ki ikinci mısradaki şâir bu durumu açıklar gibidir. Bu isteğin bir suç sayılmayacağını zira istediği şeyin zaten ortada olmadığını, yok olan bir şey için gönlün suçunun da olamayacağını belirtir. Cürm kelimesi cirm olarak okunduğunda ise kavram dudak ile ilişkilendirilir ki bu da benzer manalara hamlolunabilir. Her iki durumda da beyitte sevgilinin dudağının yokluğu, gönlün ise dudağı istemekle suçsuz sayılması gerektiği anlamı yer almaktadır.

Bilmez idüm bilmek ağzun sırrını düşvâr imiş

Ağzunı derlerdi yoh dedüklerince var imiş

132/1

Yukarıdaki beyitte Fuzûlî, sevgilinin ağzının yokluğunu sır kavramıyla ele alır. Sevgilinin ağzı kimse tarafından görünmediğinden sır olarak nitelenmiş, şâir için de bu henüz vâkıf olamadığı bir sır olarak kalmıştır. Şâir; halkın sevgilinin ağzı için kullandıkları “yok” kavramının gerçekliğini, onun ağzının sırrına varamadığında anlamıştır. Bu nedenle sevgilinin ağzı, halkın dediği kadar var olup ancak yokluk kelimesi ile açıklanabilmektedir. Aşağıdaki beyitte de ağzın sırrına eremediğini şöyle ifade eder:

Yetmek olmaz lafz-ı cân-bahşunla ağzun sırrına

Vahydür gûyâ bu kim mutlak ağz yoh var lafz

141/3

Sevgilinin lafzının olup da ağzının sırrına eremeyişini doğa üstü bir nedene bağlamak isteyen Fuzûlî, lafız olup da ağzın olmamasını ilginç bir şekilde vahye benzetir.

Eyle ağzun tengdür kim söyleşür sâat sana

Gerçi nâzükdür verür elbette bir âzâr lafz

141/2

Yukarıdaki beyitte ise Fuzûlî, sevgilinin ağzının küçüklüğünü söz ve incinme kavramlarıyla açıklar. Şöyle ki sevgili söyleşmeye başladığı saat/an ağzının darlığından dolayı ağzından çıkan kelimeler her ne kadar nazik olsalar da ağzına sıkıntı verir. Sevgilinin sözleri nazik ve ince olsa da ağzı, seslerden zarar görece kadar dardır.

Fuzûlî bu beyitlerin dışında sevgilinin ağzını yad ederek yokluk yolunu gözlediğini (16/7); varlığını sevgilinin ağzının fikriyle yok ettiğini (51/4); gönlün gonca ile sevgilinin ağzını bir tuttuğu için akl-ı nâkıs sayıldığını (72/4); yalnızca sevgilinin ağzının derman olduğunu, bu sebeple aslında derdinin dermanının olmadığını (161/1); hangi keşif sahibine sevgilinin ağzının sırrını sorsa hepsinin bu sır için sevgilinin kelimasını delil gösterdiğini, yani kelamı olmasa ağzının varlığının ispat olunamayacağını (190/4); sevgilinin ağzını istediği için yok olmayı dilediğini (207/2); gönlünün, sevgilinin ağzına uyup yokluk yolunu tuttuğunu (212/2); dudağın sırrının kendisinden başkasına sorulmaması gerektiğini (84/2); sevgilinin ağzının gayb sırrı

olduğunu ve bunu Allah'tan başkasının bilemeyeceğini (271/6); sevgilinin ağzının hayretinin Fuzûlî'yi derde saldığını (270/7) da ifade etmiştir.

مگر دهان تو آموخت تنگی از دل من

وجود من ز میان تو لاغری آموخت

32/8

Meğer ağzın gönlüme darlığı öğretti, vücudum senin belinden inceliği öğrendi.

Sa'dî, yukarıdaki beyitte gönlünün darlığını ifade etmek için sevgilinin ağzını kullanır. Nitekim zayıf vücudu, inceliği sevgilinin belinden öğrendiği gibi gönlü de darlığı sevgilinin ağzından öğrenmiştir. Aşağıdaki beyitte de gönlün darlığı ile sevgilinin ağzı arasında bir ilgi kurulmuş gibidir:

دهانش ار چه نبینی مگر به وقت سخن

چو نیک درنگری چون دلم به تنگی نیست

128/2

Konuştığı vakit dışında ağzını göremezsin. İyi bakarsan görürsün, çünkü gönlümden (daha) dar değil.

Bu beyitte de Sa'dî, sevgilinin ağzının küçüklüğünden dem vurursa da kendi gönlünün daha dar olduğunu söylemektedir. Sevgilinin ağzının en azından konuşurken görülebildiği, iyi bakınca fark edilebileceğini belirten şâire göre gönlü sevgilinin ağzından daha dardır, denebilir. Sevgilinin dudağının yalnızca konuştuğu zaman fark edilmesi aşağıdaki beyitte de şöyle terennüm edilmiştir:

نه دهانیست که در وهم سخندان آید

مگر اندر سخن آیی و بداند که لب است

51/2

Ağzın öylesine küçük ki şâirin hayaline (dahi) gelmez. Dudağının (var) olduğu (anca) konuşunca anlaşılır.

Sa'dî bu beyitlerin yanında sevgilinin dudağında Kevser çeşmesinden bir iz olduğunu, onu kimsenin duymadığını (57/5); eğer söz söyleme aracı olmasaydı sevgilinin ağzının düşünceye gelemeyeceğini (151/11); sevgilinin konuştuğu vaktin,

ağzının varlığına delil olduğunu (174/5); sevgilinin ağzının, içine kelimelerin sığmayacak kadar küçük olduğunu (603/9, 605/5) da dile getirmiştir.

4.1.2.5.Can-bahş

Şerbet-i lalün ki derler çeşme-i hayvân ana

Ol verür cân dem-be-dem uşşâka vü men cân ana

10/1

Yukarıdaki beyitte Fuzûlî, sevgilinin dudağının şerbetinin çeşme-i hayvana benzetildiğini söyler. Bu şerbet âşıklara her dem can katarken Fuzûlî ise onun için her an can vermektedir. Beyitte dikkat çeken husus ise sevgilinin ağzına çeşme-i hayvan yakıştırmasının kendisi tarafından yapılmadığıdır. Zira yukarıdaki başlıkta ifade edildiği üzere sevgilinin ağzı yok denecek kadar küçüktür ve gaybî bir vasfa sahiptir. Bu sebeple Fuzûlî sevgilinin ağzını görmemiş, vasfını başkalarından duymuştur. Nitekim aşağıdaki beyitte de bu benzetmeyi kimin yaptığını açıklar gibidir:

Dedün ey Hızır benzer yâr lali âb-ı hayvâna

Bu tazîm ile toprakdan götürdün âb-ı hayvânı

266/5

Sevgilinin ağzını âb-ı hayvana benzeten kişinin Hızır olduğunu ifade eden şâir, yaptığı bu benzetme ile âb-ı hayvanın değerlendirildiğini dile getirir. Yani âb-ı hayata asıl değer veren şey, onun sevgilinin dudağına benzemesidir. Malum olduğu üzere Hızır, Kuran’da ismi geçmemesine rağmen Kehf suresi 60 ila 82. âyetlerde Hz. Musa ile yolcuğa çıkan âlim kişiyle irtibatlandırılmıştır. Sure’de belirtildiği gibi bu zat, Allah’ın kendisine rahmet verip ona ilim öğrettiği bir kişidir.¹⁸⁶ Ona verilen bu ilim, ilm-i ledün olarak adlandırılır.¹⁸⁷ Hz. Musa ile Hz. Hızır’ın buluşma yerleri Hz. Musa ve diğer genç arkadaşının yemek üzere hazırladıkları balığın dirildiği kayalıklardır. Kuran’da belirtilmiyorsa da bu dirilişin kayalıklardaki su sebebiyle olduğu düşünülmektedir. İşte buradaki suyun âb-ı hayat olduğuna inanılmış, bu sebeple âb-ı hayat ile Hızır

¹⁸⁶ Kehf, 18/65: Derken, kullarımızdan birini buldular ki ona katımızdan bir rahmet vermiş ve ona nezdimizden bir ilim öğretmiştik.

¹⁸⁷ Ayette geçen مِنْ لَدُنَّا عَلِمًا (ledünne) ibaresinden dolayı olmalıdır.

kavramları edebiyatta da daima beraber kullanılmıştır. Fuzûlî de Hz. Hızır'ın âb-ı hayatı sevgilinin dudağı ile ilişkilendirmesi üzerine âb-ı hayatın değer kazandığını, ancak bunun aynı zamanda onun topraktan kalktığını yani yok olduğunu da ifade eder. Yokluk ise malum olduğu üzere sevgilinin dudağının da bir vasfıdır, yani dudak ve ab-ı hayat arasında hem can bahşetme/değer yönünden hem de yokluk yönünden bir ilişki kurulmuştur.

Cân çıhar tenden gönül zikr-i leb-i yâr eylegeç

Ten bulur cân yenleden ol lafzı tekrâr eylegeç

51/1

Yukarıdaki beyitte ise Fuzûlî, sevgilinin dudağını anınca tenden can çıkacağını, tekrar bu lafzı andığı anda ise tenin tekrar cana kavuşacağını dile getirir. Beyitte dikkat çeken nokta ise sevgilinin dudağından çıkan lafzın değil, sevgilinin dudağını anmanın bile tene can kattığıdır. Sevgilinin dudağının zikrinin dahi can bahşetmesi durumu aşağıdaki beyitte de subh üzerinden şöyle ele alınmaktadır:

N'ola ger emvâta ihyâ verse subhun demleri

Zikr-i lalündür kim eyler dem-be-dem tekrâr subh

55/3

Yukarıdaki beyitte Fuzûlî, sabahın ölümlere can vermesine şaşılmanması gerektiğini zira sabahın sevgilinin dudağının zikrini dem be dem tekrar ettiğini dile getirir. Yani sabaha bu değeri katan, sevgilinin dudağının zikri olmaktadır.

Sevgilinin dudağının can bahşetmesi ab-ı hayvan mazmununun yanı sıra Hz. İsa ile de ilişkili olarak aktarılır.

Hîç kim sırr-ı dehânın bilmez ol İsa-lebün

Âlemi gavgâyâ salmışdur mücerred bir gümân

216/5

Hiz. İsa klasik şiirde birkaç vasfı dolayısıyla ele alınır. Henüz kundaktayken konuştuğu için Kelimullah lakabı ile anılan Hz. İsa; ölümleri diriltme, cansız nesnelere

ruh üfürme gibi mucizeleriyle ve göğe yükselmesi hadisesi ile şiirlerde yer alır.¹⁸⁸ Yukarıdaki beyitte ise sevgilinin dudağı hayat bahşetmesinden ziyade yokluk ve sır yönünden bir ilişkiyle Hz. İsa ile ilişkilendirilir. Sevgilinin ağzı, mücerret bir halde olmasına ve de varlığı şüpheyeye dayanmasına rağmen alemleri kavgaya salmıştır. Yani insanları aşka düşürmüştür. Mücerret olan bir şeyin alemleri bu denli kargaşaya salmasının ardındaki sırrı hiç kimse bilmemektedir. Hz. İsa'nın da öldürülmesi veya öldürülmeden göğe yükselmesi hadisesi, netlik kazanmamış bir olaydır ve şâir bu durumu anlatmak için “güman” kavramını bilinçli kullanmış olmalıdır.¹⁸⁹ Mücerred kelimesinin “yalnız ve bekar anlamları göz önünde bulundurulduğunda” yine şâir tarafından bilinçli kullanıldığı söylenebilir. Neticede sevgilinin dudağı, hem yokluk hem de mücerretlik bakımından Hz. İsa ile ilişkilendirilmiştir.

¹⁸⁸ Kundaktayken konuşma:

Meryem, 19/29-33: “Bunun üzerine Meryem çocuğu işaret etti. “Beşikteki bir çocukla nasıl konuşuruz?” dediler. Cevabı çocuk verdi: “Ben Allah'ın kuluyum; O bana kitap verdi ve beni peygamber yaptı. Nerede olursam olayım, o beni kutlu ve bereketli kıldı; yaşadığım sürece bana namazı, zekâtı ve anneme saygılı olmayı emretti; beni zorba ve isyankâr yapmadı. Doğduğum gün, öleceğim gün ve yeniden hayata döndürüleceğim gün esenlik benimle olacaktır.”

Ölüleri diriltme ve cansız nesneye ruh üfürme:

Âl-i İmrân, 3/49: “Onu İsrâiloğulları'na elçi olarak gönderecek ve o şöyle diyecek: “Kuşkuya yer yok, işte size Rabbinizden bir mucize ile geldim; size çamurdan kuş biçiminde bir şey yapar ona üflerim, Allah'ın izni ile derhal kuş olur; yine Allah'ın izniyle körü ve cüzzamlıyı iyileştirir, ölüleri diriltir; ayrıca evlerinizde ne yiyip ne biriktirdiğinizi size haber veririm. Eğer inanan kimseler iseniz elbette bunda sizin için bir ibret vardır.”

Göğe yükselme:

Nisâ, 4/158: “Bilâkis Allah onu kendine kaldırmıştır. Allah izzet ve hikmet sahibidir.”

Âl-i İmrân 3/55: “Allah buyurmuştu ki: “Ey İsa! Ben seni vefat ettireceğim, seni katıma yükselteceğim, seni o inkârcılardan arındıracağım ve sana tâbi olanları kıyamet gününe kadar inkâr edenlerden üstün kılacağım. Sonra dönüşünüz bana olacak. İşte, ayrılığa düşüp durduğunuz hususlarda aranızda hükmü o zaman ben vereceğim.”

Âl-i İmrân 3/117: “Ben onlara ancak senin bana emrettiklerini söyledim; ‘Benim de rabbim sizin de rabbiniz olan Allah'a kulluk edin’ dedim. İçlerinde bulunduğum sürece onların yaptıklarına tanık idim. Fakat sen beni vefat ettirdikten sonra onların halini bilip gören sadece sensin. Sen her şeye şahitsin.”

¹⁸⁹ Nisa, 4/157: “Allah elçisi Meryem oğlu İsa Mesîh'i öldürdük” demeleri yüzünden... Hâlbuki onu ne öldürdüler ne de çarmıha gerdiler; (başkası ona benzer kılındığı için) şüphe içine düşürüldüler. Onun hakkında ihtilâfa düşenler bu konuda tam bir kararsızlık içindedirler. Bu hususta zanna uyma dışında hiçbir bilgileri yoktur ve kesin olarak onu öldürmemişlerdir.”

Girüb büt-hâneye kılsan tekellüm cân bulur şeksüz

Musavvirler ne sûret kim der ü dîvâre yazmışlar

68/5

Bu beyitte ise doğrudan Hz. İsa lafzı geçmese de cansız şekillere can verme söz konusu olduğundan sevgilinin Hz. İsa ile ilişkilendirildiği söylenebilir. Nitekim sevgilinin tekellüm ettiği anda büthanedeki resimlerin cana gelmesi, yukarıda belirtildiği gibi Hz. İsa'nın çamurdan bir kuş yapıp ona üflediği anda canlanması hadisesini akıllara getirmektedir. Tekellüm kelimesi Hz. İsa ile ilişkilendirilen bir kavram olduğundan, sevgilinin tekellümü Hz. İsa'nın tekellümüyle ilişkilendirilmiştir, denebilir.

Ermîş sahîh nakl ile ervâh-ı kudsden

Îsâ'ya muciz-i leb-i lalün rivâyeti

302/2

Yukarıdaki beyitte ise şâir; sevgilinin dudağının vasfının, Hz. İsa'ya sahih bir nakil ile eriştiğini ifade eder. Ervah-ı kuds kelimesi ile Ruhü'l-kuds yani Cebrail (a.s) kastedilmektedir. Naklin sahih olması, güvenilir râvilerin rivayetlerine dayalı olduğundan ve Cebrail de Kuran'da güvenilir bir elçi diye anıldığından¹⁹⁰ bu naklin en sahih nakillerden olmasına şaşılmaz. Sevgilinin dudaklarının vasfının Cebrail ile iletilmesi yukarıda da ele alındığı gibi (Vahydür gûyâ bu kim mutlak ağız yoh var lafz 141/3) sevgilinin sözlerinin vahye benzetilmesini pekiştirir gibidir. Hz. İsa'nın bu rivayeti, sevgilinin hayata gelmesinden sonra değil de ervah-ı kuds tarafından önceden alması durumu düşünüldüğünde ise onun mucizesinin kaynağının sevgilinin dudağı olduğu söylenebilir. Yani Hz. İsa, ruhlar alemindeyken sevgilinin dudağının rivayetini işittiğinden, tekellümü mucize haline gelmiştir, anlamı çıkarılabilir.

Bırahdı hâke hüsnün âftâb-ı âlem-ârâyı

Götürdi yer yüzinden muciz-i lalün Mesîhâ'yı

278/1

¹⁹⁰ Tekvîr, 81/19: O Kur'an gerçekten değerli, güçlü ve arşın sahibi katında itibarlı bir elçinin sözüdür.

Yukarıdaki beyitte ise şâir; sevgilinin güzelliğinin güneşi dahi kıskandırıp onu toprağa düşürdüğünü, dudaklarının mucizesinin ise Hz. İsa'nın mucizelerini unutturduğunu ifade etmektedir.

Fuzûlî bunların dışında bin âb-ı hayatın sevgilinin dudağının temennasıyla can vereceğini, dudağının feyzine yüz Hızır ve Mesiha'nın leb-teşne olduğunu (170/3); Hızır'ın âb-ı hayvanı sevmesine karşın kendisinin sevgilinin dudağını sevdiğini (83/2); sevgilinin dudağını çeşme-i hayvana benzettiği için ehl-i nazar tanı tarafından her an öldürüldüğünü (198/6); sevgilinin konuşması halinde goncaları dirilteceğini (253/1); sevgilinin dudağına çeşme-i hayvan demenin bile yaraşmayacağını çünkü dudağın beka vermekten başka bin cana yarar feyzi daha olduğunu (271/5); ağzının hayalinin dehrin bağbanındaki goncaları terbiye ettiğini (136/5); gül yaprağının nezaketli olsa da sevgilinin canperver dudağı gibi şirin olmadığını (179/2); kendisinin bülbül olduğunu, sevgilinin ağzının da gonca gibi olduğunu (204/6); Hızır'ın kalemine âb-ı hayvan mürekkep olsa da sevgilinin leblerinin vasfını ömrünce yazamayacağını (40/2); sevgilinin dudağının şerbetinin zehirli olabileceğini (93/2); sevgilinin ağzının hokkasının Süleyman mührü olduğunu (89/4); söz ağzından zor ayrıldığı için sevgilinin konuşmakta geciktiğinin (141/4); sevgilinin ağzının şevkinin can-sûz olduğunu (196/1) da ifade etmiştir.

لبهای تو خضر اگر بدیدی

گفتی لب چشمه حیات است

53/3

Hızır eğer senin dudaklarını görseydi “(bu) çeşme-i hayatın dudağı (kıyısı)” derdi.

Sa'dî de Fuzûlî gibi sevgilinin dudağının can verme, hayat bahşetme vasfını Hızır ve âb-ı hayât kavramları üzerinden ele almıştır.

Sa'dî bu beytin dışında sevgilinin ağzının Sa'dî'ye hayat suyu olduğunu (ab-ı zindegani) (56/1); Hızır'ın sevgilinin gönül aldatan, can bahşeden dudağını görünce “ab-ı çeşme-i hayvan, senin ağzındır” dediğini (57/2); ab-ı hayatın sevgilinin yakut dudağı olduğunu (94/3); ab-ı hayatın sevgilinin ağzı ve dudağı olduğunu (208/3); sevgilinin yeşil hattının ve lal dudağının, çeşme-i hayvanın kıyısına benzediğini (221/3); Sa'dî'nin gönlünün sevgilinin lal dudaklarının etrafında, İskender gibi ab-ı

hayat için dolaştığını (497/4); sevgilinin gülmeye başladığında ölü cisimlere hayat verebileceğini (567/9); sevgilinin çeşme-i hayvan olduğunu, ona susayanların öldüğünü (584/5); sevgilinin dudaklarının şeker saçan iki papağan gibi olduğunu (633/4) da ifade eden beyitler terennüm etmiştir.

4.1.2.6. Diğer

Sa'dî sevgilinin dudağını yukarıdaki alt başlıklarda ifade edilenlerin dışındaki kelimeler ve benzetmelerle de tavsif etmiştir. Bunlar arasında, arının sevgilinin dudağının balını topladığını (18/6); sevgili güldüğünde ağzından şeker ve tatlı su döküldüğünü (35/3); Şirin'in sevgilinin tatlı dudağını görmesi halinde Perviz'i şükranе olarak sunacağını (38/4); sevgili, su testisine ağzını dayadığı anda onun artık şerbet testisi olacağını (53/4); sevgilinin ağzının saf şekerden daha tatlı olduğunu (68/1); sevgilinin sözlerinin tatlılığında başka bir sözün olmadığını (125/2); sevgilinin kendisinin bizatihi şeker olduğunu veya ağız suyunun bal olduğunu (147/2); sevgilinin yılan gibi saçlarına yakalanmayayım derken Dahhak dudağına yakalandığının (142/5); sevgilinin, birine acı söz söylemek istese dahi ağzından çıkan sözün tatlı olacağını (149/3); sevgilinin ağzından çıkan sözlerden başka Sa'dî'nin bu sözlerinden daha tatlı bir söz olmayacağını (151/12); sevgilinin dudaklarının lal, ağzının şeker olduğunu ve onu kucaklamadan bunları yakînen anlamayacağını (204/3); sevgilinin ağzından bal aktığını (209/5); sevgilinin tatlı ve fıstık ağızlı olduğunu, güzelliğinin anlatılamayacağını (256/4); sevgili konuştuğunda şeker kamışının bile ney gibi parmaklarını ısıracağını (277/5); sevgili ne söylerse söylesin o sözün şeker gibi olacağını (298/2); sevgilinin dudaklarının horoz gözü gibi olduğunu (318/5); sevgilinin kuyusunun başında âb-ı hayat beklediğini (330/4); sevgilinin tatlı dudağı konuşmaya başladığında Sa'dî'nin dünyayı acıya salmaktan korktuğunu (409/11); sevgilinin, Sa'dî'nin dudak ve dişlerinden uzakta olan tatlı bir ağız olduğunu (412/1) ağzının tatlılığının vasfedilemeyeceğini (445/1); tatlı dudaklı güzellerin dudaklarının, akıllıların aklını yağmaladığını (448/9); sevgilinin ağzından bal damladığını (462/1); sevgilinin badem gözlü, şeker sözlü ve fıstık ağızlı olduğunu (462/4); sevgilinin konuşmaya ve gülmeye başladığı anda dünyada şeker narhının/değerinin kesildiğini (465/5); sevgilinin saçlarının kırlangıç tüyü gibi siyah, dudaklarının ise güvercin kanı gibi kırmızı olduğunu (479/4); sevgilinin handan dudaklarına Dahhak'tan bir parça/cüz denilemeyeceğini (479/8); sevgiliye süs olarak iki sıra mercanın yeteceğini

(496/3); sevgilinin sözlerinin şeker olduğunu (566/1); sevgilinin dudağını ısırıldığı anda şarap içmiş, şeker yemiş gibi olacağını (622/6); sevgilinin dudaklarının tatlılığını şâirlerin dahi vasfedemeyeceğini (629/4) de terennüm etmiştir.

4.1.3. Bel

Mana zâl-i felek çekdürdi ol mûy-ı miyân cevrin

Görün bir târ-ı mûyı nece ejder etmiş ol câdû

238/2

Yukarıdaki beyitte Fuzûlî, sevgilinin belinin kıl inceliğinde olduğunu ifade etmiştir. Feleği, saç kılını ejder gibi gösteren bir cadıya benzeten şâir, kıl kadar bir bel için nice cevirlere çektiğini de dile getirmiştir.

حجت آنست که وقتی کمری می‌بندد
ور نه مفهوم نگشتی که میانی دارد

174/6

Bir vakit belini kemerle bağlaması delil oldu. Yoksa beli olduğu anlaşılamazdı.

Sa'dî de sevgilinin belini incelik bakımından ele almış, hatta onu yok mesabesine indirgemıştır. Ona göre sevgilinin beli o kadar incedir ki kemer takmadığı zaman belinin olduğu dahi anlaşılmaz.

Sa'dî bu beytin dışında sevgilinin ağzının Sa'dî'nin gönlüne darlığı, belinin de vücuduna inceliği öğrettiğini (32/8); sevgilinin saçını ve belini yüzlerce kez ölçse dahi belinin saç telinden ince olacağını (196/9) da ifade etmiştir.

4.1.4. Boy

Şairler sevgilinin boyunu genellikle servi ağacı, şimşad/şimşir ağacı, elif harfî, kıyamet, fitne gibi kavramlarla açıklamışlardır.

4.1.4.1.Serv

Serv ü gül nezzâresin n'eyler sana hayrân olan

Kim kadûn serv ü ruhun gül-berg-i ranâdur senün

170/4

Tâ Fuzûlî kâmet ü ruhsâruna vermiş gönül

Mâil-i serv ü hevâ-hâh-ı gül ü nesrîn değül

179/5

Yukarıdaki iki beyitte de Fuzûlî, sevgiliye hayran olup ona gönül verenlerin serve arzu duymayacağını ifade eder. Çünkü sevgilinin boyu servi unutturacak kadar uzun ve güzeldir.

Kaddün gamında servün sormağa zaf-ı hâlin

Gülzârdan kesilmez ırmakların ayağı

261/3

Yukarıdaki beyitte ise ırmakların devamlı gülzara doğru akmasını hüsnütalil ile servin halini sormalarına bağlamıştır. Nitekim serv, sevgilinin boyuna duyduğu haset sebebiyle gama düşmüş ve zayıf kalmıştır. Irmağın da sürekli gülzara doğru akması, servin halini sorma sebebiyledir.

Bu beyitlerin dışında Fuzûlî, sevgiliye hayran olanın serv nezzaresine meyletmeyeceğini (240/3); sevgilinin kuyunda can vermesi halinde mezarına bir serv dikmelerini istediğini (219/2); şimşadı ranâlık bakımından yad edenin sevgilinin servi gibi salınışını görünce hacîl olacağını (53/5); sevgilinin boyuna servi dediği için goncalar tarafından tan edilen bad-ı sabânın gülistanda duramadığını (254/6); sevgilinin boyunun servi gibi olup kaşının da o nihalin üzerinde nun gibi olduğunu (256/1) ifade etmiştir.

Sevgilinin boyu serv ağacının yanı sıra şimşada/şimşire de benzetilir. Fuzûlî bağbanın sevgilinin şimşad gibi boyunu gördüğünde servin itidaline olan inancının yok olacağını (62/7) ve bağbanın şimşad ve nesrinine artık meyletmediğini çünkü

sevgilinin kadd ü ruhsarının ona göre şimşad ve nesrin olduğunu (62/7) da ifade etmiştir.

Sa'dî ise (insanların) ırmak kenarına yüce serviye görmek yerine neden servi boylu sevgiliye bakmadığını (anlamadığını) (4/4); sevgilinin çiçekli bir ağaç gibi olup servinin kıymetini düşürdüğünü (5/5); servin, kökleriyle salınırken gümüş endamlı sevgilinin ise raksettiğini (15/7); kişinin kaddi ve kıyamı olan serviye bırakıp da gidiş ve gelişi olan (harekete sahip) ranayı seyretmesi gerektiğini (20/7); sevgilinin yüce bir servi olup Sa'dî'nin elinin ona erişemeyecek kadar kısa olduğunu (23/6); sevgilinin serv kametinin bağ ve bostana bir velvele saldiğını (31/4); sevgilinin serv kameti önünde diğer ağaçların kısa kalacağını (41/6); sevgiliyi görenin onun servi olduğunu söyleyeceğini (43/12); sevgilinin servi gibi hoşça yürüdüğünü (45/1); gönül gamından dolayı bostana gideceğini ancak hiçbir servinin sevgilinin yerini tutamayacağını bildiğini (60/2); sevgilinin servden daha hareketli olduğunu (70/1); her vakit kendisinin mana kisvelerinin çevik olduğunu ancak sevgilinin güzel kaddinin bundan daha çevik olduğunu (70/3); sevgiliye kalkıp serv gölgesine gitmeyi teklif ettiğini, çünkü sevgili oraya gittiği anda servin ayağa dikilip onlara gölge yaptığını (77/3); bahçeye meyletmeyip oradaki serviye ünsiyet kurmadığını, eğer buna layık bir serv varsa onun da sadece sevgili olduğunu (95/6); itidalli uzun boylu sevgiliye âşık olduğundan beri serviye iltifat etmediğini (98/3); bahçede serviler gördüğünü ama hiçbirinin sevgilinin gibi kamete sahip olmadığını (110/2); bin servinin dahi sevgilinin kametine erişemeyeceğini (113/8); gök kubbenin altında sevgilinin kadd u balası gibi yüce bir nesne bulunmadığını (117/12); servinin güzel olduğunu ama güzellik ve yücelik bakımından sevgili gibi olmadığını (125/2); servinin kadd ü kametine gönül vermediğini çünkü bunların sevgilide olduğu gibi dilpezir bir yüceliği olmadığını (126/2); serv-i hıramanın, sevgili gibi mutedil bir boya sahip olamadığını (143/5); bahçede servi yerine Tuba ağacı bitseydi dahi sevgilinin hıraman kaddinden utanacağını (148/6); sevgiliyi serviye yalnızca dar görüşlülerin benzetebileceğini (151/8); sevgilinin ayağa kalkması gerektiğini, böylece servinin sevgilinin boyundan ötürü utanacağını (153/9); sevgilinin kamet ağacının salınması halinde servinin kıskançlıktan titreyeceğini (167/4); lale ve gülün, sevgilinin boyuna benzediği için servinin ayağına düştüğünü (171/1); sevgilinin boyuna hiçbir servinin erişemeyeceğini (189/3); her bitkinin güzelliği olduğunu ancak hiçbirinin o nazik bedenli servi boylu

güzele erişemeyeceğini (190/7); servinin, sevgilinin boyuna erişebilse de sevgili gibi dillara olamayacağını (205/1); servi boylu sevgilinin çemenliğe gitmesi halinde nergisin, sevgilinin ayak tozunu gözüne (sürme gibi) çekeceğini (209/3); yanında servi boylular (güzeller) bulunanın bahçe seyrine gitmesine gerek olmadığını (216/3); yasemin kokulu servi boylu sevgilinin ardıc ağacının yüceliğine tan edeceğini (234/4); bütün servilerin eğilip yüce servi (sevgili)nin ayağına gitmesi gerektiğini veya onun ayağına eğilmeleri gerektiğini (252/6); aklın sevgiliye karşı ayaklanmak istediğini söylediğini ancak servinin yanında kıyama kalkmanın edebe aykırı olacağını (358/2); sevgilinin yüceliğini tasavvur ettikçe sanavbere bakmaktan utandığını (383/15); afakta sevgilinin güzelliğinde ve boyunda bir servinin bulunmadığını (443/4); sevgilinin boyuna yüce denmeyeceğini, onun çemenliğin servi olduğunu (442/2); sevgilinin serviye erişse de hakikatte gümüş bedeni ile serviye (derece olarak) geçtiğini (445/3); sevgilinin boyunun serviye benzediğini (483/1); servi gibi sevgiliye binlerce bahçe servisinin feda olduğunu (510/2) terennüm etmiştir.

4.1.4.2.Kıyamet

Hakîme nefy-i kıyâmet hatâsını bildür

Kıyâm göster ana itikâdın et zâ'il

176/6

Yukarıdaki beyitte Fuzûlî, kıyameti inkar eden hakîme karşı sevgilinin kıyamını kullanır. Sevgilinin boyu kıyametler çıkaran, etrafını mahşer yerine çeviren güzelliكتedir. Sevgilinin boy göstermesi ise kıyamet sayıldığından, hakimın sevgiliyi görmesiyle itikâdının bozulacağı ifade edilmektedir. Sevgilinin boyunun kıyametle ilişkilendirilmesi aşağıdaki beyitte de benzer şekilde şöyle ele alınmaktadır:

Gösterür her dem alâmetler kıyâmetden kadün

Kâim etmiş haşr burhânın aceb allâmedür

98/3

Bu beyitte ise Fuzûlî, sevgilinin kaddinin kıyametten alametler gösterdiğini, yani yukarıda belirtildiği üzere âşıkları öldürüp dirilttiğini, ortalığı mahşer yerine çevirdiğini ifade eder. Bu hareketiyle sevgili, haşr gününün delilini insanlığa sunmuş olur ve burhan göstermekle yani delil sunmakla allâmeye benzetilir.

Gören sâatde ol kâmet kıyâmın kıymadum câna

Kıyâmet hem gele kurtılmayam men bu nedâmetden

219/3

Fuzûlî yukarıdaki beyitte ise sevgilinin kıyamını gördüğü anda canına kıymaktan vazgeçtiğini, canına kıymadığı için de kıyamete kadar pişmanlık çekeceğini ifade eder. Sevgiliyi görünce can vermemek, âşıklığa aykırı olduğu için şâir bu işten pişmanlık duyacağının farkındadır. Ancak sevgilinin kameti zaten kıyamet sayıldığından o an cana kıyma veya kıymama gibi bir tercihi söz konusu değildir.

آن قامتست نی به حقیقت قیامتست

زیرا که رستخیز من اندر قیام اوست

94/2

O (sevgilinin) boyu değil hakikatte kıyamettir. Zira benim dirilişim onun kıyamındadır.

Sa'dî, yukarıdaki beyitte sevgilinin kametinin kıyamet olduğunu açıkça belirtirken bunu da diriliş kelimesine dayandırır. Çünkü sevgili kıyam edince/ayağa kalkınca ölü gibi olan Sa'dî'yi diriltmektedir. Diriliş kelimesi Sa'dî'nin hayat bulması anlamına geleceği gibi onun âşık olmasını da ifade edebilir. Yani Sa'dî, sevgiliyi kıyamda görünce âşık olmuş ve hayat kazanmış gibidir.

بنشین یک نفس ای فتنه که برخاست قیامت

فتنه نادر بنشیند چو تو در حال قیامی

598/6

Ey fitne, bir nefeslik otur; çünkü (sen kalkınca) kıyamet kopuyor. Sen gibi (bir fitne) ayaktaiken fitneler durulmaz.

Sa'dî yukarıdaki beyitte ise sevgiliyi kıyametle doğrudan ilişkilendirmiş, onun ayakta yani kıyamda olmasının kıyametler kopardığını dile getirmiştir. Meşhur hadis-i şerifte belirtildiği üzere kıyamet vaktinin yaklaşmasının en büyük alametlerinden biri de fitnelerin artmasıdır. Sevgilinin boy güzelliği ile bir fitne olması, onun kıyametler çıkarmasına delil olarak gösterilebilir. Bu yüzden Sa'dî, sevgilinin oturması gerektiğini, o kıyam ettikçe fitnelerin eksilmeyeceğini ifade etmektedir.

Sa'dî bu beyitlerin yanında serv-i revan sevgilinin boyunun boy mu kıyamet mi olduğunu bilmediğini (108/6); kıyamet gibi sevgilinin oturmayıp bahçedeki servin hilafına servi boyunu göstermesi gerektiğini (593/8) de terennüm etmiştir.

4.1.4.3.Elif

Fuzûlî'nün tarîk-ı nazma tabın müstakîm etmiş

Hayâl-i kâmetün kim bir elifdür itidâl üzre

256/7

Yukarıdaki beyitte Fuzûlî, sevgilinin kametinin hayalini mutedil bir elife benzetir ve bu elifin, onu nazm yolundaki tabına yani şairliğine istikamet verdiğini ifade eder. Yani Fuzûlî'yi şiir sahasında müstakim eden esaslardan birisi, sevgilinin elif gibi mutedil boyudur.

Benzedürdüm kad-i mevzûnuna fi'l-cümle eğer

Cân içinde elif etseydi kabûl-i harekât

38/2

Fuzûlî yukarıdaki beyitte ise can içindeki elifin hareket kabul etmesi halinde, onu daima sevgilinin kaddine benzeteceğini ifade eder. Ancak can içindeki elif hareket kabul etmez. Çünkü can kelimesinin Arap harfli yazımında yer alan elif, medli eliftir ve diğer hareketlerle okunamaz. Elif harfi hareke kabul etmediğinden her yönüyle sevgiliye benzetilemez. Hareke kelimesi hareket anlamında kullanıldığında ise elifin serve benzerliği akıllara gelir. Serv ağacı da her ne kadar uzun ve endamlı olsa da hareket etmediğinden, hıraman olan sevgiliyle boy ölçüşemez. Bu sebeple serv kelimesi de tamamen sevgilinin benzetileni olarak kullanılamaz. Bunun gibi elif harfinin de hareke kabul etmemesi, onu sevgilinin benzetilmesi hususunu eksik bırakır, denebilir.

4.1.4.4.Diğer

Eki gözden revân etmiş sirişküm kâmetün şevkı

Asâ-yı mucizi gör kim eki bölmiş bu deryâyı

278/2

Yukarıdaki beyitte ise Fuzûlî sevgilinin kameti sebebiyle gözyaşı döktüğünü oldukça ilginç bir benzetmeyle ortaya koyar. Ona göre sevgilinin kameti, tıpkı Hz. Musa'nın mucize saçan asası gibidir. Nasıl ki Hz. Musa asasını yere vurarak Kızıldeniz'i ikiye ayırdı ise,¹⁹¹ sevgili de asa gibi boyu ile Fuzûlî'nin gözyaşı deryasını ikiye bölüp iki çeşmeden akıtmıştır.

Fuzûlî yukarıdaki benzetmelerinin dışında cihanda her ne fitne hadis olsa buna sevgilinin boyunun sebep olacağını (47/1); sevgilinin boyunun şairi belaya salıp yer yüzünü gözyaşıyla yıkamasına sebep olduğunu (262/5); sevgilinin boyuna vurulduğunu, bu yüzden helak olacağını ancak bu derdin nihayetinin olmadığını (302/5) da ifade eder.

آفتاب است آن پری رخ یا ملانک یا بشر

قامت است آن یا قیامت یا الف یا نیشکر

293/1

O (sevgili) güneş mi yoksa peri yüzlü müdür; melek mi yoksa beşer midir? O kamet mi yoksa kıyamet midir; elif mi yoksa şeker kamışı mıdır?

فتنہام بر زلف و بالای تو ای بدر منیر

قامت است آن یا قیامت عنبر است آن یا عبیر

308/1

Ey Bedr-i münir! Senin yüce (boyun) ve zülüflerin, benim fitnemdir. O boy mu yoksa kıyamet midir; anber mi yoksa abîr midir?

Yukarıdaki iki beyitte de Sa'dî, sevgilinin boyunun çeşitli kavramlara benzerliğinden dem vurmıştır. İlk beyitte kıyamet, elif ve şeker kamışı kelimelerini kullanan şair, ikinci beyitte de kıyamet kelimesini yineler.

Sa'dî bu beyitlerin dışında ne çemende sevgilinin yüzü gibi bir çiçek bitip ne sabanın sevgilinin yüce kameti gibi bir sanavber bulduğunu (34/3); sevgilinin sanavbere benzediğini (50/6); sevgilinin zülfünün zülf değil gece, binâgûşunun

¹⁹¹ Şuarâ, 26/63: “Bunun üzerine Mûsâ’ya, “Asân ile denize vur!” diye vahyettik. Deniz derhal yarıldı, her parça koca bir dağ gibi oldu.”

binâgûş değil gündüz, boyunun ise sanavber değil hurma ağacı gibi olduğunu (51/1); sevgilinin boyunun dar görüşlülerin nazarından daha yüce olduğunu (87/2); sevgilinin fettân kametine düştüğünden beri fitneden sakınmadığını (146/9); sevgilinin çiçekli bir ağaç olup servilerin onun önünde değersiz olduğunu (226/7); Sa'dî'nin bin manâ elbisesi diktığını ancak bunların sevgilinin kametine kısa geleceğini, yani sevgilinin kametini ifade edecek söz bulamadığını (288/8); sevgilinin nazik endamlı olduğunu (534/5) da ifade eden beyitler terennüm etmiştir.

4.1.5. Çene

4.1.5.1.Kuyu/zindan

Bahma ey dîde zenahdânına mahbûbların

Gezme gâfil hazer et düşmeyesen çâhlara

243/6

Yukarıdaki beyitte Fuzûlî, güzellerin çenelerini kuyuya benzeterek gözünü onlara bakmama hususunda ihtar eder. Zira göz, güzellerin çenesine baktığı an gaflete kapılıp çukura düşer, bu da kişinin âşık olması anlamına gelir. Daha önceden de belirtildiği üzere aşka düşmek, tuzağa düşmek gibi algılandığından güzellerin çenesine bakmanın dahi âşık olmaya yeteceği ima edilmiştir, denebilir.

Bend ü zindân-ı gam ü mihnetden olmuşdum halâs

Âh kim düşdüm yine zülf ü zenahdânun görüb

37/6

Yukarıdaki beyitte ise Fuzûlî, gam ve mihnetten kurtulduğunu ancak sevgilinin saçını ve çene çukurunu görünce tekrar bağlara vurulup zindana düştüğünü ifade eder. Sevgilinin saç esaret bağı, çenesi ise zindana teşbih edilir. Fuzûlî, çenenin zindan olup ondan kurtuluşun olmadığını aşağıdaki beyitte şöyle ifade eder:

Hat bu mazmûn iledür taraf-ı zenahdânunda

Ki bu zindânun esîrine yoh ümmîd-i necât

38/3

Yukarıdaki beyitte Fuzûlî, sevgilinin çene çukurunun etrafındaki hattı zindana düşmüş kimsenin fermanı olarak ele alır. Bu fermanda ise çene zindanının esirinin

kurtuluşa eremeyeceği yazılıdır. Nitekim uzrî âşık, aşka bir daha tutuldu mu ondan bir daha ayrılamaz.

Şair bu beyitlerden başka, sevgilinin çene çukurunun, muradını ser-nigun ettiğini (283/1) de belirtir.

آن که در چاه زرخدانش دل بیچارگان

چون ملک محبوس در زندان چاه بابلست

73/3

Sevgilinin çene kuyusundaki o biçare gönüller Babil kuyusunda mahbûs olan melekler gibidir.

Sa'dî yukarıdaki beyitte, sevgilinin çene çukuruna/kuyusuna düşen gönülleri biçare olarak tavsif etmiş; onları Babil kuyusunda mahbus olan meleklerle benzetmiştir. Biçare gönüllerin yani sevgilinin âşıklarının Harut ve Marut'a benzetilmeleri, tabii olarak ilk safhada aşk ile ilintilenir. Harut ve Marut, Kuran'-ı Kerîm'de kendilerine sihir öğretildiği bildirilen iki melektir. (Bu bilgiler dışında İslamî literatürde herhangi sahîh bir bilgi yer almamasına rağmen klasik edebiyatta oldukça farklı anlatımlarla yer bulmuşlardır)¹⁹² Bu iki meleğin, Allah'tan izin alarak veya imtihan için yeryüzüne indirildiğini, burada Zühre adında bir kadına âşık olup türlü günahlara bulaştıklarını ve Babil kuyusunda bu günahlarının cezasını çektikleri müşterek edebiyat sahasında ve de şiirlerde en çok kullanılan rivayetlerden olmuştur. Sa'dî'nin beyti de bu doğrultuda ele alındığında Harut ve Marut'un aşk sebebiyle günahlara bulaşmaları, bu yüzden kıyamete değin cezalandırılmaları; sevgilinin âşıkları için de geçerli bir durumdur. Âşıklar da tıpkı Harut ve Marut gibi aşk sebebiyle bir kuyuya düşmüşler ve orada biçare olarak beklemektedirler. Bu kuyu ise sevgilinin çenesi olmaktadır.

هر که را گم شدست یوسف دل

گو ببین در چه زرخدانت

145/2

Her kim gönlünün Yûsuf'unu kaybederse söyle, senin çene kuyuna baksın.

¹⁹² Ayrıntılı bilgi için bkz.: Kürşat DEMİRCİ (1997). Hârût ve Mârût. *DİA*, İstanbul, C. 16, s. 262-264.

Yukarıdaki beyitte ise Sa'dî, sevgilinin çene çukurunu Hz. Yusuf'un atıldığı kuyuya benzetmektedir. Bu ilginç benzetmeyle ilk beyitte ifade ettiği (73/3) gibi sevgilinin çene çukurundaki âşıkları kastetmiş olmalıdır. Nitekim "gönlünün Yusuf'u" ifadesi, her insan için söylenmekte; yani genel anlamda âşığı temsil etmektedir. Neticede Sa'dî, sevgilinin çene çukurunu Hz. Yusuf'un içine atıldığı kuyunun yanı sıra içerisine âşıkların düştüğü genel bir kuyu olarak da düşünmüştür, denebilir.

Sa'dî, aşağıdaki iki beyitte ise sevgilinin çene çukurunu âb-ı hayatın pınarı ile ilişkilendirmiştir:

آب حیوان نتوان گفت که در عالم هست

گر چنانست که در چاه زرخدان تو نیست

127/5

Eğer senin çene çukurunda da yoksa, âlemde âb-ı hayat vardır denemez.

گر بر این چاه زرخدان تو ره بردی خضر

بی نیاز آمدی از چشمه حیوان دیدن

466/7

Eğer Hızır'ın yolu senin çene çukuruna düşseydi, çeşme-i hayvanı görmeye ihtiyaç duymazdı.

Sa'dî bu beyitlerde ab-ı hayat ile hayat verme özelliği yönüyle doğrudan değil, ab-ı hayatın kaynağını ifade etmek üzere şekli bir benzerlik kurmuştur. Yani sevgilinin çene çukuru, dudak gibi doğrudan hayat bahşeden olmaktan ziyade, içerisinde ab-ı hayatı barındıran bir su kuyusu gibi tasavvur edilmiştir.

Sa'dî yukarıdaki beyitlerden başka sevgilinin fitneci baldırıyla nice gönüller avladığını, kendisinin ise dil-âvîz zenehdanına bir buse konduramadığı için hayıflandığını (38/1); sevgilinin taş kalbi Sa'dî'ye yanmasa da Sa'dî'nin gönlünün sevgilinin çene çukurunda bir taş olduğunu (146/5); sevgilinin gönlünün taş, çene çukurunun gümüş olduğunu (227/1); Müslümanların yolunda olan kuyunun, sevgilinin çene çukurundan başka bir kuyu olmadığını (330/5); ayrılık hastası olanın, sevgilinin çene çukurunu koklamadıkça iyileşmeyeceğini (446/7); sevgilinin çene çukuruna ilk baktığı anda kalbinin elinden kuyuya düştüğünü (486/6) de ifade etmiştir.

4.1.5.2.Elma

Kansı bâğun var bir nahli kadûn tek bâr-ver

Kansı nahlûn hâsılı sîb-i zenahdânunca var

73/3

Yukarıdaki beyitte Fuzûlî sevgilinin boyunu fidana benzetirken çenesini ise bir elmaya teşbih eder. Kimsenin sevgilinin boyu gibi boyu olamayacağını, hiçbir ağacın onun çenesi gibi meyve veremeyeceğini de ifade eder.

به است آن یا زنج یا سیب سیمین

لب است آن یا شکر یا جان شیرین

475/1

O bir çene mi yoksa gümüşten bir elma mı? O bir dudak mı, şeker mi yoksa tatlı bir can mı?

Sa'dî yukarıdaki beyitte sevgilinin çenesini gümüşten bir elmaya benzetir.

4.1.6. Diş

Bahre lülü dişlerûn vasfın meğr söyler sabâ

Kim kulak dutmuş sadef içre dūr-i galtân ana

10/5

Yukarıdaki beyitte şâir (10/5) saba rüzgarının, sevgilinin inci dişlerinin vasıflarını denize söylediği için sedef içindeki dūr-i galtanın bu söze kulak tuttuğunu dile getirir. Sedef içindeki incinin bu söze kulak tutması, sevgilinin inci dişlerinin ondan üstün olduğuna delalettir, denebilir. İstiridyenin kulak biçiminde olması hasebiyle de şâir kulak tutmak deyimini kullanmıştır. Benzer bir kullanım aşağıdaki beyitte şöyle yer alır:

Dūr tek dişün sözini her dem işitmek ister

Bahrûn müdâm anun-çün sâhildedür kulağı

261/4

Yukarıdaki beyitte Fuzûlî, önceki beyitteki söylemini devam ettirir gibidir. Malum olduğu üzere sahiller deniz kabuklarıyla doludur. Bunlar midye, istiridye,

deniz salyangozu gibi canlıların terk ettikleri veya onlardan arta kalan kabuklardır ve geneli kulak şeklindedir. Hatta bu tür canlıların bir kısmı deniz kulağı diye adlandırılır. Şâir, deniz kabuklarının sahile vurmasını hüsnûtalil ile denizin sevgilinin dişinin sözünü işitmek istemesine bağlar. Yine bu durum da sevgilinin dişlerinin, denizin cevherlerinden üstün ve değerli olduğunu gösterir niteliktedir. Denizin cevherlerini kıyıya bırakması da yine aşağıdaki beyitte hüsnûtalil ile sevgilinin dişlerinin kadrine bağlanır. Şöyle ki:

Ne güher bulsa beğenmez bîrahur yazıya deryâ

Gâlibâ kim ana maksûd dişün gibi güherdür

106/3

Bu beyitte ise deniz, sevgilinin dişi kadar kıymetli bir cevher arayışındadır. Bu sebepten kendinde bulunan gevherleri daima dışarı atar. Neticede Fuzûlî, sevgilinin dişlerini inciye benzeterek onun; denizin ve içindeki inci, mercan gibi gevherlerden daha değerli olduğunu ifade etmiştir.

آن در دو رسته در حدیث آمد

وز دیده بیوفتاد مرجانم

415/9

O iki sıra inci söze gelince gözden mercanım döküldü.

Sa'dî bu beyitte Fuzûlî gibi, sevgilinin dişlerini inciye benzetmiş ancak vurguyu sevgilinin dişine değil gözlerinden dökülen mercana yani kanlı yaşlara taşımıştır.

آن کام و دهان و لب و دندان که تو داری

عیش است ولی تا ز برای که مهیاست

46/10

Sendeki, ağız, dudak ve diş ve tat ayştır/zevk verir ama (acaba) kimin için hazırlanmıştır?

Sa'dî bu beyitte de sevgilinin dişini, dudak ve ağız ile birlikte zikrederek bunların insan için ayş/zevk sayılacağını söylemektedir.

ماہت نتوان خواند بدین صورت و گفتار

مہ را لب و دندان شکر بار نباشد

201/8

Böyle suret ve sözlerin (varken) sana “ay” denilemez (çünkü) ayın şekerbar dişleri ve dudakları yoktur.

Sa’dî bu beyitte de sevgilinin aslında aya benzediğini ancak ayın sevgilinin sahip olduğu gibi tatlı dişleri ve dudakları olmadığından, suret ve sözlerinin olmayışı itibarı ile sevgiliyle kıyas bile edilemeyeceğini ima eder. Bu sebeple sevgiliye “ay” yakıştırması yapmanın yersiz olacağını düşünür gibidir.

طوطیان دیدم و خوش تر ز حدیث نشنیدم

شکرست آن، نه دهان و لب و دندان که تو داری

566/6

(Nice) papağanlar gördüm ama senin sözlerinden daha hoş sözler işitmedim. Senin dişlerin, dudakların ve ağzın; diş, dudak ve ağız değil şekerdir.

Sa’dî bu beyitte de sevgilinin dişini, yukarıda olduğu gibi ağız ve dudak kelimeleriyle birlikte ele alıp şekere benzetmiştir. Nice hoş sözlü papağanlar görüp hoş sözler işitse de sevgilinin diş, dudak ve ağzından çıkan sözlerin hepsinden daha hoş ve tatlı olduğunu ifade etmiştir.

4.1.7. Gamze

N’ola kan tökmekte mâhir olsa çeşmüm merdümü

Nutfe-i kâbildürür gamzen gibi üstâdı var

75/2

Fuzûlî yukarıdaki beyitte göz bebeğinin kan dökmekte mâhir olduğunu ifade etmektedir. Göz bebeğinin kan dökmekte yani kanlı yaş akıtmakta mâhir olmasının ise iki sebebi vardır. İlki onun fitrî olarak buna kâbiliyetli oluşudur. Çünkü nutfe olarak göz bebeği gözün soyundan gelir. Göz ise gözyaşı dökmeye mutaddır. İkincisi ise göz bebeğine kan dökmeyi öğreten ustasının büyüklüğüdür. Bu usta ise sevgilinin gamzesidir. Neticede göz bebeği kan dökmeyi hem babası olan gözden hem de sevgilinin gamzesinden öğrenmiştir.

Koymadı bir kimse cevryn çekmeğe rahm et demî

Men kıl hûn-rîzlikden gamze-i kattâlûni

296/6

Yukarıdaki beyitte de Fuzûlî, gamzenin kan dökücülüğünü ifade eder. Sevgiliye bir an olsun katil gamzesini kan dökmekten men etmesini söyleyen şâir, gamze yüzünden sevgilinin cevriyi çekecek kimse kalmadığını belirtir. Gamze için kâtil yerine kattal kelimesinin kullanımı da malum olduğu üzere öldürmek fiilinin abartılı ve çokça işlenmesi sebebiyledir.

Fuzûlî gamze-i merdüm-keşünden iltifât ister

Sanur kim iltifâtı rahm olur kurbâna kassâbun

158/7

Yukarıdaki beyitte ise Fuzûlî, merdüm-keş olarak vafsettiği gamzeden iltifat istediğini belirtmektedir. Ancak katilden ilgi istemek, onun yüzünü kendine çevirmek elbette sonu kötü bitecek bir durumdur. Bunun farkında olmadığını “sanır” kelimesiyle ifade eden şâir, aşka düştükten sonra mantığının kalmadığını da ima etmiş gibidir. İlk mısrada merdüm-keş olarak tavsif ettiği gamzeyi ikinci mısrada kasaba benzeterek kendisini de kurban yerine koymaktadır.

N’ola gamzen fikri düşdiyse dil-i sûzânuma

Zâlimün ger olsa âteş menzili olmaz aceb

33/3

Bu beyitte ise Fuzûlî, sevgilinin gamzesinin düşüncesinin gönlüne düştüğünü ifade eder. Fuzûlî’ye göre gamze öldürücü olmakla menfî bir vasıf taşısa da âşığın gönlüne düşmesine şaşılmalıdır. Nitekim gönül suzandır; bu bakımdan ateşe, yani cehenneme teşbih edilir. Gamze de zâlim olduğundan, onun varacağı yerin cehennem olması şaşılmayacak bir durum olmaktadır.

Mihrâb imiş kaşun ki ana karşı kirpüğün

Saf saf gelür kıyâma kılup gamzeni imâm

180/2

Yukarıdaki beyitte ise Fuzûlî, ilginç bir benzetme yaparak sevgilinin kaş, kirpik ve gamzesi ile namaza yönelik bir tenasüp grubu oluşturur. Ona göre sevgilinin kaşı mihrapdır, kirpikleri ise saf saf dizilen cemaat gibidir. Gamze ise namazı kıldırان imama benzetilir. Kaş, kirpik ve gamze söz konusu olduğunda yay, mızrak, kılıç ve ok gibi kavramlar akla geleceğinden bir cedel hali tasavvur edilmiş olur. Bu tasavvurda ise imam olan, yani onların önderi olan gamze ön plana çıkmaktadır.

Fuzûlî bunların dışında sevgilinin gamze kılıcını çektiği için gönlünün gafil olmaması gerektiğini, bugün ölmenin mukarrer olduğunu (12/6); Allah'ın; ehl-i nazarı öldürmek için gamzeyi göze vasıta eylediğini (9/6); sinesindeki kanlı ciğer parçalarının hunhar gamzeye feda olacağını (7/4); sevgilinin gamzesini sevmekle esasen tenini kılıçlara vurduğunu (19/1); sevgilinin, baktığı kişilerin bağırılarını gamze ile ezdiğini (76/6); gamzenin göze görünmeden devamlı kanlar içtiğini (77/5); sarhoş gamzenin, yüz parçaya bölünmüş gönlünden bir an zulmünü esirgemediğini; bu yüzden onun, viran olan mülkünden habersiz, gafil bir padişah olduğunu (116/5); ecel celladının dahi gamzenin kılıcından iltimas eylediğini (124/6); saba rüzgarının denizi bir daha delinmemiş inci çıkarmasın diye sevgilinin gamzesinin hançeriyle korkuttuğunu (149/4); gamze okunun bağrını delip kanını döktüğünü, bu yüzden sevgiliden bu oku atmamasını istediğini (294/5); gönlünün sarhoş bir bekçiye benzediğini ve kendinden geçtiği için, gamzenin canı tenden aldığını (134/6); sevgilinin gamzesinin; cismini söküp, bağrını delip kanını içtiğini (191/5); katil gamzenin günah işlemekten kanını döktüğünü (262/4); sevgilinin gamzesinin oka ve dikene benzediğini (118/2) de ifade eden beyitler terennüm etmiştir.

تو همچنان دل شهرى به غمزه‌ای ببرى

که بندگان بنى سعد خوان یغما را

5/10

Sen gamzen ile tıpkı Benî Sad kabilesinin bendelerinin yağma sofrasını (yağmalamaları gibi) bir şehrin gönlünü kapıp götürürsün.

Sa'dî, burada sevgilinin gamzesinin gönülleri yağma etme gücünü açıklar gibidir. Bu durum için Benî Sad kabilesinin ismini zikreden şâir, sevgilinin gamzesinin de Benî Sad'ın üyeleri gibi yağmada ün yaptığını; az bir zamanda bütün bir şehirdeki

gönülleri kapacağını yani şehir halkını tümünden kendisine âşık edebileceğini ifade etmektedir. Neticede gamze bu beyitte, yağmacı olarak karşımıza çıkar.

بلای غمزه نامهربان خونخوارت

چه خون که در دل یاران مهربان انداخت

31/2

Senin hunhar, merhametsiz gamze belan; merhametli yaranların gönlünde kan bıraktı.

Sa'dî bu beyitte ise sevgilinin gamzesini merhametsiz ve hunhar olarak tavsif etmiş, onun yaranların gönlünü yaraladığını ifade etmiştir.

دگر از حربۀ ی خونخوار اجل نندیشم

که نه از غمزه ی خونریز تو ناباکترست

70/2

Artık, ecelin hunhar mızrağından korkmuyorum. Çünkü o, senin kan döken gamzenden daha korkunç değildir.

Sa'dî bu beyitte ise sevgilinin gamzesinin kan dökücü olduğunu, onun ecelin mızrağından daha da korkutucu olduğunu söylemiştir.

ترسم تو به سحر غمزه یک روز

دعوی بکنی که معجزات است

53/5

Korkarım bir gün gamzenin sihrinin mucize olduğunu iddia edersin.

Sa'dî bu beyitte ise, gamzeyi sihir ile ilişkilendirir. Sevgilinin, gamzenin sihrini bildiği halde bunun bir mucize olduğunu iddia edeceğinden korktuğunu ifade eder. Gamzenin sihirli oluşu; ileride göz başlığında da ifade edileceği üzere âşıkları halden hale sokması yani cadılığından ileri gelmektedir, denebilir.

Sa'dî bu beyitlerin yanında sevgilinin gamzesiyle şehirlerin gönüllerini kapıldığını (5/10); sevgilinin latif kollarına güçlü yay almasına gerek olmadığını, zira gamze okuyla bütün ahuları avlayabileceğini (19/1); sevgilinin girişme ile Sa'dî'yi öldürdüğünü (41/8); sevgilinin gamzesinin cadı olduğunu ve Sa'dî'nin sihirli sözlerinin bu cadı gamzeye tesir etmediğini (105/8); sevgilinin fettan gamzesinden

sihrin eksik olmadığını (127/4); sevgilinin hunhar gamzeleriyle baş edebilecek savaşçı bir mert olmayacağını (128/3); sevgilinin gözünün, hunhar gamze kılıcını kuşanıp akıllılarla savaşa girdiğini (140/1); sevgilinin saç kemendi ve gamze peykanyla her an başka bir avı avladığını (150/6, 234/2); sevgilinin artık gamze okunu Sa'dî'nin gönlüne atmaması gerektiğini, zira Sa'dî'nin dayanacak gücü kalmadığını (157/6); sevgilinin peşine takılmanın onların suçu olmadığını, sevgilinin gamzesinin insanların gönlünü kapıp götürdüğünü (218/2); güzellerin gamzesinin kılıç gibi olduğunu, sabrının da siper olmadığını (261/9); sevgilinin kattal gamzesinin ettiğini Hind'in bile etmediğini (347/4); yalnız Sa'dî'nin değil, aslanın bile sevgilinin gamze kılıcı karşısında siper edinemeyeceğini (350/12); bin elbise siper etse de güzellerin gamzesinin okuna işlemediğini (515/7); sevgilinin gamzesinin dilleri götürdüğünü (544/1); gönlünün sevgilinin cadı gamzesini tarafından silinip süpürüldüğünü, şimdi duvardaki cansız resim gibi kaldığını (564/5); sevgilinin gamze kılıcıyla bir şehri yaralayıp, lal dudağıyla o yaraya tuz bastığını (602/3); güzellerin gamze okundan korunmak için akıldan daha iyi bir siperin gerektiğini (620/11); sevgilinin gamze ile Sa'dî'nin gönlünü götürdüğünü (637/1) de ifade etmiştir.

4.1.8. Göz

Göz, içinde gamzeyi de ihtiva ettiğinden çoğunlukla gamze ile birlikte kâtil vasfıyla ele alınır.

4.1.8.1. Katil/Hunhar

İncidür nâlem seni veh n'ola ger bir tîğ ile

Çeşm-i cellâdun ide ihsân mana minnet sana

22/6

Yukarıdaki beyitte Fuzûlî, aşkından dolayı inlemelerinin son bulmasını istemekte, bu sebeple sevgilinin cellat gözüne başvurmaktadır. Gözden bir kılıç ile kendisini öldürmesini, bunun kendisine karşı bir ihsan olduğunu; böylece sevgilinin de bundan minnet duyacağını ifade etmektedir.

Meğer kan içmek ile esrimişdür nergis-i mestün

Besî mey nûş edenler gördüm olmaz böyle kan ser-hoş

134/4

Yukarıdaki beyitte ise göz, nergis kavramıyla ilişkilendirilerek sarhoşluğu vurgulanmaktadır. Şâir, ne kadar mey içen görmüşse de göz gibi “kan sarhoş” birini görmemiştir. Zira göz, kan içmekle sarhoş olmuştur. Neticede göz hem sarhoş hem de kan içici vasfıyla beyitte yer alır.

Çeker kâfir gözün her dem ciğerden gamze peykânın

Ne güçdür bu ne verdi alabilmez bir Müselmân’e

251/2

Yukarıdaki beyitte gözü bir kâfire benzeten şâir, gözün önceden gönderdiği peykanları, her an aşığın ciğerinden çekip çıkardığını ifade etmektedir. Ancak ciğere saplanan peykanlar aşığa ihsan gibi geldiğinden onların geri alınması aşığa dayanılmaz gelmektedir. “Bu Müslüman’a ne verdi ki onu alamıyor” ibaresinden gelen okların göz için önemsiz olduğunu dolayısıyla bunun boş bir iş olduğunu ima ediyor, denebilir. Neticede ciğer Müslüman, göz ise kâfir olarak tavsif edilmiştir.

جز چشم تو که فتنه قتال عالمست

صد شیخ و زاهد از سر راه خدا که برد

175/7

Âlemi öldüren fettan gözlerinden başka kim yüzlerce şeyhi, zahidi Allah yolundan çıkardı.

Sa’dî yukarıdaki beytinde gözü kattal olarak tavsif edip gözlerinin fitnesinin yüzlerce şeyhi ve zahidi Allah yolundan döndürdüğünü ifade etmiştir.

Sa’dî bu beyin yanında sevgilinin gözünü gördüğü anda o hunhar ve mest gözden sakınması gerektiğini kendine söylediğini (36/7); sevgilinin dil-âviz gözünün köşesinin sanki Sa’dî’yi öldürmek için işaret ettiğini (37/5); sevgilinin gözlerinin âşıkların kanını döküp bunu helal saydıklarını (230/7); sevgilinin hunhar, hirekeş gamzesiyle bir şehri ele geçirdiğini (292/10); düşmanla çarpışmak için orduya ihtiyacı olmadığını, gözleri ve kaşıyla orduları yenebileceğini (636/5) de terennüm etmiştir.

4.1.8.2.Fettan

Kılma ey efgân gözin bîdâr mest-i hâb iken

Olmaya bir fitne bîdâr ola bîdâr eylegeç

51/2

Yukarıdaki beyitte ise kendine seslenen şâir, sevgilinin gözünü sarhoşluk uykusundayken efgan edip de onu uyandırmaması gerektiğini, zira o göz uyanınca beraberinde bir fitnenin de uyanacağını ifade etmektedir.

غلام آن لب ضحاک و چشم فتانم

که کید سحر به ضحاک و سامری آموخت

32/2

O Dahhak dudağın ve fettan gözün kölesi(yim) ki Dahhak ve Sâmîrî'ye sihrin hilesini (onlar) öğretti.

Sa'dî bu beyitte sevgilinin gözünü fitne ve sihir ile ilişkilendirmiş, klasik edebiyatta da bunların meşhur isimlerine sevgilinin gözünün sihir dersi verdiğini ifade etmiştir. Malum olduğu üzere Samirî, Hz. Musa'nın kavminden olup, Hz. Musa Tur Dağı'na çekildiğinde kavmine altından buzağı yapıp onları yoldan çıkaran kişidir. Bu buzağının böğürüyor olması, bu durumun Samirî'nin sihir veya hile ile ilişkilendirilmesine de yol açmış olabilir.¹⁹³ Dahhak¹⁹⁴ da fitnesi ile meşhur mitolojik bir kahramandır. Böylece sevgilinin dudağı ve gözü fitne ve sihir ile özdeşleştirilmiştir.

جهان از فتنه و آشوب یک چندی برآسودی

اگر نه روی شهر آشوب و چشم فتنه انگیزت

38/5

Eğer şehri karıştıran yüziün ve fitneci göziün olmasaydı dünya bir süre fitne ve karışıklıktan berî/huzurlu olurdu.

Bu beyitte de Sa'dî, sevgilinin yüzünü şehreşub olarak nitelerken gözünü fitne-engiz olarak tavsif etmiştir. Sevgilinin yüzü ve gözü olmaması halinde, dünyadaki

¹⁹³ Ayrıntılı bilgi için bkz.: Mahmut SALİHOĞLU (2009). Samirî. *DİA*, İstanbul, C. 36, s. 78-79.

¹⁹⁴ Ayrıntılı bilgi için bkz.: Kürşat DEMİRCİ (1993). Dahhak. *DİA*, İstanbul, C. 8, s. 408-409.

fitnelerin de bir müddet duracağını ifade etmiştir. Sevgilinin yalnızca bulunduğu bölgeyi değil cihanı fitneye salması; onun ne denli fettan olduğunu da göstermektedir.

Sa'dî yukarıdaki beyitlerin dışında Pars ilinde sevgilinin fettan gözlerinin fitnesi olmadığı sürece fitne çıkmadığını (145/3); sevgilinin fettan gözlerinin sahib-dil olanın gönlünü elinden alacağını (148/7); sevgilinin mest gözlerinin her sabah uykudan kalkınca her köşeye fitne saldiğını (232/1); adil bir şahın devrinde fitnelerin azalması halinde sevgilinin mest, fettan ve hunhar gözlerine bakılması gerektiğini (292/6); Sa'dî'nin gönlünün yüz kere o fitneci gözlerle bakmaması gerektiğini söylese de gözün tekrar o fettanın yoluna düştüğünü (414/3); bugün kıyametin bütünüyle sevgili olduğunu, fitnelerin ise sevgilinin gözünde peyda olduğunu (445/6); sevgilinin gözlerinin önceki zamanların sihri ve ahir zaman fitnesi olduğunu (608/3); Şiraz'da bir fitne varsa o fitnenin sevgilinin ta kendisi olduğunu ve sevgilinin gözlerinin gönülleri yağmaladığını (609/7) da ifade etmiştir.

4.1.8.3.Nergis

Bâğ şâhidlerine zülf ile çeşmün göster

Sünbülü derhem edüp nergisi bîmâr eyle

249/2

Yukarıdaki beyitte şâir, sevgilinin saç ve gözü üzerinden bir mukayeseye girişip sevgilinin saçını sünbül den, gözünü ise nergisten üstün tutar. Sünbül ve nergis bahçe güzelleri olmakla meşhur iken sevgilinin bahçeye gidip kendini göstermesiyle sünbül üzölüp incinecek, nergis ise hastalanacaktır.

4.1.8.4.Cadı/büyücü

Müjen hançerlerin gönlüm basar bağrına vehm etmez

Ana câdû gözün gûyâ ki talîm-i füsûn etdi

283/5

Yukarıdaki beyitte ise Fuzûlî, gönlünün sevgilinin kirpiklerinden gelen hançerlerden korkmayıp onları bağrına bastığını ifade eder. Gönlün hançerlerden korkması normal insanlar için korku verici iken âşıklar bu durumdan çekinmez hatta onu daha da çok isterler. Bu da anca büyü gibi doğaüstü durumlar halinde gerçekleşir. Şâir bu durumu sevgilinin gözlerinin cadı oluşuna bağlar. Nitekim cadı gözler, aşığın

gönlüne sihirbazlık öğretmiş gibidir. Sihirbazlık gösterilerinde sihirbazın kılıcı yutar gibi göstermesi, teninden şişler geçirip de acı çekmemesi gibi durumlara benzer olarak kendine hançer sokma hali de o devirlerde var olması muhtemel numaralardandır. Gönlün hançer yiyip acı çekmemesi de buna benzer bir hadise olarak nitelenebilir. Neticede göz, büyü yapmak ve cadılık ile ilişkilendirilmiştir.

Fuzûlî bunların yanı sıra sevgilinin gözünün ehl-i nazar olduğunu, bu sebeple gamzesinin peykanının nakdini âşıktan saklamadığını (110/1); feyz-i nazarıyla aynadaki ölü bedeninin hayat bulduğunu (38/1); göz bebeğinin münim bir kişi olup sevgilinin gözünün gamze kılıcıyla Fuzûlî'nin gönlünün yüz parçaya bölündüğünü (282/4); sevgilinin gözünün nergise benzediğini ve hunhar olduğunu (284/1); sevgilinin nergis gözünün fitnesinden dil ve gönlünü kurtarmaya çalıştığını (105/5); uykuda, sevgilinin şehla gözünü gördüğünü ve bir anlık da olsa dünyayı gözyaşına gark ettiğini (277/1); nergise bakıp sevgilinin bimar gözünü yad ettiğini (199/2); sevgilinin içkisinde gördüğü sarhoş gözün kendi gözünün yansıması değil aslında âşıkların yüzü olduğunu (20/3); sevgilinin nergis gözünün Fuzûlî'nin gözünde ve gönlünde dolaştığını, ahu gibi otlu/odlu ve sulu yeri vatan edindiğini (93/7) de ifade etmiştir.

ویی دو چشم جادوی عابدفریب او

بر چشم من به سحر ببستند خواب را

9/2

Onun abid aldatan iki cadı gözü, benim gözüm üzerine -uyku tutmasın diye- sihir yaptı.

سحر گویند حرامست در این عهد ولیک

چشم آن کرد که هاروت به بابل نکند

240/3

Bu zamanda sihir haramdır derler ancak senin gözlerinin yaptığını Babil'de Harut yapmamıştır.

Yukarıdaki iki beyitte de Sa'dî, sevgilinin gözlerini sihir ile ilişkilendirmiştir. İlk beyitte sevgilinin gözlerini cadı diye tavsif eden şâir, gözlerine uyku girmediğini; bunun sebebinin ise sevgilinin cadı gözlerinin yaptığı büyü olduğunu dile getirmiştir.

İkinci beyitte ise söylemini bir adım öteye taşıyan Sa'dî, sihrin haram olduğunu, buna rağmen sevgilinin gözlerinin bu suçu işlemekte sihri insanlara öğreten Harut ve Marut'u dahi geride bıraktığını ifade etmektedir.

Sa'dî yukarıdaki beyitlerin yanında sevgilinin gözlerinin fitnesinin Şiraz'ı kavgaya saldığını (11/7); Sa'dî'nin gözlerinin uyuyamadığını, çünkü sevgilinin sihirbaz gözleriyle Sa'dî'nin gözünü bağladığını (36/10); sevgilinin gözleriyle sihir yaptığını, bu yüzden sevgiliye söz söyleyemediğini (462/7); sevgilinin gözünün cadı ve dil-firib olduğunu; ahunun gözünün bile sevgilinin gözlerine hayran/hire olduğunu (478/1); sevgilinin cadı gözlerinin Sa'dî'nin aklını götürdüğünü (478/4) de ifade etmiştir.

4.1.8.5. Diğer

ديار هند و اقاليم ترک بسپارند

چو چشم ترک تو بینند و زلف هندو را

19/4

Senin Türk gözünü ve Hind zülfünü gördüklerinde Hind diyarı ve Türk illeri sana teslim olur.

چشمان ترک و ابروان جان را به ناوک می زنند

یا رب که داده ست این کمان آن ترک تیرانداز را

11/5

O Türk gözler ve kaşlar, canı okla vuruyor. Ya Rab! Kim bu yayı o okçu Türk'e verdi?

تو خود چه فتنه ای که به چشمان ترک مست

تاراج عقل مردم هشیار می کنی

621/3

Sen sarhoş/mahmur ve Türk gözlerinle nasıl bir fitnesin ki ayıkların aklını yağma ediyorsun.

Yukarıdaki üç beyitte de Sa'dî, sevgilinin gözünü Türk kelimesiyle tavsif etmiştir. Sevgilinin Türk gözlü olması, Türk kelimesinin yüklenen savaşçı anlamının da sevgiliye yüklenmiş olduğunu gösterir. Nitekim ilk iki beyitte Sa'dî, sevgilinin Türk gözüne Türk illerinin teslim olacağını, yine Türk gözleri ile canları okla avladığını

ifade etmektedir. Son beyitte de yine bir savaş terimi olan ve Türklerle birlikte anılan yağma kavramını da (Yağma Türklerini de kastetmiş olabilir) sevgilinin gözüyle ilişkilendirerek göze “savaşçı” sıfatını da yakıştırmış olmaktadır.

دل نماند بعد از این با کس که گر خود آهنت

ساحر چشمت به مغناطیس زیبایی کشد

209/6

(Gönüller) demirden bile olsa bundan sonra kimsede gönül kalmaz. (Çünkü) senin sihirbaz gözün güzellik mıknatısı ile (gönülleri) çeker.

Sa’dî burada gözün gönülleri çekmesini mıknatıs kavramıyla vererek ilginç bir benzetme ilgisi kurmuştur. Sevgilinin gözü, en sert kalpleri hatta demirden katı gönülleri bile çecek güzelliktedir. Gönüller demir olsa bile sevgilinin gözünün mıknatıs olması, demirden gönülleri çekip kendine bağlamaktadır.

گر نگهی دوست وار بر طرف ما کنی

حقه همان کیمیاست وین مس ما زر شود

269/5

Bize doğru dostvârî/âşıkâne bir şekilde bakarsan işte bu gerçek bir kimya olur; bakırımız altına dönüşür.

Sa’dî burada da gözün etkileyiciliğini kimya kavramı ile ilişkilendirir. Eski kimya ilmi (simya) değersiz madenleri altına dönüştürmeyi amaçlar. Sa’dî de sevgilinin gözü ile bakırımız altına dönüşür ifadesinden, sevgilinin bakışı ile değersiz olan hayatlarının değer kazanacağını ima eder. Bakır, kırmızımsı bir renge sahip olduğundan kanla ilişkilendirilebilir. Bedendeki kırmızılık ve kan rengi, canlılığın göstergesidir. Yani insanın yüzünün kırmızı olması, onun sağlıklı olduğunu gösterir. Ancak sevgili bir bakış attığında Sa’dî’nin yüzü altın rengine dönecektir ki bu soluk bir benzi işaret eder, yani sağlıksız bir görünüm ortaya koyar. Sa’dî, bakırımız altına döner ifadesiyle böylece aşka tutulup hasta olacağını da ima etmiş olur. Ancak altının daha değerli oluşu gibi insanın da âşık olması, onu sıradanlıktan kurtarır ve ona değer katar. Böylece şâir, sevgilinin bakışı, dolayısıyla aşkı ile değer kazanacağını ifade etmiş olmaktadır.

Bu beyitlerin yanında Sa'dî, gönlüne sevgilinin gözlerinden sakınması gerektiğini söylediğini zira ayıkların sarhoşlarla beraber olamayacaklarını (42/3); sevgilinin gözlerinin Ramazan ayında da sarhoş olduğunu (54/3); sevgilinin dudağının meymun, gözünün ise sarhoş olduğunu (84/8); halktan uzak kalmak için bir köşeye çekildiğini ancak sevgilinin gözünün köşesinin belasından kurtulamadığını (86/5); sevgilinin, nergis gözlerindeki ahuluğu Sa'dî'ye sorduğunu (90/7); sevgilinin gözlerinin şuh ve rana olduğunu (110/1); sevgilinin mest gözü ve alnı ile gönülleri geri vermeyeceğini (154/7); sevgilinin nazlı gözlerinin kendi güzelliğinden dolayı âşıklara bakmaktan fâriğ olduğunu (207/2); sevgilinin gözlerinin köşesine bir kere baktığını ve artık oranın gözleri için bir makam haline geldiğini (211/5); birkaç yılda fethedilemeyen mülkü, güzellik hükümdarlarının bir bakışla alabildiğini (231/7); sevgilinin sarhoş gözlerinin, şuh ve dilberlik ile ayık insanları helake kastettiğini (242/2); şuh gözlülerin Hıta'ya yağmaya gittiklerinde aşk feryatlarının yükseleceğini (252/5); sevgilinin bir bakış karşılığında âşıklardan bin gönül aldığını, onun pazarının bu kadar revnak olduğunu (292/3); dervişin halinin sevgilinin beneği gibi siyah, yaralı gönlünün ise sevgilinin gözleri gibi hasta/baygın olduğunu (432/7); sevgilinin cadı gözlerinin sürme olmadan da sürmeli gibi olduğunu (432/8); aşk oyununun, hekimlerin oyunu olmadığını ancak sevgilinin hasta gözelerinin hekimlerin bile gönlünü götürdüğünü (432/10); sevgilinin meymun ve mest gözlerle ayıkların rahatını bozup uykulu gözlerinin ise uyanıkların elinden akıllarını aldığını (451/1); sevgilinin siyah gözleri yüzünden Sa'dî'nin saçlarının yaşlanmadan beyazladığını (453/9); hiçbir bostanda sevgili gibi badem gözlü bir servi olmadığını (462/4); sevgilinin mahmur ve nergis gözlerinde gördüğü şeyi gül, lale ve reyhanda göremediğini (466/9); sevgilinin gözünün Sa'dî'nin menzilinin چراغı olduğunu (470/1); sevgilinin sabah uykudan uyanıp gözlerini açtığını görmenin, Babil'in sihrine ve Çin güzellerini görmeye benzediğini (476/8); gece; bütün gece karası gözlerin, sevgilinin siyah gözlerinin kölesi olduğunu (478/8); sevgilinin yarı uykulu gözlerinin, Sa'dî gibi yıllardır içmeden sarhoş olduğunu (591/4); sevgilinin ahu gözlü olduğunu ve Sa'dî'yi ahu gibi çöllere bırakmaması gerektiğini (611/7) de ifade etmiştir.

4.1.9. Hal/Ben/Benek

Bu midur rahmün ki hâlün eyler iken kasd-ı cân

Çıhdı hattun kim anı men ede ruhsat vermedün

164/5

Yukarıdaki beyitte Fuzûlî sevgilinin benini, aşğın canına kasteden bir cânı olarak görür. Sevgilinin hattı ise onu bu işten men ederek aşğın katline ruhsat vermez. Fuzûlî bu sebeple sevgilinin merhametsiz olduğunu iddia eder, zira Fuzûlî'nin amacı sevgili elinden ölmektir. Sevgili buna engel olduğu için onun indinde merhametsiz addedilir.

Bir perî zülfin dutup hâlinden alsan kâm-ı dil

Dut ki Çîn milkini dutdun Hind'den aldun harâc

49/4

Fuzûlî yukarıdaki beyitte ise beni bir Hind'e benzetmektedir. Bir perinin saçını tutup halinden kam almaktan kastı peri gibi bir güzele bağlanmak olmalıdır. Nitekim saç tuzak, ben de kuşları tuzağa çeken daneye benzetilir. Yani birinin âşık olması tıpkı avın tuzağa yakalanması gibi algılanır. Peri zülfün Çîn'e benzetilmesi de çin kelimesinin "kıvrım" anlamını da ihtiva etmesi hasebiyledir. Hind ırkının genellikle koyu tenli olması itibarı ile ben de Hind'e teşbih edilmiştir.

Seyl-i hûn hâlün hayâliyle bozup göz merdümün

Merdüm etmiş çeşm-i hûn-bâre hayâl-i hâlünü

296/4

Yukarıdaki beyitte ise Fuzûlî, gözünün sevgilinin benini hayal etmekten dolayı kanlı yaş akıttığını, bu sebeple göz bebeğinin bozulduğunu ifade etmiş, bozulan göz bebeği yerine sevgilinin benini koyduğunu dile getirmiştir. Beyitte ben, yine rengi ve şekli itibarı ile bir benzetmeye tâbi tutulmuştur.

Olup hayrân götürmen hatt u hâlünden nazar gûyâ

Gözüm merdümneridür noktalar ol hatt u hâl üzre

256/2

Fuzûlî yukarıdaki beyitte, sevgilinin hat ve benine hayran olup da onlardan bakışını çevirmeyeceğini ifade ederken o hat ve halin noktalarının göz bebeği olduğunu dile getirir. “Sevgilinin hat ve halinden hayran olma” ifadesinden esrar ve sarhoşluk anlamı da çıkarılabilir. Nitekim Tarlan’ın belirttiği üzere¹⁹⁵ sevgilinin hattı gubara, hali ise afyona teşbih edilmiş, bu sebeple sevgilinin hatt u halinden sarhoş olunduğu ima edilmiştir. Ancak bunlardan sarhoş olsa da ondan yüz çevirmeyeceğini ikinci mısra da belirten şâir, onların üzerindeki noktaların göz bebeği olduğunu, bu sebeple asla onlardan kopamayacağını da belirtir. Hal ve hat kelimeleri “خ” ile yazıldığından, iki kelimenin baş harflerinin üzerindeki noktaların da göz bebeği olduğunu ve bu kelimelerin noktasız yazılmayacağını da îmâ eder. Neticede şâir kendi göz bebeklerini noktaya, sevgilinin halini ise afyona benzetmiştir, denebilir.

Dem-â-dem kıl-k-i müjgân ile tıfl-ı merdüm-i çeşmüm

Hat-ı sevdâ-yı hâlün meşk eder levh-i hayâl üzre

256/6

Yukarıdaki beyitte ise Fuzûlî; göz bebeği çocuğunun kirpik kalemi ile hayal levhasına, sevgilinin beninin sevdasının hattını meşk ettiğini ifade etmektedir. Göz bebeği, bebek olarak anıldığından dolayı çocuğa benzetilmiş, bu çocuk da hat meşk eden bir talebe olarak ele alınmıştır. Hat meşk etmek, bir ustanın elinden çıkmış levhaya bakarak onun benzerini yapma anlamına gelir.¹⁹⁶ Bu itibarla sevgilinin beni, benzerlerinden üstün bir konuma yani örnek alınacak bir makama yükseltilmiştir. Göz bebeğinin, hayal levhasına sevgilinin beninin sevdasını/karasını meşk etmesi ifadesi ile aşığın sürekli sevgilinin beninin düşüncesinde olduğu ima edilir gibidir. Bunu dem-a-dem kelimesiyle pekiştirmesi ise yazının kanla yazıldığını da düşündürür. Neticede bir hat meşki tasavvuru oluşturan Fuzûlî; sevgilinin benini hat ile ilişkilendirmiştir, denebilir.

¹⁹⁵ TARLAN (2000). *age*, s. 591

¹⁹⁶ Kubbealtı lügati/meşk: <https://lugatim.com/s/meşk> (01.11.2025 tarihinde erişildi) “Bir hattatın talebesine aynısını yazmaya çalışması için verdiği veya talebenin hocasına göstermek üzere hazırladığı güzel yazı örneği.”

Gözüde aks-i hâlünü gördüm gelüp dedüm

Koymaz mı dâğ göğsine Rûm'un kalenderi

297/6

Yukarıdaki beyitte ise aynada sevgilinin beninin aksini gören Fuzûlî, aynada gördüğü görüntüyü sevgilinin benine benzetmekle kendisini “siyah” renkle ilişkilendirmiş gibidir. Gördüğü görüntünün ardından sevgiliye giden Fuzûlî, sevgiliyi de Rum'un kalenderine benzeterek kalenderilerin yara bere içindeki vücutlarına telmihle sevgilinin göğsünde yaranın eksik olduğunu; bu açığı kendisi ile kapatabileceğini ima eder. Yani Fuzûlî renk itibarı ile yara/dağ gibidir, sevgili de kalender olduğundan, göğsünde yara olmalıdır.

Ruhsâre nokta olmak resm-i hat olmasaydı

Düşmezdi menzil etmek ruhsârün üzre hâle

247/2

Yukarıdaki beyitte ise Fuzûlî, eğer ruhsar kelimesi “خ” ile yazılmasaydı, benin ruhsar üzerine düşemezdi diyerek beyaz bir sayfa gibi olan yanakta siyah bir leke gibi olan benin bir araya gelmesindeki zorluğu dile getirmiştir. Ruhsarın noktalı harf ile yazılması nasıl ki yazımın bir gereği ise, sevgilinin yanağındaki ben de bunun gibi fitrîdir.

Fuzûlî yukarıdaki beyitlerin yanında sevgilinin kaşının nun harfi olup beninin ise o “nun”un noktası olduğunu (256/1); göz karasının sevgilinin beninin sadakası olduğunu (274/1) da ifade etmiştir.

Sa'dî sevgilinin hâlini şekli benzerlik dolayısıyla genelde yem, dâne olarak ele almıştır. Şöyle ki:

من همان روز که آن خال بدیدم گفتم

بیم آن است بدین دانه که در دام افتم

370/1

Yanağındaki beni gördüğüm gün “tuzağa düşerim diye bu daneden korkarım” dedim.

ای نقطه سیاهی بالای خط سبزش

خوش دانه‌ای ولیکن بس بر کنار دامی

600/2

Ey yeşil hattın üzerindeki siyah nokta! Sen hoş bir dâne/yemsin velakin bir tuzağın kenârında/kucağındasın.

زنهار اگر به دانه خالی نظر کنی

ساکن که دام زلف بر آن گستریده‌اند

225/20

Eğer bir ben danesi görürsen, asla (bakma), sakın (ol) ki zülûf tuzağını ona yaymışlar:

Yukarıdaki üç beyitte de Sa'dî, sevgilinin benini, aşığı avlamak için kullandığı tuzak olarak nitelemiştir. Dane, genellikle kanatlı hayvanları yakalamak için kurulan tuzağa konan yemdir. Hayvanlar bu yeme kanıp tuzağa girer ve yakalanırlar. Sevgilinin beni de insanları kendine çekip aşk tuzağına yakalanmalarını sağlayan bir av aracı olarak tasvir edilir. Ben, yanağın ortasında olmakla ikinci beyitte (600/2) olduğu gibi hat ortasında yani yeşillik üzerindeki siyah yem olarak karşımıza çıkarken üçüncü beyitte (225/20) görüldüğü üzere zülûfle de çevrili olabilir. Sevgilinin zülfünün yanağa düşmesi ve çengel şeklinde oluşuyla çengelin içinde kalan ben, böylece şeklen de tuzağa benzetilir. Neticede sevgilinin beni, insanı tuzağa çekip onu aşka sürükleyen bir yem olarak ele alınır.

4.1.10. Hüsn

Yûsuf-ı güm-geşte kimdür kim sana mânend ola

Yüz ana mânend hüsn-i bî-misâlün sadkası

274/6

Yukarıdaki beyitte Fuzûlî, sevgilinin hüsnünü dile getirirken onu, sıkça güzelliği ile zikredilen Hz. Yusuf ile mukayese eder. Hz. Yusuf'un hüsn konusunda sevgili ile mukayese bile edilemeyeceğini, Hz. Yusuf değil onun gibi yüz kişinin dahi

bir araya gelse cem olan bu güzelliğin anca sevgilinin benzersiz güzelliğinin sadakası olabileceğini ifade eder.¹⁹⁷

Şâhsan milk-i melâhatde sana kullar çoh

Biri oldur ki varup Mısır'da sultân olmış

136/2

Yukarıdaki beyitte de Fuzûlî, sevgilinin hüsnünü yine Hz. Yusuf üzerinden ele almaktadır. Önceki beyitte Hz. Yusuf'un sevgiliye benzemeye dahi yaraşmadığını ifade eden şâir, bu beyitte söylemini genişletir ve sevgiliyi güzellik/hüsn milkinin şahı yapar. Sevgilinin güzellik ülkesinin şahı olması şâirlerden beklenen bir söylem ise de Hz. Yusuf'un, sevgilinin kölesi olarak ele alınması dikkate şayandır. Ancak Fuzûlî'nin; sevgilinin, Hz. Yusuf'un peygamberliği ve kudsiyeti ile değil güzelliği ile mukayese etmesinden dolayı, bu denli bıcaksırtı konulara rahatlıkla yer verdiği söylenebilir. Neticede sevgili, güzellik ülkesinin padişahı, Mısır'ın sultanı Hz. Yusuf ise onun kölesi olarak tasavvur edilmiştir. Benzer bir ifadeyi Sa'dî şöyle dile getirmiştir:

یوسف به بندگی کمر بسته بر میان

بودش یقین که ملک ملاح از آن توست

57/3

Yusuf sana kulluk için beline kemer bağladı. Melahat ülkesinin sana ait olduğunu biliyordu.

Hız. Yusuf'un yanı sıra sevgilinin hüsnü, yüzünün güzelliği bahsinde ele alındığı üzere "güneş" ile de mukayese edilerek açıklanmıştır. Şöyle ki:

¹⁹⁷ Yeri geldiği için belirtmek isteriz ki bu beytin yorumunda TARLAN, buradaki sevgilinin Allah olabileceğini belirtir. Zira ona göre "Kur'an-ı Kerim'de güzellik timsali olan Yusuf'tan daha güzel bir varlık tasavvur olunamaz. O halde Yusuf gibi güzelden daha güzel, ancak benzersiz yani şerik ve naziri olmayan Allah'tır." (TARLAN (2000), *age.*, s. 710.) Çalışmanın başında belirttiğimiz hemen her beyte tasavvufi veya ilahî anlamlar yüklenmesinden kastımız işte bu gibi beytlerdir. Nitekim Allah'ın, yarattığı bir varlıkla kıyaslanması bizce mümkün olmamakla birlikte bu, mantığı zorlayan bir ifadedir. Bu durumun TARLAN tarafından da bilindiği ve düşünüldüğüne şüphe etmemekle birlikte zannımızca Fuzûlî'nin tasavvufi karakterinin, şiiirlerinin her noktasına ulaştığını ispat etmek ve onun şiiirlerinde ilahî aşkı işlediğini göstermek babında bu tür zorlamalara girilmiştir. Ancak bunun doğru olmadığı, en azından eksik olduğu da aşikar olmaktadır. Neticede buradaki güzelin, beşerî bir güzel olduğu açıktır.

Güneş levhi değıl gökde şuâ üstinde zerrîn hat

Felek almış eline bir varak hüsnün kitâbından

213/5

Yukarıdaki beyitte Fuzûlî gökteki ışıklar üzerindeki altın renkli çizgilerin güneş olmadığını; bunun aslında sevgilinin hüsn kitabından bir varak olduğunu ifade etmiştir. Sevgilinin güzellik kitabının bir varağı dahi güneş olarak karşımıza çıktığından, sevgilinin hüsnünün eriştiğı boyutlar gökleri aşacak derecelere ulaşmıştır denebilir. Sevgilinin hüsnünün kitaba benzetilmesi aşağıdaki beyitte de şu şekilde ele alınmıştır:

Ne bilür ohımayan mushaf-ı hüsnün şerhin

Yere gökden ne içün indüğünü Kur'ân'un

161/5

Yukarıdaki beyitte de sevgilinin hüsnünü kitaba benzeten şâir, kitap yerine mushaf kelimesini kullanarak bu durumun ilahiliğine dikkat çekmek ister gibidir. Zira mushaftan kasıt çoğunlukla Kuran-ı Kerim'dir. Sevgilinin hüsnünün mushafının şerhini okumayanın, Kuran'ın gökten yere ne için indiğini anlayamayacağını iddia eder.

Bunun dışında Fuzûlî, sevgilinin güzelliğinin, güneşi toprağa düşürdüğünü (278/1); sevgilinin güneş gibi güzelliğini görünce ihtiyarının kalmadığını (260/1); can bülbülünün sevgilinin hüsnünün istiğna zirvesinde uçtuğunu (298/2); sevgilinin hüsnünün zekatını fakir Fuzûlî'ye vermesinin vacip olduğunu (40/3) da belirtir.

بلبل بوستان حسن توام

چون نیفتد سخن در افواهم

430/6

Sözlerim ağızlara nasıl düşmesin, (çünkü) ben senin hüsn bostanının bülbülüüyüm.

Sa'dî yukarıdaki beyitte kendisine şöhreti getiren şeyin, sevgiliye tabiiyeti olduğunu ileri sürer. Sa'dî'nin sözlerinin ağızlara düşmesi, bu kadar yaygın olması onun başka şeyler için değil, yalnız sevgili için sözler söylemesi; yalnız aşkı terennüm

etmesi sebebiyledir. Sevgilinin bostanı ise “hüsn” kavramıyla nitelenmiştir. Yani Sa’dî, sevgilinin hüsnünü sözlerine taşımıştır, denebilir.

نامه حسن تو بر عالم و جاهل خوانم

نامت اندر دهن پیر و جوان اندازم

399/2

Senin hüsnünün mektubunu âlim, câhil herkese okuyayım; ismini yaşlı, genç herkesin ağzına düşüreyim.

Sa’dî, yukarıdaki beyitte ise sevgilinin güzelliğini bir nâmeye benzetip onu herkese okumak, ismini herkesin diline düşürmek istediğini belirtir. Bu da yine yukarıda ifade ettiği üzere şiirlerine sevgilinin hüsnünü dâhil etmekle mümkün olur. Yani Sa’dî, sevgilinin hüsnünü kendi şiirleri aracılığıyla insanlara göstermek; sevgilinin adını böylece yaşatmak istemektedir, denebilir.

عجب در آن نه که آفاق در تو حیرانند

تو هم در آینه حیران حسن خویشتنی

603/6

Afakın sana hayran olmasında şaşılacak bir şey yoktur. Aynaya baksan sen dahi kendi hüsnüne hayran olursun.

Sa’dî bu beyitte ise sevgilinin hüsnünün bütün dünyaya yayıldığını, ününün afaka ulaştığını belirtir. Buna şaşılmaması gerektiğini ifade eden şâire göre sevgili, aynaya baksa kendi hüsnüne hayran olacaktır.

Bu beyitlerin dışında Sa’dî, alçak kişilerin sevgilinin hüsn bahçesini yağma edeceklerini, o bahçeyi temaya layık olanın kendisi olduğunu (3/10); sevgilinin hüsnünün evsafını söylemeye dilin mecali olmayacağını (4/5); sevgilinin hüsnü ve tahsininin dilleri bağladığını, bu yüzden onlar hakkında söz söylenemeyeceğini (18/5); kendisinin söz söylemede, sevgilinin ise hüsnünde zirvede olduğunu ve bu sınırın aşamayacağını (20/9); sevgilinin hüsnünün cihanda fitnelere yol açtığını (31/1); sevgilinin hüsn mülkünün sultanı olduğunu (34/5); sevgilinin güzelliğinin hiçbir süsün artıramayacağını, hiçbir meşşatanın onu daha da güzel yapamayacağını, çünkü sevgilinin güzellikte zaten son noktada olduğunu (35/5); sevgilinin eşsiz güzelliğinin,

hüsnün (kitabının) dibacesinin ta kendisi olduğunu (53/2); sevgilinin âşıklara bakışının hüsn devletinin bir zekatı niteliğinde olduğunu (53/9); sevgilinin Hz. Yusuf gibi güzel olduğunu, onu gördükten sonra sözün dilinin bağlandığını (137/3); sevgilinin güzelliğini dile getiremeyeceğini zira sevgilinin gömleğinin hikayeyi anlatacağını (144/4); sevgilinin kemal-i hüsnünün vasfa gelmeyeceğini, onu sadece aynanın dile getirebileceğini (152/9); hiçbir müşterinin sevgiliyi görüp de geçemeyeceğini, sevgilinin hüsn pazarındaki bütün güzelleri incittiğini (177/6); gönlün Mısır mülkününün izzetini isterse eğer, bunun sevgiliye yaraşacağını, bin Yusuf'un ona köle olacağını (210/5); sevgilinin letafet ve hüsnünden dolayı ona gulam olduğunu (232/4); sevgilinin hüsn zengini olduğunu ve dervişlerin halinden haberi olmadığını (236/2); sevgilinin hüsnünün güneşi ısıldayınca ayın yüzünü sakladığını (243/3); yüzünün hüsnünün gece yarısında gündüze açılan bir pencere gibi olduğunu (261/4); sevgilinin hüsnün hüdavendanı olduğunu ve güzelliğinin sınırı olmadığını (342/7); sevgilinin hüsnünün vasfının düşüncelere dahi gelemeyeceğini (357/8); nerede güzel varsa onun hüsnünü, vasıflarını övdüğünü ancak sevgilinin hüsnü için ne söyleyeceğini bilmediğini (440/7); feleğin sevgilinin yüzünü görmek için yüz tane gözü olduğunu, bu yüzden onun hüsnünü anlatmak için yüz dil istediğini (444/20); güzel yüzlülerin hata ve suçlarının da hüsn olacağını (445/11); aşk belasından dünyadan yüz çevirmek istediğini ancak sevgilinin hüsnünün bütün dünyayı sardığını (481/3); sevgilinin hüsnünü görmeye takati olmadığını (482/1); sevgilinin hüsnünün, dilini bağladığını ve söz söylemeye mecali kalmadığını (506/6); hüsnün de bir sınırı olduğunu ama sevgilinin bu sınırı aştığını (491/8); sevgilinin hüsnünün sonu olmadığı gibi Sa'dî'nin sözünün de tükenmeyeceğini (586/11); sevgilinin hüsnünün kemalinin dolunayın kemali gibi olduğunu (594/4); sevgilinin, lutf ve hüsnde benzersiz olduğunu (600/7); sevgilinin yüzünün hüsnünü vasfedemeyeceğini (611/8); sevgilinin hüsnünün kemalini anlatmak için yüz dil kullandığını ancak yine de dilsizliğinden dolayı utandığını (617/10) da terennüm etmiştir.

4.1.11. Kaş

Kılup tagyîr-i sûret vesmeden yağma kılurlar dil

Harâmî kaşlarun resm ü reh-i nîreng dutmışlar

69/2

Yukarıdaki beyitte Fuzûlî; sevgilinin, kaşlarına rastık çekmekle onların suretini değiştirdiğini dile getirir. Kaşların bu suretle gönülleri yağmaladığını, bu durum sonucunda da onların elbise değiştirip yağmaya çıkan haramilere benzediğini ifade eder. Kaşları haramiye benzeten şâir, aşağıdaki beyitte de onları kan dökücü kılıçlar olarak tavsif eder:

Mukavves kaşların kim vesme birle reng dutmuşlar

Kılıçlardur ki kanlar tökmek ile jeng dutmuşlar

Yukarıdaki beyitte de kaşları “vesme” kavramıyla kullanan şâir, onları mukavves olmaları hasebiyle eğimli kılıçlara benzetir. Vesme yani rastığın koyu yeşil rengi itibarı ile de jeng yani pas arasında bir ilişki kurmuştur. Rastık çekilen kaşkar, kan döke döke kirlenmiş ve pas tutmuş kılıçlara teşbih edilmiştir.

Fitne yayın kurmağa âteş mi olmuş ihtiyâc

Kim urarsan âleme âteş çatup peyveste kaş

129/4

Yukarıdaki beyitte ise sevgilinin kaşlarını yaya benzeten şâir, yay kurmak/yapmak için ateş yakmaya gerek olmadığını dile getirir. Nitekim yay yapımında kullanılan tahta çubuklar birbirine çatılır ve yakılan ateş üzerinde gezdirilerek eğilir. Yani tahtanın yay yapılması için ateşte yumuşatılıp eğilmesi gerekir. Bunun için de ateş lazımdır. Şâir bunun için ateşe ihtiyaç duyulmayacağını, zira sevgilinin peyveste kaşlarını çattığı anda âleme ateş salacağını ifade etmektedir.

Çarh her ay başına salmış kaşundan bir hayâl

Bu cihetdendür her ay başında olmak bir hilâl

172/1

Ruhun üzre ham-ı ebrûnı görmek isterem ammâ

İyen düşvâr olur gün var iken görmek yeni ayı

278/4

Yukarıdaki iki beyitte de Fuzûlî, sevgilinin kaşının hilal/ay ile olan ilişkisini ele almaktadır. İlk beyitte çarhın; her aya, sevgilinin kaşından bir hayal verdiğini, bu sebeple her ay başında bir hilal olduğunu ifade etmektedir. Ay kelimesinin ay gibi güzeller için kullanıldığı düşünüldüğünde sevgilinin her güzele tesir ettiği, her güzelin sevgiliden izler taşıdığı, hilal kaşın da bunlardan biri olduğunu düşünülebilir. Ay kelimesinin gezegen anlamı düşünüldüğünde ise gökte görünen hilal şeklin, sevgilinin kaşı sebebiyle bu şekle girdiği söylenebilir.

İkinci beyitte ise sevgilinin yanağı üzerinde eğri kaşını görmek istediğini belirten Fuzûlî; bunun çok zor olacağını zira gündüz vakti yeni ayın kolay kolay görünemeyeceğini ifade eder. Böylece şâir, sevgilinin yanağını güne/güneşe benzetirken kaşını da aya benzetmiş ve bu ikisini birlikte görmenin zor olacağını dile getirmiştir.

Ham-ı ebrû-yı müşğînün görürse zâhid-i kec-bîn

Dahî kâmet sücûd-ı gûşe-i mihrâba ham kılmaz

111/2

Fuzûlî yukarıdaki beyitte ise, kaşın mihrap ile ilişkisinden bahseder ve sevgilinin eğri/mukavves kaşını gören zahidi yoldan çıkaracağını iddia eder. Zahid dahi sevgiliye âşık olup mescidin yolunu unutacak hale gelir. Bu sebeple sevgilinin kişinin dinini yağmaladığı düşünülür. Sa'dî de aşağıdaki beyitlerinde benzer mefhumu şöyle işlemiştir:

هر پارسا را کآن صنم در پیش مسجد بگذرد

چشمش بر ابرو افکند باطل کند محراب را

8/3

O sanem mescidin önünden geçtiğinde her zahidin gözü o ebruya düşer ve mihrabı batıl olur.

به نماز آمده محراب دو ابروی تو دید

دلش از دست ببردند و به زنار برفت

137/8

Namaza gelmiş, senin iki kaşının mihrabını gördü. Gönülden gitti ve zünnar bağladı.

Sa'dî yukarıdaki iki beyitte de sevgilinin kaşlarını mihraba benzetir ve sevgilinin kaşları sebebiyle dindarların namazlarının bozulduğunu hatta zünnar bağlayıp dinden çıktıklarını ifade eder. Aşağıdaki beyitte ise benzer bir durum farklı bir yaklaşımla şöyle ele alınmıştır:

ندانم ابروی شوخت چگونه محرابیست

که گر ببیند زندیق در نماز آید

284/3

Bilmem ki senin şu kaşların nasıl bir mihraptır? Zındık bile görse namaza durur/gelir.

Bu beyitte de sevgilinin kaşları Sa'dî tarafından mihraba benzetilmiş ancak bu kez namazı bozan değil, zındığı namaza çağırıp dine döndüren bir vasıfla ele alınmıştır.

Yukarıdaki beyitlerin yanı sıra Fuzûlî; sevgilinin keman kaşlı olup rakibe gamzesinden nasip vermemesi gerektiğini (19/4); sevgilinin gamzesinin rakibi olması için oka temren dikildiğini ve sevgilinin kaşları yüzünden yayın kınandığını (254/5); gözyaşı dalgalarını gören sevgilinin kaşlarını çatıldığını, böylece kılıca su vermiş gibi onun cevherini ortaya çıkardığını (295/3); Fuzûlî'ye gelen belaların ya sevgilinin gözlerinden ya da kaşlarından dolayı geldiğini (275/7); yeni ayın sevgilinin kaşlarına sevdalanıp aylar hatta yıllarca şehirden şehre gezdip durduğunu (172/2); sevgilinin ay yüzüne hayran olanın güneşe sevgi beslemeyeceğini, kaşının müştakının hilale eksik bakacağını (247/3); Allah'ın sevgilinin kaşına suret vermek için yeni aydan bin kere kalıp yapıp bozduğunu (270/5); sevgilinin kaşınının bir keramet ehli olduğunu ve mihrabın ona baş eğmediği için taş döndüğünü (9/5); ahının dumanından kararan teninin, sevgilinin ateşin yanağının üzerindeki müşgin hilalinin sadakası olduğunu (274/2); sevgilinin kaşının fikrinin fakihi mihraba meylettirdiğini (282/5) de terennüm etmiştir.

Sa'dî aşağıdaki iki beyitte de sevgilinin kaşlarını hilale benzetmiş ve bu durumu bayramın gelişinin müjdecisi olarak yorumlamıştır:

مردم هلال عيد ندیدند و پیش ما

عیدست و آنک ابروی همچون هلال دوست

98/2

İnsanlar bayram hilalini görmediler (ancak) bayram bizim önümüzdedir. (Çünkü) sevgilinin hilal gibi kaşları(nı) görmek bizim için bayramdır.

دیگران را عید اگر فرداست ما را این دمست

روژه داران ماه نو بینند و ما ابروی دوست

107/5

Diğerleri için bayram yarın olsa da bize göre bu demdir. Oruçlular yeni ay görürler biz ise sevgilinin kaşlarını.

Bunun yanında Sa'dî, sevgilinin Türk gözlü ve kaşlı olduğunu (11/5); sevgilinin böyle keman kaşları olduğu müddetçe gönlüne bin av geleceğini (19/2); sevgilinin kaşlarının âşıkları öldürmek için yay olduğunu (45/2); sevgilinin kaşlarındaki sürmenin güneşin üzerindeki ışıklara/gökkuşağına benzediğini (52/2); sevgilinin yay kaşlarının attığı oklardan güvercin gibi titremeyen bir gönlün kalmadığını (61/6); kafir okuyla ölmeyen kişinin kanının, sevgilinin kaşlarının okuyla döküldüğünü (102/4); sevgilinin eğri kaşlarından başka afakta fitne olmadığını (105/2); sevgilinin yay kaşlarından çıkan gamze peykanların gönüllere (saplandığını) (150/6); sevgilinin yay gibi kaşları olduğundan avlanmak için yaya ihtiyacı olmayacağını (151/9); sevgilinin eğri kaşlarının yaya, kaddinin ise oka benzediğini (174/4); sevgilinin kaşlarının avının peşinden koşan askerin kulağına kadar çektiği yay gibi olduğunu (185/5); ipek kumaşlar üzerine yapılan suretlerde bile sevgilinin kaşlarındaki açık sihrin bulunmadığını (204/4); hiçbir askerin elinde sevgilinin kaşlarına benzer bir yayın olmadığını (205/4); sevgilinin yay kaşıyla her an bir başka av avladığını (234/2); kirpik oku ve yay kaşları ile sevgilinin âşıkları kurban bayramında kurban ettiğini (243/6); sevgilinin hilal kaşının bayramı işaret ettiğini (275/3); herkesin yeni ayı görünce birbirine göstermesi gibi Sa'dî'nin de sevgilinin eğri kaşını görünce onu insanlara gösterdiğini (277/8); halkın, sevgilinin hilal kaşlarını görünce onu birbirlerine gösterdiklerini (594/19); gözlerini oklarla dikseler bile sevgilinin keman kaşlarından gözlerini alamayacağını (309/9); sevgilinin yay

kaşlarının sihir gibi uç uca eklenerek kulaklarına kadar uzadığını (336/2); ok ile vurulmayı göze alarak sevgilinin yay kaşlarını öpmek istediğini (395/6); Sevgilinin kaşlarının kıvrımının Çin puthanelerini hikaye ettiğini (475/2); akşam namazından sonra birinin sevgiliyi görmesi halinde onun iki kaşını görüp hilal sanacağını (477/4); kaşı yaylar sebebiyle başka bir yere gidemeyeceğini (479/1); sevgilinin, keman kaşları olmasa nazar sahiplerinin gönül kuşunu avlayamayacağını (494/6); zülûf kemendiyle âşıkları zorla çekip yay kaşlarıyla ağlayarak öldürdüğünü (559/7); gönlünün sevgilinin kaşlarında olduğunu (569/5); normalde ayda bir gün ayın hilal şeklinde görüldüğünü ancak ay gibi sevgilinin kaşlarının her an hilal şeklinde olduğunu (595/9); sevgilinin kaşları uğruna öleceğini, eğer bunu istiyorsa kaşlarına emretmesi gerektiğini (628/5) de ifade etmiştir.

4.1.12. Kirpik

Sevgilinin göz ve gözle ilgili unsurları çoğunlukla yaralayıcı hatta öldürücü vasıflarıyla ele alınır. Göz, göz bebeği ve kaşın kan dökücü olması gibi kirpik de bu grupta yer almış, şâirler kirpiği de şekil itibarı ile çoğunlukla kesici aletlere benzetmişlerdir.

4.1.12.1. Ok

Bahdukça sana kan saçılır dîdelerümden

Bağrum delinür nâvek-i müjgânunı görgeç

53/2

Yukarıdaki beyitte şâir, sevgiliye baktıkça gözlerinden kan saçıldığını; sevgilinin kirpiğinin okunu görünce bağrının delindiğini ifade eder. Gözden kan saçılması kan ağlamak anlamına geldiğinden sevgiliyi görünce manevi bir ızdıraba tutulduğunu ima eden Fuzûlî, sevgilinin kirpiğinin ise bağrını deldiğini dile getirir. İkinci mısra da bağrından kan geldiğini söyleyen şâir, gözlerinden gelen kanın da bağrının kanı olduğunu ima eder gibidir. Sevgilinin kirpiği ok olduğunda bağrı da nişangah konumuna gelir ve okların hedefi olur. Aşağıdaki beyitte de gönlüne gelen bela oklarının şairin kanlı gönlüne yağdığı görülmektedir:

Dil-i pür-hûnuma yağdurma belâ peykânun

Hazer et şîşeye nâ-geh zarar eyler doludur

93/5

Aşağıdaki beyitte de şâirin yaralanmasının ötesinde sevgilinin kirpiğinin aşığı öldürme durumuna şöyle işaret edilmektedir:

Çarh yayından atıldı kasduma tîr-i ecel

Lîk andan tîzrek deprendi müjgânun senün

169/5

Beyitte çarh tarafından şâirin öldürülmesi için ecel okunun atıldığını ancak sevgilinin kirpiğinin ecelden daha çabuk davranarak hareket ettiğini, yani şâiri ecelden önce öldürdüğü ifade edilmektedir.

Bu beyitlerin yanında aşağıdaki beyitte de farklı bir benzetme yapılarak sevgiliden gelen okların şâirin tenine saplandığını, saplanan bu okların can kuşu için bir kafes meydana getirdiği ifade edilmiştir:

Birbirine sancılıp her yan tenümde ohlarun

Murg-ı rûhum kaydına olmuş müretteb bir kafes

128/4

Gûşe-i ebrûlarında çeşm-i câdûlar mıdur

Yohsa girmiş yaya tîr-endâz Hindûlar mıdur

303/1

Yukarıdaki beyitte ise Fuzûlî, sevgilinin gözlerini ok atan Hind'e teşbih etmiştir. Gözler; siyah renk itibarı ile Hind'e teşbih edildiğinden bu tassavvuru tamamlayan kaşlar yaya, kirpikler de atılan oklara benzetilmiş olmaktadır.

Sa'dî, Fuzûlî gibi kirpiği farklı anlamlarda ele almamış, onu çoğunlukla kaş ile birlikte kullanmayı tercih etmiştir. Kaşı ele aldığımız bölümde kaştan atılan öldürücü

oklar genellikle kirpiği temsil eder. O sebeple kirpik çoğunlukla ok ile ilişkilendirilmiştir:

ای کآب زندگانی من در دهان توست

تیر هلاک ظاهر من در کمان توست

56/1

Ey ağzında, benim hayat suyum olan sevgili! Beni helak edecek ok, senin yayındadır.

تیر مژگان و کمان ابروش

عاشقان را عید قربان می‌کند

243/6

(Sevgilinin) yay kaşları ve kirpik okları bayramda kurban ediyor.

4.1.12.2. *Hançer*

Ey gönül ol hançer-i müjgâna eylersen heves

Kasd-ı cân etdün bekâ-yı ömrden ümmîd kes

128/1

Yukarıdaki beyitte Fuzûlî gönlünün, sevgilinin kirpik hançerine heves ettiğini ancak bunu yapmakla kasd-ı can eylediğini ifade etmektedir. Sevgilinin kirpiğini istemek şâir için o hançerle öldürülmek istemekle eş değer görülmüş, bu sebeple gönlün bekadan ümit kesmesi gerektiği dile getirilmiştir. Sevgilinin kirpiğine heves etmek, onun kendine bakmasını istediği anlamına gelir ki sevgilinin aşığa iltifat etmesi yukarıdaki beyitlerde söylendiği üzere aşığın yaralanmasına hatta ölümüne yol açmaktadır. Bu sebeple sevgilinin kirpiğinin hançere benzetilmesi de olağan olmaktadır. Benzer bir durum aşağıdaki beyitte de şu şekilde ele alınmaktadır:

Eylemen ey dil ü cân hançer-i müjgânına meyl

Bilürem n'olduğın âhir gelün andan kesilün

159/4

4.1.12.3. *Demir*

Sevgilinin kirpiği, ok ve hançer gibi keskin aletlerin dışında farklı kavramlarla da ilişkili olarak kullanılmıştır

Kârger düşmez hadeng-i tane-i düşmen mana

Kesret-i peykânun etmişdür demürden ten mana

11/1

Gönlümün zahmına peykânunu etdüm merhem

Genc-i gamdur n'ola ger böyle demür kapuludur

93/6

Yukarıdaki iki beyitte de sevgilinin kirpiklerini demirle ilintileyen şâir ilk beyitte bu kirpiklerin kendisine demirden bir ten verdiğini, bu demir ten sebebiyle düşmanın tan oklarından korunduğunu belirtirken ikinci beyitte gönlünü gam hazinesine benzetir ve sevgilinin peykanlarını da bu hazinenin demir kapısı olarak görür.

Fuzûlî sevgilinin kirpiği için demirin yanında abanozu da bir benzetme unsuru olarak şu şekilde kullanmıştır:

Müjen ger seng-diller gönlünü alsa aceb olmaz

Anun tek âbnûs oh lâyıkı fûlâd peykândur

89/2

Yukarıdaki beyitte duygusuz âşıkların gönlünü taş benzeten şâir; sevgilinin, kirpiği ile o gönülleri delebileceğini dile getirir. Zira sevgilinin kirpiği abanoz denen oldukça sert, siyah bir ağaca benzetilir. Sevgilinin kirpiği abanoz olunca ondan yapılan okun layığı da çelik peykanlar olmaktadır. Dolayısıyla seng-dillerin kirpiğe asılması tıpkı abanoz oka çelik peykanın takılmasını andırır. Bu sebeple seng-diller de çeliğe benzetilmiş olur.

4.1.12.4. *Gevher*

Peykânları ile doludur çeşm-i pür-âbum

Ey bahr sağınma senün ancak güherün var

76/3

Gözümde beslenüp kıymet bulan peykânunı gördüm

Sadefde gevher olan katre-i bârâne benzetdüm

198/5

Yukarıdaki iki beyitte de Fuzûlî, gözünün sevgilinin peykanları ile dolduğunu, bu peykanların denizdeki incilere benzediğini ifade etmektedir. Bu peykanların aslında kıymetli olmadığını, Fuzûlî'nin gözüne düştüğü anda gözyaşlarıyla beslenip kıymet kazandıkları dile getirilir. Nitekim yağmur damlasına benzeyen peykanlar; Fuzûlî'nin gözyaşı deniziyle beslenip birer inciye dönüşmüşlerdir. Yani onlara değer katan, değersiz bir damla iken onları inci haline getiren Fuzûlî'nin gözyaşlarıdır.

4.1.12.5. Belâ

Sahlamazdum nâvekün gözde belâsın çekmesem

Beslemezdüm su verüp ol nahli olsa bârsuz

118/3

Yukarıdaki beyitte sevgilinin kirpiğini bir ağaca benzeten şâir, onu gözünde sakladığını ifade eder, çünkü o ağaçtan bir beklentisi vardır. Gözyaşıyla beslediği bu navekin meyvesi ise beladır. Âşık, belaya olan mübtelâlığı sebebiyle devamlı belayı ister. Neticede sevgilinin kirpiği, belaya sebep olduğundan âşık tarafından sevilip beslenmektedir. Aşağıdaki beyitte de kirpiğin bela ile ilişkisi şöyle ele alınmaktadır:

Gezen peykânlarundur tende yâ cân bâğına ıskun

Belâ ser-çeşmesinden her taraf sular revân etmiş

133/6

Sevgilinin peykanlarının tende dolaşp gezdiğini ifade eden şâir, bunun can bahçesine bela çeşmesinden akan sulara benzediğini de dile getirir. Bu durumda can bir bahçeye, sevgilinin kirpikleri ise o bağdaki akarsulara teşbih edilmiş olur. Bu akarsuların kaynağı da bela olmaktadır.

Bunların dışında sevgilinin kirpiklerinin aşığın göz perdesini yırtmasından dolayı Hz. Musa'nın asasına benzediğini (280/2); sevgilinin kirpik dizisinin melamet zülfünün tarağı olduğunu (298/1) ifade eden beyitler de terennüm etmiştir.

Son alt başlıklarda Sa'dî'ye ait beyit bulunmaması onun kirpiği genellikle okla ilişkilendirmesi dolayısıyladır. Kirpik bahsi altında Fuzûlî'nin beyitlerinin farklı olması, onun hayal dünyasının genişliğine bağlanabilir.

4.1.13. Koku

Fuzûlî, sevgilinin kokusunu doğrudan ele almamış; onu saç, ben veya hat üzerinden aktarmayı tercih etmiştir. Bu sebeple bu bölümde Fuzûlî'nin koku ile ilgili beyitlerini almamakta; bu beyitlere saç, hat ve hal gibi başlıklarda değinmeyi uygun görmekteyiz. Bunun yanında Sa'dî ise sevgilinin kokusunu doğrudan ele almış onu öd ağacı, misk, cennet gibi kavramlarla ilişkilendirmiştir. Şöyle ki:

در مشک و عود و عنبر و امثال طيبات
خوشر ز بوی دوست دگر هیچ طیب نیست

114/4

Misk, öd, anber ve benzeri güzel kokular içinde sevgilinin kokusundan daha hoş bir koku yoktur.

روی اگر پنهان کند سنگین دل سیمین بدن
مشک غمازست نتواند نهفتن بوی را

22/2

Eğer o taş kalpli gümüş bedenli (sevgili) yüzünü gizlerse de misk gammazdır, kokusunu gizleyemez.

Yukarıdaki iki beyitte de sevgilinin kokusu misk, anber vb. kokulara benzetilmiş; sevgilinin bunlardan daha hoş koktuğu ifade edilmiştir. Aşağıdaki beyitte ise sevgilinin kokusu dünyalık kokulardan ayrı olarak, cennet kokusuna benzetilmiştir.

بوی بهشت می‌گذرد یا نسیم دوست
یا کاروان صبح که گیتی منور است

64/3

Cennetin kokusu mu geliyor yoksa sevgilinin rüzgarı mı? Yoksa (gelen)sabah kervanı mı ki dünya münevver olmuş?

باد بهشت می‌گذرد یا نسیم باغ
یا نکهت دهان تو یا بوی لادن است

78/2

Cennet rüzgarı mı esiyor yoksa bahçenin rüzgarı mı? (Bu koku) senin ağzının güzel kokusu mu yoksa ladin kokusu mu?

Aşağıdaki iki beyitte de Sa'dî, sevgilinin kokusunu gül ve yasemin kokusuna benzetmiştir:

عود می‌سوزند یا گل می‌دمد در بوستان
دوستان یا کاروان مشک تاتار آمده‌ست

59/3

Öd (ağacı) mı yakıyorlar yoksa bahçede güller mi açıyor? Dostlar! Yoksa Tatar miski kervanı mı geliyor?

عیش است بر کنار سمن‌زار خواب صبح
نی، در کنار یار سمن‌بوی خوشترست

69/2

Yasemin bahçesinde sabah uykusu zevkli midir? Hayır. Yasemin kokulu sevgilinin kucağında/yanında (uyumak) daha hoştur.

Sa'dî sevgilinin kokusunu çiçeklerden başka öd ağacı ile de ilişkilendirir:

بر راه باد عود در آتش نهاده‌اند
یا خود در آن زمین که تویی خاک عنبر است

64/5

Rüzgarın yolunda, ateşe öd mü bırakmışlar yoksa senin bulunduğun zeminin toprağı mı anberdir?

Aşağıdaki beyitte ise sevgilinin kokusunun iyileştirici vasfından bahsedilir:

رنجور عشق به نشود جز به بوی یار

ور رفتیست جان ندهد جز به نام دوست

100/5

Aşktan hasta olan, yarin kokusundan başka bir şeyle iyileşemez. Eğer canı gidecekse de sevgilinin adından başka (bir şey uğruna) gitmez.

Bu beyitlerin yanında Sa'dî sevgiliden ruh-perver bir koku geldiğini (64/1); sevgilinin bulunduğu yerden abir kokusu geldiğini (80/2); sevgilinin haberinin/mektubunun kokusunun cennet rüzgarı ve bahar kokusuna benzediğini (94/4); sevgilinin öptüğü toprağın galiyeden (miskten) üstün olduğunu (91/8); sevgilinin kuyundan esen rüzgarın, bostanı anber kokusuna bürüdüğünü (107/1); rüzgarın sevgilinin gül yüzünün kokusunu gülistana getirmesiyle birlikte gülzarın değerinin düştüğünü, attarın canlılığının gittiğini (137/2); gönül bağından sevgilinin çiçek kokusu geldiğinde çemenin hazan tarafından yağmalandığını (214/9); sevgilinin yasemin kokulu olduğunu (234/4); gülü, sevgilisinin kokusunu taşıdığı için sevdiğini (287/6); saba rüzgarının sevgilinin diyarından estiği zaman anber koktuğunu (287/7); sevgilinin nefesinin kokusuyla sarhoşluğunun hala geçmediğini, bu yüzden gül ve anberin kokusunu alamadığını (365/5); sevgilinin kokusu âşıkların toprağından geçip de çürümüş kemikler dirilmezse şaşıracağını (432/5); sevgilinin Sa'dî'yi öldürdüğünü ancak yanından geçeceği zaman sevgilinin kokusuyla dirileceğini (440/1); sevgilinin attar çarşısı, Firdevs bahçesi gibi koktuğunu ve Sa'dî'nin aklını, sabrını götürdüğünü (451/5); ancak ahûnun nefesinin sevgilinin nefesi gibi kokacağını (479/7); rüzgar, sevgilinin saçından koku alıp da bostana getirdiği takdirde hazanın elinin reyhanlar meclisini dağıtamayacağını (513/7); sevgilinin saçının örgüsü açıldığında çıkan kokudan ahunun öfkeleneyeceğini (517/2); sevgilinin eteğinin altında misk, elbisesinin kolunun altında gül ya da yakasının altında misk olabileceğini (559/5) de ifade etmiştir.

4.1.14. Kulak/Kulak memesi/Kulak tozu

نگذرد یاد گل و سنبلم اندر خاطر

تا به خاطر بود آن زلف و بناگوش مرا

16/2

Senin zülfün ve binâgûşun hatrında oldukça, gül ve sümbülün hatırası hatırımdan gitmez.

خال است بر آن صفحه سیمین بناگوش

یا نقطه‌ای از غالیه بر یاسمن است آن

445/5

Gümüş binâgûşundaki benek midir yoksa yasemin üzerindeki misk noktası mı?

Sa'dî yukarıdaki iki beyitte de sevgilinin binaguşunu¹⁹⁸ çiçek motifleri üzerinden ele almıştır. İlk beyitte sevgilinin zülfünü sümbüle benzetirken binaguşunu renk itibarı ile güle benzetir ve bunları yad ettiği müddetçe gül ve sümbülün hatırasının gönlünden gitmeyeceğini ifade eder. Sa'dî ikinci beyitte ise binaguşu yasemine, üzerindeki benekleri ise misk tanelerine benzetir. Aşağıdaki beyitte ise renk itibarı ile binaguş, gündüze teşbih edilir:

آن نه زلف است و بناگوش که روز است و شب است

وان نه بالای صنوبر که درخت رطب است

51/1

O(nlar) zülûf ve binâgûş değil (adeta) gündüz ve gecedir. O (sevgili) ulu bir sanavber değil hurma ağacı (gibi uludur).

4.1.15. Saç

Saç, klasik şiirde sevgilinin en çok tasvir edilen taraflarından biridir. Renk, şekil, koku gibi hemen her yönüyle ele alınan saç Fuzûlî ve Sa'dî tarafından da çeşitli benzetmelerde farklı tasavvurlarla kullanılmıştır. Renk itibarı ile gece, karanlık; şekli olarak kemend, bağ, zincir, çengel, yılan, çevgan; koku itibarı ile sünbül, anber ve miske benzetilen saç aynı zamanda perişan ve fettân gibi vasıflarla da ittisaf olunmuştur.

¹⁹⁸ Fars dilinde hem kulak memesi hem kulak arkası hem de zülfün döküldüğü yer/yanığın bir bölümü anlamlarına gelen binâgûş kelimesi kuzunun yenilebilen yanak kısmını da ifade eder. Sözlüklerimizde çoğunlukla kulağın küpe takılan kısmı yani kulak memesi olarak yer alan binâgûş aynı zamanda kulak tozu/tözü (<https://www.osmanlicasozlukler.com/osmanlica-sozluk-madde-205172.html>) denen bölge için de kullanılır. Şâirin iki beyitte de zülûf kavramını kullanmasına bakılarak zülfün döküldüğü yeri kastettiği açıktır. (Türkçede bu kelimenin tam karşılığı olmadığından kelimeyi aynen aktarmanın uygun olduğunu düşündük.)

4.1.15.1. *Tuzak*

İnsanın ilk dikkat çeken yerlerinden olması hasebiyle âşıkları aşka düşüren bir tuzak olarak şöyle ele almıştır:

Akl irşâdıyla bulmak kâim mümkündür velî

Dâm-ı râh ol halka-i zülf-i muanberdür mana

14/6

Yukarıdaki beyitte Fuzûlî, aklın yol göstermesiyle kam alabileceğini ancak sevgilinin anber kokulu saçının bu yolda bir tuzak olduğunu ifade eder. Yani şâir, akıl ile yol alınabileceğinin, bu yolun sonunda da kam alabileceğinin farkında görünse de sevgilinin saçlarının halkası onu aşk yoluna yani bela, sıkıntı yoluna çeken bir tuzak gibidir. Sevgilinin zülfü yanağa düşünce yanaktaki benin saçlarla çevrelenmesi söz konusu olur. Bu da kuşları avlamak için ortasına dane, yem konan tuzak görüntüsünü andırır. Neticede şâirin tuzağa düşmesi yani âşık olması, sevgilinin beni ve saç vasıtasıyla gerçekleşir.

Bu beytin dışında sevgilinin zülfünü, ehl-i vefalar için tuzak eylediğini ve Fuzûlî'nin bu tuzağa düşeceğini bildiğini (183/3); sevgilinin saçının eğriliğinin vefa erbabını avlamak için bir çengel olduğunu (24/1) ve halkı kendine çektiğini (74/5) de ifade etmiştir.

سلسله موی دوست حلقه دام بلاست

هر که در این حلقه نیست فارغ از این ماجراست

47/1

Sevgilinin saçının zinciri, belâ tuzağının halkasıdır; bu halkada olmayan, bu maceradan uzak/rahattır.

Sa'dî sevgilinin saçını şekil olarak zincire benzetmiş, bunun bir bela tuzağı olduğunu dile getirmiştir. Aşağıdaki beyitlerde ise saç avlanmak için kurulan tuzağa benzetir:

دام دل صاحب نظرانت خم گیسوست

وان خال بناگوش مگر دانه دام است

77/4

Sâhib-nazarlar için saçının kıvrımları bir tuzaktır, binâgûşundaki ben ise tuzaktaki bir yem gibidir.

دل عشوه می فروخت که من مرغ زیرکم

اینک فتاده در سر زلف چو دام اوست

94/5

Gönül “ben akıllı bir kuşum” diye nazlanıyordu şimdi ise (sevgilinin) tuzak gibi saçına düşmüştür.

4.1.15.1.1. Bağ/kemend/zincir

ره به در از کوی دوست نیست که بیرون برند

سلسله پای جمع زلف پریشان اوست

95/2

Sevgilinin kuyundan çıkmanın bir yolu yoktur. (Çünkü) ayaktaki zincir onun perişan zülfünde toplanmıştır/bağlıdır.

در آفاق گشادهست ولیکن بسته‌ست

از سر زلف تو در پای دل ما زنجیر

309/2

Afak geniştir fakat bizim gönlümüzün ayağı senin saçının ucuna zincirle bağlıdır.

Yukarıdaki beyitlerde Sa’dî, sevgilinin saçına bağlanan bir zincirle ayağından zincirlendiğini yani sevgilinin esiri olduğunu dile getirir.

مرغ جانم را به مشکین سلسله

طوق بر گردن نهادی چون حمام

355/4

Can kuşumun boynuna güvercin gibi misk kokulu zincirden bir tasma taktın.

Yukarıdaki beyitte de esaretini zincir ve tasma kelimeleriyle ifade eden şâir, tuzağa yakalanan bir güvercin gibi sevgilinin kafesinde olduğunu dile getirir. Aralarındaki fark ise şuradadır: Kuşların kaçması ayaklarına bağlanan bir halka sağlanırken, Sa'dî için bu boyna geçirilen misk kokulu bir tasma olur. Misk kelimesi de bu tasmanın sevgilinin zülfü olduğunu gösterir gibidir.

بسته زنجیر زلف زود نیابد خلاص

دیر برآید به جهد هر که فرو شد به قیر

306/4

Zülfün zincirine bağlanan kolay kurtulamaz, katrana düşen biri çaba gösterse de geç çıkar.

Yukarıdaki diğer beyitlerle birlikte düşünüldüğünde Sa'dî, ayakları ve boynundan zincirlerle bağlı, katrana düşmüş zavallı bir esir tasviri ortaya koyar.

Bu beyitlerin yanında Sa'dî, sevgilinin kıvrımlı zülfüyle gönlünün ayağını bağladığını (25/4); sevgilinin saçının kemendine takılanın yalnızca kendisinin olmadığını, her telinde bir tutkunun asılı olduğunu (111/2); sevgilinin kement gibi saçının her teline bir bilgin asılıyken kendi gibi divanelerle sohbet etmeyeceğini (113/6); sevgilinin saç kemendinin her an başka bir av yakaladığını (150/6); güzellerin saçlarının kıvrımlarının insanı giriftar ettiğini (242/8); kemendine esir olanların az olmadığını, sevgilinin perişan saçının her kıvrımının bir gönüle zindan olduğunu (546/6); aşkının kemendi gibi zülfünün de kıvrımlı olduğunu (350/3); güvercin gibi sevgilinin saç tuzağına takıldığını (398/4); sevgilinin saçının zincirinde giriftar olduğunu (443/3); gönlünü sevgilinin saçının çemberinden kurtarmak istediğini (445/7); sevgilinin dudaklarının akik, saçının ise kemend gibi olduğunu (493/7) da terennüm etmiştir.

4.1.15.2. Yılan/Ejder

Ârızun üzre ham-ı zülfün anup dün tâ seher

Dolanurdum her taraf odlara düşmüş mâr tek

157/4

Yukarıdaki beyitte Fuzûlî, sevgilinin yanağına düşen saçının kıvrımını anıp ateşler içinde yılan gibi dolandığını ifade etmektedir. Yanak renk itibarı ile ateşe teşbih edildiğinden şâir de yanağı andığı anda kendisini ateşlerde bulur. Sevgilinin saçı da hem renk hem de kıvrımlı şekli itibarı ile yılanı teşbih edilmiştir. Böylece ateşler içinde sağa sola kaçısın bir yılan tasavvuru ortaya çıkmaktadır.

Kemend-i çîn-i zülfün vehmi getmez zâr gönlünden

Mana ol rişteyi ejder kılan bilmen ne efsûndur

90/6

Yukarıdaki beyitte ise şâir, sevgilinin saçının kıvrımlarının vehminin gönlünden gitmediğini, bu telleri ona ejder gibi gösteren şeyin efsun olabileceğini ifade etmektedir. Malum olduğu üzere sihir ve büyüün bir kısmı insanın saç veya tırnaklarının kullanılmasıyla yapılır. Bu sebeple klasik şiirlerde saç, büyü ile de ilişkilendirilir. İpin yılan gibi görünmesi şairin de ifadesiyle ancak efsun ile gerçekleşebilir. Bu da sevgilinin saçlarının efsunu ile mümkün olmaktadır. Vehm kelimesi zan ve korku anlamlarına da geldiğinden şairin bu görüntünün vehm olduğunun farkında olsa da ondan korktuğu söylenebilir.

Bunun dışında Fuzûlî sevgilinin yüze düşen saçlarının, hazineyi koruyan iki ejdere benzediğini (303/3), canın tıpkı efsun yaparak yılanı yakalayanlar gibi sevgilinin dudağını anarak sevgilinin zülfüne eriştiğini (72/3); sevgili gibi bir hüsn hazinesi ve saçları gibi o hazineyi koruyan ejderlerin bulunmadığını (73/6); gönlün sevgilinin saçlarının yılanını korkmadan tutabildiğini, bunun ise sevgilinin efsunuyla mümkün olabileceğini (167/5); sevgilinin saçının yılanının, aşığın gözünde yuva yaptığını; bin efsunun bile onu oradan çıkaramayacağını (229/4); sevgilinin konuşmasının füsün olduğunu, bu konuşma ile gönlüne yerleşen ejderhalardan aşığı kurtarabileceğini (292/5) de ifade etmiştir.

4.1.15.3. Sünbül/Anber

Reşk odiyâ yahlur rişte-i cânım ki n'îçün

Değer ol ârıza gîsû-yı muanber güstâh

59/3

Fuzûlî yukarıdaki beyitte can ipliğinin, sevgilinin anber kokan saçı kıskandığını ifade eder. Nitekim sevgilinin saçı daima sevgilinin yanağına dokunma, değme imkanını bulur. Ancak saç, yanağa vâsıl olacak nesne olmadığından şâir tarafından küstah olarak nitelenir. Bu durum şâirin can ipliğini kıskançlık ateşine salmış yani onu içten içe yakmıştır. Can ipliği ibaresi akıllara mum kavramını getirdiği için Fuzûlî'nin mum gibi eridiği de anlaşılabilir.

Uyup âhûya düşdi müşg Mecnûn tek beyâbâne

N'ola çeksen anı zencîr-i zülf-i anber-efşâne

251/1

Yukarıdaki beyitte ise Fuzûlî, miskin ahûya uyup Mecnun gibi çöle düştüğünü ifade eder. Malum olduğu üzere misk, âhû da denen misk geyiğinin göbeğinde oluşan biyolojik bir oluşumdur.¹⁹⁹ Misk, genellikle hayvanın kendi mahallini belirlemek veya kaşınırken düşürdüğü salgı topraklarından elde edilir. Beyitteki çöle düşmüş ibaresi, onun, hayvanın yaşadığı coğrafyada, ıssız yerlerde bulunmasına atıf olabilir. Çölde veya ıssız yerde bulunması, onu Mecnûn'a benzettir. Mecnunların da zincire vurulduğu vâki olduğundan şâir, sevgiliden bu miski zincire vurmasını ister. Kullanılan zincir ise sevgilinin anber saçan zülûf zinciridir. Anber ise yine misk gibi değerli olan, genellikle balinalardan elde edilen bir tür salgıdır.²⁰⁰ Böylece misk gibi değerli bir maddenin zinciri de ancak onun kadar değerli olan anber kokulu sevgilinin saçı olmaktadır.

Bunların dışında Fuzûlî, sevgilinin muanber sünbülünden yani saçından koku almadan rüsva olmadığını, yani sevgilinin saçı sebebiyle aşka düşüp rüsva olduğunu (88/4); yine müşgîn kakülü yüzünden sergeşte olup zülf-i perişanı sebebiyle aşufta hale geldiğini (105/2); sevgilinin saçlarının aşığın mumunun fitili olduğunu; dolayısıyla canında bulunan sevgilinin sünbül saçlarının, mum gibi yanmadan ortaya tab

¹⁹⁹ “Misk geyiğinin dişileri cezbetmek, ayrıca kendi hâkimiyet bölgesini belirlemek için kullandığı bir salgı olan misk, hayvanın husyelerinin önündeki özel bir bez tarafından üretilen, siyaha yakın parlak koyu esmer renkli ve kıvamlı, çok keskin kokulu bir maddedir.” Ayrıntılı bilgi için bkz.: Turhan BAYTOP, Nebi BOZKURT (2020). Misk. *DİA*, Ankara, C. 30, s. 181-182.

²⁰⁰ “Bugün kesinlikle bilinen husus ise amberin, dişli balinalardan olan ve adına amber balığı da denilen en büyük balina ada balığının (Lat. *physeter catodon macrocephalus*, Fr. *cachalot*, İng. *sperm whale* “ispermecet balinası”) bağırsaklarında teşekkül eden ve henüz tabii mi, marazî mi olduğu tesbit edilememiş bulunan bir sindirim artığıdır.” Sargon ERDEM, (1991). Amber, *DİA*, İstanbul, C. 3 s. 7-8.

çıkarmayacağını (85/7); sevgilinin saçının kıvrımları olduğunu anlayan çınarın, yapraklarını sevgilinin saçına tarak olması için hazırladığını (74/2); Fuzûlî'nin dimağının sevgilinin sümbül saçından dolayı karmakarışık olduğunu, bu yüzden zincirle de çekseler gülzara gitmeyeceğini (145/5); sevgilinin saçının, gülü süsleyen sümbül gibi sevgilinin yanağının parlaklığını artırdığını (162/4); hiçbir sümbülün sevgilinin sümbül saçı gibi misk kokulu olmadığını (179/1); sümbülü görünce sevgilinin kakülünün kıvrımını andığını, bundan dolayı ağlayıp inlediğini ve sümbülü perişan ettiğini (199/6); tarağın sevgilinin saçını açıp havayı misk kokusuna buladığını (182/6); sevgilinin, baş güzellerine zülf ile çeşmini göstermesi halinde sümbülü ve nergisi hasta edeceğini (249/2); aşığın, sevgilinin zülfünü miske benzetmesinin hata olduğunu; bu hatayı sürdürdüğünde sakinin ona içki verip dimağını taze tutması gerektiğini (261/6); Çin miskin sevgilinin saçı ile dava eyleyese şaşılmanması gerektiğini, yüzü kara olan kulun hata eylemesinin normal olduğunu (271/4) da ifade eder.

گیسوت عنبرینه گردن تمام بود

معشوق خوبروی چه محتاج زیور است

63/9

Senin amber kokulu saçın boynunu tamamen kaplamış, güzel yüzlü maşûk ne diye süse muhtaç olsun?

عنبرین چوگان زلفش را گر استقصا کنی

زیر هر مویی دلی بینی که سرگردان چو گوست

92/6

Anber kokulu çevgan gibi saçlarını karıştırırsan her telinin altına başı dönmüş gûy gibi gönülleri görürsün.

مویی چنین دریغ نباشد گره زدن

بگذار تا کنار و برت مشک بو بود

259/6

Böyle bir saçı düğümlmek, saklamak olmaz. Bırak ki yanın yören misk kokulu olsun.

این نسیم خاک شیراز است یا مشک ختن

یا نگار من پریشان کرده زلف عنبرین

476/7

Bu rüzgar Şiraz toprağından mı (eser) yoksa Hoten miski midir? Yoksa sevgilim anber kokulu saçlarını mı dağıtmıştır?

Bunların yanında Sa'dî, sevgilinin saç ve binâgûşu aklında olduğu müddetçe sümbülün ve gülün gönlünden geçmeyeceğini (16/2); rüyasında sevgilinin saçını tuttuğunu, ellerinin henüz misk koktuğunu (89/6); sevgilinin saçının miskin değerini düşürdüğünü (243/1); sevgilinin saçının surî gülünün üzerine dikilen sümbüle benzediğini (292/4); sevgilinin saçının anbere ve abire benzediğini (308/1); sevgilinin saçının yasemin, kıvrımının ise misk kokulu olduğunu (444/2); bağda benefşe ve semen kokusu kalmadığını, sabanın sevgilinin misk kokulu saçının kokusundan bir galiye (misk) hazırlaması gerektiğini (482/2); sevgilinin ayaklarına kadar uzanan saçının anber ve benefşeden daha taze olduğunu (491/7) da terennüm etmiştir.

4.1.15.4. *Perişan*

Ruhun devrinde bir dîvânedür sevdâlu zülfün kim

Perîşânlıktan olmuş men gibi meşhûrî devrânun

162/2

Yukarıdaki beyitte Fuzûlî, sevgilinin saçını yanağında devreden sevdalı bir divaneye benzetir. Şâir, kendisi ile sevgilinin saç arasında bu yönde bir illiyet kurar ve ikisinin de perişanlık sebebiyle devrin meşhuru olduğunu ileri sürer. Saçın divaneliği ve meşhurluğu göz önünde bulundurulduğunda akla Mecnun gelir. Saç Mecnun olduğunda ise etrafında dönüp durduğu yanak da Leyla'ya teşbih edilebilir. Neticede saç, perişan olarak tavsif edilmiştir.

Bu beytin yanında Fuzûlî, sevgilinin sümbül saçının telinin, âşıklar ahvalini perişan eylediğini (81/5); gönül kuşunun yuvasının sevgilinin perişan zülfünde olduğunu (85/1); aşığın halinin sevgilinin saç gibi perişan olduğunu ama sevgilinin bundan haberdar olmadığı için aşığın gönlünü cem etmediğini (116/2) gönlünün sermenziline sevgilinin perişan saçları olduğunu (136/1); sevgilinin perişan saçlarından

vazgeçmenin mümkün olmadığını (143/5); sevgilinin yanağının devrindeki perişan saçın cemiyyetinin hoş olduğunu (162/1) da ifade etmiştir.

ناچار هر که دل به غم روی دوست داد
کارش به هم برآمده باشد چو موی دوست

106/4

Sevgilinin yüzünden/yüzü sebebiyle gama gönül veren birinin işinin sevgilinin saçları gibi dağınık olması kaçınılmazdır.

هر شبم زلف سیاه تو نمایند به خواب
تا چه آید به من از خواب پریشان دیدن

466/5

Her gece uykuda bana senin siyah zülfünü gösteriyorlar. (Bakalım) rüyada perişanlık görmekten dolayı (başına) ne gelecek?

Sa'dî yukarıdaki beyitte ise her gece rüyada sevgilinin saçını gördüğünü, rüyada perişanlık görmenin ise hangi yoruma geldiğini merak ettiğini ifade etmiştir.

Sa'dî yukarıdaki beytin dışında sevgilinin perişan saçları, mahbubu olduğundan beri zamanın da sevgilinin saçları gibi perişan hale geldiğini (221/4); sevgili saçlarının kıvrımını çözünce yağmacı saçının altında yüzlerce gönül olduğunun ortaya çıktığını (292/8); sevgilinin perişan saçının her telinde perişan bir gönlün bağlı olduğunu (609/6) da ifade etmiştir.

4.1.15.5. *Karanlık*

Subh-dem zülfün dağıt yâ şâm arz-ı ârız et

Koyma subh u şâm arasında tarîk-ı ihtilâf

148/3

Yukarıdaki beyitte Fuzûlî; sevgilinin saçını karanlığa, yanağını da güneşe benzeterek sabah saçını dağıtmasını, akşam ise yüzünü açmasını istemektedir. Bunun sonucunda gece ile gündüzün bir farkı kalmayacaktır. Bunu istemesindeki sebep âşıklılığının artmasını istemesi olabilir. Nitekim önceki bölümlerde aşktan dolayı gece ve gündüzünün birbirine karıştığını ifade eden şâir için bu durum âşıklılığının derecesini

göstermektedir, denebilir. Neticede sevgilinin saçlarının siyahlığı, gündüzü geceye çevirecek kadar siyahtır ve karanlığı andırır. Aşağıdaki beytte Sa'dî de benzer bir ilgi kurmuştur:

آن نه زلف است و بناگوش که روز است و شب است
وان نه بالای صنوبر که درخت رطب است

51/1

O(nlar) zülf ve binâgûş değil (adeta) gündüz ve gecedir. O (sevgili) ulu bir sanavber değil hurma ağacı (gibi uludur).

Sa'dî, kulak başlığı altında ele aldığımız yukarıdaki beytinde sevgilinin zülfünü de gece ile birlikte kullanarak saç ve gece arasında bir renk ilgisi kurmuştur

Zulmet-i zülfün giriftârı dem urmaz nûrdan

Tâlib-i şem-i ruhun hurşîd-i rahşân istemez

115/2

Bu beyitte de şâir, sevgilinin saçının karanlığına tutkun olanın bir daha ışıktan dem vurmayaçağını; yanağının güneşine talip olanın gerçek güneşi istemeyeceğini ifade etmektedir. Bu da sevgilinin saçının, ışığı unutturup karanlığı sevdirecek kadar siyah olduğunu gösterir. Saça tutulmak âşık olmak anlamına geldiğinden sevgiliye âşık olanın çektiği eziyetlerden zevk alacağı ve aydınlık da olsa aşkın olmadığı bir durum ve mahalde bulunmak istemeyeceği ima edilmiştir, denebilir.

Halk küfr ehline îmân arz eder men dem-be-dem

Küfr-i zülfün eylerem göğsümdeki îmâna arz

139/4

Fuzûlî bu beyitte ise saçı küfür kelimesiyle nitelemiştir. Arapçada örtmek anlamına gelen kelime aynı zamanda gecenin karanlığını da ifade eder. Bu doğrultuda klasik şiirde de sıkça kullanılır. Şair ise burada küfür kelimesini hem karanlık hem de imanın zıddı, yani Allah'ın emir ve yasaklarına uymama anlamlarında kullanır. Herkes küfür ehline iman arz ederek onları hidayete çağırırken Fuzûlî, sevgilinin saçlarının küfrünü göğsüne arz eder. Göğsündeki iman ibaresi, göğsün beyazlığıyla ilgili

olabileceği gibi kalbindeki imanın varlığı ile ilgili olarak da kullanılmış olabilir. Sevgilinin saçının kalbine arz edilmesi, şairin kalbinin sürekli sevgili ile meşgul olması anlamına gelir. Aynı zamanda Fuzûlî'nin; sevgilinin saçlarını, dolayısıyla başını göğsüne koymak istediği de söylenebilir. Netice olarak sevgilinin saç, küfür kelimesiyle de tavsif edilmiştir.

Bunun yanında Fuzûlî sevgilinin; içi karanlık olan saçınının, tıfl-ı hattına sitem dersini verdiğini (248/2); sûfinin Fuzûlî'yi sevgilinin saçının küfründen men eylediğini (16/6); sevgilinin saçının küfrünün esasen iman olduğunu (222/1) da ifade etmiştir.

4.1.15.6. Fitne

Dağdursa n'ola ıkd-ı zülfünü her dem sabâ

Fitne ehli olanun cemi perîşân olsa yeğ

153/5

Cihâna kaddün ile kâkülünden fitneler düşmüş

Kıyâmet ibtidâsı fitne-i âhir zamândur bu

236/5

Yukarıdaki iki beyitte de Fuzûlî, sevgilinin saçının fitneler saçtığını/fitne ehli olduğunu ifade etmektedir. İlk beyitte (153/5) saba rüzgarının sevgilinin saçını savurmasının normal olduğunu belirten şâir, fitne ehlinin perişan olmasının yeğleneceğini söyler. İkinci beyitte ise sevgilinin saçının yanında boyunun da kıyamet alametlerinden biri olarak gören şâir, bunları ahir zaman fitneleri olarak addeder. Fuzûlî de sevgilinin vasıflarını sıralayarak hadiste belirtilen fitnelerin bunlar olduğunu dile getirir. Nitekim sevgilinin saç ve endamı, halkı birbirine düşürecek güzelliكتedir ve şehri birbirine katar. Bu da bir nevi fitne olarak kabul edilerek şiirlerde yer almaktadır.

ولوله در شهر نیست جز شکن زلف یار

فتنه در آفاق نیست جز خم ابروی دوست

105/2

Şehirde yarin zülfünün kıvrımından başka velvele yoktur, afakta sevgilinin kaşının eğriliğinden başka fitne yoktur.

Sa'dî yukarıdaki beytin yanında sevgilinin, saçlarını çözdüğü zaman dağınıklığın, hüznün ortaya çıkacağını (158/1); sevgilinin saçının fitne-engiz olduğunu (209/5) da ifade etmiştir.

4.1.15.7. Çevgan

Gûy u çevgân²⁰¹ kavramı, Sa'dî'nin şiirlerinde sıkça kullandığı kavramlardan biridir. Bir tür oyun olan guy u çevganın Sa'dî tarafından -oldukça sık kullanmasına binaen- oldukça iyi tanındığı söylenebilir. Çevgan, kıvrımlı yapısı sebebiyle Sa'dî tarafından özellikle sevgilinin saçı için kullanılmıştır. (Fuzûlî'nin bu oyundan haberdar olmaması söz konusu olmasa da guy u çevgana şiirlerinde pek yer vermemesinden hareketle Fuzûlî'nin yaşadığı coğrafyada yaygın olmadığı söylenebilir.)

آن که دل من چو گوی در خم چوگان اوست

موقف آزادگان بر سر میدان اوست

95/1

Gönlüm gûy gibi onun çevgânının eğrisindedir. Azadeler onun meydanının başında durmaktadır.

Sa'dî yukarıdaki beyitte, gönlünün sevgilinin çevganında gûy gibi durduğunu ifade etmektedir. Klasik şiirde âşığın gönlünün maşûkun saçlarında asılı olması durumu ve şairin kullandığı ham kelimesi göz önünde bulundurulduğunda çevgandan muradın sevgilinin saçı olduğu anlaşılmaktadır.

چه جور کز خم چوگان زلف مشکینت

بر اوفتاده مسکین چو گو نمی آید

290/4

Senin misk kokulu zülûf çevganının kıvrımından ne cevri gelir; üftâde üzerine bir miskin gûy gibi gelmez.

²⁰¹ Orta Asya'da ve genellikle Pers bölgelerinde oldukça yaygın olarak oynanan bu oyun, İngilizlere de yine Persler eliyle öğretilmiş, İngilizler tarafından da dünya genelinde polo adıyla yaygın hale getirilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz.: Feyzi HALICI (1993). Çevgan. *DİA*, İstanbul, C. 8, s. 294-295.

Sa'dî yukarıdaki beytin dışında sevgilinin çevgan gibi zülfünden dolayı insanların toprakta guy gibi çırpındıklarını (330/9); çevganın kıvrımındaki gûyun bile sevgilinin saçına düşen yaralı gönüller gibi olamayacağını (466/8); her kuyda bir peri yüzünün çevgan oynadığını; sevgilinin çene çukurunun guy gibi olduğunu, saçından da çevgan yapabileceğini (611/4) ifade etmiştir.

4.1.15.8. Diğer

Yukarıdaki benzetmelerin dışında Fuzûlî sevgilinin yüzüne düşen saçının yüzde bıraktığı izlerin gülzardaki karınca izlerine benzediğini (94/6); sevgilinin gül yüzünde oynaşan saçların gülşende oynayan müşgin karga gibi olduğunu (70/1); sevgilinin semen kokulu saçına kıvrım verdikçe Fuzûlî'nin can ipliğinin de düğümlendiğini (26/2); sevgilinin kakülünün dünyanın dönüşünü Fuzûlî'ye ikrar ettiğini (38/4); tıpkı mürekkep ve lika arasındaki ilişki gibi göz bebeğinin sevgilinin saçının kıvrımlarından ayrı kalamayacağını (62/2); sevgilinin kakülünün düğümlerini açması halinde ser-gerdanların perişan olacağını (67/4); rüzgarın sevgilinin saçına değmesiyle oluşan görüntünün, canların onu elden ele taşımasını andırdığını (67/5); sevgilinin saçının arzusu sebebiyle can riştesinin tesbih ipliği gibi düğüm düğüm olduğunu (158/2); sevgilinin saçının çengelinin Fuzûlî'nin bağrına bağlı olduğunu, bu sebeple saba rüzgarı estikçe Fuzûlî'nin teşvişini artırdığını (158/4); sevgilinin kakülünün Fuzûlî'nin can riştesi olduğunu ve ona kurban olmak için deprendiğini (162/3); sevgilinin vuslat sözünün Fuzûlî'yi sevgilinin saçını hayal etmeye saldırdığını, Fuzûlî'nin bu nedenle tul-i emeli olup uzun ömür dilediğini (177/6); tul-i emelin riştesinin bela tuzağı olduğunu bildiğini ancak sevgilinin saçına tama etmekten vazgeçemeyeceğini (143/5); can riştesini sevgilinin saç teline bağladığını (229/6); sevgilinin saçından her telin yanan bir gönül avladığını, bunun mumun üzerindeki her ipe bir ateş düşmesine benzediğini (253/4); gönlünün sevgilinin saçında olduğunu (271/2); sevgilinin saçındaki düğümleri açmasıyla Fuzûlî'yi aşufta edeceğini (294/5); deli gönlü sevgilinin saç zincirine bağlı olan kişinin vahdet vadisinde zayı olmayacağını (298/6); zincirin, kendisini her saat sevgilinin saçına benzettiğini bu sebeple sevdaya kapılıp cünun ehli halkasına katıldığını (283/3); sevgilinin saçının bütün sevdaların sermayesi olduğunu (300/1) da ifade eden beyitler terennüm etmiştir.

Sa'dî ise yukarıdaki beyitlerin yanında saba rüzgarının sevgilinin saçına erişmesi halinde çemen gelinlerinin saçlarından el çekeceğini (6/7); savaş günü

sevgilinin zırha ihtiyacı olmayacağını zira saçlarının zırh gibi olduğunu (19/3); Türk ve Hind ülkelerinin, sevgilinin Türk gözü ve Hind saçını görünce sevgiliye teslim olacağını (19/4); kale kuşatmak için mancınığa ihtiyaç olmayıp sevgilinin saç kemendini atmasının yeteceğini (19/6); sevgilinin saçının dil-aviz ve dil-bend olduğunu (22/1); sevgilinin muallime gitmemesi gerektiğini, Çinli put yapıcısının bile gelip sevgilinin saçının kıvrımından put yapıcılığını öğrendiğini (32/3); sevgilinin saçının bilginleri avlayan bir kemend olduğunu (45/2); sevgilinin saçının her telinde perişan bir gönül olmasına rağmen huzurlu olduğunu (60/8); rüzgarın suyun üzerini zırhladığını ama sevgilinin saç zırhının daha hoş olduğunu (69/7); saba rüzgarının sevgilinin saçının kokusunu götürüp Sa'dî'nin kararsız gönlünü rahata erdirdiğini (83/1); güneşin sevgilinin saçını gölgesine çekildiğini, Tuba ağacının ise sevgilinin sanavber yürüyüşünün gulamı olduğunu (94/1); sevgilinin saçının kokusuyla ayş/hayat bulduğunu (113/5); sevgilinin saç gibi bir halkanın/zincirin Avrupalılarda bile bulunmadığını (128/1); Sevgilinin saçının her telinde Çinli bir güzelin asılı olduğunu (129/3); sevgilinin saçının her telinin altında bir miskin gönlü olduğunu (129/6); sevgilinin saçını, tıpkı bulut gibi ayın etrafında döndüğünü (132/1); Sa'dî'nin gönlünün zamanın tüm belalarından korunduğunu, buna rağmen sevgilinin saçına nasıl tutulduğunu bilemediğini (139/8); sevgilinin saçını tutamadığını çünkü onun her kıvrımında halkın gönlünün asılı olduğunu (328/3); taze söz yapraklarının, sevgilinin saçının ucuna hevesle dil dalına asıldığını (383/10); sevgilinin güneş gibi yüzüne düşen sümbüle (başak) gibi saçlarını görünce, gözünden düşen pervin gibi gözyaşlarına gökyüzünün hayran kaldığını (472/3); sevgilinin dudağının güvercin kanı, saçının siyahının ise kırlangıç kanadı gibi olduğunu (479/4); sevgilinin saçlarının buğdaya benzediğini (572/4); sevgilinin misk kokulu külesini yanağında bırakması halinde âşıkların, ayağına kapanacağını (576/1); Sa'dî'nin gönlünün Dahhak gibi, sevgilinin yılan gibi saçları arasında kaldığını (589/8); sevgilinin saçının her kıvrımının altında bir bela bulunduğunu (60/45); gönlünün sevgilinin saçına asılı olduğunu, bu yüzden perişan olup toparlanamadığını (616/6) da terennüm etmiştir.

4.1.16. Söz/Ses

Çâre umdum lal-i şîrînünden eşk-i telhûme

Telh güftâr ile aldun cân-ı şîrînüm menüm

206/5

Yukarıdaki beyitte Fuzûlî, sevgilinin dudağı şirin görüldüğü için sözünün de tatlı olacağını düşünmüş, bunun acı gözyaşına çare olacağını ummuştur. Ancak sevgilinin dudağı şirin olsa da sözleri acıdır ve sevgili acı sözleri ile Fuzûlî'nin tatlı canını almıştır. Sevgilinin sözü diğer uzuvları gibi her ne kadar zarif, nazik ve şirin gözükse de söz konusu âşık olduğunda hemen hepsi birer zâlîme veya kan dökücü katile dönüşürler. Neticede şâir; sevgilinin sözünün de kaşı, gözü, kirpiği gibi kan dökücü olup canını aldığını ifade etmektedir.

Dürcdür lal-i revân-bahşun dür-i şehvâr lafz

Dürçden dürler tökersen eylesen izhâr lafz

141/1

Yukarıdaki beyitte ise Fuzûlî, sevgilinin ağzının mücevher kutusu olduğunu ve ruh bağışladığını dile getirirken sözünü de inciye benzetmektedir. Sevgili her konuştuğunda bu mücevher kutusundan inciler dökmektedir. Genelde sevgilinin dişi inci ile ilişkilendirilse de burada dişlerin yanı sıra sözünün de inci gibi saf ve kıymetli olduğunu ifade etmektedir.

Hadîs-i vahy-veşün zâyî etme ağyâre

Revâ mıdur edesen kadrin âyetün nâzil

176/3

Yukarıdaki beyitte ise sevgilinin sözünü “vahy-veş” olarak niteleyen Fuzûlî, bu bağlamda “hadis” kelimesini de kullanarak sevgilinin sözünün kutsallığına atıfta bulunmaktadır. Bu sözlerin ağyare söylenmesi halinde zayi olacağını, böyle etmekle ayetin kadrini düşüreceğini ve bunun reva olmadığını dile getirmektedir. Sevgilinin sözü ilk mısırda vahiy gibi ve hadis olarak tavsif edilirken ikinci mısırda ayet kelimesi ile ilişkilendirilmiştir.

دیدار دلفروزش در پایم ارغوان ریخت

گفتار جان فزایش در گوشم ارغنون زد

186/3

Onun gönül aydınlatan yüzü ayaklarımın dibine erguvan döktü, onun can artıran sözü kulağıma erganun (gibi) nağme vurdu.

Sa'dî yukarıdaki beyitte sevgilinin sözünü cen-fezâ olarak nitelerken, bunun erganun nağmesine de teşbih etmiştir. Yani sevgilinin sözü hem kulağa hoş gelip maddeten hem de aşığa can katarak manen tesir eder.

طوطی شکر شکستن دیگر روا ندارد

گر پسته‌ات ببیند وقتی که در کلامی

600/6

Şeker parçalayan (tatlı konuşan) papağan sen konuşurken fıstık gibi ağzını görse, bir daha konuşmayı reva görmez.

Yukarıdaki beyitte ise Sa'dî, şiirlerde konuşma denince akla ilk gelen kavram olan papağanı sevgiliyle mukayese etmiş; papağanın dahi sevgilinin fıstık gibi ağzını gördüğü anda konuşmayı uygun görmeyeceğini ifade etmiştir. Aslında papağanın (kabuklu yemişler ile eğitildiğinden) fıstık gördüğü anda konuşmaya başlaması beklenir. Ancak sevgilinin fıstık gibi ağzını gördüğünde konuşmayı bırakması, sevgilinin sesinin güzelliğini vurgulamak içindir, denebilir. Sevgilinin ağzının ancak konuşurken görünmesi de aynı zamanda ağzın küçüklüğüne ve papağanın kelamın güzelliğine olan şaşkınlığına da delalet eder.

Sa'dî; yukarıdaki beyitlerin dışında sevgili gibi şirin sözlü birinin kimse tarafından görülemeyeceğini, sevgilinin annesinin memesinden süt yerine şeker emmiş olabileceğini (10/5); sevgili konuşunca incinin kıymetinin azaldığını (19/8); güzel huylu sevgilinin sözünün güzel sesli mutribin sesinden daha hoş geldiğini (69/5); tatlı sözlerin sevgilinin şeker saçan sözlerinden geldiğini (80/6); sevgili her konuştuğunda dudaklarından şeker döküldüğünü (188/1); kulağının, sevgilinin tatlı sözlerine hayran olduğunu (227/3); tatlı sözlülerin sevgilinin şeker gibi ağzını/sözlerini gördükleri anda şeker kamışı ısırır gibi parmaklarını ısıracaklarını (449/8) da ifade etmiştir.

4.1.17. Ten

در کان نبود چون تن زیبای تو سیمی
وز سنگ نخیزد چو دل سخت تو رویی

513/6

O maden ocağında senin güzel tenin gibi bir gümüş yoktur ve taştan, senin sert gönlün gibi bir yüz dökülmez/ortaya çıkmaz.

صفت رخام دارد تن نرم نازنینت
دل سخت نیز با او نه کم از رخام داری

568/5

Nazenin ve yumuşak ten, mermer vasfına sahiptir. Sert gönül de onunla birliktedir; mermerden az değildir.

Yukarıdaki iki beyitte de Sa'dî, sevgilinin tenini renk itibarı ile ele alır ve onu gümüş veya mermere teşbih eder.

وآن که بیند برهنه اندامت
گوید این پرگل است پیرهنی

605/7

Ve o ki endamını açıkça/çıplaklığıyla gördü, dedi “Bu gül dolu/desenli bir gömlektir”.

Yukarıdaki beyitte ise Sa'dî, bu kez sevgilinin tenini gül desenli gömleğe benzettir. Mermer ve gümüş ile beyaz bir teni vassfeden şâir, bu kez gül pembeliğinde bir ten tasvîr etmiştir.

4.1.18. Yürüyüş

Cânumun cevheri ol lal-i güher-bâre fidâ

Ömrümün hâsılı ol şîve-i reftâre fidâ

7/1

Yukarıdaki beyitte Fuzûlî, sevgilinin yürüyüşünü şive kelimesi ile ele almaktadır. Şive kelimesinin “tarz” anlamına geldiği bilinse de “naz” manası da göz önünde bulundurulduğunda sevgilinin nazlı nazlı yürüdüğü, şairin de bu yürüyüşe

ömrünün bütün hasılını feda edeceği düşünülebilir. Fuzûlî aynı tamlamayı aşağıdaki beyitte de şöyle kullanmıştır:

Der idüm kâmetüne serv velî özge imiş

Harekât-ı revîş ü şîve-i reftâr sana

20/6

Burada da sevgiliyi boy bakımından serve benzettiğini dile getiren Fuzûlî, onun hareket ve yürüyüş tarzı itibarı ile servden ayrıldığını olduğunu ifade etmiştir.

Eyle ranâdur gülüm serv-i hırâmânun senün

Kim gören bir kez olur elbette hayrânun senün

169/1

Yukarıdaki beyitte ise Fuzûlî, sevgiliyi salınarak yürüdüğü için serve benzettiğini, sevgiliyi bir kez görenin dahi ona hayran olacağını ifade etmektedir. Sa'dî de benzer minvalde şu beyti terennüm eder:

سخت زیبا می‌روی یک بارگی

در تو حیران می‌شود نظارگی

591/1

Bir defa pek güzel yürüyorsun, bakanlar sana hayran oluyor.

این چه رفتار است کآرامیدن از من می‌بری

هوشم از دل می‌ربایی عظم از تن می‌بری

572/1

Bu nasıl reftardır ki benden huzuru götürüyorsun; gönlümde aklımı süpürüyor; tenimden aklımı götürüyorsun.

خوش می‌رود این پسر که برخاست

سرویست چنین که می‌رود راست

45/1

Bu çocuk ne hoş yürüyüp gidiyor, kalkınca ise servidir. Öyle ki dosdoğru gidiyor.

Yukarıdaki beyitlerde Sa'dî, sevgilinin yürüyüşünün güzelliğini, bakanları hayran bırakıp akılları aldığını ifade etmektedir. Aşağıdaki beyitlerde ise yürüyüşünü keklik ve tavusa benzetir:

دل می‌تپد اندر بر سعدی چو کبوتر

زین رفتن و باز آمدن کبک خرامان

454/6

Salınan keklik gibi gidip gelişten dolayı Sa'dî'de gönül güvercin gibi atıyor.

میلست به چه ماند به خرامیدن طاوس

غمزهت به نگه کردن آهوی رمیده

494/7

Meylin tavus kuşunun salınması, gamzen ise kaçak ahunun bakışları gibidir.

Bunların yanında Sa'dî sevgilinin peri gibi yürüdüğünü (324/8); sevgilinin yürümeye başladığı zaman tavusun cilve ve salınışının kalmayacağını (498/2); salınarak yürüyen sevgilinin, yürümesini kesmediği sürece oturanlar arasına fitne salacağını (40/9) da ifade etmiştir.

4.1.19. Ter

İkd-ı şebnemdür gül-i ter üzre yâhûd her taraf

Katre katre terden ol ruhsâr üze sular mıdur

303/2

Bu beyitte Fuzûlî, sevgilinin yanağındaki suları yani ter damlacıklarını gül üzerinde oluşan şebnemlere benzetmektedir. Sevgilinin yanağı renk itibariyle güle benzetildiğinden üzerindeki damlaların şebneme benzetilmesi de tabiidir.

خوی عذار تو بر خاک تیره می‌افتاد

وجود مرده از آن آب جانور می‌گشت

132/3

Senin yanağındaki ter kara toprağa düşerse ölü vücut o sudan cana gelir.

Sa'dî ise sevgilinin yanağındaki teri can bahşetme ilgisiyle ele almıştır. Sevgilinin teri de ağzı ve sözleri gibi ölüye can vermektedir.

4.1.20. Hat

Çalışmamızın başlarında zikrettiğimiz klasik edebiyatın çözölemeyen belirsizliklerinden birisi de hat kavramıdır. Hat kavramı çoğu araştırmacı tarafından sevgilinin güzellik unsuru olarak kabul edilmiş ancak çalışmalarda üzerinde yorum yapmaktan kaçınılagelmiştir. Bunun sebebi ise kimi beyitlerde şâirlerin hat kavramını genellikle güzellikle ilişkilendirirken kimi zaman ise sevgilinin güzelliğini bozan bir unsur²⁰² olarak ele almaları olmalıdır.

Sevgilinin yüzündeki hat, her zaman güzellik unsuru olarak kullanılmaz. İşte bu noktada klasik şiirdeki sevgilinin cinsiyeti meselesi karşımıza çıkar ki hat kavramı burada araştırmacılara yol gösterecek bir yardımcı rolünü üstlenir. Nitekim insanın yüzünde çıkan tüyler yalnızca erkeğe özgü değildir. Özellikle çocukluk çağında her iki cinsten de sarımtrak tüyler bulunur. Ergenlikle birlikte ise kızlarda bu tüyler aynı şekil ve formda devam edebilirken erkeklerde sertleşerek siyahlaşır ve gürleşir. Şairlerin kullandığı hat kavramı ise hem çocukluk çağı tüylerini hem de sakalı ifade eder şekilde ele alınmıştır. İşte bu noktada şairlerin hat kelimesiyle hangi tüyü kastettiği ilk bakışta

²⁰² Hattın, sevgilinin güzelliğini bozması ancak erkek sevgili tipolojisinin bir göstergesi olabilir. Nitekim Antik Yunan'da görüldüğü gibi bir çocuğun sevilme yaşının geçmesi, sakalının belirmesiyle biter. Fuzûlî'nin çalışmanın başında zikrettiğimiz Farsça terci-i bendinde de benzer bir durum görülmektedir:

سبزه اش پرده حسن گل رخسار شده

خط آزادی دلہای گرفتار شده

B12/1

“Onun yüzünde yeni çıkmış taze yeşil tüyleri, gül yanağın güzelliğine bir perde çekmiş. O tüyler, (ona) tutkun gönüllere azatlık vermiş.”

Yani sevgilinin yüzündeki sebze hat, yerini yavaş yavaş siyah hatta bırakınca erkek sevgili artık ergenliğe girmiş, sevilen olmaktan çıkmıştır. Erkek çocuğun sevilme yaşının geçmesiyle birlikte artık bir birey olması ve maşuk rolünden çıkması, yine Antik Yunan'da görülen pedagojik ilişkiye bağlanabilir. Zira Antik Yunan'da bir erkek çocuğun eğitimi, ancak erişkin bir erkek gözetiminde gerçekleşir. (Ayrıntılı bilgi için bkz.: Defne Yılmazcan (2020). Antik Yunan Aristokrasisinde İdeolojik Bir Aygıt: Eşcinsellik. Karahan Kitabevi, Adana) Çocuğun ergenliğe girmesi ile birlikte artık birey olmasının önü açılmış olur. Yani erkek çocuk, maşuk olmaktan çıkıp âşık olmaya aday gösterilebilir. Eğer bu birliktelik çocuğun sakalının çıkmasıyla devam etseydi, bu ilişki eşcinsel olarak adlandırılabilirdi. Ancak sakalla birlikte bu aşk ilişkisinin de sonlandırılması, bu aşkın cinsel bir birlikteliğin ötesinde, farklı anlamlar ve görevler taşıdığını da gösterir denebilir. Bu konu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz.: Sadık ARMUTLU (2025). Yüzdeki Üç Unsur: “Sâde-Rû-Hat-Rîş” Üzerine Mülâhazalar, Muş Alparslan Üniversitesi, Uluslararası Dil, Tarih ve Medeniyet Araştırmaları Sempozyumu Bildiri Özetleri Kitabı, s. 130.

anlaşılamaz, ancak beyitlerden hareketle ortaya çıkarılabilir. Dolayısıyla hattın da renk ve biçim itibatı ile güzellik unsuru olup olmamasına karar verilebilir.

Hat kimi zaman mürekkep, çizgi, yazı anlamları çerçevesinde siyah; kimi zaman ise sebz ve taze kelimelerinden dolayı yeşil renk ile tavsif edilir. Hattın yanında kullanılan “ayva tüyü” kavramı da bu bağlamda sarımtırak rengi ifade eder. Fuzûlî ve Sa’dî de hat kavramını hem siyah hem de sebz/taze olarak ele almışlardır.

Yeşil/sebze/taze

Fuzûlî, kasidelerinden aldığımız aşağıdaki ilk beyitte pasın aynaya parlaklık vermesinin görülmemiş bir şey olduğunu ancak hatt-ı sebzın sevgilinin yanağına letâfet verdiğini ifade etmiştir. Hat, sebz kelimesinin yanında pas kavramıyla da yeşil olarak ele alınmıştır.

Hat-ı sebz ile fuzûn oldı letâfet ruhuna

Kim görüpdür vire âyîneye revnak zengâr

K40/3

Aşağıdaki beyitte de sevgilinin güzellik unsurlarını sıralarken hattını sebz olarak nitelemiştir:

Ey büt-i seng-dil ü sîm-ten ü müşgîn-hâl

Ve’y meh-i serv-kad ü sebz-hat u lâle-izâr

K40/B8

Fuzûlî bunların yanında sabanın, dilberin sebze hattının vasfını nakl etmek için suyun üzerine dalgalardan mıstar çektiğini (K5/1); yeryüzünün hatt-ı sebz, sevgilinin yanağının ise hatt-ı sebzın letafeti ile süslendiğini (K17/2); Fuzûlî’nin her sözünün, sevgilinin hatt-ı sebzini hikaye ettiğini (302/1) de terennüm etmiştir.

همه دانند که من سبزه خط دارم دوست

نه چو دیگر حیوان سبزه صحرايي را

20/5

Herkes bilir ki ben diğerleri gibi sahranın yeşilliğini değil sevgilinin hatt-ı sebzini severim.

ای نقطه سیاهی بالای خط سبزش

خوش دانه‌ای ولیکن بس بر کنار دامي

Ey sevgilinin yeşil hattının üstündeki o siyah ben. Hoş bir dânesin velakin bir tuzağın kenarındasın.

Sa'dî yukarıdaki beyitlerin yanında sevgilinin hatt-ı sebzini âb-ı hayata benzettiğini (221/3); sevgilinin hattının mevzûn bir yeşillikte olduğunu (225/11); lâleyin görünce sevgilinin yüzünü, yeşillik gördüğünde ise sevgilinin hattını yad ettiğini (282/3); sûrî gülünün üzerinde, sevgilinin binaguşunun yanındaki hattın başka bir yeşillik olduğunu işitmediğini (474/4) de ifade etmiştir.

Siyah

Aşağıdaki beyitte Fuzûlî, sevgilinin siyah hattının kırmızı yüzünün üzerindeki görüntüsünün, kanlı gönül aynasına toz saldığını ifade etmektedir. Sevgilinin kırmızı yüzü Fuzûlî'nin kanlı gönlüne, siyah hattı ise gönüldeki toza teşbih edilmektedir.

Safha-i çihre-i al üzre sevâd-ı hat-ı yâr

Dil-i pür-hûnumun âyînesine saldı gubâr

K40/1

Göz hatundan merdûmin mahv itmedin bulmaz murâd

Zâyi eyler hüsnüni hattun sevâd üzre sevâd

62/1

Bu beyitte ise Fuzûlî, gözünün sevgilinin hattından murad almak için göz bebeğini mahvettiğini, böyle yaparak sevgilinin hattının güzelliğini zayi ettiğini ifade eder. Göz bebeğinin mahvolması, bir şeye çok odaklanmak ile mümkün olur. Fuzûlî, sevgilinin hattından, gözünü bozmadan murad alamayacağını ifade ederken siyah üstüne siyah rengin bir manası olmayacağını, göz bebeğinin hattın üstüne düşmesiyle hattın güzelliğinin de belli olmayıp zayi olacağını ifade etmektedir, denebilir.

Yukarıdaki beyitlerin dışında Fuzûlî eğer sevgiliye itaat etmeseydi kalemin hat mülkü içerisinde en büyük sevâd olarak hükümdar olamayacağını (K33/34); sevgilinin hattına kalem gibi baş koyan kara gönüllerin irfan davası gütmekle aslında kara câhil olduklarını (K32/41); sevgilinin yanak ve hattına anber ve kafurun gulam olacağını (K40/2); sevgilinin yanağının hattının zevkinin, Fuzûlî'nin gönül çiçeğini açtığını böylece gece ve gündüzün bir olduğunu (K40/6); sevgilinin yanağının aynası

üzerindeki hal ve hattın Fuzûlî'nin gözünden akseden göz bebeği ve kirpik olduğunu (10/3); ezel katiplerinin âşıkların bahtlarını kara yazdığını, bu kara yazının ise yanağa hat olarak yazıldığını (68/1); sevgilinin hattının karıncasına mail olanın Süleyman'ın mülkünü istemeyeceğini (115/1); sevgilinin hal ve hattı üzerindeki Fuzûlî'nin göz bebekleri olduğunu (256/2) da ifade etmiştir.

حرفهای خط موزون تو پیرامن روی
گویی از مشک سیاه بر گل سوری رقمند

246/7

Senin yüzünün çevresindeki ölçülü/mutedil hattının harfleri gûyâ sûrî gülünün üzerine yazılan siyah misk (gibidir).

هیچ شک می‌کنم کاهوی مشکین تاتار
شرم دارد ز تو مشکین خط آهو گردن

464/7

Hiç şüphe etmiyorum ki Tatar Misk âhûsu, ahuya benzer gerdanındaki miske benzer hattından utanır.

Yukarıdaki beyitlerde ise Sa'dî, sevgilinin hattını müşgîn olarak yani siyah olarak tasvir etmiştir. Sevgilinin yüzü kırmızı olması hasebiyle sûrî gülüne, üzerindeki hat ise miske benzetilirken ikinci beyitte bu miskin, Tatar misk geyiği tarafından dahi kıskanılacak derecede olduğu ifade edilmiştir.

SONUÇ

Fuzûlî ve Sa'dî'nin aşk tasavvurunu ortaya çıkarmaya çalıştığımız bu çalışmada her iki şairin de şiirleri, özel olarak ise gazelleri incelenmiştir. İncelenen gazellerden şu çıkarımları yapmak mümkündür:

Fuzûlî ve Sa'dî her ne kadar farklı asırlarda ve farklı coğrafyalarda yaşasalar dahi benzer duyuş ve düşünüşe sahip birer şâirdirler. Bu durum onların karakterlerinin ve dünyaya bakış açılarının benzerliğinden ileri gelmektedir. Her iki şair de kendi kültür ve medeniyetlerine ait her türlü vasfı müşterek İslamî kültürün potasında eritip mezcetmiş; aşkı da bu müşterek medeniyet dairesinde öğrenegeldikleri ahlakî normlar çerçevesinde ele almışlardır. Sözgelimi aşkın kaderî bir olgu oluşu, ilahî bir nimet olarak bahşedilmesi ve benzeri inançları her iki şairin de mensup oldukları kültürel kodların birer getirisi olarak karşımıza çıkar.

Fuzûlî ve Sa'dî'nin aşka bakış açılarındaki müşterekler; onların aynı aşkı terennüm ettiklerini; bunun da uzrî aşk olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Bunun yanında incelenen gazellerde tematiği hadarî veya tasavvufî çerçevede çizilen beyitlere rastlanması kâideyi bozmayacak istisnalar olarak addedilmelidir. Bir şairin farklı alanlardan kavramlar kullanması onun o mesleğe aidiyetini net olarak belirlemez. Bu, yalnızca şairin o konu hakkında bilgi sahibi olduğunu gösterir. Örneğin bir şairin tıp terimlerini kullanması onu tabip yapmayacağı gibi tasavvufî terimleri kullanmış olması da onun mutasavvıf addedilmesini gerektirmez. Fuzûlî ve Sa'dî'de tasavvufî terimlerin kullanımı onların mutasavvıf olduğunu değil, tasavvufî sahaya vukufiyetlerinin olduğunu gösterir.

Fuzûlî ve Sa'dî'yi şiirlerindeki baskın duyguları nedeniyle uzrî âşık olarak kabul etsek dahi bu onların hadarî veya tasavvufî şiirlerini yadsıma gereğini doğurmaz. Bu durumda bu şairlerin, belli dönemlerde hadarî veya tasavvufî açıyla hayata baktıkları, bu minvalde de şiirler kaleme aldıkları açıktır. Ancak daha önce de söylenildiği üzere şiirlerinde kahir ekseriyetin uzrî aşkı terennüm ettiği göz önünde bulundurulduğunda, onlara uzrî şâir denmesinin daha doğru olacağı kanaatindeyiz.

Sonuç olarak Fuzûlî ve Sa'dî'nin her ne kadar farklı asırlar ve coğrafyalarda yaşasalar dahi fitrî bir temayül olarak benzer hislere sahip oldukları, sevgililerine

şehvî değil ulvî bir gözle baktıkları ve kaleme aldıkları şiirlerinde baskın olarak mezkûr duyguyu işledikleri görülmektedir.

Onlar aşkı yüce bir duygu olarak görüp onu hayatlarının merkezi almış; müşkil addettikleri bu yola kader eliyle düştüklerini ancak sonunda ölüm olduğunun farkında olsalar da kendi iradeleriyle bu yolda yürümeye devam ettiklerini ifade etmişler; sevgilinin ayrılığında gözyaşı döküp dert çekip hastalanmışlar; akıllarını bir kenara bırakıp çöllere düşmüşler ancak yine de sevgililerini terk etmeyip ahitlerine vefa göstermişlerdir. Hatta öldükten sonra dahi aşklarını bırakmayacaklarını; mahşerde de sevgililerinin eteğine düşeceklerini iddia etmişlerdir. Tüm bu duygular bize Fuzûlî ve Sa'dî'nin uzrî aşkı kendi duyuş ve düşünuşleri ile işleyen iki âşık şâir olduğunu gösterir niteliktedir.

KAYNAKÇA

AKBOĞA Songül (2022). Matla'u'l-İ'tikâd fî Ma'rifeti'l-Mebde Ve'l-Me'âd. TEES.

AKDENİZ Metin (2022). “Fehîm-i Kadîm ve Urfî-i Şîrâzî'nin Gazellerinin Muhteva ve Üslup Açısından Mukayesesi”. Pamukkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Eski Türk Edebiyatı Bilim Dalı, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Denizli.

AKYÜZ Kenan vd. (1958). Fuzûlî Divanı. Türkiye İş Bankası Kültür Yay., Ankara.

ARMUTLU Sadık (2025). Fars Şiirinde Şâhid-bâzî ve Sa'dî'nin Şâhid-bâzılığı. Doğu Esintileri. S. 22, s. 14-41.

ARMUTLU Sadık (2020). Gazel Felsefesi Gazelde Beşeri Aşkın Kaynaklarını Aramak (Hadarilik-Uzrılık). Kesit Yay., İstanbul.

ARMUTLU Sadık (2025). Yüzdeki Üç Unsur: “Sâde-Rû-Hat-Rîş” Üzerine Mülâhazalar. Muş Alparslan Üniversitesi, Uluslararası Dil, Tarih ve Medeniyet Araştırmaları Sempozyumu Bildiri Özetleri Kitabı, s. 130.

ATALAY ERTÜRK Buse (2024). “Hakânî Şîrvânî'nin rubâîleri ile Azmi-zâde Hâletî'nin rubâîlerinin mukayesesi”. Pamukkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Eğitimi Ana Bilim Dalı. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Denizli.

AVCIOĞLU Gamze Gizem (2018). “Sa'dî-yi Şîrâzî'nin Hayatı, Eserleri ve Türk Edebiyatındaki Yeri”. İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Ana Bilim Dalı, Fars Dili ve Edebiyatı Bilim Dalı, Yayımlanmış Doktora Tezi, İstanbul.

AYDIN Hasan (2013). Mitostan Logosa Eski Yunan Felsefesinde Aşk, Bilim ve Gelecek Kitaplığı, İstanbul.

BALİ Aslı (2023). Türk Halk İnanışlarında Kan Sembolizmi. Çukurova Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları Dergisi, 8 (2), 645-657.

BARDAKOĞLU Ali (1998). Hırsızlık. *DİA*, İstanbul, C. 17, s. 384-396.

- BATUR Enis (1995). Aşk Üzerine Marazî Bir Deneme Daha. *Cogito*, S.4, s. 6.
- BAYRAKDAR Mehmet (1985). İbni Sinâ'da Varlık, Varoluşun Sebebi ve Varlığın Delili Olarak Aşk. *Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 27, s. 299-306.
- BAYTOP Turhan; BOZKURT, Nebi (2020). *Misk. DİA*, Ankara, C. 30, s. 181-182.
- BOZKURT Nebi (2007). *Peri. DİA*, İstanbul, C. 34. S.232-233.
- CEYHAN Adem (2021). *Hadis-i Erbain Tercümesi. TEES.*
- CEYLAN Metin (2021). “Nefî' Dîvânındaki Kasidelerle Enverî' Dîvânındaki Kasidelerin Karşılaştırılması”. Pamukkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Denizli.
- COŞKUN Alperen Bedirhan (2023). *Sadî ve Fuzûlî Üzerinden Uzrî Aşk Okumak. Hayatı Sanat Olarak Yaşamak Namık Açıkgoz Armağan Kitabı. Post Yay., İstanbul.*
- ÇELEBİ İlyas (2013). *Yıldıznâme. DİA*, İstanbul, C. 43, s. 545.
- ÇELEBİ Muharrem (1995). *Enva. DİA*, İstanbul, C. 11, s. 257-258.
- ÇERMELİ Mervecan (2020). *Delilik Paradoksu. İz Yay., İstanbul.*
- ÇİÇEKLER Mustafa (2008). *Sa'dî-i Şirazî. DİA*, İstanbul, C. 35, s.405-407.
- DEMİRAYAK Kenan (2019). *Arap Edebiyatı Tarihi-I Cahiliye Dönemi. Fenomen Yay., Erzurum.*
- DEMİRCİ Kürşat (1993). *Dahhak. DİA*, İstanbul, C. 8, s. 408-409.
- DEMİRCİ Kürşat (1997). *Hârût ve Mârût, DİA*, İstanbul, C. 16, s. 262-264.
- DOĞAN Muhammet Nur (2000). *Leyla ve Mecnun. Yapı Kredi Yay., İstanbul.*
- DURMUŞ İsmail (2003), *Leyla ve Mecnun, DİA*, Ankara. C. 27, s. 159-160.
- DURMUŞ İsmail (2012). *Uzrî Aşk, DİA*, İstanbul. C. 42. S. 259.
- DURUSOY Ali (2012). *Vahdet. DİA*, İstanbul, C. 42, s. 430-431.
- ERDEM Sargon (1991). *Amber, DİA*, İstanbul, C. 3 s. 7-8.
- Farabi (2015). *İdeal devlet: El-Medînetü'l- Fâzıla: (Mabâdî Arâ Ahl Al-Madına Al-Fâdıla), (çev. Ahmet Arslan), Divan Kitap. İstanbul.*

- FAYDA Mustafa (1992). Bedevî, *DİA*, İstanbul, C 5., s. 311.
- FEHD Tefvîk (2000). İlm-i Ahkam-ı Nücum. *DİA*, İstanbul, C. 22, s. 124-126.
- Fuzûlî (2014). Matlau'l-İtikâd fî Marifeti'l-Mebdei ve'l-Meâd. (neşre haz. Muhammed b. Tancî), (çev. M. Esad Coşan-Kemal Işık), Server Yay., İstanbul.
- FÜRÛĞÎ Muhammed Ali (1320). Külliyyât-ı Sa'dî, Tahran.
- GÖLPINARLI Abdülbaki (1961). Fuzûlî Divanı. İnkılap ve Aka Yay., İstanbul.
- GÜNAYDIN Yusuf Turan (2008). İbrahim Aşkî'nin Fuzûlî'yi Bir Sufî Olarak Ele Alan Risalesi. Millî Eğitim Dergisi, C. 37, S. 180, s. 261-288.
- GÜNGÖR Şeyma (1997). Hadikatü's-Suada. *DİA*, İstanbul. C. 15 s. 20-22.
- GÜRKAN Salime Leyla (2013). Yılan. *DİA*, İstanbul, C. 43, s. 527-528.
- GÜRKAN Salime LEYLA (2020). Misak. *DİA*, Ankara, c. 30, s. 172-173.
- HALICI Feyzi (1993). Çevgan, *DİA*, İstanbul, C. 8, s. 294-295.
- Hesiodos (2019). İşler ve Günler, İş Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul.
- İbn Haldun (2020). Mukaddime. (haz. Süleyman Uludağ), Dergah yay., İstanbul.
- İPEKTEN Haluk (2014). Fuzûlî, Hayatı, Sanatı, Eserleri, Bazı Şiirlerinin Açıklamaları. Akçağ Yay., Ankara.
- KARAHAN Abdülkadir (1949). Fuzûlî, Muhiti, Hayatı ve Şahsiyeti. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., İstanbul.
- KARAHAN Abdülkadir (1996). Fuzûlî, *DİA*, İstanbul. C. 13, s. 240-246.
- KARAİSMAİLOĞLU Adnan (1992). Bostân. *DİA*, İstanbul, c. 6, s. 307-308.
- KARMIŞ Orhan (1991). A'rab. *DİA*, İstanbul. C. 3, s.242.
- KAYA Büşra Sıdika (2022). Arapça Dîvân (Fuzûlî). TEES.
- KAYA Mahmut (1991). Aristo. *DİA*, İstanbul, C. 3. s. 375-378.
- KAYA Mahmut (1992), Beytülhikme. *DİA*, İstanbul C. 6. S. 88-90.
- KILINÇ Abdülhakim (2021). Fuzûlî Dîvânı: İnceleme-Tenkitli Metin. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul.

KOCATEPE Burçin (2023). “Sa’dî’nin Farsça Gazelleriyle Fuzûlî’nin Türkçe Gazellerinin Karşılaştırılması”. Pamukkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Eski Türk Edebiyatı Bilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Denizli.

KOÇ AYDIN Ayten (2009). Simya. *DİA*, İstanbul, C. 37, sç 218-220.

KÖKSAL Hüseyin (2007). “İbn Sina’da Aşk Kavramı.” Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara.

KÖPRÜLÜZADE M. Fuad (1924). Fuzûlî, Hayatı ve Eseri. Yeni Şark Kütüphanesi, İstanbul.

KURNAZ Cemal (1996). Gül, *DİA*, İstanbul, C. 14, 219-222.

KURTOĞLU Zerrin (2000). Plotinus’un Aşk Kuramı. Asa Kitabevi, Bursa.

MAZIOĞLU Hasibe (1956). Fuzûlî-Hâfız: İki Şâir Arasında Bir Karşılaştırma. Ankara.

MAZIOĞLU, Hasibe (1962). Fuzûlî’nin Farsça Dîvânı, TTK Yay., Ankara.

MAZIOĞLU Hasibe (2011). Fuzûlî Üzerine Makaleler. TDK Yay., Ankara.

Muhammed Bakır el Meclisî (1983). Bihârü’l-Envâr, Al-Wafa Institute, Beyrut. C. 84, s. 199, 344.

ÖZDEN Hacı Ömer (2024). Felsefeye Giriş. Bilge Kültür Sanat Yay., İstanbul.

PALA İskender (2003). Leyla ve Mecnun. *DİA*, Ankara, c. 27, s. 161.

Platon (2023). Şölen ve Dostluk. Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul

SALİHOĞLU Mahmut (2009). Samirî, *DİA*, İstanbul, C. 36, s. 78-79.

SİDDÎK Hüseyin Muhammedzâde (1382). Divan-ı Eş’ar-ı Fârsî Mevlânâ Hekîm Molla Muhammed Fuzûlî. Tebriz: İntişarât-ı Yârân.

SİNEMOĞLU Nermin (1991). Ayna. *DİA*, İstanbul, C. 4. S. 259.

Süleyman Nazif (2018). Fuzûlî, Meşhur Şairin Hayatı ve Eserleri Hakkında Bazı Bilgiler ve İncelemeler. (haz. Emir Hüseyin Yiğit,) Büyüyen Ay, İstanbul.

ŞAKAR Mehmet (2021). Kim âşık olur da aşkını gizler, iffetli davranır ve bu sebepten ölürse, şehit olarak ölür” hadisinin Sıhhati ile İlgili Görüşler ve Değerlendirmesi. Marifetname, C 8. S.2, s.729-755.

TANPINAR Ahmed Hamdi (1998). Edebiyat Üzerine Makaleler. Dergah Yay., İstanbul.

TARLAN Ali Nihad (2000). Fuzûlî Dîvânı Şerhi. Akçağ, Ankara.

TARLAN Ali Nihad (1950). Fuzûlî'nin Farsça Divanı Tercümesi, MEB Basım evi, İstanbul.

TÜMER Günay (1991). Azer, *DİA*, İstanbul, C. 4, s. 316-317.

ÜNSAL Filiz (1997). “Platon’da Aşk Kavramı”. Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Eskiçağ Dilleri ve Kültürleri Ana Bilim Dalı, Yayımlanmamış Yüksek Lisans tezi, Ankara.

WEBER Alfred (1949). Felsefe Tarihi. (Çev. H. Vehbi ERALP), Pulhan Matbaası, İstanbul.

YAVUZ Yusuf ŞEVKİ (1992). Bezm-i elest. *DİA*, İstanbul, C. 6, s. 106-108.

YAZICI, Tahsin (1996). Gülistan. *DİA*, İstanbul, C. 14, s. 240-241.

YILDIRIM Nimet (2022). Sa’dî-yi Şirazî Divanı. Dergah Yay., İstanbul.

YILDIZ Ayşe (2001). Leyla vü Mecnun. TEES.

YILDIZ Ayşe (2021). Beng ü Bade. TEES.

YILDIZ Ayşe (2021). Sâkînâme. TEES.

YILDIZ Ayşe (2022). Rind ü Zâhid. TEES.

YILDIZ Ayşe (2022). Sıhhat u Maraz/Hüsn ü Aşk/ Rûh-nâme. TEES.

YILMAZCAN Defne (2020). Antik Yunan Aristokrasisinde İdeo-Pedagojik Bir Aygıt: Eşcinsellik. Karahan Kitabevi, Adana.

Zebihullah-i Safa (2005). İran Edebiyatı Tarihi II. (Çev. Hasan Almaz), Nüşa yay., Ankara, s. 117.

e kaynaklar

kuran.diyamet.gov.tr

lugatim.com

osmanlicasozlukler.com

vajebyab.com

