



**RAVZÎ DÎVÂNÎ'NDA DİNÎ VE TASAVVUFÎ
UNSURLAR**

**2023
YÜKSEK LİSANS TEZİ
TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI**

Yasemin AKSOY

**Tez Danışmanı
Doç. Dr. Şerife AĞARI**

RAVZÎ DÎVÂNÎ'NDA DİNÎ VE TASAVVUFÎ UNSURLAR

Yasemin AKSOY

Tez Danışmanı

Doç. Dr. Şerife AĞARI

T.C.

Karabük Üniversitesi

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalında

Yüksek Lisans Tezi

Olarak Hazırlanmıştır

KARABÜK

Mayıs 2023

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER.....	1
TEZ ONAY SAYFASI.....	10
DOĞRULUK BEYANI	11
ÖN SÖZ	12
ÖZ.....	15
ABSTRACT.....	16
ARŞİV KAYIT BİLGİLERİ.....	17
ARCHIVE RECORD INFORMATION	18
KISALTMALAR	19
ARAŞTIRMANIN KONUSU	21
ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ.....	21
ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ.....	21
ARAŞTIRMA HİPOTEZLERİ/PROBLEMİ.....	22
KAPSAM VE SINIRLILIKLAR/KARŞILAŞILAN GÜÇLÜKLER	22
GİRİŞ: RAVZÎ.....	23
1. RAVZÎ DÎVÂNÎ'NDA DİNÎ UNSURLAR.....	27
1.1. İMAN ESASLARI.....	28
1.1.1. Allah Teâlâ'ya İman.....	33
1.1.1.1. Esmâ-i Hüsnâ	34
1.1.1.1.a. Allah	35
1.1.1.1.b. 'Adl.....	36
1.1.1.1.c. Bâkî.....	37
1.1.1.1.ç. Bârî'	38
1.1.1.1.d. Cebbâr.....	39
1.1.1.1.e. Cefîl.....	40
1.1.1.1.f. Fettâh	41

1.1.1.1.g. Gaffâr	42
1.1.1.1.ğ. Gafûr	42
1.1.1.1.h. Hâdî.....	43
1.1.1.1.ı. Hak[k]	44
1.1.1.1.i. Hakîm.....	46
1.1.1.1.j. Hâlık.....	46
1.1.1.1.k. Hayy	47
1.1.1.1.l. Kâdir	48
1.1.1.1.m. Kayyûm.....	49
1.1.1.1.n. Kerîm	49
1.1.1.1.o. Kuddûs	50
1.1.1.1.ö. Rahîm	50
1.1.1.1.p. Rahmân.....	51
1.1.1.1.r. Rezzâk	52
1.1.1.1.s. Samed.....	52
1.1.1.2. Allah Teâlâ'nın Esmâ-i Hüsnâ Haricindeki İsimleri.....	53
1.1.1.2.a. Cemîl	53
1.1.1.2.b. Dâver	54
1.1.1.2.c. Deyyân	54
1.1.1.2.ç. Fâtır	55
1.1.1.2.d. Hazret.....	55
1.1.1.2.e. Hû.....	56
1.1.1.2.f. Hudâ.....	58
1.1.1.2.g. İlah.....	59
1.1.1.2.ğ. Kadîm.....	61
1.1.1.2.h. Mabûd	61
1.1.1.2.ı. Mevlâ.....	61
1.1.1.2.i. Mu'tî.....	62
1.1.1.2.j. Nakkâş	62
1.1.1.2.k. Rab[b]	63
1.1.1.2.l. Saki.....	64
1.1.1.2.m. Server	64
1.1.1.2.n. Settâr	64
1.1.1.2.o. Sübhân.....	65
1.1.1.2.ö. Üstâd.....	65
1.1.1.2.p. Yezdân.....	66
1.1.2. Meleklerle İman.....	67

1.1.2.1. ‘Azrâil	71
1.1.2.2. Cebrâil	72
1.1.2.3. Hârût ile Mârût.....	73
1.1.2.4. Mûnker-Nekîr	74
1.1.2.5. Rıdvân.....	75
1.1.3. İlahi Kitaplara İman	76
1.1.3.1. Kur’an-ı Kerim/Mushaf.....	77
1.1.4. Peygamberlere İman	80
1.1.4.1. Hz. Muhammed (sav)	81
1.1.4.1.a. Ahmed/Muhammed	82
1.1.4.1.b. Fahr-i ‘Âlem	83
1.1.4.1.c. Fahr-ı Enbiyâ.....	83
1.1.4.1.ç. Habîb	83
1.1.4.1.d. Mustafâ	84
1.1.4.1.e. Peygamber-i Âhir-Zaman.....	86
1.1.4.1.f. Resûl.....	86
1.1.4.1.g. Seyyidü'l-Eşrâf.....	87
1.1.4.2. Hz. Âdem (as)	87
1.1.4.3. Hz. Eyyûb (as)	89
1.1.4.4. Hz. İbrâhim (as)	90
1.1.4.5. Hz. İdrîs (as)	92
1.1.4.6. Hz. İlyâs (as)	93
1.1.4.7. Hz. İsâ (as)	94
1.1.4.8. Hz. Lokmân (as).....	97
1.1.4.9. Hz. Mûsâ (as).....	99
1.1.4.10. Hz. Nûh (as)	101
1.1.4.11. Hz. Süleymân (as)	102
1.1.4.12. Hz. Yakûb (as).....	105
1.1.4.13. Hz. Yûsuf (as)	106
1.1.5. Ahirete İman	108
1.1.5.1. Ölüm	111
1.1.5.2. Kabir	115
1.1.5.3. Berzah	117
1.1.5.4. Kıyamet.....	118

1.1.5.5. Haşr	120
1.1.5.6. Mahşer	121
1.1.5.7. Amel Defteri	123
1.1.5.8. Cennet	124
1.1.5.9. Kevser Havuzu	132
1.1.5.10. Tûbâ	133
1.1.5.11. Huri	135
1.1.5.12. Gilman	137
1.1.5.13. Selsebîl	138
1.1.5.14. İrem	139
1.1.5.15. Hulle	140
1.1.5.16. Araf	140
1.1.5.17. Cehennem	141
1.1.6. Kazâ ve Kadere İman.....	142
1.2. İBADET	144
1.2.1. Namaz	146
1.2.1.1. Abdest/Vudû'	147
1.2.1.2. Beddua	147
1.2.1.3. Cami/Mescit/Secdegâh	148
1.2.1.4. Cenaze Namazı.....	150
1.2.1.5. Dua/Niyaz	151
1.2.1.6. Farz-Sünnet	153
1.2.1.7. Kible/Kiblegâh	154
1.2.1.8. Mahfil.....	156
1.2.1.9. Mihrap	156
1.2.1.10. Minber	157
1.2.1.11. Seccade.....	158
1.2.1.12. Secde/Sücûd/Mescûd	159
1.2.1.13. Teravîh Namazı.....	160
1.2.1.14. Tesbih.....	161
1.2.2. Oruç	162
1.2.3. Zekât	163
1.2.4. Hac	163

1.2.4.1. Kurban.....	164
1.2.4.2. Tavaf	166
1.2.4.3. Zemzem.....	166
1.3. DİĞER DİNÎ UNSURLAR	167
1.3.1. Arş.....	167
1.3.2. Din-İman	169
1.3.3. Günah-Sevap.....	172
1.3.4. Hayr-Şerr	174
1.3.5. Küfr-Kâfir/Münkir	177
1.3.6. Mezhep (Hanefi Mezhebi).....	180
1.3.7. Mümin-Müslüman.....	180
1.3.8. Münâfik	182
1.3.9. Şehit-Şehadet	182
1.3.10. Şeriat.....	184
1.3.11. Şeytan/İblis.....	184
1.3.12. Tövbe/İstiğfâr.....	186
1.4. DİĞER DİNLER	188
1.4.1. Hristiyanlık	189
1.4.1.1. Kilise.....	189
1.4.1.2. Nasrânî.....	190
1.4.1.3. Papaz.....	190
1.4.1.4. Tersâ.....	191
1.4.1.5. Zünnâr	191
1.4.2. Mecusilik	192
1.4.2.1. Muğbeçe.....	193
1.4.3. Putperestlik	193
1.4.3.1. Put/Büt/Sanem	193
1.4.4. Yahudilik.....	194
1.5. AYET VE HADİS İKTİBASLARI.....	194
1.5.1. Ayetler	195
1.5.1.1. ‘Alleme’l-esmâ.....	195
1.5.1.2. Erselnâk.....	196
1.5.1.3. Len-terânî	197

1.5.1.4. Nur Suresi, 35. Ayet (Nur Ayeti)	197
1.5.1.5. Suhkan li-eshâbi's-sa'îr.....	198
1.5.1.6. Ve'ctenibû kavle'z-zûr	198
1.5.1.7. Ve's-şems	199
1.5.1.8. Yâ leytenî küntü türâb	199
1.5.2. Hadisler	200
1.5.2.1. Küntü kenzen mahfiyyen	201
1.5.2.2. Levlâke levlâk lemâ halaktü'l-eflâk.....	201
1.5.2.3. Lâ-hayra illâ-fi'l-vasat/hayr'ül-umûr evsâtuhâ	202
1.5.2.4. El-kanâ'atü kenzun lâ-yefnâ/El-kanâ'atü mâlün lâ yefed ve kenzun lâ-yefnâ	202
1.5.2.5. Dünya, müminin zindanı, kâfirin ise cennetidir.	203
1.5.2.6. Dünya, ahiretin tarlasıdır.	203
1.5.2.7. (Allah Resûlü) <i>En küçük cihattan en büyük cihada döndük.</i> (buyurunca), sahabiler <i>En büyük cihat nedir?</i> diye sordular. Allah Resûlü de <i>Kalp cihadıdır.</i> buyurdu.....	203
1.6. DİNÎ VE İLMÎ MEKÂNLAR	204
1.6.1. Dinî Mekânlar.....	204
1.6.1.1. Kenân	204
1.6.1.2. Kerbela.....	205
1.6.1.3. Medine	207
1.6.1.4. Mekke/Bathâ (Mescid-i Harâm).....	207
1.6.1.5. Safâ ve Merve.....	211
1.6.1.6. Tur Dağı.....	212
1.6.2. İlmî Mekânlar	212
1.6.2.1. Bağdat	213
1.6.2.2. Semerkand ve Buhârâ	214
1.6.2.3. Şam.....	214
1.7. DİNÎ VE İLMÎ ŞAHSİYETLER	215
1.7.1. Dinî Şahsiyetler	215
1.7.1.1. Dört Halife.....	215
1.7.1.1.a. Hz. Ebûbekir.....	215
1.7.1.1.b. Hz. Ömer.....	217
1.7.1.1.c. Hz. Osmân.....	218

1.7.1.1.ç. Hz. Ali.....	219
1.7.1.2. Ehl-i Beyt.....	221
1.7.1.2.a. Hz. Hasan.....	222
1.7.1.2.b. Hz. Hüseyin.....	223
1.7.1.3. Sahabe.....	225
1.7.1.3.a. Bilâl-i Habeşî.....	226
1.7.1.3.b. Câfer-i Tayyâr.....	226
1.7.2. İlmî Şahsiyetler.....	227
1.7.2.1. Buhârî.....	227
1.7.2.2. Câhız.....	227
1.7.2.3. Kudûrî.....	228
1.7.2.4. Muhammed b. Hasan Şeybânî.....	228
1.7.2.5. Numân bin Sâbit.....	229
1.7.2.6. Seyyid Şerif Cürcânî.....	230
1.7.2.7. Zemahşerî.....	230
1.8. KUTSAL KİTAPLARDA ZİKREDİLEN ŞAHSİYETLER.....	231
1.8.1. Ebû Leheb.....	231
1.8.2. Firavun.....	231
1.8.3. Nemrûd.....	232
1.8.4. Sâmirî.....	233
2. RAVZÎ DÎVÂNÎ'NDA TASAVVUFÎ KAVRAMLAR.....	236
2.1. AŞK.....	237
2.2. ÂŞIK.....	243
2.3. TARİK.....	245
2.4. TARİKAT.....	247
2.4.1. Mevlevilik.....	247
2.4.2. Halvetilik.....	249
2.4.3. Bektaşilik.....	249
2.4.4. Gülşenilik.....	250
2.5. TASAVVUFÎ ZÜMRELER.....	250
2.5.1. Kalenderîlik.....	251
2.5.2. Melametilik.....	252
2.6. TASAVVUFÎ MEKÂNLAR.....	254

2.6.1. Tekke/Dergâh/Hânkâh.....	254
2.7. TASAVVUFÎ UNSURLAR	257
2.7.1. ‘Adem	258
2.7.2. Aşina-Bigâne	259
2.7.3. Bezm-i Elest.....	260
2.7.4. Dünya.....	261
2.7.5. Fakr.....	265
2.7.6. Fenâ-Bekâ.....	267
2.7.7. Gaflet	271
2.7.8. Gayp.....	272
2.7.9. Halvet.....	273
2.7.10. Hayret	273
2.7.11. Hevâ/Heves.....	275
2.7.12. Himmet	276
2.7.13. İlm-i Ledün	278
2.7.14. İnyet	279
2.7.15. Keramet.....	279
2.7.16. Kesret-Vahdet.....	280
2.7.17. Kurban.....	282
2.7.18. Lâ ile İllâ.....	282
2.7.19. Marifet.....	283
2.7.20. Nefs	284
2.7.21. Sırr/Râz	286
2.7.22. Tecelli.....	288
2.7.23. Tevekkül.....	289
2.7.24. Velâyet	289
2.7.25. Zikr/Vird	290
2.7.26. Zühd/Takva.....	291
2.8. TASAVVUFÎ TİPLER	293
2.8.1. Abdal.....	293
2.8.2. Arif.....	294
2.8.3. Derviş.....	297
2.8.4. Hâce	298

2.8.5. Işık.....	299
2.8.6. Mürit.....	300
2.8.7. Mürşit	301
2.8.8. Pir.....	301
2.8.9. Rint	303
2.8.10. Salik	305
2.8.11. Sufî	306
2.8.12. Şeyh.....	309
2.8.13. Talip.....	310
2.8.14. Vaiz	311
2.8.15. Zahit.....	313
2.9. TASAVVUFÎ ŞAHSİYETLER.....	319
2.9.1. Cüneyd-i Bağdâdî.....	320
2.9.2. Hâcî Bektâş-ı Velî	320
2.9.3. Hallâc-ı Mansûr	321
2.9.4. Şakîk-i Belhî.....	322
2.9.5. Şeyh Lutfullâh-ı Sâni.....	323
SONUÇLAR.....	327
KAYNAKÇA.....	331
ÖZGEÇMİŞ	341

TEZ ONAY SAYFASI

Yasemin AKSOY tarafından hazırlanan “RAVZÎ DÎVÂNÎ’NDA DİNÎ VE TASAVVUFÎ UNSURLAR” başlıklı bu tezin Yüksek Lisans Tezi olarak uygun olduğunu onaylarım.

Doç. Dr. Şerife AĞARI

Tez Danışmanı, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı

Bu çalışma, jürimiz tarafından Oy Birliği ile Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalında Yüksek Lisans tezi olarak kabul edilmiştir. 26/05/2023

Ünvanı, Adı SOYADI (Kurumu)

İmzası

Başkan : Doç. Dr. Şerife AĞARI (KBÜ)

Üye : Dr. Öğr. Üyesi Deva ÖZDER (KBÜ)

Üye : Doç. Dr. Esmâ ŞAHİN ÖZTAŞ (İMÜ) ONLINE

KBÜ Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Yönetim Kurulu, bu tez ile, Yüksek Lisans Tezi derecesini onamıştır.

Prof. Dr. Müslüm KUZU

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Müdürü

DOĞRULUK BEYANI

Yüksek lisans tezi olarak sunduğum bu çalışmayı bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı herhangi bir yola tevessül etmeden yazdığımı, araştırmamı yaparken hangi tür alıntılarım intihal kusuru sayılacağını bildiğimi, intihal kusuru sayılabilecek herhangi bir bölüme araştırmamda yer vermediğimi, yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden olduğunu ve bu eserlere metin içerisinde uygun şekilde atıf yapıldığını beyan ederim.

Enstitü tarafından belli bir zamana bağlı olmaksızın, tezimle ilgili yaptığım bu beyana aykırı bir durumun saptanması durumunda, ortaya çıkacak ahlaki ve hukuki tüm sonuçlara katlanmayı kabul ederim.

Adı Soyadı: Yasemin AKSOY

İmza :

ÖNSÖZ

Edebiyat, yaşamın her alanını farklı kolları ile sarıp sarmalayan ve aynı zamanda bu alanlara derinlemesine nüfuz eden bir ilimdir. Bu ilim toplumdaki dinî, tasavvufî ya da mistik tüm inanışları, sosyoloji ve psikolojiyi, kültürel değerleri, ritüelleri, ekonomik yapıyı, coğrafi koşulları vb. daha pek çok maddi ve manevi unsuru kendisinde toplayan bir yapıya sahiptir. Bu özelliği sayesinde söz konusu unsurların nesilden nesile aktarılıp yaşatılmasında bir araç olmuştur.

Türk edebiyatı tarihine bakıldığında bu durumun en güzel örneğini klasik Türk edebiyatı geleneği içerisinde görmekteyiz. Zira klasik Türk edebiyatı, bilinenin aksine sadece belli bir kesimin değil; hükümdar, vezir, kadın, çocuk, yaşlı, genç ayrımı yapılmaksızın toplumun her ferdinin kendisine başvurabildiği edebî bir alandır. Bununla birlikte klasik edebiyat, sanat zevklerinin ortaya koyulabildiği, manzum ya da mensur eser vermenin gelenek hâline dönüştürüldüğü ve akla gelebilecek her konunun kendisinde işleme imkânı bulunduğu oldukça geniş ve kapsamlı bir alandır.

Klasik Türk edebiyatı, altı yüzyıl boyunca büyük Osmanlı Devleti ile hemhâl olmuş, pek çok tarihî ve sosyolojik olaya şahitlik etmiş, muhtelif kültür topluluklarının değerlerini ve görüşlerini aktarmalarında araç olmuş, kimi zaman da ihtiyaç sahiplerinin yüksek mercilere isteklerini sunmalarına imkân tanımıştır. Bu çerçevede ortaya konulan bütün edebî ürünler, genellikle *aşk* teması çerçevesinde ve *âşık* kimliği kullanılarak kaleme alınmıştır.

Klasik Türk edebiyatının vazgeçilmez teması olan aşk, şiirlerde ihtiva edilen tüm maddi ve manevi unsurları kuşatmıştır. Bu kuşatmanın sebebi ise klasik Türk edebiyatının beslendiği kaynaklara dayanmaktadır. Nitekim bu edebiyatın kaynaklarının başında; *Kur'an-ı Kerim*, *hadis-i şerifler*, *tefsir*, *fıkıh*, *kelam*, *İslam tarihi*, *peygamber ve evliya hikâyeleri*, *tasavvufî terimler*, *atasözleri*, *deyimler* ve *Türk İslam tarihi* gelmektedir. Bunun dışında İran kültür ve mitolojisinin bir ürünü olan *Şehnâme* ve Fars mitolojisi de bu kaynaklar arasındadır. Bu doğrultuda klasik Türk edebiyatının hakiki kıymet ve değerini anlamak ve anlamlandırmak noktasında yukarıda zikredilen kaynakların asgari düzeyde bilinmesi büyük önem arz etmektedir.

Osmanlı Devleti'nin ve dolayısıyla klasik Türk edebiyatının en ihtişamlı dönemi olan 16. yüzyılda yetişmiş Ravzî'nin dîvânını daha iyi ve doğru anlamak, edebî, dinî ve tasavvufî değerini gün yüzüne çıkarmak ve Ravzî'yi klasik Türk edebiyatı sahasına bir nebze de olsa tanıtmak gayesiyle *Ravzî Dîvânı'nda Dinî ve Tasavvufî Unsurlar* adlı bu çalışmayı hazırladık. Bunu yaparken hazırlık aşamasında hakkında oldukça sınırlı bilgiler dışında geniş çaplı hiçbir kaynak bulunmayan ve tezkirelere dahi girme şansı yakalayamamış olan bu şairin daha çok tanınmasına vesile olma ümidini taşıdık.

Ravzî, şiirlerinde döneminin süslü ve ağdalı dilinden uzak, gayet sade ve açık bir dil kullandığından 16. yüzyılın mahallî şairi olarak tanınmaktadır. Bu yönüyle hakkında yapılan çalışmalara bakıldığında Ravzî'nin daha çok *Pilav Kasidesi* ya da *Edincik Şehrengizi* gibi şiirleri ile sosyal kimliğinin ön plana çıkarıldığı görülmüştür. Bu durum bizde şairin dinî-tasavvufî kimliğinin nasıllığı konusunda ve onun penceresinden 16. yüzyılın din ve tasavvuf anlayışını ortaya koyma noktasında merak uyandırmış ve böyle bir çalışmanın ortaya çıkmasını sağlamıştır.

Çalışma sırasında şairin eserinde dinî ve tasavvufî unsurların aşk teması çerçevesinde işlendiği görülmüştür. Dîvân boyunca müstağni bir kişilikte olan şair, padişah ve devlet büyüklerini övmekten uzak durmuş, hatta bazen onları eleştirmekten dahi kaçınmamıştır. Oluşturduğu methiyelerini ise arpa istemek ve ödünç kitap almak gibi ihtiyaç dâhilinde yazdığı görülmüştür. Onun bu tokgözlü hüviyetinin dinî-tasavvufî kimliğine de aksettiği tespit edilmiştir.

Çalışmamız bir giriş, iki bölüm ve bir sonuçtan oluşmaktadır. Giriş kısmında dîvândaki beyitler ışığında Ravzî'nin hayatı, edebî kişiliği ve dîvânı hakkında bilgiler yer almaktadır. Birinci bölümde dîvândaki dinî unsurlar ele alınmıştır. Bu doğrultuda *iman esasları, ibadet, diğer dinî unsurlar, İslam'ın dışındaki diğer dinler, dinî mekânlar, ayet ve hadis iktibasları, dinî, ilmî ve kutsal kitaplarda zikredilen şahsiyetler* ana başlıklarıyla söz konusu unsurlar örneklerle açıklanmıştır. İkinci bölümde tasavvufî unsurlara yer verilmiştir. Bu bölümde *aşk, âşık, tarikatlar, tasavvufî zümreler, tasavvufî mekânlar, tasavvufî unsurlar, tasavvufî tipler ve tasavvufî şahsiyetler* başlıkları altındaki konular örnek beyit ve bentlerle izah edilmiştir. Nihayetinde çalışma sonuç kısmı ile tamamlanmıştır.

Çalışma hazırlanırken önce dîvânın tamamı anlamlandırılmaya çalışılmıştır. Daha sonra din ve tasavvuf ana başlıkları altında konu ile ilgili unsur belirlenmiştir.

Ardından beyit ve bentler madde başlıklarına göre tasnif edilmiş, elde edilen unsurların şiir içindeki yansıması ortaya koyulmaya çalışılmıştır. Ayrıca zikredilen unsurların hangi kökten geldiği, hangi manalarda kullanıldığı, dinî literatürdeki ve klasik Türk edebiyatındaki yeri ve konuları hakkında bilgi verilmiştir.

Çalışma hazırlanırken Prof. Dr. Yaşar AYDEMİR'in *Ravzî Divanı* adlı çalışmasından istifade edilmiştir. Tezde örnek olarak sunulan beyit ve bentler, kullanılan bu çalışmadaki nazım şekli ve numarasına göre verilmiştir. Çalışmanın madde başlıkları sınıflandırılırken daha önce bu alanda hazırlanmış başta Ali Nihat TARLAN'ın *Şeyhî Divanı'nı Tetkik* adlı eseri olmak üzere tahlil çalışması alanında yazılmış birçok kitap, makale, yüksek lisans ve doktora tezinden yararlanılmıştır.

Çalışmamda yardımlarını esirgemeyen, engin tecrübeleri ve sabrıyla her daim destekçim olan saygıdeğer danışman hocam Doç. Dr. Şerife AĞARI'ya, dünyaya gelişimden itibaren maddi-manevi her an yanımda olan aileme, bu süreçte beni anlayış ve ilgisi ile yalnız bırakmayan dostum ve kız kardeşim Ghadeer AL-MAKHTHY'e, tecrübe ve desteklerine önem verdiğim Ahsen Şeyma ÖZTÜRK ve Öğr. Gör. Semih ÖZTÜRK çiftine, tezimin başarılı bir şekilde bitişini merak ve ilgiyle bekleyen değerli meslektaşlarım Öğr. Gör. Mahmut BAŞARAN ve Öğr. Gör. Halil İbrahim ATTEPE'ye, son olarak bütün desteği ile her zaman yanımda ve kalbimde olan sevgili eşim Veysel AKSOY'a teşekkürü borç bilirim.

Yasemin AKSOY

ÖZ

Din, kâinatın var edilmesinden itibaren insanoğlunun tüm hayatını tesiri altına almış; insanoğlu da hayatını dinin gereklerine göre şekillendirmiştir. Tasavvuf ise Hz. Peygamber (sav)'den sonraki zamanlarda zühd dönemi ile başlamış olup süreç içerisinde gelişmiş ve yaygınlaşmıştır. Başta Anadolu olmak üzere Müslümanların yaşadığı geniş coğrafyalarda din ve tasavvufun insan hayatı üzerindeki etkisi artmış; doğal olarak bu durum edebiyata da aksetmiştir. Öyle ki bu unsurlar genelde Türk edebiyatının özeldi ise klasik Türk edebiyatının esas kaynakları olma hüviyetini kazanmıştır. Nitekim şairler şiirlerini din ve tasavvuf ilimlerinin bilgisiyle temellendirmiş; ayet ve hadislerle şiirlerine güç katmışlardır. Müstakil manzumelere konu olan dinî ve tasavvufî unsurlar, şairlerin hem İslami ve tasavvufî ilimlere ne kadar vâkıf olduğu, hem din ve tasavvufu nasıl kavradığı, hem de yaşadığı devrin din ve tasavvuf anlayışının nasıllığı hakkında bilgi vermesi bakımından büyük önem taşımaktadır.

Bu yönüyle hazırlanan çalışmada 16. yüzyılın mahallî şairi olarak kabul edilen Ravzî'nin dîvânı dinî ve tasavvufî unsurlar bakımından incelenmiştir. Ravzî Dîvânı'nda din olarak İslam dininin, görüş olarak ehl-i sünnet anlayışının ve mezhep olarak ise Hanefî mezhebinin esas alındığı görülmüştür. Çalışma giriş, iki ana bölüm ve bir sonuçtan oluşmaktadır. Giriş bölümünde Ravzî'nin hayatı ve edebî kişiliği üzerinde durulmuş ve dîvânı hakkında bilgiler verilmiştir. Birinci bölümde dîvânın dinî unsurları ana başlıklar ve alt başlıklar hâlinde açıklanmış; iman, ibadet, ayet-hadis iktibasları, diğer unsurlar ve dinler, mekânlar, dinî-ilmî-kutsal şahsiyetlere değinilmiştir. İkinci bölümde ise tasavvufî unsurlara yer verilmiş; aşk, âşık, tarikatlar, tasavvufî zümreler, mekânlar, unsurlar, tip ve şahsiyetler başlıklarıyla açıklanmıştır. Çalışmadan elde edilen bilgiler, maddeler hâlinde sonuç bölümünde sunulmuş ve kaynakça ile çalışma sonlandırılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din; Klasik Türk Edebiyatı; 16. yüzyıl; Ravzî; Tasavvuf

ABSTRACT

Religion has influenced the whole life of human beings since the creation of the universe; man has shaped his life according to the requirements of religion. Sufism is started with the period of zuhd in the times after the Prophet (pbuh) and developed and became widespread in the process. In large geographies where Muslims live, especially in Anatolia, the influence of religion and sufism in human life has increased; naturally, this situation is also reflected in literature. So much so that these elements have gained the identity of being the main sources of Turkish literature in general and classical Turkish literature in particular. As a matter of fact, the poets based their poems on the knowledge of religion and sufism; they added strength to their poems with verses and hadiths. The religious and sufistic elements that are the subject of individual poems are of great importance in terms of how well the poets are knowledgeable in Islamic and sufistic sciences, how they comprehend religion and sufism, and how they give information about the understanding of religion and sufism in the period in which they lived.

In this study prepared with this aspect, the divan of Ravzi, who is accepted as the local poet of the 16th century, has been examined in terms of religious and sufistic elements. It has been seen that the religion of Islam as a religion, the understanding of Ahl as-Sunnah as a view, and the Hanafi sect as a sect in the Ravzi Divan. The study consists of an introduction, two main parts and a conclusion. In the introduction part, the life and literary personality of Ravzi are emphasized and information about his divan is given. In the first chapter, the religious elements of the divan are explained under main headings and subheadings; faith, worship, verse-hadith quotations, other elements and religions, places, religious-scientific-sacred personalities are mentioned. In the second chapter, Sufi elements are included; love, minstrel, sects, sufistic groups, places, elements, types and personalities are explained under the headings. The information obtained from the study was presented in the conclusion part as articles and the study was concluded with a bibliography.

Keywords: Religion; Classical Turkish Literature; 16th century; Ravzi; Sufism

ARŞİV KAYIT BİLGİLERİ

Tezin Adı	Ravzî Dîvânı'nda Dinî ve Tasavvufî Unsurlar
Tezin Yazarı	Yasemin AKSOY
Tezin Danışmanı	Doç. Dr. Şerife AĞARI
Tezin Derecesi	Yüksek Lisans
Tezin Tarihi	26/05/2023
Tezin Alanı	Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı
Tezin Yeri	KBÜ/LEE
Tezin Sayfa Sayısı	341
Anahtar Kelimeler	Din; Klasik Türk Edebiyatı; 16. Yüzyıl; Ravzî; Tasavvuf

ARCHIVE RECORD INFORMATION

Name of the Thesis	Religious and Sufi Elements in Ravzi's Divan
Author of the Thesis	Yasemin AKSOY
Advisor of the Thesis	Assoc. Prof. Dr. Şerife AĞARI
Status of the Thesis	Master's Degree
Date of the Thesis	26/05/2023
Field of the Thesis	Department of Turkish Language and Literature
Place of the Thesis	UNIKA/IGP
Total Page Number	341
Keywords	Religion, Classical Turkish Literature, 16th Century, Ravzî, Sufism

KISALTMALAR

bk.	: Bakınız
C.	: Cilt
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
ERÜ	: Erciyes Üniversitesi
FSM	: Fatih Sultan Mehmet
G.	: Gazel
H	: Hicri
haz.	: Hazırlayan
Hz.	: Hazreti
İSAM	: İslam Araştırmaları Merkezi
K.	: Kaside
Kt.	: Kıt'a
M.	: Mesnevi
M	: Miladi
MEB	: Millî Eğitim Bakanlığı
Mf.	: Müfred
Mh.	: Muhammes
MÖ	: Milattan Önce
Mr.	: Murabba
MÜ	: Marmara Üniversitesi
öl.	: Ölüm tarihi
s.	: Sayfa

S.	: Sayı
TDK	: Türk Dil Kurumu
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
vb.	: Ve benzeri
vd.	: Ve diğerleri
Yz.	: Yazma

ARAŞTIRMANIN KONUSU

Araştırmanın konusunu, 16. yüzyılda yaşamış mahallî üslubun temsilcisi olan Ravzî'nin dîvânında yer alan dinî ve tasavvufî unsurların incelenmesi oluşturmaktadır. Şairin şiirlerindeki İslam dini çerçevesinde gelişen ehl-i sünnet anlayışı ile onun tasavvufî kimliğine şekil veren ıstılahlar çalışmanın yapısını oluşturmuştur. Böylece şairin dinî ve tasavvufî unsurlara bakış açısı ve bu unsurların zihnî ve hissî dünyasında ne şekilde karşılık bulduğu belirlenmeye çalışılmıştır.

ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ

Bu tez konusunun seçilmesindeki amaç klasik Türk edebiyatının en ihtişamlı yüzyılı olan 16. yüzyılda yaşamış Ravzî'nin dîvânında, onun manevi kimliğine ışık tutan dinî ve tasavvufî unsurları tespit etmeyi, bunları sınıflandırmayı, unsurlar etrafında teşekkül etmiş hayal dünyasını ortaya çıkarmayı ve bu dünyayı Ravzî'nin gönül penceresinden izah etmeyi kapsamaktadır.

Hazırlanan bu çalışma ile hakkında geniş çaplı hiçbir biyografik kaynak ve tezkirede bilgi bulunmayan şairin manevi kimliğinin açıklığa kavuşturulması ve gelecekte yapılması öngörülen biyografik ve tasavvufî çalışmalara yardımcı olunması hedeflenmiştir. Ravzî, şiirlerinde sadece İslam dünyasına değil; Hristiyanlık, Mecusilik, Putperestlik ve Yahudilik gibi dinlere de değinmiş ve bu dinlere ait unsurların klasik edebiyattaki yansımaları şiirlerinde işlemiştir. Bu yönüyle çalışmanın hem İslami hem tasavvufî hem de İslam dışındaki diğer dinler ile ilgili çalışmalara da katkı sağlayacağı umulmaktadır.

ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ

Ravzî Dîvânı'nda Dinî ve Tasavvufî Unsurlar adlı bu çalışmada önce Ravzî hakkında literatür taraması yapılmış ve Ravzî'nin dîvânı ve Ravzî hakkında yayımlanan makaleler materyal olarak kullanılmıştır. Daha sonra Ravzî hakkında şimdilik tek toplu kaynak olarak kabul edilebilecek *Ravzî Divanı* adlı çalışma ve ilgili diğer makaleler ile şairin hayatı, edebî kişiliği ve dîvânı hakkında bir arşiv oluşturulmuştur. Ardından Ravzî Dîvânı'nın tamamı günümüz Türkçesine çevrilerek anlaşılması sağlanmış ve muhtevası din-tasavvuf olan beyit ve bentler fişleme yöntemi ile toplanmıştır. Toplanan beyit ve

bentler uygun madde başlıkları ile tasnif edilmiştir. Şairin şiirlerinde kullandığı dinî-tasavvufî madde başlıkları ile ilgili ayrıntılı bir araştırma yapılmış ve her başlık altında o başlıkla ilgili ayrıntılı bir açıklama ve örnekler sunulmuştur.

ARAŞTIRMA HİPOTEZLERİ/PROBLEMİ

Ravzî, klasik Türk edebiyatı araştırmalarında daha çok sosyal kimliği ile ön planda tutulan bir şairdir. Onun din ve tasavvuf konuları etrafında oluşmuş manevi kimliği üzerinde neredeyse hiç durulmadığı görülmektedir. Şairin maddi kimliği olduğu kadar manevi kimliğinin gün yüzüne çıkarılmasına da ihtiyaç duyulmaktadır. Buna göre çalışma için *Ravzî'nin dinî ve tasavvufî konulara karşı bakış açısı ve tahayyülü nasıldır, şair bu konulara hangi gaye ile şiirlerinde yer vermiş ve maddi-manevi kişiliği ile bağlantısı ne şekildedir, şiirlerindeki dinî ve tasavvufî unsurların onun edebî kimliğine etkisi hangi yöndedir?* soruları çalışmanın problemlerini oluşturmaktadır.

KAPSAM VE SINIRLILIKLAR/KARŞILAŞILAN GÜÇLÜKLER

Çalışma Ravzî'nin tek eseri olan dîvânını kapsamaktadır. Tezin hazırlık aşamasında dîvânın tamamı incelenmiş olup şiirlerinde birçok mevzuya değinen şairin sadece dinî ve tasavvufî içerikli beyit ve bentleri çalışmaya dâhil edilmiştir. Şairin dinî ve tasavvufî yönü onun bu beyit ve bentleri ışığında belirlenmeye çalışılmıştır. İçerisinde dinî ve tasavvufî unsur olup konudan uzak olan ve aynı hayal dünyasını yansıtan beyit ve bentler, tekrara düşmemek adına sınırlandırılarak ilgili başlık altında açıklanmamış olup dipnotta nazım biçimi ve beyit/bent numarasının bilgisi ile verilmiştir.

Çalışma hazırlanırken birtakım güçlüklerle de karşılaşmıştır. Şairin dinî kavramları ve tasavvufî ıstılahları özellikle sevgilinin güzellik unsurları ile kullanması şiirin dinî ya da tasavvufî içerikli olup olmadığı konusunda şüpheye düşürmüştür. Mahallî kimliğinin getirisiyle bazı ender yerlerde mahallî ağzı yansıtan kelimelere yer vermesi şiiri anlama noktasında güçlük oluşturmuştur. Tüm bunların dışında birçok dinî ve tasavvufî kavramın aynı beyit ve bentte yer alması da şiirlerin tasnif edilmesinde kararsızlık yaşanmasına sebep olmuştur.

GİRİŞ: RAVZÎ¹

Ravzî, günümüzde Balıkesir'in Bandırma ilçesine bağlı Edincik kasabasında doğmuştur. Şair hakkında dönemin şura tezkirelerinde ve başka kaynaklarda herhangi bir bilgiye rastlanmamıştır. Ancak ondan ilk kez söz eden kaynak *Karesi Meşâhiri* adlı eseriyle İsmail Hakkı Uzunçarşılı² olmuştur. Uzunçarşılı, eserine Edincikli olarak kaydettiği Ravzî hakkında bilgisi olmadığını, şiiirlerinden hareketle şairin bir dîvânı bulunduğunu; fakat bu dîvâna ulaşamadığını belirtmiştir. Ravzî'nin doğum tarihi hakkında da kesin bir bilgi yoktur. Ancak dîvânındaki Recep Bâlî'nin vefatına düşürdüğü en eski H 951/M 1544 tarihli beyte bakıldığında, Ravzî'nin o tarihlerde usta bir şair olduğu anlaşılmaktadır (G.662/7). Dolayısıyla şair, en geç 16. yüzyılın ikinci çeyreğinde doğmuş olmalıdır. Bununla birlikte dîvânından elde edilen sınırlı sayıdaki bilgilere göre şair; Kanunî, II. Selim, III. Murat ile III. Mehmet dönemlerine tanık olmuştur.

Asıl adı tespit edilememekle birlikte şair, bir beytinde kendisine Yunuszâde dediklerini belirtmiştir (K.14/17). Şairin giyimi, kuşamı düzenli, temizdir ve karakter olarak yiğit, cesur ve tokgözlü bir kimsedir (K.14/2-3). Ailesi ve ecdadı, sipahi ve bey gibi yüksek mertebeli kimselerdir ve belirttiğine göre devlete hizmet etmek üzere görev almışlardır (G.337/1). Hatta şair bir münacatında ecdadının yüzü suyu hürmetine kendisinin bağışlanmasını talep etmiştir (K.3/23). Şair, böyle köklü ve varlıklı bir aileye mensup olduğu için halk tarafından oldukça kıskanılmıştır (K.14/9). Onlar hakkında seyitlik anlamındaki *siyâdet* kelimesini kullanmasıyla da soyunun Hz. Muhammed (sav)'e kadar uzandığını ileri sürmek mümkün olmaktadır. Şairin evlenip evlenmediği kesin değildir; fakat şiiirlerine bakıldığında evlenip çocuk sahibi olduğu muhtemel gibi gözükse de bazı beyitlerinde de evliliğe ve eşe sıcak bakmadığı görülmektedir.

Düzenli bir eğitim alıp almadığı hakkında kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak şiiirlerine bakıldığında, ayet ve hadislerden iktibas yapacak kadar Arapça; Hâfız'ı

¹ Ravzî'nin hayatına dair var olan malumat oldukça sınırlıdır. Çalışmanın bu bölümünde onun hayatı hakkında sunulan bilgiler Yaşar AYDEMİR'in 2017'de yayımladığı *Ravzî Divanı* adlı çalışmasından sadeleştirilerek aktarılmıştır. Yaşar AYDEMİR de şairin dîvânındaki ifadelerinden hareketle onun hakkında çıkarımlarda bulunmuş ve bu çıkarımlarına çalışmasının başındaki inceleme bölümünde yer vermiştir.

² Uzunçarşılı, İsmail Hakkı (1999), *Karesi Mesâhiri* (haz. Mehmet Sarı, Ahmet Karaman), Balıkesir: Zagnos Kültür ve Eğitim Vakfı Yayınları.

veya Kemâl-i Hocendî'yi okuyacak kadar Farsça öğrenmiştir. Öyle ki şiirlerinde o güne kadar sık kullanılmayan Arapça ve Farsça kelime ve cümlelere yer vermiştir (G.357/4).

Şairin tasavvufî meşrebiyle ilgili olarak ise adını doğrudan belirttiği iki tarikat vardır: Gülşenilik ve Bektaşilik. Ancak Kalender Bâlî'nin başı açık abdalı olduğunu söyleyen şair, bu hâline bakılarak kendisinin Bektaşi sanılmamasını istemiştir (G.230/5). Gülşeni tarikatını konu edindiği bir gazelinde ise Gülşeni dergâhına can ile mürit olduğunu belirtmiştir (G.563/8). Fakat şairin iki şiirine bakıldığında bu iki şiirini Ravzî'nin, Emir Sultan dergâhının sekizinci postnişîni olan Lutfullâh-ı Sâni'ye yazdığı ve onun dervişi olduğu anlaşılmaktadır (Mr.26/2). Lutfullâh-ı Sâni'nin Nurbahşiyye veya Kübreviyye temsilcisi olması dolayısıyla şairin bu kola mensup olabileceği sonucuna varılmaktadır.

Şairin şiirlerinden birçok farklı yeri dolaştığı anlaşılmaktadır. Kendisinin ve ailesinin de tam olarak ne işle meşgul olduğu tespit edilemediğinden bu yerlere gidiş sebebi tam olarak belli değildir. Adını andığı Gelibolu, Bursa, İstanbul, Dukakin, Mihaliç, Erdek, Üsküp ve İştîp gibi şehirlere gittiği tahmin edilmektedir. Çok iyi bir gözlemci olan şair, gezdiği gördüğü yerlerin kendi dönemindeki görüntüsünü şiirlerine aktarmıştır. Şair, bazı beyitlerinde de Horasan ve Irak'a gitme isteğinden bahsetmiştir.

Şair, fiziki görünümüyle ilgili olarak kendisinin yüzü güzel, sakalı düzgün, göz ve kaşının emsalsiz olduğunu söylemektedir. Fiziki görünümü onun itibarlı bir kimse olduğu düşüncesini vermektedir (K.14/3). Duruşu ve kıyafetiyle tam bir uyum yakalayan şair, yürüdüğü zaman ise kendinden emin ve gösterişlidir (K.14/2). Öyle ki kendisi bu özellikleriyle dikkat çeker ve her nereye giderse gitsin onu parmakla gösterirler (K.14/10). Fakat başkaları onun bu giyim kuşamına ve yaşantısına bakarak sefahat üzere olduğunu sanır (K.14/1). Halbuki şair, keyif verici maddelerden uzak duran, şarap meclisinden, eğlencelerden, çalgı ve çengilerden hoşlanmayan biridir (G.452/2, G.142/1).

Şair, şiirlerinden anlaşıldığına göre oldukça müstağni biridir. Varlıklı ve köklü bir aileden gelişi onu tokgözlü bir kişiliğe sevk etmiştir. Onun bu kişiliği sanatına da yansımış ve hacimli bir dîvâna sahip olmasına rağmen methiye türünde sadece üç kaside yazmıştır. Şair, şiir ve inşa ile insanların övülmesine sıcak bakmamış ve birilerini methetmekten hiç hoşlanmamıştır (G.410/5). Zira o, övülmeye layık olan tek varlığın Allah Teâlâ olduğunu düşünmektedir. Bu nedenle kasidelerinin de methiye kısmını kısa

tutmuştur. Onun bu kişiliği, ayrıca çevresine duyarsız kalmasını engellemiştir. Çevresindeki hoşlanmadığı durumlar karşısında tepkisini koymaktan çekinmemiştir.

Makam ve mevkide de gözü olmayan şair, kimi zaman kadı ve padişahları da eleştirmekten geri kalmamıştır. O gönül ehli bir şairdir ve padişahın kapısına boyun eğmeyecektir (G.221/5). Kadıları eleştirdiği üç kıtası bulunmaktadır. Buna göre şair, devlet erkânıyla yakınlık kurmamıştır.

İnancı gereği zevk ve eğlenceden, çalgı ve çengiden uzak kalmış, aşkın da ilahi aşk olmasını istemiş ve halkı mecazi aşka düşmelerinden dolayı eleştirmiştir (G.394/3). İbadetlerini tam görmemiş ve beğenmemiştir. Namazında hep bir eksiklik vardır; Allah Teâlâ'ya karşı layık bir duruşu yoktur. Onun bu mutasavvıf şahsiyeti de müstağni bir kişiliğe sahip olmasına katkı sağlamıştır.

Şairin şiirlerine bakıldığında ise ilk başta dilinin oldukça sade oluşu dikkat çekmektedir. Arapça ve Farsça terkiplerin azlığı ve mahallî unsurların yoğunluğu dilini sade ve açık kılmıştır. Hatta bu sadelik bazı dizelerine bilhassa murabbalarına halk şiiri havası katmıştır. Murabbalarının çoğunluğunun da mütekerrir olması, Ravzî'yi halk şairlerinin üslubuna yaklaştırmıştır. Bir diğer özellik ise çok karşılaşılmayan Türkçe mahallî kelimeleri şiirlerinde kullanmasıdır. *Yancuk, efek, çantay, toykar kuşu, çinti kuşu* bunlardan birkaçıdır. Hicviyelerinde Türkçe argo kelimeleri kullandığı görülmektedir. Rediflerinin büyük bir çoğunluğu Türkçe kelimelerden oluşmaktadır. Gazelleri genellikle beş beyitlidir. Şairin hoşuna giden bir redifi veya kafiyeyi birkaç gazelde tekrar ettiği görülmektedir. Bununla birlikte şair, kelime oyunlarını ve edebî sanatları kullanmada da başarılıdır.

Son olarak şairin vefat tarihi ise kesin olarak belli değildir. Kendi ölümüne tarih düşürdüğü beyti vardır (K.3/18). Hastalığının ilerlemesi sebebiyle ya da ölümünün yaklaştığı düşüncesiyle böyle bir tarih düşürdüğü ihtimal dâhilindedir. Dîvânına düşürdüğü tarihlerin en yenisi ise 1576 tarihidir. Ancak şair, bu tarihten biraz daha uzun yaşamıştır. Çünkü Şehzade Mehmet'in sünnet düğününe katılması ve şair Bâkî'nin (öl.1600) ölümünü bir beytinde anması onun 1600 tarihinden sonra vefat ettiğini göstermektedir.

Şairin dîvânının elde olan tek nüshası, TDK-Kütüphanesi, Yazma Eserler bölümü Yz. A. 500 numarada kayıtlıdır. Söz konusu nüsha Yaşar AYDEMİR tarafından günümüz harflerine aktarılarak yayımlanmıştır.

Talik hat ile yazılmış dîvân, 16 satırlı, çift sütun ve 181 varaktır. Nüshanın 40 varağı eksiktir. Tevhit türünde yazılmış manzumelerden sonra, nazım şekli sınıflandırması yapılmadan alfabetik sıraya göre dizilmiştir; fakat AYDEMİR, mürettep dîvân sırasına göre şiirleri yeniden düzenlemiştir.

Ravzî Dîvânı'nda 662 gazel, 28 murabba, 16 kaside, 15 kıta, 5 mesnevi, 4 muhammes, 2 nazım, 2 müfret, 1 müseddes, 1 terciibent olmak üzere toplam 736 adet manzume bulunmaktadır (Aydemir, 2017, s.4-32).

1. RAVZÎ DÎVÂNI'NDA DİNÎ UNSURLAR

Çalışmanın bu bölümünde, Ravzî Dîvânı'nda zikredilen dinî unsurlara yer verilmiştir. Ele alınan bu unsurlar, İslam dini çerçevesinde işlenmiştir. İslam dinine ait birçok kavram gerek müstakil manzumelerde gerekse de münferit beyit ve bentlerde ele alınmıştır. Bununla birlikte yapılan teşbihlere anlamsal kuvvet vermek amacıyla Mecusilik, Hristiyanlık, Putperestlik ve Yahudilik dinlerine ait birçok unsur da dîvânda zikredilmiştir.

Klasik Türk edebiyatında Allah Teâlâ'yı konu edinen birçok dinî tür mevcuttur. Bu türler arasında tevhitler ve münacatlar önemli ve büyük bir yer tutmaktadır. Hemen her şair, bilhassa kaside olmak üzere türlü nazım biçimlerini kullanarak Allah Teâlâ'yı zikretmişlerdir (Pala, 2016, s.21).

Ravzî Dîvânı da mürettep dîvân sistemi üzerine kurulu olup kaside nazım şekli ile başlamaktadır. Bu kasidelerden dinî muhtevalı olanları; ikisi tevhit, ikisi münacat ve biri naat³ türünde olmak üzere toplam beş adet müstakil manzume şeklindedir. Bunların dışında *eşhedü en lâilâhe illa'llâh* lafzıyla yani kelime-i şehadet ile oluşturulmuş beş adet murabba ve dîvânın geneline yayılan, dinî unsurların konu edinildiği pek çok beyit ve bent bulunmaktadır.

Ravzî'nin, zahitleri konu edindiği bir beytinden onun Sünnilik çizgisine yakın olduğu anlaşılmaktadır (G.245/3). Dolayısıyla, Sünnilik anlayışının gerektirdiği niteliklere dîvânın pek çok yerinde rastlanmaktadır. Ayrıca şairin iki beyitte, Hanefilik mezhebine değinmiş olmasıyla da onun bu mezhebe dâhil olabileceği düşüncesi akıllara gelmektedir (G.607/2, K.9/42).

Dîvânında, Allah Teâlâ ve Hz. Muhammed (sav)'e olan sevgisini sıkça dile getiren Ravzî'nin, Hz. Hüseyin'in Kerbela vakasına da ayrı ve içten bir üzüntü duyduğu görülmüş, her fırsatta ehl-i beyte olan sevgisini dile getirdiği tespit edilmiştir.

Çalışmanın bu bölümü; *İman Esasları, İbadet, Diğer Dinî Unsurlar, Diğer Dinler, Ayet ve Hadis İktibasları, Dinî Mekânlar, Dinî ve İlmî Şahsiyetler ve Kutsal*

³ Allah Teâlâ'nın varlığını, birliğini ve yüceliğini çoğunlukla manzum olarak işleyen edebî parçalara tevhit; Allah Teâlâ'ya yalvarmak, yakarmak ve niyazda bulunmak amacıyla oluşturulan manzumelere münacat ve Hz. Peygamber (sav)'i övmek gayesiyle kaleme alınan manzumelere ise naat denmektedir. Daha fazla bilgi için bk. Canım, R. (2014). *Divan Edebiyatında Türler*, Ankara: Grafiker Yayınları, s.168, 173, 334.

Kitaplarda Zikredilen Şahsiyetler olmak üzere yedi alt başlıkla ayrıntılı şekilde aşağıda izah edilmiştir.

1.1. İMAN ESASLARI

İtikat yani iman, Allah Teâlâ'nın emrettiği hususları kabul edip bu hususları insanlara tebliğ etmekle görevlendirilmiş peygamberleri onaylamak ve onlara inanmak olarak tanımlanmaktadır. İtikat, din üzerine yapılan çalışmalarda en çok merak edilip üzerinde durulan ve detaylı şekilde araştırılan bahislerden biridir. Bunun nedeni ise dinin temelinde imanın yer alması ve yaşamın bütün yönlerinin bu temele göre bir mana kazanmasıdır (Sinanoğlu, 2000, s.212-213).

İmanın ve dolayısıyla İslam dininin özünü meydana getiren iki mühim ifade bulunmaktadır. Bu ifadelerden birincisi *Lâ ilâhe illallah Muhammedün resûlullah* cümlesi olup *Allah Teâlâ'dan başka ilah yoktur ve Hz. Muhammed (sav) Allah Teâlâ'nın elçisidir.* manasındaki kelime-i tevhit; ikincisi ise *Eşhedü en lâ ilâhe illallâh ve eşhedü enne Muhammeden abdühû ve resûlüh* ibaresiyle *Allah Teâlâ'dan başka ilah bulunmadığına ve Hz. Muhammed (sav)'in O'nun kulu ve elçisi olduğuna şahitlik ederim.* anlamındaki kelime-i şehadettir. Bu önemli iki ifade iman etmenin ilk devresi kabul edildiğinden İslam dininin de temelini oluşturmaktadır.

Hayatın her alanına hâkimiyet kuran İslam dini, elbette ki dîvân şairlerinin şiirlerine de doğrudan ya da dolaylı bir şekilde aksetmiştir. Çalışmada dîvânı incelenen şair Ravzî'nin, İslam dininin gereklerine uygun bir şekilde şiirlerini oluşturduğu ve iman esaslarına dair konulara ziyadesiyle yer verdiği görülmüştür. Öyle ki vahdet düşüncesine sıkı sıkıya bağlı olan Ravzî, dîvânındaki müstakil manzume olan iki tevhidinin tamamında kelime-i tevhidi; murabbalarında ise kelime-i şehadeti kullanmıştır. Ravzî'nin bu iki esas ifadeyi şiirlerinde kafiyeli kullanması, şairin iman etmenin ilk şartına ve vahdet düşüncesine önem vermesi bakımından dikkat çekicidir.

Aşağıda kelime-i tevhit ve beraberinde kelime-i şehadetin geçtiği beyit ve bentlerin bir kısmı örnek verilerek açıklanmaya çalışılmıştır. Bununla birlikte konuyu dolaylı olarak destekleyen, gazellerden alınmış birkaç beyte de yer verilmiştir.

Allah Teâlâ, tüm mahlukatın yaratıcısıdır. Her şey Allah Teâlâ'nın hükmüne göre şekillenir. O, eşsiz ve benzersizdir. O'ndan gayrı ilah yoktur ve O birdir. Allah

Teâlâ'yı birlemek manasındaki kelime-i tevhit, Ravzî'ye göre bir cennettir ve bu cennet O'na iman etmiş mümin kişinin konak yeridir:

Ehl-i îmâna oldu menzilgâh
Cennet-i **lâ ilâhe illallâh** (K.1/1)

Kelime-i tevhit, her kişiye nasip olmayacak bir talihtir (K.1/10). Kelime-i tevhidin sancağı, güneş gibi aşikâr şekilde yüceliğin doruk noktasındadır ve tüm kâinatı aydınlatır (K.1/9, K.2/24). Kişi, kelime-i tevhide ulaşmak istiyorsa öncelikle günahlarına pişman olup tövbe etmelidir (K.1/8). Böylece kişinin can gözü açılacak ve o, kelime-i tevhidin yüzünü görebilecektir:

Dîde-i cânı aç ki tâ göresin
Peyker-i **lâ ilâhe illallâh** (K.2/41)

Kişi iman edilecek tek varlık olan Allah Teâlâ'nın adını daima hatırlamalı, elinden geldiğince zikretmeli ve böylece O'nun inayetini kaçırmamalıdır:

Zikr kıl düşdügince fevt itme
Fursat-ı **lâ ilâhe illallâh** (K.1/17)

Kelime-i tevhit yağmuru, gönül çimenliğini diri tutar (K.2/17). Kelime-i tevhidin kalkanı, canı isyan okundan korur (K.2/4). Kelime-i tevhit, kişiye ne kadar yakın olursa işlenen günahların verdiği sıkıntılar ve üzüntüler de o kadar az olur (K.1/6), onları gönülden giderir, gönlü aydınlatır (K.1/18, K.1/5) ve kelime-i tevhide çokça zikretmek iman nurunu artırır:

Nûr-ı 'îmânuñı ziyâde ider
Kesret-i **lâ ilâhe illallâh** (K.1/20)

Kelime-i tevhit öyle bir hilattir ki o övünç elbisesini her kim giyse ona yakışır:

Câme-i fahrdür ki key yaraşur
Hıl'at-i **lâ ilâhe illallâh** (K.1/15)

Aynı zamanda kelime-i tevhit, kişinin başına padişahlara yakışan bir taç gibidir:

Başuña tâc-ı husrevânîdür

Efser-i **lâ ilâhe illallâh** (K.2/39)

Kelime-i tevhidin yakıcı ateşi; küfrün kuru odunlarını kül eder (K.2/31), hançeri; küfrün sinesini paramparça eder (K.2/53), kıvılcımı; Mecusilerin köşkünü ateşte yakar:

Oda yakar mecûsuñ eyvânın

Şerer-i **lâ ilâhe illallâh** (K.2/64)

Kelime-i tevhidin varlık delili ise müşriklerin hükümlerini ortadan kaldırır:

Nâme-i ehl-i şirki nesh eyler

Hüccet-i **lâ ilâhe illallâh** (K.1/4)

Yine o, iman sahiplerini cennete götürmeye vesile olan bir sefer (K.2/15) ve kılavuzdur:

Seni ilter hazîre-i kudse

Rehber-i **lâ ilâhe illallâh** (K.2/23)

Şair, bir beytinde de kelime-i tevhidi, insanların işini altına dönüştüren bir kuyumcuya benzetmiştir. *İşini altın etmek; çok başarılı sonuç almak, işi iyi gitmek, değerlendirmek anlamlarında bir tabirdir.* (Öztaş, 2022, s.119) Şair, bu benzetmesiyle kelime-i tevhide mazhar olmanın insanın yaptığı işlerin kıymetini artırdığını belirtmiştir:

Senüñ altûn ider işüñ dâ'im

Zer-ger-i **lâ ilâhe illallâh** (K.2/65)

Kelime-i tevhidi ülkeye benzeten şair, bu ülkeyi ele geçirdiğini belirtmiş ve dolayısıyla da kendisine imanın nasip olduğuna hamd etmiştir:

Hamdü lillah baña musahhardur

Milket-i **lâ ilâhe illallâh** (K.1/25)

Allah Teâlâ, rahmet ve merhamet kaynağıdır. Çok affedici ve çok bağışlayıcıdır. Nitekim ilim ve amel gibi dayanağı olmayan kullar, ümidini çok affedici olan Allah Teâlâ'ya bağlar (K.3/16) ve Allah Teâlâ'nın iyilik ve cömertliğini umarak O'nun kapısına gelip has kölesi olurlar:

Lutf u ihsânuñ umar kapuña geldi Ravzî
Bende-i hâsuñ olursa der-i fazluñda ne var (K.4/6)

Allah Teâlâ, hangi kulunun kendisine daha iyi ve güzel bir şekilde ibadet edeceğini belirlemek için doğru ve yanlış olmak üzere iki yol tayin etmiştir. Şair, bu iki yoldan hangi yolu tercih edeceğini bilmediğini belirterek Allah Teâlâ katındaki biçareliğini dile getirir:

Yol iki oldı derdâ bilmezim kim kanda gidem ben
Birisi mustakîm anuñ birisinde sekâmet var (K.3/13)

İblis de mümin kullarını yanlış yola sevk etmek, imanlarından vazgeçirmek ya da imanlarına zarar vermek için çeşitli hilelere başvurur. Ravzî, iblisin bu aldatici oyun ve hilelerine karşı Allah Teâlâ'dan kendisini emniyet içine almasını ister. Zira O'nda, din ve iman gibi iki emanet vardır:

Emîn eyle anı telbîs-i iblisüñ belâsından
Yanuñda **dîn ü îmân** adlu bir iki emânet var (K.3/6)

Allah Teâlâ'nın ihsanı ve lütfü çoktur. Kullar bazen isteyerek bazen de istemeyerek isyan tuzağına düşerler. İsyani denize benzeten şair, kulların da bu denizde boğulduğunu belirtir (K.3/20). Bu yüzden Allah Teâlâ'dan merhamette bulunmasını ve mekânının Firdevs cenneti olmasını ister. Zira fazilet sahibi kimseler Firdevs cennetine grup grup gireceklerdir:

Bâg-ı Firdevs-i cinân eyle bizüm me'vâmuz
Zümre zümre girecek aña cemî'-i ahyâr (K.4/4)

Ravzî'nin murabbalarına bakıldığında *Bismillâhi'r-Rahmâni'r-Rahîm* besmele-i şerif ile başladığı ve murabbalarında kelime-i şهادete yer verdiği görülmüştür. Ona

göre kelime-i şehadet kimin kalp aynasına huzur ve saflık vermezse o kişi nefsinin isteklerine uyar, muradına eremez ve cenneti istese bile o kişiye cennete girmek nasip olmaz:

Hevâ-yı nefsine uyar murâdına irmez
Dilerse bâg-ı behiştî nasîb olup girmez
Kimin ki âyine-i kalbine safâ virmez
Fezâ-yı **eşhedü en lâ-ilâhe illa'llâh** (Mr.1/4)

Kelime-i şehadet sesleri, can kulağına ulaşır (Mr.2/1). Eğer ki kelime-i şehadetin o geniş ovası, kulların gezinti yaptığı yer olursa her kulun makamı cennet olur (Mr.2/4). Onun güzelliği, masiyet ve karanlık içinde yolunu kaybetmiş gönlü hidayete erdirir ve böyle bir gönle ansızın güneş gibi doğar:

Zalâm-ı ma'siyet içre kalup dil-i güm-râh
Görüp bu hâli iderdüm özümde istikrâh
Görindi maşrık-ı cândan güneş gibi nâ-gâh
Cemâl-i **eşhedü en lâ-ilâhe illa'llâh** (Mr.3/1)

Ravzî, dört ve beşinci murabbaların tamamında ise *Bi-hakkı eşhedü en lâ-ilâhe illa'llâh* ifadesiyle kelime-i şehadetin hürmetine Allah Teâlâ'ya birtakım niyaz ve yakarışlarda bulunmaktadır. Aşağıdaki bentte, kelime-i şehadetin hakkı için Allah Teâlâ'dan günahına rahmetle muamelede bulunmasını, kendisini bağışlamasını ve ihsanının son bulmamasını, zira azabı için kendisinde takat kalmadığını belirtmiştir:

Günâhuma göre olur ise ger baña rahmet
Baña 'atâ olan ihsâna olmaya gâyet
Bağışla cürmümi kim yok 'azâbuña tâkat
Bi-hakkı **eşhedü en lâ-ilâhe illa'llâh** (Mr.4/5)

Cürmleri ne kadar çok olsa da şairin gönlü, cennetin hurilerini, köşklerini, Kevser suyunu arzulamakta ve kelime-i şehadetin hürmetine Allah Teâlâ'dan cemalini göstermesini istemektedir:

Ne deñlü ma'siyetüm çoğ ise göñlüm ister

Na'îm u hûr u kusûr u rahîk ile Kevser
Baña cinânuñ içinde cemâlûñi göster
Bi-hakkı eşhedü en lâ-ilâhe illa'llâh (Mr.5/6)

Çalışmanın bundan sonraki kısmında konu edinilen iman esasları, ayrı başlıklar açılarak sınıflandırılmış ve izah edilmeye çalışılmıştır. Başlıkların belirlenmesinde *Âmentü'*deki sıralama esas alınmıştır:

1.1.1. Allah Teâlâ'ya İman

İmanın en temel ve birinci merhalesi Allah Teâlâ'ya imandır. Çünkü imanın en büyük adımı, Allah Teâlâ'nın varlığını kalp ile onaylamak ve dil ile de bunu açıkça bildirmektir.

Allah Teâlâ'ya iman, İslam inancının ve diğer bütün semavi dinlerin temelini teşkil etmektedir. Allah Teâlâ'ya iman olmadan O'nun indirdiği kitaplara, gönderdiği peygamberlere, yarattığı meleklerle, din gününe, hayır ve şerrin her şeyin O'ndan geldiğine ve nihayetinde de O'na dönüleceğine inanmak, inceleme konusu olarak dahi düşünülemez. Dolayısıyla ilk olarak O'nun varlığını ve birliğini ispat etmek kaçınılmaz bir mecburiyet olmaktadır (Aydın, 1969, s.32).

Allah Teâlâ her şeyin temel esasıdır. O birdir, tektir, O'nun ne eşi ne benzeri ne de ortağı ve dengi vardır. O doğurmamış ve doğrulmamıştır. O yarattıklarından, zamandan ve mekândan münezzehtir. O, yarattıklarının ötesindedir. O'nun gücünün yetişmediği hiçbir şey yoktur. Var olmak için de hiçbir şeye ihtiyacı yoktur. Bâkîdir ve fenâsı yoktur. Ezelîdir ve başlangıcı yoktur.

Tüm bu niteliklerin dışında Allah Teâlâ'nın Kur'an-ı Kerim'de, hadislerde ve farklı kaynaklarda belirtilen isim ve sıfatları bulunmaktadır. Allah Teâlâ'ya iman meselesi, O'nun varlığını ve birliğini tasdiklemeyi, isim ve sıfatlarını kabul etmeyi, bu isim ve sıfatlar vesilesiyle O'nu hakkıyla tanımayı oluşturmaktadır.

Allah Teâlâ, hadisler ve ayetler vasıtasıyla kullarına kendisini tanıtmıştır. O'nun zatı birdir; fakat isim ve sıfatları çeşit çeşittir. Kulların vazifesi ise ayetler ve hadisler ışığında bu isim ve sıfatları bilmek, tanımak ve O'nu dünyada keşfetmektir. Fakat kullar, Allah Teâlâ'yı O'nun nasip ettiği ölçüde tanıyabilmektedirler.

Allah Teâlâ'ya iman konusu, klasik edebiyattaki şiirlere de intikal etmiştir. Şairler şiirlerinde O'nun güzel isimlerine ve sıfatlarına değinmekten uzak kalmamışlardır. Bu yönüyle çalışmada, Allah Teâlâ'ya iman konusu hakkında *Esmâ-i Hüsnâ* ve *Esmâ-i Hüsnâ Dışındaki İsimler* şeklinde iki başlık oluşturulmuş ve bu başlıklar örnek beyit ve bentlerle aşağıda açıklanmıştır:

1.1.1.1. Esmâ-i Hüsnâ

Esmâ-i Hüsnâ tamlaması Allah Teâlâ'nın isimlerini ifade etmekte ve *en güzel isimler* manasına gelmektedir. Bu ifade ayet ve hadislerde *el-esmâ'ü'l-hüsnâ* şeklinde geçmiştir. Kur'an-ı Kerim'de en güzel isimlerin O'na ait olduğu haber verilmiş ve bu güzel isimlerle O'na dua edilmesi öğütlenmiştir.⁴ Bir hadiste de *Allah Teâlâ'nın 99 ismi vardır. Bu isimleri hıfzeden kişi cennete girer.* denmiştir.⁵

Allah Teâlâ'nın isim ve sıfatları, O'nun varlığının özelliklerini veya hangi mahiyetlere sahip olduğunu bildirir. Bu isim ve sıfatlar, 99 adet olarak bilinse de hakikatte 99 adetle sınırlı değildir. 99 sayısı, çokluktan kinayeyi ifade etmektedir. Zira ilgili hadisler, bu isim ve sıfatların 99 adet olmadığını, sadece bu güzel isimleri sayanların cennete gideceğini belirtmektedir. Bununla birlikte Allah Teâlâ'nın, hadislerde belirtilmeyip Kur'an-ı Kerim'de belirtilen birçok isim ve sıfatı bulunmaktadır (Ş. Uzun, 2012, s.72).

Allah Teâlâ'nın isimleri hakikatte sonsuzdur, bir nihayeti yoktur. Çünkü bu isimler, Allah Teâlâ'nın mülkünü içeren mertebeleri yansıtmaktadır. Bu mertebelerin bir nihayete kavuşturularak izah edilmesi mümkün değildir. Öyle ki onlar, Allah Teâlâ'nın fiillerinin aynısıdır. Bu sebeple fiillerinin ne bu dünyada ne de ahirette sona ermesi gibi bir durum söz konusu olmamaktadır (Konevî, 2013, s.14).

Ravzî Dîvânı'nda, sırasıyla *Allah, 'Adl, Bâkî, Bârî', Cebbâr, Celîl, Fettâh, Gaffâr, Gafûr, Hâdî, Hak[k], Hakîm, Hâlık, Hayy, Kâdir, Kayyûm, Kerîm, Kuddûs, Rahîm, Rahmân, Rezzâk, Samed* olmak üzere Allah Teâlâ'nın toplam yirmi iki ismine yer verilmiştir. Bu isimler başlıklar hâlinde alfabetik sırayla aşağıda izah edilmiştir:

⁴ Arâf, 7/180.

⁵ Buhârî, Da'avât, 68.

1.1.1.1.a. Allah

Allah Teâlâ'nın *İsm-i A'zam*'ı olarak kabul edilmektedir. *En büyük isim* manasındadır. Bu isim, bütün ilahi sıfatları kendisinde toplamaktadır ve kendi zatının remzidir. Bütün varlıkların varoluş kaynağıdır; fakat yarattığı varlıklara hiçbir biçimde benzemeyendir. Allah ism-i şerifi, sadece Allah Teâlâ'ya aittir. Başka hiçbir şey için bu isim kullanılmaz. Zira Kur'an-ı Kerim'de de *Hiç O'nun adını taşıyan bir başkasını biliyor musun?*⁶ ayetiyle bu gerçek yansıtılmıştır (Bayraktaroğlu, 2018, s.43).

Allah ism-i şerifi, klasik Türk şiirinde pek çok farklı şekilde ele alınmıştır. Ravzî Dîvânı'nda da doğrudan Allah lafzının geçtiği üç beyit bulunmaktadır. Gazellerden alınan bu beyitlerde şair, Allah Teâlâ'nın büyüklüğüne, kudretine ve yüceliğine değinerek umudunu ve ümidini O'na bağladığını ifade etmiştir.

Şair, sevgiliyi de andığı aşağıdaki beytinde, sevgiliyi can ve gönül doktoruna benzetmiştir. Can ve gönül doktoru olan sevgili ise derdine çözüm yolu arayan âşığına Allah Teâlâ'ya havale etmiş, onun derdine Allah Teâlâ'nın derman olabileceğini belirtmiştir:

Nâz ile nabzumı tutdı o tabîb-i dil ü cân
Umarın derdüñe dermân ide **Allâh** didi (G.584/4)

Ravzî, bir başka beyitte Allah lafzını *Allahu Ekber* tekbiriyle dile getirmiştir. Yüceltmek, büyüklüğünü kabul etmek anlamlarına gelen tekbir, Allah Teâlâ'nın her şeyden ulu ve kudretli olduğunu sembolize eder. Tekbir, ilk başta namaz olmak üzere diğer birçok ibadetin tamamlayıcı ögesi olmuştur (Köse, 2011a, s.341). Aşağıdaki beyitte şair, sevgilinin bir kez *Allahu Ekber!* dediğini duysa kötü bahtının cuma günü gibi nurlu olacağını söylemiştir. Şair, bu şekilde bilhassa sevgilinin ağzından tekbir sesini duymayı ifade etmekle kendisinin sevgiliye dair umudunun bitmediğine ve Allah Teâlâ'nın yüceliğini ümit ederek derdinin dermanını O'na havale ettiğine işaret etmiştir:

Bir kez işitsem eger **Allâhu ekber** didügin
Tâli'-i nahsum olurdı sa'd-ı ekber Cum'a gün (G.450/4)

⁶ Meryem, 19/65.

Allah Teâlâ'nın hükümleri kesin hükümlerdir. O, dünyada yaşama hakkı verdiği her canlıya, zamanı geldiğinde ölümü de tattıracaktır.⁷ Ölüm için herhangi bir statü kriteri bulunmamaktadır. Allah Teâlâ, bir dilenciye olduğu gibi bir yöneticiye de ölümü taktir etmiş, karşılaştırmıştır. Bu nedenle hiç kimse ölüm aslanının pençesinden kurtulamaz:

Pençe-i şîr-i ecelden bulmaz kimse halâs
Her gedâ vü mîre takdîr eylemiş **Allâh** mevt (G.140/8)

1.1.1.1.b. 'Adl

'Adl; doğruluk, adalet, ihsan, hak tanırılık, hakka riayetkârlık, haklılık anlamlarına gelmektedir (Devellioğlu, 2015, s.9, 12, 180). Doğruluk, hakkaniyet ve adalet anlamlarına gelen bu isim çok adil manasında da kullanılmaktadır. Kur'an-ı Kerim'de yirmi sekiz defa zikredilmiştir (Topaloğlu, 1988a, s.387).

Allah Teâlâ, mutlak adaletin malikidir. Adalet, zulmün zıddı bir kavramdır ve adil olan Allah Teâlâ, zulmü ortaya çıkararak zalimlerin düşmanıdır. O, bu dünyadaki kullarından kimini çirkin, kimini güçlü, kimini de zayıf yaratmıştır. Sonrasında ise güzeli çirkinleştirir, kuvvetliyi zayıf kılar, zengini fakir ve sağlıklıyı hastalıklı eder. Bunların hepsi de adil bir muameledir ve doğrudur, haktır (Bayraktaroğlu, 2018, s.85). Tevhit kasidesinden alınan aşağıdaki beyitte Ravzî, kelime-i tevhidî adaletin sembolü olarak bilinen Hz. Ömer'le ilişkilendirerek onun bütün âlemi adaletle doldurduğunu belirtmiştir. Nitekim bu dünyadaki bütün ahvaller üzerinde Allah Teâlâ'nın adaleti mevcuttur:

'Âlemi 'adl ü dâd ile pür ider
'Ömer-i lâ ilâhe illallâh (K.2/48)

Ravzî, başka bir beyitte Allah Teâlâ'nın ahiretteki adaletinden bahsetmektedir. Eğer Allah Teâlâ, kendisine adaletle muamele ederse hata ve günahlarının fazlalığından dolayı nihayetinin cehennem olacağını düşünmektedir. Bu nedenle Allah Teâlâ'nın lütuf ve keremle muamelede bulunması için O'na dua etmektedir:

⁷ Ankebût, 29/57.

Senüñ dergâhuña geldüm İlâhî fazluñ ihsân it

Düşersem ‘**adl**üñe mazhar baña dûzahda zahmet var (K.3/11)

Ravzî, yukarıdaki beyti destekler nitelikte aşağıdaki beyitte Allah Teâlâ’dan kendisine lütuf ve kerem ile muamelede bulunmasını, aksi hâlde mekânının cehennem olacağını ve cehennem ateşine tahammül etmenin ne kadar zor bir durum olduğunu belirtmiştir:

Fazla-i fazluña mazhar düşür anı yâ Rab

Âteş-i ‘**adl**üñe döymez senüñ ol bî-mikdâr (K.4/7)

1.1.1.1.c. Bâkî

Bâkî, *bekâ* kökünden türemiş olup sözlükte sonsuz, ebedî, fenâ bulmaz anlamlarına gelmektedir (Parlatır, 2014, s.150). Allah Teâlâ’nın ismi olarak ise gelecekte varlığının nihayete ereceği düşünülemeyen yani O’dan başka her şeyin fânî olduğu anlamını yansıtmaktadır. Bu anlam ile Allah Teâlâ’nın sonsuzluğu vurgulanmış olmaktadır. Allah Teâlâ’nın zatı, değişimin etkisinde olmadığı gibi zamana da bağımlı değildir (Topaloğlu, 1991, s.536). Kur’an-ı Kerim’de Bâkî, isim şekliyle zikredilmemiştir. Ancak fiil kalıbındaki kullanımıyla Allah Teâlâ’ya nispet edilmektedir⁸ (Ş. Uzun, 2012, s.95).

Kelimenin bir başka şekilde kullanımı ise ölüm mefhumu ile zikredilmesidir. Kişinin yaşamını nihayete ulaştırın ölüm, her canlının en sonunda Allah Teâlâ’nın huzuruna döndürüldüğünü anlatmaktadır. Bilhassa Türk-İslam kültüründe, neredeyse bütün mezar taşlarında görülen *Hüve’l-bâkî*⁹ ifadesi, Allah Teâlâ’nın ebediyetini ifade etmektedir (Yurdağür, 2006, s.250). Şair bir beytinde Bâkî ism-i şerifini ölüm mefhumu ile ele almıştır. Allah Teâlâ’nın bâkî ismini, sıfat olarak kullanan Ravzî, ahirete göçen memduhun ardından onun için dua etmiştir. Memduhun alçak dünyayı terk edip bekâ ülkesine gittiğini belirtmiş ve Bâkî olan Allah Teâlâ’nın ona selsebil şarabını nasip etmesini dilemiştir:

⁸ Rahmân, 55/27.

⁹ “Ölümsüz olan sadece O’dur.”

Terk idüp dünyâ-yı dûmı gitdi mülk-i bâkîye
Hayy-ı **Bâkî** rûzi kılsun aña câm-ı selsebîl (Kt.6/1)

1.1.1.1.ç. Bârî‘

Yoktan var eden anlamını taşımaktadır. Bu nedenle yaratılan kulların bu isim üzerinde hiçbir rolü yoktur. Ancak çok uzak bir ihtimalle mecazi anlamda denilebilmektedir. Kul, kendisine taktir edilen ilim ve kabiliyet ölçüsünde tahsil edebilmektedir (Sanat, siyaset, ibadet, cihat vb.) (Gazâli, 2005, s.86-87). Kur’an-ı Kerim’de de Bârî‘ adı, doğrudan O’nu anlatmaktadır.¹⁰

Ayrıca bu isim, mahlukatını mükemmel bir ahenk ve düzen içinde düzenleyen anlamına da gelmektedir. Bütün yaratılmış olan varlıklar, sadece kendi cinslerinde ya da münferit olarak kendilerinde değil, aynı zamanda farklı varlıklarla da bir düzen içindedir. Allah Teâlâ’nın bu güzel isminin tecellisiyle kullar, tutarsızlıktan, hatadan ve karmaşadan uzak olmuştur (Bayraktaroğlu, 2018, s.61-62). Bu duruma işaret eden şair, dünyada birtakım sıkıntı, keder ve eziyet yüklerinden azat oluşunu Bârî‘ olan Allah Teâlâ’dan gelen bir lütuf ve güzellik olarak karşılamaktadır. Ayrıca şair, *Bâr-ı mihnet* ifadesi ile *Bârî‘* ism-i şerifi arasında kelime oyunu yaparak beyte telaffuz güzelliği katmıştır:

Bâr-ı mihnet çekmeden ‘âlemde âzâd olduğum
Hazret-i **Bârî** Ta‘âlâdan ‘inâyetdür baña (G.27/3)

Her şeyi yoktan var eden Allah Teâlâ için hiçbir zorluk yoktur. O’nun *kûn feyekûn*¹¹ şeklinde emretmesi bir durumun ya da yaratmanın gerçekleşmesi için yeterlidir. Bu konuya ışık tutan Ravzî, gönlüne seslenerek maddi ve manevi her neye ihtiyaç duyarsa duysun bu ihtiyaçların hepsini, Bârî‘ olan Allah Teâlâ’dan istemesini ve isteklerinin gerçekleşip gerçekleşmeyeceği konusunda O’ndan asla şüphe duymaması gerektiğini vurgulamaktadır.

Zât-ı **Bârî**‘den ne isterseñ müyesserdür saña

¹⁰ Haşr, 59/24, Bakara, 2/54.

¹¹ “Bir şeyin olmasını istediği zaman, O’nun emri, ona sadece “Ol!” demektir, o da hemen oluverir.” (Yâ-sîn, 36/82).

Râh-ı Hakk'ı ey gönül zann eyleme zinhâr güc (G.155/6)

Böylece bütün beklentisini Allah Teâlâ'ya bağlayan şair, kendisine seslenerek *Ey Ravzî! Ne sevgiliyle kavuşmayı ne de makam mevkiyi arzularsın. Bârî' olan Allah Teâlâ seni dünya halkına minnet etmeden uzaklaştırmış.* demiş, kendisinin masivadan Bârî' olan Allah Teâlâ ile arındığını belirtmiştir:

Ne vasl-ı yâr u ne mansıb murâd eylersin ey Ravzî
Seni **Bârî** berî kılmış cihân halkına minnetden (G.458/5)

Son olarak Ravzî, sevgilinin ömrünü gül bahçesine benzeterek yoktan var eden Allah Teâlâ'nın bu gül bahçesini daima diri ve taze tutması için dua etmektedir:

Dilerin kim tuta eltâf-ı Hudâ-yı **Bârî**
Gülşen-i 'ömr-i hudâvendi dem-â-dem tâze (G.505/4)

1.1.1.1.d. Cebbâr

Cebbâr ismi, Arapların, ellerin yetişemediği hurma ağacı manasında olan *nahletün cebbaretü*n sözünden veyahut zor kullanarak iş yaptırmak anlamında *cebr* kökünden alınmıştır. Allah Teâlâ hakkında kullanıldığında ise Cebbâr ismi, *nahletün cebbaretü*n sözünden alındığında *zalim kişilerin ellerinin kendisine uzanamadığı; cebr* kökünden alındığında da *Mahlukatından hiçbir varlık olmasın ki O'nun dilemiş olduğu şeyi dilemesin veya O'nun kaçınmış olduğu şeyden kaçınmasın.* manasına gelmekte ve bu manaya göre de Allah Teâlâ'nın zatının sıfatlarından olmaktadır (Kuşeyrî, 2012, s.49-50).

Haşr Suresi'nde Cebbâr ism-i şerifi, Azîz ve Mütekebbir isimleri arasında zikredilmiştir.¹² Ayrıca ism-i şerif, esmâ-i hüsnâ hadisindedeki aynı düzen içinde yer almıştır.¹³

¹² "O Allah ki, O'ndan başka İlah yoktur. Melik'tir; Kuddûs'tür; Selâm'dır; Mü'min'dir; Müheymin'dir; Azîz'dir; Cebbâr'dır; Mütekebbir'dir. Allah, (müşriklerin) şirk koştuklarından çok yücedir." (Haşr, 59/23).

¹³ Tirmizî, Da'avât 87.

Cebbâr ism-i şerifiyle Allah Teâlâ, dilediğini cebir yoluyla herkes üzerinde icra edebilmektedir. Hiç kimsenin O'na bir icraatta bulunması ve O'nun kudretinden kaçması mümkün değildir. Bütün varlıklar O'na acizken O, herkese cebr eder (Gazâli, 2019, s.69). İncelenen dîvânda Cebbâr ism-i şerifine rastlanmıştır. Şair, aşağıdaki beyitte hasta gönlüne seslenmektedir: *Ey hasta gönül! Zorluk yolunu tutma, ibadet yükünü çek. Cebbâr olan Allah, ibadetleri güçleştirmede, güç emretmedi.* diyerek gönlünü ibadetleri yapmaya teşvik etmektedir:

Cebr-i sarfa sâlik olma tut sözüm ey haste-dil
Çek 'ibâdet bârını emr itmedi **Cebbâr** güc (G.155/7)

1.1.1.1.e. Celîl

Celîl ismi, Arapçada azamet sahibi, ululuk, büyüklük, yücelik ve münezzeh olmak manalarına gelmiş ve *celâl* kökünden türetilmiştir. Allah Teâlâ'ya nispet edildiğinde ise bütün mukayeseleri reddedip derecesi en yüce olan manalarına gelmektedir. Kur'an-ı Kerim'de eş manaya gelecek şekilde *Zü'l-celâl* tamlamasıyla iki ayette zikredilmiştir¹⁴ (Topaloğlu, 1993a, s.267).

Allah Teâlâ, izzet ve kudretin Rabbidir. Zatı, sıfatları ve varlığı, kudretli olup bu zaman içinde ölçülmesi ve bir mekâna sığması mümkün değildir. Fakat O, her mekânda ve zamandadır. O'nun ilmi akılların alamayacağı derecededir. Her şey Allah Teâlâ'ya malumdur ve kudreti her bir atomu dahi kuşatıcıdır (Bayraktaroğlu, 2018, s.103).

Dîvânda Celîl ism-i şerifi, 'Abdi ve Atâ isimli iki şahsiyetin ölümleri üzerine tarih düşürülen beyitlerde ele alınmıştır. Ravzî, yüce ve kudreti büyük olan Allah Teâlâ'nın, bu iki merhuma rahmet etmesi için duada bulunmaktadır:

Didi Ravzî du'â idüp târîh
'Abdi 'abdine rahmet ide **Celîl** (Kt.5/4)

Didi târîh aña Cebrâ'il
Rûhını şâd ide Rahmân [u] **Celîl** (m.1/13)

¹⁴ Rahmân, 55/27, 78.

1.1.1.1.f. Fettâh

Fettâh ism-i şerifi, herhangi bir şeyi açmak, birini zafere eriştirmek, taraflar arasında hüküm vermek gibi anlamlardaki Arapça *feth* kökünden gelmiştir. Kur'an-ı Kerim'de otuz sekiz kez anılmıştır. *Feth* mastarından mübalağa ile sıfat olan Fettâh ismi, Allah Teâlâ'ya nispet edildiğinde bütün iyilikleri bağışlayan, kayıtsız şartsız adaleti sağlayan, hak ile batılı ayırıştırıp hakikati meydana koyan, zulme uğrayanlara yardım eden, kullarının muzaffer olmalarını sağlayan anlamlarına gelmektedir (Yurdagür, 2006, s.107-108).

Allah Teâlâ, kullarının açmakta güçlerinin yetersiz kaldığı şeyleri ve kapalı bulunan rızıkların kapılarını açandır. Allah Teâlâ'nın *Onlara her şeyin kapısını açtık*.¹⁵ buyruğunda da bu mana yatmaktadır (Kuşeyri, 2012, s.73).

İncelenen dîvânda ise Fettâh hem isim hem de sıfat olarak kullanılmıştır. Şairin gönlüne seslendiği aşağıdaki beyitte, sevgilinin kavuşma kapısının açılmasını istediğini ve bunun için de her kapalı kapıyı keremle açan Fettâh olan Allah'a yalvarıp yakarması gerektiğini belirtir:

Açılsa n'ola dilâ bâb-ı vuslat-ı cânân
Niyâz idüp diyelüm bu ümîde yâ **Fettâh** (G.165/4)

Eğer Fettâh olan Allah, ümit kapısını açarsa köle Ravzî sevgilinin kapısında bekçi olurdu:

Olurdı Ravzi-i çâker kapuñda derbânuñ
Ümîdi bâbını feth eylese eger **Fettâh** (G.167/5)

Aşkî kitaba benzeten Ravzî, bu kitabın bütün zor bölümlerini, kendisine Allah Teâlâ'nın açtığını söylemektedir:

Her müşkilin ebvâb-ı kitâb-ı gam-ı 'ışkuñ
Ravzî bize feth eyledi **Fettâh-ı mahabbet** (G.114/5)

¹⁵ En'âm, 6/44.

1.1.1.1.g. Gaffâr

Terim anlamıyla gizlemek, örtmek, kirlenmekten korumak için bir şeyin üstünü örtmek manalarındaki *gafr* mastarından türemiştir. Dinî anlamda daima ve çok affeden, günahlar ne kadar çok tekrarlanırsa tekrarlınsın yine de bağışlayan anlamlarına gelmektedir. Gaffâr ismi, Kur'an-ı Kerim'de beş ayette hata ve eksiklikleri örten manasında Allah Teâlâ'yı nitelemektedir¹⁶ (Yurdagür, 2006, s.97).

Allah Teâlâ'nın mağfireti, günahları örtmesi ve affetmesi, kullarının tövbe ya da bağlılıklarıyla değildir. Aksine O'nun fazlıyla ve rahmetiyle kulların günahlarını affetmesi demektir (Kuşeyrî, 2012, s.61).

İnsanların açık ya da gizli pek çok günahı mevcuttur. Bu günahları, Gaffâr olan Allah Teâlâ'nın bağışlaması ümit edilir (Mr.4/7, Mr.5/2). Fakat bunun için kulların, canı gönülden O'na samimi bir tövbede bulunması lazımdır:

Cân u dilden idelüm yine gelüñ istigfâr

Cürm ü taksîrümüzü 'afv ide şâyed **Gaffâr** (K.4/1)

Ahirette Allah Teâlâ'nın adaletinin muhatabı olmak, kullar için çok güç bir durumdur. Bu duruma ışık tutan şair, kişinin ahirette Allah Teâlâ'nın adaletine düşmesi halinde o kişiye köpeklerin bile geleceğini belirtmiş, böylece Gaffâr olan Allah Teâlâ'nın fazlına ve lütfuna mazhar olamamasının zor bir durum olduğunu haber vermiştir:

Ger düşerseñ 'adle mazhar hâlûñe itler güler

Fazlına mazhar düşürmezse eger **Gaffâr** güc (G.155/9)

1.1.1.1.ğ. Gafûr

Gaffâr ism-i şerifinde olduğu gibi *gafr* kökünden sıfat olarak türemiş Gafûr ism-i şerifi ise birinin kusurunu örten, suçunu bağışlayan manasındadır. Kur'an-ı Kerim'de *gafr* kökünden türemiş iki yüz otuz dört kelime mevcuttur. Bunların yüz seksen yedisi doğrudan Allah Teâlâ'ya nispet edilmiştir (Topaloğlu, 1996, s.286).

¹⁶ Mü'min, 40/42; Zümer, 39/5; Nuh, 71/10; Tâhâ, 20/82; Sâd, 38/66.

Allah Teâlâ, hataları âlem-i nasutta örttüğü gibi âlem-i ervah ve âlem-i melekûtta da örter. Melekler, insanların bu fâni dünyada göremediği pek çok şeyi görmektedirler. Allah Teâlâ, kulların mahcup olmamaları için yapılan bu hataları ahirette de gizlemektedir. Böylece kullar, insanlardan gördükleri saygınlığın aynısını, ruhlar ve meleklerden de görmüş olmaktadır (Bayraktaroğlu, 2018, s.92).

İnsanların Allah Teâlâ'ya karşı hizmetinde pek çok kusur ve noksanlık bulunur. Şair, bu durumu dile getirdikten sonra bu kusur ve noksanlıklara karşı tüm ümidini Gafûr olan Allah Teâlâ'nın rahmetine bağladığını belirtir:

Kasr-ı hıdmet idüp günâh itdüm
Umarın rahmet ide Rabb-ı **Gafûr** (G.257/2)

1.1.1.1.h. Hâdî

Kelime manası yol gösteren, murada erdiren anlamlarına gelmektedir. Lütuf ile kılavuzluk etmek manasında olan *hüdâ* ve *hidâyet* masterlarından türemiştir. Hem Kur'an-ı Kerim'de¹⁷ hem de esmâ-i hüsnâ hadisinde¹⁸ doğrudan Allah Teâlâ'ya nispet edilmiştir. Hâdî ism-i şerifi, kullarına kendisini keşfetme fırsatlarını gösterip onlara uluhiyet ve rububiyetini izhar eden, onlara necat çaresi için rehberlik eden, bütün canlıların varlıklarını devam ettirebilmeleri için gerekenleri yapmaya sevk eden şekilde manalar taşımaktadır (Yurdağür, 2006, s.244). Ravzî Dîvânı'nda Allah Teâlâ'nın Hâdî ism-i şerifi, doğru yol üzere hidayete ulaştırma niteliğiyle ele alınmıştır:

Tarîk-ı mustakîme sen bizi sevk eyle yâ **Hâdî**
'Azâb-ı dûzaha atma giriftâr anda mihnet var (K.3/14)

Şair, bir gazelinde Receb Bâlî'nin vefatının ardından tarih düşürüp yol gösterici Allah Teâlâ'nın ona rahmet etmesi için dua etmektedir:

Didi târîhiñi Ravzî-i dâ'î
Receb Bâlî'ye rahmet ide **Hâdî** (G.662/7)

¹⁷ Ra'd, 13/33; Hacc, 22/54; Furkan, 25/31; Zümer, 39/23, 36.

¹⁸ Tirmizî, Da'avât 87.

1.1.1.1.i. Hak[k]

Hak mastarı sözlükte batıl sözcüğünün karşıtı olarak kullanılmıştır. Kur'an-ı Kerim'de, Allah Teâlâ haricinde ibadet edilen tüm varlıklar, batıl şekilde kabul edilmiştir (Yurdagür, 2006, s.175-176). Hak ismi Allah Teâlâ'ya nispet edildiğinde ise bizzat ve devamlı surette varlığı olan, gerçekliği mevcut olan ve uluhiyeti fiilen gerçekleştiren manasındadır (Topaloğlu, 1997, C.15, s.152).

Allah Teâlâ'nın isimlerinden olan Hak, mutasavvıfların dilinde en fazla zikredilen ism-i şeriftir (Kuşeyrî, 2012, s. 133). Ravzî de dîvânında Allah Teâlâ'nın isimlerinden en fazla Hak ismini zikretmiştir. Bu sebeple çalışmada bütün beyitleri, uzun uzadıya ele almak yerine birkaç tanesi açıklanıp diğerlerinin dipnotta belirtilmesi uygun görülmüştür.¹⁹

Hak olan Allah Teâlâ'nın zatı kendisine aittir ve o zat bütün eşyanın var olması için tek neden ve gerekli koşuldur. Hak diğer hiçbir şeyden etkilenmediğinden asla değişime uğramaz. Yegâne varlık Allah Teâlâ'dır ve diğer tüm varlıklar, varlıklarının hakikatini O'ndan alırlar (Bayraktaroğlu, 2018, s.120-121). Ravzî'ye göre de insanların varlığı, sırrını ve derinliğini sadece Allah Teâlâ'nın bildiği ve içinde gayp ilimlerinin kendisinde toplandığı, diğer kimselerin hiç bilmediği gizli bir kitap gibidir:

‘Ulûm-ı gaybı ey dil **Hazret-i Hak** bizde cem‘ itdi

Bizüm hiç gavrümüz bir kimse bilmez bir kitâbuz biz (G.325/3)

İslam'da Allah rızası niyetiyle yapılan her fiil, ibadet olarak kabul edilmiştir. Maddi ya da manevi ibadet niyetiyle gerçekleştirilen her eylem, Hak olan Allah Teâlâ içindir:

Her ‘ibâdet ki **Hakk**'a eylersin

Kimi cismâni kimi rûhânî (K.9/38)

¹⁹ Hak[k] ile ilgili diğer beyit ve bentler için bk. K.1/26, K.2/54, K.5/3, K.5/6, K.6/32, K.7/37, K.7/43, K.7/57, K.7/61, K.9/4, K.9/6, K.9/19, K.9/96, K.9/149, K.9/152, K.9/154, K.10/18, K.11/15, Mr.1/2, Mr.2/2, Mr.10/2, Mr.19/7, Mr.26/5, Mh.3/7, Mh.3/88, Mh.4/1, Mh.4/2, Mh.4/4, Mh.4/8, G.13/5, G.37/1, G.39/5, G.47/3, G.172/7, G.212/1, G.259/1, G.291/4, G.310/3, G.318/2, G.339/5, G.349/3, G.431/3, G.442/5, G.465/3, G.480/1, G.534/3, G.538/1, G.601/7, G.605/4, G.627/4, Kt.10/1, M.2/3.

Bu sebeple karşılaşılan her bir iş gelişigüzel değil, canıgönülden yani hakkıyla yapılmalıdır ki o iş ibadet olarak kabul edilebilsin:

Tutma elüñ ucuyıla bir iş ki hayr ola
Ya'nî ki **Hakk**'a cân ile dilden 'ibâdet it (G.143/2)

Kullar, nefislerinin inadına kapılıp Allah Teâlâ'ya olan bu ibadetlerinden vazgeçmemelidirler. Çünkü Hakk'a ibadet etmek kullara farz olmuştur:

Gel secde eyle **Hakk**'a düşme sakın 'inâda
Hakk'a 'ibâdet itmek farz oldı çün 'ibâda (G.530/1)

Allah Teâlâ'nın emirlerini gerçekleştirmek en mühim mevzudur. Bunun için evvela Hak olan Allah Teâlâ'nın emirlerine razı olmalı; candan, baştan, kadehten ve dünya meclisinden vazgeçilmelidir:

Râzı ol emr-i **Hak**'a baş ile cândan el çek
Götür ayagı yüri bezm-i cihândan el çek (G.412/1)

Ayrıca Allah Teâlâ'ya niyazda bulunularak kavuşma günü istenmelidir. O'nun has kulu olabilmek için cennet bahçelerinin arzusu terk edilmelidir:

Hazrete eyle niyâz iste likâ ey Ravzî
Hâs u makbûl-ı **Hak** ol bâg-ı cinândan el çek (G.410/9)

Sevgili hasretiyle yanıp tutuşan Ravzî'nin tek isteği sevgiliyle kavuşma hayalinin gerçekleşmesidir. Bu hayalin inanç kaynağı ise Hak Teâlâ'dır:

Vuslat-ı yârdur te'emmülümüz
Cânib-i **Hakk**'adur tevekkülümüz (G.342/1)

Ravzî, Allah Teâlâ'ya layık bir fiil gerçekleştirmediğini ve çeşit çeşit isyanlarda bulunduğunu dile getirmiştir.

Hakk'a lâyıık ne bir 'amel kıldum
İşledüm gûne gûne 'isyânı (K.9/123)

Ama insan, tüm bunlara rağmen el açıp Hakk'a dua ederse onun ettiği tüm isyanları bağışlanacaktır:

El açıp Hazret'e niyâz itseñ

Yarlıgar **Hak** 'usât-ı insânı (K.9/40)

1.1.1.1.i. Hakîm

Sözlükte bilgin, her şeyi bilen, tabip, tabiatı inceleyen manalarına gelmektedir (Devellioğlu, 2015, s.360). Bununla birlikte her şeyi düzenli şekilde yerine bırakmak, bir fiili en münasip ve iyi biçimde yapmak manasındaki *hikmet* kelimesinden sıfattır ve genellikle de hikmet sahibi olarak algılanmıştır. Kur'an-ı Kerim'de doksan yedi ayette geçen hakîm sözcüğünün doksan biri Allah Teâlâ'yı nitelemektedir (Yurdagür, 2006, s.165).

Hakîm, Allah Teâlâ için kullanıldığında da hikmet sahibi manasına gelmektedir. O'nun aslını, kendisinden başkasının tam anlamıyla bilmesi mümkün değildir. Gerçek Hakîm olan Allah'tır. Çünkü O, en ulu şeyleri, en ulu ilimlerle bilmektedir (Gazâli, 2019, s.123).

Ravzî Dîvânı'nda Hakîm ismi, tek bir beyitte zikredilmektedir. Taşköprüzade'nin Bursa kadısı olduğu zamana tarih düşüren Ravzî, Hakîm olan Allah Teâlâ'nın ona bu vazifeyi nasip ettiğini söyler:

Hâtif-i gaybî nidâ ile didi târîhini

Kıldı Bursa hâkimi anı o Rezzâk u **Hakîm** (Kt.10/7)

1.1.1.1.j. Hâlık

Arapçada *halk* mastarından meydana getirilmiş bir kelimedir. Yaratıcı, her şeyi taktirine münasip biçimde yaratan manalarına gelmektedir. Kur'an-ı Kerim'de yaratma fiilinin Allah Teâlâ'nın nihayete ulaşmış veya sadece bir defaya özgü bir fiili olmadığı, O'nun yaratma faaliyetinden hiçbir zaman uzaklaşmadığı anlaşılmaktadır.²⁰ Mutlak anlamda yaratma fiili, Allah Teâlâ'dan başka bir varlığa nispet edilemez. Fakat bu fiil,

²⁰ "O her an yaratma hâlidir." (Rahmân, 55/29); "Şu anda bilemeyeceğiniz daha nice şeylerin hepsini O yaratır." (Nahl, 16/8).

yaratma manası haricinde, taktir, yalan uydurma, tasvir gibi anlamlarda yaratılmışlara da nispet edilmekte; Kur'an-ı Kerim'de bunu belirten ayetler bulunmaktadır²¹(Yurdağür, 2006, s. 91-93).

Ravzî Dîvânı'nda şair, Hâlık ism-i şerifine yer vermiştir. Allah Teâlâ, insanı şerefli şekilde yaratmış ve kâinattaki diğer bütün varlıkları insanın hizmetine sunmuştur. İnsan harici tüm varlıklar, insana hizmet için yaratılırken; insan, Allah Teâlâ'ya hizmet için yaratılmıştır. Dolayısıyla insan, zamanını boş yere harcamayarak Allah Teâlâ'nın emirlerini kendisine alışkanlık hâline getirmeye çalışmalıdır:

Tâ'at-i **Hâlık**'ı gel kendüye 'âdet eyle
Nakdüni yok yire harc itme 'ibâdet eyle (G.534/1)

İnsan, Allah Teâlâ dışındaki her şeyden vazgeçip dünya halkını şiir ya da düz yazı ile övmek yerine âlemin yaratıcısını zikretmelidir:

Şi'r ü inşâyile medh eyleme dünyâ halkın
Hâlık-ı 'âlemi zikr eyle kalandan el çek (G.410/5)

1.1.1.1.k. Hayy

Hayy ism-i şerifi, sözlükte diri ve canlı olmak, yaşamak anlamındadır. *Hayât* mastarından sıfattır ve yaşayan, diri olan, hakkında ölüm yazılmayan anlamına gelmektedir. Kur'an-ı Kerim'de beş yerde Allah Teâlâ'ya nispet edilmektedir (Topaloğlu, 1997, C.16, s.549).

Allah Teâlâ hariç bütün varlıkların hayatı ancak kendi idraki ile sınırlıdır. Bu idrak, hayat sahibi olduklarına dair bir alamettir. Onlar bitince hayat da biter. Her hayatın kıymeti, Allah Teâlâ'nın ilim ve fiilinin derecesine göre ölçülür (Bayraktaroğlu, 2018, s.137). Bu konuya ışık tutan Ravzî'ye göre her kişinin dünyevi makam ve mertebesinin kıymetine Allah Teâlâ'nın kendisi karar vermektedir:

Bir bahânedür aralıkda hemân şâh u vezîr
Mansıbı kullarına kendi virür **Hayy** u Kadîm (Kt.10/5)

²¹ Âl-i İmrân, 3/49; Mâide, 5/110; Ankebût, 29/17.

Ravzî, Allah Teâlâ'nın Hayy ism-i şerifini çoğunlukla tanıdığı kimseler için dua ederken zikretmiştir. Örnek bentte, Hayy olan Allah Teâlâ'ya Bâkî Reis'in oğlu için bâkî bir ömre sahip olması adına dua eder:

Birisi Bâkî Re'îs'ün oğludur bir serv-kad
Gülşen-i hüsne gül-i nev-restedür ol lâle-had
Düşdügince 'âlem içre kalb-i a'dâya hased
'Ömr-i bâkî rûzi kılsun aña evvel **Hayy** ebed
Hak budur bâğ-ı İrem'dür şehr-i İdincik ki var (Mh.3/89)

Aşağıdaki murabbada da Allah Teâlâ'ya, kelime-i şehadetin her daim kendi kalbinde yer etmesini nasip etmesi için dua etmektedir:

Şu dem ki mevte yakîn ola Ravzî cism-i zelîl
Tekellüm idemez ise ne gam lisân-ı 'alîl
Müyesser eyler ise kalbümüzde **Hayy**-ı cemîl
Bekâ-yı eşhedü en lâ-ilâhe illa'llâh (Mr.2/5)²²

1.1.1.1.1. Kâdir

Kudreti tam, her şeye gücü yeten anlamına gelmektedir. Kur'an-ı Kerim'de Allah Teâlâ'yı tavsif etmek üzere, Arapçada oldukça geniş bir kullanıma sahip olan bu ism-i şerif, *kdr* mastarından türemiştir. Tam kudret sahibi, asla aczi tasavvur edilemeyen biçiminde tarif edilmektedir (Yurdagür, 2006, s.205-206).

Allah Teâlâ, tüm kâinatı, hiçbir yardıma muhtaç olmaksızın bizzat kendisi yoktan yaratmıştır. O'nun kudretinin sonu yoktur. Hiçbir varlığın, O'nun kudreti üzerinde tesiri olamaz. Ravzî, Kâdir olan Allah Teâlâ'yı kendisi de dâhil olmak üzere kimsenin hakkıyla methedemeyeceğini söylemektedir:

Seni kim kâdir olur medhe ey Kayyûm u **Kâdir** kim
Saña lâyıq idem medh ü senâ bende ne kudret var (K.3/12)

²² Hayy ile ilgili diğer beyit ve bentler için bk. K.8/21, Mh.3/71, Mh.3/89, Kt.4/3, Kt.6/1.

1.1.1.1.m. Kayyûm

Sözlükte devam etmek, doğrulup ayakta durmak, bir işin yönetimini üstlenmek, himaye edip korumak anlamlarına gelmektedir. *Kıyâm* mastarından türeyen kelime, her şeyin mevcudatı kendisine bağlı olan, evreni idare eden olarak tanımlanmaktadır (Topaloğlu, 2022, s.108). Kur'an-ı Kerim'de Allah Teâlâ'ya nispetle üç defa anılmıştır.²³

Allah Teâlâ kendi zatı ile kaimdir. O'nun varlığı, diğer tüm varlıklardan münezzehtir. Her bir eşyayı kararlaştırılmış vaktine kadar yaşatmak için lazım olan tüm nedenleri yaratmıştır. Her bir şey O'nunla ve O'nda varlığına devam etmektedir (Bayraktaroğlu, 2018, s.139). Bu sebepler neticesinde insanlar, Kayyûm olan Allah Teâlâ'yı methetmede acizdir:

Seni kim kâdir olur medhe ey **Kayyûm** Kâdir kim

Saňa lâyük idem medh ü senâ bende ne kudret var (K.3/12)

1.1.1.1.n. Kerîm

Kelime anlamı kerem sahibi, cömert, şerefli, aziz, ihsanı bol demektir. Arapçada hiçbir karşılık, bedel beklemeksizin vermek, bağışlamak anlamında *krm* kökünden türeyen Kerîm ism-i şerifi, yardımı çok, ihsanı sonsuz, her türlü şerefi kendi zatında birleştiren olarak açıklanmaktadır (Yurdağür, 2006, s. 158-159). Kur'an-ı Kerim'de iki yerde geçmektedir.²⁴

O, cömert olandır. En büyük cömertliği ise merhameti olup cezalandırabileceği hâlde affeder. Güzel amellere mükâfat vadetmiştir. Günahkâr kullarına ise azap sözü vardır. Buna rağmen o ilahi mahkemesinde her zaman affedici sebepler bularak keremiyle bağışlar (Bayraktaroğlu, 2018, s.104). Ravzî, Allah Teâlâ'nın, Kerîm ismine sığınarak kendisini kapısından kovmaması ve merhametiyle muamele edip azap ateşine atmaması için nidada bulunmaktadır:

Ne var ise bu cihân içre ümmet-i Ahmed

Kabûlüñ eyle Hudâyâ kapuñdan eyleme red

²³ Tâ- Hâ, 20/73; Bakara, 2/255; Âl-i İmrân, 3/2.

²⁴ Neml, 27/40; İnfîtâr, 82/6.

‘Âzâbuñ odına mûm itme yâ **Kerîm** ü Samed
Bi-hakkı eşhedü en lâ-ilâhe illa’llâh (Mr.4/6)

Ravzî, örnek başka bir beyitte de Allah Teâlâ’nın doğrudan Kerîm ismini kullanmasa da O’nun bu ism-i şerifini hatırlatan ifadelerde bulunmuştur. Şairin günahları ne kadar çok olsa da O’nun keremini kendisinden azaltmamasını istemektedir. Zira az da olsa isyankâr kullar için bu durum çokça rahmet demektir:

Ne kadar çoğise cürmüm **keremüñ** az itme
Az olur kim niçe ‘âsîlere çok rahmet olur (G.301/3)

1.1.1.1.o. Kuddûs

Kuddûs ism-i şerifi, tevhit inancındaki tenzih ve takdisi içinde barındırması yönüyle önemlidir. Kuddûs, temiz ve pak olmak anlamındaki *kuds* kökünden gelmiştir. Kur’an-ı Kerim’de ise iki ayette elif lam takısı alarak Melik isminin yanında zikredilmiştir²⁵ (Yurdagür, 2006, s.75-76). Allah Teâlâ’nın sıfatı olarak kullanımındaki anlamı ise noksanlıkların olumsuzlanması, O’nun celal ve kemal sıfatlarıyla nitelenmesini hak etmesiyle afetlerden tenzih edilmesidir (Kuşeyrî, 2012, s.35). Ravzî, memduh için Kuddûs olan Allah Teâlâ’nın rahmetini dilemektedir:

Aña Ravzî-i dâ’î didi târîh
Memîye rahmet ide Hayy u **Kudûs** (Kt.4/3)

1.1.1.1.ö. Rahîm

Esirgeyen, merhamet sahibi, bağışlayan, dünyada kendisine inanıp emirlerine güzel surette uyanları ahirette nimetleriyle ödüllendirecek olan manalarına gelmektedir. Allah Teâlâ’nın her eşyayı kapsayan merhametinin sunduğu fırsatları kullananlar, ahirette Rahîm isminin rahmetine de ulaşabileceklerdir. Bu ism-i şerif, Rahmân ile aynı manada olsa da aralarında ince farklar bulunmaktadır. Bu sebeple İslam bilginleri *Allah Teâlâ, Rahmân-ı dünyâ, Rahîm-i ahirettir.* demişlerdir (Yurdagür, 2006, s.72).

²⁵ Haşr, 59/23; Cum’a, 62/1.

Allah Teâlâ, çok affedici ve çok merhamet sahibidir. Lütüf çok, ihsanı boldur. Kullar O'nun lütuf ve ihsanına değer biçemezler. Ravzî de ahirette Allah Teâlâ'nın merhametine mazhar olabilmek için dünyada tövbede bulunmakta ve lütuf için Hak Teâlâ'ya dua etmektedir:

Bağışlanursa eger tevbe ile cürm ü günâh
Günâha tevbe vü her cürme günde yüz biñ âh
Bağışla suçumı lutf eyle yâ **Rahîm** ü İlâh
Bi-hakkı eşhedü en lâ-ilâhe illa'llâh (Mr.5/1)

1.1.1.1.p. Rahmân

Severek korumak, merhamet etmek anlamına gelmektedir. *Rahmet* kökünden gelen kelime şefkat ve merhamet eden, acıyan demektir. Rahmân ismi Kur'an-ı Kerim'de elli yedi defa geçmektedir ve Kur'an-ı Kerim'e, Tevrat'a, Hz. Peygamber (sav)'e ve insanlara nispet edilmiştir (Topaloğlu, 2007, s.415).

Manzum mektup türünde yazdığı kasidesinden alınmış aşağıdaki beytinde Ravzî, Allah Teâlâ'nın Rahmân ismini zikretmiştir. Şair, yazdığı mektubuyla Allah Teâlâ'ya yalvarıp yakararak Rahmân ismine mazhar olan bir kişiye selam göndermiştir. Onun dua ve yakarışları Allah Teâlâ'nın eşiğine ulaşmış, ağlayıp inlemeleri göklere çıkmıştır:

Niyâzı işigine ırgür eflâke çıkar zârı
Tazarru'lar idüp ol mazhar-ı **Rahmâna** 'ışk eyle (K.13/121)

Ravzî, Rahmân ism-i şerifini, methiye türünde yazmış olduğu kasidesinde, Muradiye Camii görevlisi Muhyiddin isimli bir kişi ile zikretmiştir. Şairin belirttiğine göre Muhyiddin isimli kişi, harap olan bu camiyi iyileştirmiştir. Bu sebeple Ravzî'ye göre Muhyiddin'in mescidinde namaz kılan kişinin, Rahmân olan Allah Teâlâ'nın huzurunda arşı seyretmesi şaşırılmayacak bir durumdur:

Mescidüñde senüñ nemâz kılan
Tañ mı seyr itse 'arş-ı **Rahmân**'ı (K.9/37)²⁶

²⁶ Rahmân ile ilgili diğer beyit ve bentler için bk. K.10/6, K.13/16, G.607/6, M.1/14.

1.1.1.1.r. Rezzâk

Rızık mastarından türemiştir. Rızık verme eyleminin işlendiği tüm ayetlerde, fail mutlak surette Allah Teâlâ'dır ve bu fiil hiçbir zaman insana nispet edilmemiştir. Nitekim *Yeryüzünde yürüyen her canlının rızıkı Allah'a aittir.*²⁷ ayetiyle bu durum netleşmiştir (Yurdagür, 2006, s.105).

Rızık iki kısımdan oluşur. Birincisi yemekler gibi beden için olan zahirî rızık; ikincisi ise ruh için olan bâtinî rızıktır. Allah Teâlâ, rızık dilediğine bolca verir ve dilediğinden de azaltır (Gazâlî, 2019, s.82). Aşağıdaki beyitte Ravzî, Taşköprüzade'nin Bursa kadısı olmasını, Taşköprüzade'ye verilen bir rızık olması itibarıyla Allah Teâlâ'nın Rezzâk ism-i şerifiyle ilişkilendirmiştir:

Hâtif-i gaybî nidâ ile didi târîhini
Kıldı Bursa hâkimi anı o **Rezzâk** u Hakîm (Kt.10/7)

1.1.1.1.s. Samed

Sözlükte, bir şeye yönelmek anlamındaki *samd* mastarından türemiştir. Gereksinimlerin karşılanması için kendisine müracaat edilen kimse anlamına gelmektedir. Allah Teâlâ'ya nispet edildiğinde ihtiyaçlar için herkesin istekte bulunduğu, yaratılmışlara has ihtiyaçlardan münezzeh ebedî ve bâkî yüce olan anlamındadır (Topaloğlu, 2009, s.68). Kur'an-ı Kerim'de yalnızca İhlâs suresinde Allah Teâlâ'yı tavsif etmek için Samed ifadesi kullanılmıştır²⁸ (Yurdagür, 2006, s.202).

Kullar, her şeyiyle Allah Teâlâ'ya muhtaçtır. O, bütün ihtiyaçları en hayırlı şekilde karşılayandır. İhtiyaçları karşılama fiili, aynı zamanda onun cömertliğinin de bir ifadesidir. Bu nedenle Ravzî, aşağıdaki murabbada Samed isminin yanında Kerîm ismini de zikretmiştir:

Ne var ise bu cihân içre ümmet-i Ahmed
Kabûlüñ eyle Hudâyâ kapuñdan eyleme red
'Âzâbuñ odına mûm itme yâ Kerîm ü **Samed**
Bi-hakkı eşhedü en lâ-ilâhe illa'llâh (Mr.4/6)

²⁷ Hûd, 11/6.

²⁸ İhlâs, 112/2.

1.1.1.2. Allah Teâlâ'nın Esmâ-i Hüsnâ Haricindeki İsimleri

Allah Teâlâ'nın isimleri çeşit çeşittir ve nihayeti yoktur. Zira Kur'an-ı Kerim'de konuyla ilgili olarak *Allah'ın güzel isimleri vardır, bunlar ile O'na dua ediniz.*²⁹ ve *De ki: İster Allah deyin ister Rahmân deyin. Hangisini deseniz olur. Çünkü en güzel isimler O'na hastır...*³⁰ buyrulmaktadır.

Allah Teâlâ, sadece kendisine bu güzel isimleri nispet etmiştir. O, kendisine nispet ettiği bu güzel isimleri *güzel* haricindeki tüm özelliklerden arındırmıştır. Bu isimler haricinde Cenâb-ı Hakk'a isimler verme veya O'na birtakım fiiller nispet etme vasfına hiç kimse sahip değildir. Sadece Allah Teâlâ'nın bu konuda yetki verdiği kimse hariçtir. Yetki ile bilinmesi ise de şeriat dâhilinde mümkündür. Bununla birlikte Allah Teâlâ'nın isim ve sıfatlarının hakikatlerini en kâmil şekilde bilenler peygamberlerdir, onlar da Allah Teâlâ'nın bildirdiği ölçüde bilmişlerdir (Konevî, 2013, s.15).

Allah Teâlâ'nın Esmâ-i Hüsnâ olarak ayet ve hadislerle kabul edilen 99 adet ismi dışında çok sayıda farklı ismi vardır. Dîvânda olmak üzere *Cemîl, Dâver, Deyyân, Fâtır, Hazret, Hû, Hudâ, İlah, Kadîm, Mabûd, Mevlâ, Mu'tî, Nakkâş, Rab[b], Saki, Server, Settâr, Sübhân, Üstâd* ve *Yezdân* olmak üzere yirmi adet isim zikredilmiştir ve zikredilen bu isimler aşağıda alfabetik şekilde sıralanmış; örnek beyit ve bentlerle açıklanmıştır:

1.1.1.2.a. Cemîl

Şekli, yaratılışı ve ahlakı güzel manasındaki *cml* kökünden türemiştir. İyilik ve güzellik sahibi, güzel ve ihsan manasına gelir. Bu isim, Allah Teâlâ'nın söz ve fiillerinin iyi ve güzelliğine işaret etmekle birlikte ihsan ve feyz sahibi olduğuna da kanıttır. Allah Teâlâ'nın her eseri ve her fiili güzeldir (Karagöz, 2007, s.93).

Ravzî, aşağıda tarih düşürdüğü kıtada, vefat eden Fâtıma adlı kimseye Allah Teâlâ'nın ihsanlarda bulunması için Cemîl ismi ile dua etmektedir:

Rûhına Ravzî du'â idüp didi târîhini

²⁹ Arâf, 7/180.

³⁰ İsrâ, 17/110.

Fâtıma göçdi bekâya şâd ide rûhın **Cemîl** (Kt.6/2)

Başka bir murabbada şair, kendisinin zelil bir hâlde ölüme yaklaştığından hasta dilinin konuşmaya güç yetiremediğini belirtmiş ve Cemîl olan Allah Teâlâ'nın, konuşamadığından kelime-i şehadetin kalbinde her daim bulunmasını kendisine nasip etmesini dilemiştir:

Şu dem ki mevte yakîn ola Ravzî cism-i zelîl
Tekellüm idemez ise ne gam lisân-ı 'alîl
Müeyesser eyler ise kalbümüzde Hayy-ı **Cemîl**
Bekâ-yı eşhedü en lâ-ilâhe illa'llâh (Mr.2/5)

1.1.1.2.b. Dâver

Sözlükte doğru, insafı olan hükümdar, vezir veya hâkim manasıyla birlikte Allah Teâlâ'nın isimlerinden biri olarak da geçmektedir (Devellioğlu, 2015, s.192). Dîvânda Dâver lafzı, sadece iki yerde Allah Teâlâ'nın ismine karşılık gelecek şekilde kullanılmıştır. Kelime-i tevhidin adaletli hükümdarı olan Allah Teâlâ, kâinata baştanbaşa hükmetmektedir:

Ser-be-ser kâ'inâta hükm eyler
Dâver-i lâ ilâhe illallâh (K.2/57)

Aşağıdaki beyitte ise şair, Dâver ismi ile Hayy ismini birlikte kullanmıştır:

Hayy-ı **Dâver** 'ömrüñ efzûn eyleye
Söz budur vallâhu a'lem bi's-savâb (K.8/21)

1.1.1.2.c. Deyyân

Sözlükte, mükâfatlandırır veya cezalandırır, hâkim, tanrı anlamına gelmektedir (Devellioğlu, 2015, s.207). Allah Teâlâ, kulların fiillerine göre ceza ya da mükâfatını hakkıyla verendir. Ravzî, mükâfat kazanabilmek için Allah Teâlâ'dan kelime-i şehadetin hürmetine her ezan okunduğunda kendisini namazın müdavimi olmayı nasip etmesini ve duasını kabul etmesini istemektedir:

Kaçan ki okına beş vakt irişdükce ezân
Beni namâz u niyâza müdâvim it her an
Du‘âmı eyle icâbet karîni yâ **Deyyân**
Bi-hakkı eşhedü en lâ-ilâhe illa’llâh (Mr.5/5)

Mükâfatı da cezayı da hakkıyla veren Allah Teâlâ’nın huzuruna gidip O’na başvurmak ve yalvarmak gereklidir:

Yüz urup bârgâh-ı **Deyyân**’a
Yalvaralum Hudâ-yı Sübhân’a (G.500/1)

1.1.1.2.ç. Fâtır

Bir şeyi yarmak, bir işi ilk defa icat etmek, orucu bozmak, açmak anlamında *ftr* kökünden türemiştir. Sıfat olarak ise yaratan, icat eden, yoktan var eden anlamlarına gelmektedir. Kur’an-ı Kerim’de altı ayette zikredilmiştir. Hepsisi de gökleri ve yeri halk etmesi ile alakalıdır. Göklerin ve yerlerin yaratılışıyla birlikte Allah Teâlâ’nın insanı ilk defa yaratışı da *fatara* fiili ile ifade edilmiştir³¹ (Karagöz, 2007, s.173). Şair, Fâtır ismini andığı aşağıdaki beytinde sevgilinin yanağındaki ayva tüylerini de zikretmiştir. Sevgilinin yanağına gelen yeni ayva tüylerini gubara teşbih eden şair, Fâtır’ın gönlünde bir toz tanesi olmanın zorluğunu belirtmiştir. Böylece sevgilinin yüzünde beliren ayva tüyleri şaire, yaratıcının gönlünde kendisinin bir toz kadar değeri olup olmadığını sorgulatmıştır:

Hey dirîgâ ‘ârız-ı cânâna geldi hatt-ı nev
Hâtır-ı **Fâtır**’da her dâ’im gubâr olmak ne güc (G.156/3)

1.1.1.2.d. Hazret

Arapça huzur, ilahi dergâh; tasavvufî olarak ise makam, mertebe, Hakk’ın huzuru anlamlarına gelmektedir (Uludağ, 2016, s.164). Kelime saygı değer birinden söz edilirken tazim maksadıyla onun bulunduğu yerin zikredilmesi esnasında kullanılır. Hazret-i Peygamber ve diğer önemli kişilerin zikredilmesinde de kullanılır. Allah

³¹ İsrâ, 17/51.

Teâlâ'ya nispet edildiğinde makam-ı ilahi, Cenâb-ı Hak gibi maddi manada değil, manevi manadaki makam kastedilir (Topaloğlu ve Çelebi, 2010, s.125).

Ravzî'ye göre insan, dünya meşgalesinde yeterince kendisini kaybetmemelidir. Bu nedenle, dünyayla olan ilgisini azaltmalı ve ona kulak vermemelidir. Allah Teâlâ katındaki itibarını düşünüp kendisini muhafaza etmelidir:

Savt-ı terâneyi yeter itdüh semâ'u gûş
Fikr it huzûr-ı **Hazret**'i 'ırzuñ sıyânet it (G.142/2)

Kullar, Allah Teâlâ'dan kavuşmayı istemelidir. Allah Teâlâ'nın makbul ettiği has kulu olmaya çalışıp cennet bahçelerinden vazgeçmelidir (G.410/9). Her namaz kıldığında namazın ardından gücü yettiğinde dua etmeye uğraşmalıdır. Kendisine çeki düzen verip hidayet ehli olmaya çalışmalıdır:

Her namâzuñda idüp **Hazret**'e biñ dürli niyâz
Cehd kıl kendüñi gel ehl-i hidâyet eyle (G.534/2)³²

1.1.1.2.e. Hû

Hû, Allah Teâlâ'nın mutlak gayp olan hüviyeti; teması mümkün olmayan zatını nitelemek için kullanılmıştır (Uludağ, 2016, s. 172). Kur'an-ı Kerim'de sıkça Allah Teâlâ'ya işaret etmesi sebebiyle Allah anlamında kullanılmıştır. Mutasavvıflara göre zikrin en faziletlisi, bir şey isteme anlamı taşımayan ve Allah Teâlâ'nın zatına ait ismi olan *Hû* ile hatırlamaktır (Karagöz, 2007, s.263). Bununla birlikte bazı âlimlerce Hû, Allah ismi yerine kullanıldığı için İsm-i A'zam olarak kabul edilmiştir (Topaloğlu ve Çelebi, 2010, s.130). Ravzî Dîvânı'nda Hû, Allah ismi yerine kullanılmıştır. Ravzî bir beytinde külâhı kişileştirmiş ve külâhın, her ne zaman Hû olan Allah Teâlâ'nın sırlarından söz açsa ya Dicle ya da Ceyhun nehri gibi akıp gittiğini belirtmiştir:

Eylese feth-i kelâm esrâr-ı **Hû**'dan her kaçan
Dicle'dür gûyâ akar yâ cûy-ı Ceyhûn'dur külâh (G.528/5)

³² Hazret ile ilgili diğer beyit için bk. K.9/39, K.9/40.

Kim Allah Teâlâ'nın sırlarını idrak etmek istiyorsa O'nun kapısına doğru giden yolu görmeli, Hakk'ın sırlarını inkâr etmeyip bu sırra vâkıf olan arifleri görmelidir. Şair Şeyh Lutfullâh için yazdığı bu bendinde arif olarak Şeyh Lutfullâh'a danışılması gerektiğine de vurgu yapmıştır:

Aç gözüni bâb-ı Hakk'a togrı varan râhı gör
Münkir olma sırr-ı **Hû**'ya 'ârif-i âgâhı gör
Râh-ı Hak'da gice gündüz derd ile evvâhı gör
Müşkilât-ı fenn-i 'ışkı kâşif olan şâhı gör
Şâh-ı iklim-i kerâmet Şeyh Lutfullâh'ı gör (Mh.4/1)

Ravzî, aşağıdaki beytinde de sufiye seslenerek kendisi için hem bu dünyadaki hem de ahiret âlemindeki tek maksadının Hû olan Allah Teâlâ'nın rızası olduğunu haber vermiştir:

'Aceb olmaz eger sen geçmeseñ "lâ" ile "illâ"dan
Benüm maksûdum ey sufi iki 'âlemde bir **Hû**'dur (G.225/6)

İnsanların Hû olan Allah Teâlâ'nın makamındaki hakikatten nasibi yoksa O'na ulaşamayacaklardır (G.607/5). Sevgilinin hasret acısıyla kavuşma vaktini bekleyen âşıklar, *yâ Hû* şeklinde haykırarak dertlerini Allah Teâlâ'ya havale ederler. Öyle ki şehrin her yanını âşıkların *yâ Hû* haykırışları kaplamıştır. Gökler ve yerler de *yâ Hû* nidalarıyla dolup taşsa buna şaşırılmamalıdır (Mr.2/3):

Şehr için na'ra-i **yâ Hû** ile tutdı 'uşşâk
Cânumuñ taşra gelüp çıkdugın ister bu gice (G.561/4)

Şairin aşağıdaki beytinde *yâ Hû* ifadesini *Allah'a ismarladık!* anlamına karşılık gelecek şekilde kullandığı görülmüştür. Bu kullanımda Allah Teâlâ'nın isminden daha ziyade deyim hâlinde kullanılan bir ifade söz konusudur. Eğer sevgili naz ve istiğna ederek âşığına gelmezse onun canı kendisine *Allah'a ismarladık!* diyerek sevgilinin diyarına doğru yola çıkar:

Nâz u istignâ idüp gelmezse cânânım baña
'Azm-i kûy-ı yâr ider **yâ Hû** diyüp cânım baña (G.36/1)

1.1.1.2.f. Hudâ

Sözlükte Farsça tanrı manasına gelen kelime, Allah Teâlâ'nın ismi olarak da kullanılmaktadır. İncelenen dîvânda Allah Teâlâ'nın isimleri arasında en çok zikredilen isim Hudâ olmuştur. Karşılaşılan çoğu beyit ve bentlerin anlamı kelime ile doğrudan ilgili değildir. Kelimeye yakın anlamlı olan bazı beyit ve bentler aşağıda açıklanmış, diğer beyit ve bentlerin bilgisine ise dipnotta yer verilmiştir.³³

Şair, bazı yerlerde *Hudâyâ* şeklinde Allah Teâlâ'ya seslenmiş ve O'ndan, mahşerde eksiklik ve kusurları tartıldığında zebanilerin eli onun yakasında olursa kendisini bu eksiklerinden dolayı bağışlamasını ve kendisine cömertlikte bulunmasını istemiştir:

Şu dem ki vezn ola mahşerde cürm ü 'isyânım
Olursa dest-i zebânîde ger girîbânım
Keremler eyle **Hudâyâ** bağışla noksânım
Bi-hakkı eşhedü en lâ-ilâhe illa'llâh (Mr.4/4)

Kul, eksik ve kusurlardan uzaklaşmak isterse nefsinin istek ve arzularına son verip Allah Teâlâ'nın emirlerini yerine getirmelidir, emirlerine itaat etmelidir (G.142/1). Ancak bu şekilde mutmain nefse³⁴ ulaşabilecektir:

Emr-i **Hudâ**'yı tut heves-i mutma'inne kıl
Uyma hevâ-yı nefsüñe levvâmeyi tagıt (G.124/3)

Vahdet düşüncesinin esasında Allah Teâlâ'nın tek olması vardır. Ravzî, Allah Teâlâ'yı bir kabul edip O'na itaat etmiştir ki bu şekilde şair, Hudâ'nın lütfuna mazhar olacaktır:

Cân u dilden zât-ı Hakk'ı bir bilüp itdük sücûd
Tâ ki geldük 'âleme lutf-ı **Hudâ**'ya mâliküz (G.318/2)

³³ Hudâ ile ilgili diğer beyit ve bentler için bk. K.2/43, K.7/30, K.8/10, K.9/12, K.9/75, K.13/120, Mr.2/2, Mr.3/8, Mr.4/6, Mr.5/2, G.6/2, G.43/4, G.109/4, G.237/5, G.252/2, G.257/5, G.316/1, G.457/2, G.500/1, G.505/4, G.542/5, G.548/1, G.652/4, G.661/5.

³⁴ Nefsin mertebeleri hakkında bilgi için bk. Tasavvufî Kavramlar>Nefs.

Hiçbir vakit Allah Teâlâ'dan ümit kesilmemelidir. Zira O'nun merhameti sonsuz, lütfü çoktur (K.3/32). Vermek Allah Teâlâ'dan, istemek ise kuldandır. Her ne ihtiyaç var ise her zaman Allah Teâlâ'dan istenmelidir:

Göñül virmek **Hudâ**'nuñdur el açup her zamân iste
Melâhat göklerinüñ mâhı bir mihr-i cihân iste (G.553/1)

İnsan, dünya meşgalesinde farkında olmadan günah denizine düşmektedir. Günahlar neticesinde başa gelen musibetler de insanı rüsva eder. *Hudâyâ* şeklinde Allah Teâlâ'ya seslenen Ravzî, bela dalgasının ten gemisini perişan ettiğini ve çaresiz kaldığını belirterek kelime-i şهادet hürmetine kendisine merhamet etmesini istemektedir:

Ma'âsi bahrine düşdüm halâsa yok çâre
Belâ temevvüci ten fülkin itdi âvâre
Terahhum eyle **Hudâyâ** bu ben günehkâre
Bi-hakkı eşhedü en lâ-ilâhe illa'llâh (Mr.4/2)

1.1.1.2.g. İlah

İbadet etmek manasındaki *elh* masterından gelen kelime, mabûd anlamındadır. Hak veya batıl fark etmeksizin her türlü mabuda ilah denmektedir. Kur'an-ı Kerim'de ilah kelimesi yüz on bir defa tekil, iki defa ikil ve on beş defa çoğul olarak zikredilmiştir. Allah Teâlâ'dan başka tanrılar bulunsaydı yer ve göklerin fenâliğe düşeceği belirtilmiş, Allah Teâlâ'dan başka tanrılar edinenlerden bahsedilmiş ve böyle kimseler kınanmıştır (Karagöz, 2007, s.308).

Ravzî, İlah kelimesiyle gerçek ve mutlak ilah olan Allah Teâlâ'yı ifade etmiştir. O, İlah lafzını kullandığı yerlerde daha çok affedilmek üzere merhameti için dua etmiştir. Nitekim şair, Allah Teâlâ'nın rahmetini ümit etmektedir:

Yâ İlahî umarın rahmetüñi
Cennet içre vir aña ni'metüñi (M.1/11)

Allah Teâlâ, öyle bir ilahtır ki merhametinde son yoktur (Mr.3/7) ve kullarının acziyet durumunda ettiği dualara merhametle cevap verendir. Ravzî, aşağıdaki beytinde azabını çekmek için kendisinde takat kalmadığını, bu nedenle aciz ve çaresiz olduğunu ve şimdi rahmet etme zamanı olduğunu belirterek Allah Teâlâ'ya acziyetini ifade etmiştir:

İlâhî 'âcîz ü bî-çâreyem rahmet zamânıdur

'Azâbuñ çekmege bende bilürsin kim ne tâkat var (K.3/31)

Ravzî, aşağıdaki beyitte de yine Allah Teâlâ'ya merhamet ve lütufta bulunması için dua etmektedir. Zira iyilik etmek ve lütufta bulunmak Allah Teâlâ'ya özgüdür:

Lutf u 'atâ saña yaraşur yâ **İlâhi** çün

Ravzî za'îfe merhamet eyle 'inâyet it (G.142/5)

Şair, kelime-i şehadet hürmetine, çaresizliğine karşı hidayet nasip etmesini, delalet kuyusundan kendisini kurtarmasını ve yerinin faziletli kimselerle birlikte cennet olmasını istemektedir:

İlâhî Ravzi-i bî-çâreye hidâyet kıl

Çeh-i dalâlete düşdi çıkar 'inâyet kıl

Yirini zümre-i ebrâruñ ile cennet kıl

Bi-hakkı eşhedü en lâ-ilâhe illa'llâh (Mr.5/7)

Allah Teâlâ'nın kullarına ahirette merhametle muamelede bulunması istenir. Aksi taktirde adaletle muamelede bulunması, kullar için sıkıntılı bir hâldir. Bu sebeple Ravzî, Allah Teâlâ'dan kendisine ihsan bağışlamasını dilemektedir:

Senüñ dergâhuña geldüm **İlâhî** fazluñ ihsân it

Düşersem 'adlüñe mazhar baña dûzahda zahmet var (K.3/11)³⁵

³⁵ İlâh ile ilgili diğer beyit ve bentler için bk. K.3/4, K.3/19, K.5/8, Mr.1/1, Mr.3/8, Mr.3/9, Mr.4/3, Mr.5/1, Mr.5/2, Mr.5/3, Mr.5/4, Mh.3/10, Mh.3/13, Mh.3/82, Mh.3/106, G.54/7.

1.1.1.2.ğ. Kadîm

Cesur olmak, eski olmak, bir işe yönelmek ve razı olmak anlamına gelen *kdîm* kökünden türemiştir. Allah Teâlâ'ya nispet edildiğinde Allah Teâlâ'nın evvelinin, başlangıcının olmadığını, yaratılmadığını ve ezeli olduğunu belirtmektedir (Karagöz, 2007, s.353).

Ravzî, Kadîm lafzına yer verdiği aşağıdaki beytinde bu dünyada elde edilen şahlık ve vezirlik gibi yüksek makam ve mevkilerin geçici olduğuna vurgu yapmıştır. Zira derecesi yüksek makamları Kadîm olan Allah Teâlâ verir. Evveli ve ahiri olmayan Allah Teâlâ'nın bağışladığı makam ve mevkiler kalıcıdır:

Bir bahânedür aralıkda hemân şâh u vezîr
Mansıbı kullarına kendi virür Hayy u **Kadîm** (Kt.10/5)

1.1.1.2.h. Mabûd

Boyun eğmek, itaat etmek, kullukta bulunmak manasındaki *ibadet* kökünden türemiştir. Terim olarak anlamı mutlak surette kulluk edilmeye layık olan, kendisine ibadet edilen varlık demektir. Kur'an-ı Kerim'de doğrudan mabûd sözcüğü zikredilmemektedir. Ancak birçok ayette sadece Allah Teâlâ'ya ibadet edilmesi gerektiği vurgulanmıştır (Topaloğlu ve Çelebi, 2010, s.200). Aşağıdaki beyitte şair, mabûd kelimesini Allah lafzına karşılık gelecek şekilde kullanmış ve Mabûd olan Allah Teâlâ'nın vefat eden memduhun ruhunu her zaman hoş şekilde tutmasını dilemiştir:

O nûr-ı çeşm-i 'âlem kıldı rihlet
Anı hoş tuta her dem Rabb u **Ma'bûd** (Kt.9/4)

1.1.1.2.ı. Mevlâ

Bir kimsenin dostu, yakını, arkadaşı ve yardımcısı olmak, onun idaresini elinde bulundurmak anlamına gelen *velâyet* masterından türemiştir. Bununla birlikte sıfat olup dost, arkadaş, yardımcı, sahip ve malik anlamlarına gelmektedir. Allah Teâlâ'ya nispet edildiğinde seven, koruyan, yardım eden, tasarruf ve himayesi altında bulunduran manalarındadır. Kur'an-ı Kerim'de on altı yerde Allah Teâlâ'nın insanların mevlâsı olduğu belirtilir (Topaloğlu ve Çelebi, 2010, s.214). Ravzî Dîvânı'nda Mevlâ, bir beyit ve bir bent olmak üzere sadece iki yerde geçmiştir. Şeyh Lutfullâh ile ilgili yazdığı

aşağıdaki bendinde şair; kişinin, uğursuz nefsin isteklerine uyup dünya kavgası uğruna kendisini boş yere bırakmamasını ve Allah Teâlâ'nın Mevâ cennetine girmek isterse de bir bakışta saliki Mevlâ'ya ulaştıran Şeyh Lutfullâh'a danışmasını tavsiye etmiştir:

Tâbi‘ olup nefs-i şûmuñ her zamân ehvâsına
Kendüñi salma ‘abes yire cihân gavgâsına
Girmek isterseñ Hudâ’nuñ cennetü’l-me’vâsına
Bir nazarda sâliki irişdürür **Mevlâ**sına
Şâh-ı iklim-i kerâmet Şeyh Lutfullâh’ı gör (Mh.4/15)³⁶

1.1.1.2.i. Mu’tî

Bir şeyi almak manasında *atv* mastarından türemiştir. Verdi ve takdim etti anlamındaki *a’ta* fiilinin ism-i faili olan *mutî*, veren demektir. Allah Teâlâ'nın nimet vermesi, ihsanda bulunması anlamlarına gelmektedir. Allah Teâlâ'nın bu vasfı Kur’an-ı Kerim’de *a’tâ - yu’tî* fiiliyle geçmiştir³⁷ (Karagöz, 2007, s.451).

Şair de Allah Teâlâ'ya *yâ Mu’tî* şeklinde seslenmiştir. Allah Teâlâ'dan kendisine hesap gününde ihsan ve lütuf takdim ederek şairi cevap vermeye muktedir etmesini istemektedir:

‘Atâ vü lutfuñı izhâr idüp ol demde **yâ Mu’tî**
Cevâba kâdir eyle saña yüz biñ dürlü minnet var (K.3/29)

1.1.1.2.j. Nakkâş

Resim yapan, yağlı boya ile duvar süsleyen ressam, minyatürist anlamındadır. Klasik şiirde daha çok sevgilinin gözü ve kirpiği, âşığın gönlünde yaralar açması sebebiyle nakkaş olarak nitelendirilir. Bununla birlikte Allah Teâlâ'nın sıfatı olarak da kullanılmaktadır (Pala, 2016, s.348). Ravzî doğrudan Allah Teâlâ'yı bir nakkaşa teşbih ederek yaratıcı nakkaşının sevgilinin güzellik camisine kudret kalemiyle Nur ayetini yazdığını belirtmiştir:

Câmi‘-i hüsnüñe Nûr âyeti yazmış cânâ

³⁶ Mevlâ ile ilgili diğer beyit için bk. M.2/3.

³⁷ Duhâ, 93/5.

Kalem-i Kudret ile sun‘ını gör **Nakkâş**’uñ (G.406/4)

1.1.1.2.k. Rab[b]

Terbiye etmek, yetiştirmek, ıslah ve tamir etmek, yönetmek, istediğini yapabilmek, toplamak, sahip olmak, nimeti artırmak, üstünlük ve efendilik manalarındaki *rbb* kökünden türemiştir. Allah Teâlâ’ya nispet edildiğinde ise bütün varlıkları yaratan, yetiştiren, terbiye eden, ihtiyaçlarını gideren, rızık veren, görüp gözeten; insanlara, yerlere, göklere, gezegenlere, hayvanlara, suya, her şeye nizamını ve güzelliğini bahşeden, yaşamalarını sağlayan demektir (Karagöz, 2007, s.541).

Eğer insan irade sahibiyse hangi durumda olursa olsun ya da hangi engelle karşılaşır karşılaşırsa asla Rabb’ini unutmamalıdır (Mr.1/5). Ravzî, Allah Teâlâ’ya olan hizmetinde kusur ve noksanlıklar olduğunu söyleyerek bu durumdan çok affedici olan Rabb’ine sığınmakta ve O’ndan rahmet ümit etmektedir:

Kasr-ı hıdmet idüp günâh itdüm
Umarın rahmet ide **Rabb**-ı Gafûr (G.257/2)

Ravzî bir bendinde de gönlünü mahzun bir gemiye benzetmiş ve bu mahzun gemiyi gam yüküyle ansızın bela denizine bırakmıştır. Şair, gönül gemisini selamete kavuşturmak ve bu tehlikeli denizden kurtulmak için *yâ Rabb!* nidasıyla Allah Teâlâ’ya yalvarmaktadır:

Sefîne-i dil-i nâ-şâdı gam yükiyle âh
Belâ deñizine saldum kim eyledüm nâ-gâh
Beni bu vartadan eyle halâs yâ **Rabb** âh
Bi-hakkı eşhedü en lâ-ilâhe illa’llâh (Mr.4/1)

Şair, bununla birlikte Allah Teâlâ’dan, sevgilisi Hz. Muhammed (sav)’in hürmetine, kendisini doğru olan yola sevk etmesini ister. Zira Hz. Peygamber (sav)’in yolu hurilere, gilmanlara, cennet nimetlerine ve köşklerine çıkar (K.3/15).

Şair, başka bir beytinde Rabb ismi ile sevgiliyi de zikretmiştir. Ravzî için sevgili, güzellik başıslayan Allah Teâlâ’nın sanatlı bir şekilde yarattığı güneş gibidir. Işığını

dünyaya yansıtan güneş, sevgilinin yanağının suyunu gördüğü anda sıtmaya tutulmuş gibi onun üzerine titremektedir:

‘Ârızuñ âbın görüp ây âfitâb-ı sun‘-ı **Rab**
Üstine ditrer güneş gûyâ tutışmış anı teb (G.111/1)³⁸

1.1.1.2.l. Saki

Sözlükte terim anlamıyla su veren, sulayan, içki sunan demektir. Tasavvufî mana da ise feyyaz-ı mutlak, bütün feyzin kaynağı olan Allah ve mürşit-i kâmil anlamlarına gelmektedir (Uludağ, 2016, s.305).

Allah Teâlâ, ruhları yaratma esnasında *Elestü bi-rabbiküm*³⁹ şeklinde sorarak, kullarına kendilerinin Rabb’i olduğunu onaylatmıştır. Bu an, Rab-kul ilişkisinin yani ilahi aşkın başlangıç noktasıdır. Bu doğrultuda şair, aşağıdaki beytinde zahide onun büyüsunün kendisi üzerinde hiçbir tesirinin olmadığını haber vermiştir. Zira elest meclisinin sakisi olan Allah Teâlâ, âşığı aşk sarhoşu etmiştir:

Sâkî-yi bezm-i elest itdi bizi mest-i müdâm
Zâhidâ itmez eser bize senüñ efsûnuñ (G.403/4)

1.1.1.2.m. Server

Bir topluluğun en ileri geleni, başkanı, reisi, şahı anlamlarına gelmektedir (Albayrak, 2014, s.692). Şair, dîvânında kelime-i tevhidin reisi olarak Allah Teâlâ’yı zikretmiş ve kendisini de köle olarak nitelemiştir:

Beni idindi Ravziyâ çâker
Server-i lâ ilâhe illallâh (K.2/66)

1.1.1.2.n. Settâr

Bir şeyi örtmek, gizlemek manasında *str* kökünden türemiştir. Allah Teâlâ’nın sıfatı olarak da bir hadiste zikredilmiştir: *Allah, halîmdir, setîrdir. Hayayı ve edep*

³⁸ Rab[b] ile ilgili diğer beyit ve bentler için bk. K.4/7, K.13/37, Mh.3/99, Kt.9/4.

³⁹ Arâf, 7/172.

yerlerinin örtülü olmasını, kötü, çirkin ve edep dışı sözlerin söylenmemesini sever.⁴⁰ (Karagöz, 2007, s.590). Allah Teâlâ'nın bu sıfatı hadis-i şerifte olduğu gibi Setîr olarak da ifade edilmektedir.

Ravzî Dîvânî'nda Settâr ism-i şerifi, sadece bir beyitte geçmiştir. Allah Teâlâ, çok affedici ve bağışlayıcıdır. Şair, Settâr olan Allah Teâlâ'dan günahlarını ve ayıplarını, ihsan ve bağış eteğiyle örtmesini dilemektedir:

Umaruz setr idesin dâmen-i ihsânuñla
'Aybumuz yüzümüze urmayasın yâ **Settâr** (K.4/2)

1.1.1.2.o. Sübhân

Bu isim Allah Teâlâ'nın bütün kusur ve eksikliklerden münezzehe olduğunu ifade eder. Bütün mahlukat, canlı ve cansız her şey, bütün hücreler sürekli Allah Teâlâ'yı tespih ederler. O, bu manada daima tespih edilendir. Kur'an-ı Kerim'de de Allah Teâlâ'nın Sübhân olduğu sık sık belirtilmiştir (Ş. Uzun, 2012, s.168).

Ravzî, zikrettiği beyit ve bentlerde Sübhân ismini Allah lafzı yerine kullanmıştır (K.9/83, Mh.4/11). O, her ne olursa olsun yüz vurup her türlü noksanlıklardan uzak olan Allah Teâlâ'ya yalvarmamız gerektiğini belirtmektedir:

Yüz urup bârgâh-ı Deyyân'a
Yalvaralum Hudâ-yı **Sübhân**'a (G.500/1)

1.1.1.2.ö. Üstâd

Sözlükte muallim, öğretmen, usta, sanatkâr, bir ilim veya sanat alanında üstün yeri olan kimse, üniversite profesörü anlamlarına gelmektedir (Devellioğlu, 2015, s.1316). Ravzî Dîvânî'nda Üstâd lafzı, Allah'ın ismi karşılığında kullanılmıştır. Allah Teâlâ, aşk ilminin sanatkârıdır. Eğer O, zahitlerin fitratını aşk ile yoğursaydı zahitler, akli başından gitmiş ve rezil rüsva olmuş âşıkları ayıplamazlardı:

'Âşık-ı dil-dâdeye ta'n eylemezdüñ zâhidâ
Hâküñi 'ışk ile tahmîr eylese **Üstâd** ger (G.271/3)

⁴⁰ Nesâî, Gusl, 7; Ebû Dâvûd, Hammam, 2; Ahmed, IV/224.

1.1.1.2.p. Yezdân

Eski İnan'da Tanrı kelimesini karşılamak üzere kullanılan *yazata* sözcüğünün çoğuludur. Terim olarak tapınmak, hürmet etmek ve takdimde bulunmak manasındaki *yaz-* (*yaj-*) eyleminden meydana gelmiştir. Yezdân, Mecusilerde tanrılara verilen unvan olsa da yeni Farsçanın teşekküle başladığı dönemlerden itibaren tek tanrı anlamında kullanılmıştır. Sonraki dönemlerde de tek tanrıyı ifade etmesi bakımından İslami edebiyatta yer almıştır (Alıcı, 2013, s.512-513).

Ravzî de Yezdân lafzını, Allah ism-i şerifi karşılığında kullanmıştır. Şairin gönlü baştanbaşa Allah Teâlâ'nın lütuf ve ihsanı ile dopdoludur. Onun gönlü safalar kesbetmiştir ve bu yönde âdeta cennet bahçesi halini almıştır:

Lutf-ı **Yezdân** ile mâl-â-mâl olupdur var ise
Dil safâlar kesb ider gülzâr-ı cennetdür baña (G.27/2)

Ravzî başka bir muhammeste ise Allah Teâlâ'nın lütfundan bahseder. Edincik şehrinin ve bu şehirde yaşayanların Allah Teâlâ'nın lütfu ile ebediyete kadar huzur, ferah ve mükâfat içinde olması için dua eder:

İsterin Hak'dan anı kim haşre dek ma'mûr ola
Zerre-i hâkinden anuñ çeşm-i bedbîn dûr ola
'İşret ü 'îş ile halkı tâ ebed mesrûr ola
Lutf-ı **Yezdân** ile dâ'im her biri me'cûr ola
Hak budur bâğ-ı İrem'dür şehir-i İdincik ki var (Mh.3/7)

Ravzî, ayrılık mahallesinin kaplanından kurtulmak ister. Bunun için şair, Yezdân olan Allah Teâlâ'nın aslanının yani Hz. Ali'nin aşkı için Dede isimli bir şahsiyete seslenerek ondan ayrılık kaplanından kendisini kurtarmasını talep etmektedir:

Gel halâs eyle peleng-i kûy-ı fûrkatden beni
Şîr-i **Yezdân** 'ışkına lutf eyle hey arslân Dede (K.10/2)⁴¹

⁴¹ Yezdân ile ilgili diğer beyit ve bentler için bk. K.9/23, K.9/31, K.9/45, K.11/18, Mr. 17/5, Mr.22/1, Mr. 25/1.

1.1.2. Meleklerle İman

Meleklerle iman, altı inanç esasından birini oluşturmaktadır. Melek sözlükte güç, haber taşıma, elçilik yapma manalarına gelmektedir. Dinî manada ise Allah Teâlâ'nın yarattığı, türlü türlü şekillerde görülebilen, yapılması güç işlerin üstesinden gelen, cinsiyetleri olmayan ve Cenâb-ı Hakk'a bağlılıklarından vazgeçmeyen latif varlıklardır (Atar vd., 2012, s.106-107).

Bir cinsiyete sahip olmayan melekler yemek yemezler, içmezler ve uyumazlar. Bu yönüyle onların hâlleri başka yaratılmış varlıklara benzememektedir. Allah Teâlâ'nın emirlerinin gerçekleştirilmesinden sorumludurlar. O'nun kendilerine verdiği kudretle daima zikir içindedirler (Pala, 2016, s.303).

Melekler, nurdan yaratılan mümin, mükerrem, masum ve manevi kullardır. İkişer, üçer, dörder ve daha çok kanatlı olanları da mevcuttur ki bunlar elçilik görevi görmektedirler (Köksal, 2013, s.31).

Manevi yaratıklar olmakla birlikte aynı zamanda Allah Teâlâ'nın şerefli kullarıdır. O'nun buyruğunu geciktirmemek üzere yerine getirirler ve yapmamazlık edemezler. Cenâb-ı Hakk'ın buyruğuna karşı gelme hürriyeti onlara verilmemiştir. Bunların dışında Allah Teâlâ'ya bir teklifte bulunmaları ve öneri ileri sürmeleri de mümkün değildir (Atay, 1992, s.155).

Meleklerin bir kısmı cennette ve cehennemde vazife alırken bir kısmı da arş etrafında müminler için yalvararak dönüp dolaşırlar. Dolayısıyla onlar, insanlar için Allah Teâlâ katında birer şefaatçidirler (Köksal, 2013, s.32).

Nurani ve görünmez oluşları, Allah Teâlâ'ya olan sadakatleri, güzellikleri, kanatlı oluşları, daimî zikirde bulunmaları, sabah akşam Kabe'yi tavaf etmeleri, insanlar için dua etmeleri ve insanların dualarına âmîn demeleri bakımından çeşitli teşbihlerle beyitlerde konu edinilmiştir. Ravzî Dîvânı'nda da melek kavramı, *firişteh*, *firişteh-hû*, *melek-hû*, *melek-manzar*, *melek-rû*, *melek-ruhsâr*, *melek-sîmâ*, *melek-sîret*, *melek-tal* 'at gibi isim ve tamlamalarla zikredilmiştir.

Melekler göklerde bulunmaktadırlar. Bazıları Allah Teâlâ'nın emretmesiyle yere inmekte ve göğe çıkmaktadır. En uzak yerlere bile bir anda ulaşabilmektedir (Köksal, 2013, s.31). Klasik şiirde de meleklerin gökte dolaşmasıyla ilgili beyitler mevcuttur.

Ravzî'ye göre her melek, hilal kaşlı sevgiliyi görmek için kadri yüksek feleğin köşküne pencere açmıştır:

Sen meh-i ebrû-hilâli görmek için her **melek**
Kasr-ı eflâk-i berîne revzen açar ay u gün (G.455/3)

Şairin maksadı sadece melek yanaklı sevgiliyi görmektir. Fakat sevgili bir melek gibi göklerde gezmektedir (G.459/4). Melekler, yeryüzünde âşıkların inleyerek ettikleri dualara gökyüzünde âmîn diyerek duaların kabul olması için dilekte bulunurlar:

Yirde o mâha itdügümüz nâlişi görüp
Âmîn iderdi gökde **melekler** du'âmuza (G.542/2)

Meleklerin sayısına gelince hakkında kesin bir bilgi yoktur. Onların sayısının bilgisi yalnızca Allah Teâlâ katındadır. Kur'an-ı Kerim'de cehennem işleri ile vazifeli meleklerin olduğu belirtilmiş ve onların sayısının ancak bir sınav olduğu açıklanmıştır. *Rabb'inin ordularını, kendisinden başkası bilemez.*⁴² ayetiyle onların sayısının çok olduğu lakin sayıları ile ilgili bir rakam vermenin mümkün olmadığı anlaşılmaktadır (Atar vd., 2012, s.114). Şair Edincik şehrengizinde, Edincik'te yaşayan güzelleri sema gibi *bî-hisâb* yani haddi hesabı, mutlak sayısı belli olmayan meleklerle benzetmiştir:

Var o yirde âsmân-âsâ **melekler** bî-hisâb
Sanıla meşhûr-ı âlem dil-ber-i 'âlî-cenâb
Her birine mübtelâ olmuş hezârân şeyh u şâb
Görse ol meh-rûları şermende olur âftâb
Hak budur bâğ-ı İrem'dür şehr-i İdincik ki var (Mh.3/8)

Bunların haricinde dîvânda melek kavramı, daha çok doğrudan sevgiliye ve sevgilinin birçok niteliğine teşbih edilerek işlenmiştir. Örneğin meleklerin görünmez oluşu, sevgilinin âşıktan kaçarak ona görünmemesi ve gözden gizli olmaya çalışmasıyla ilişkilendirilmiştir:

Niçe gündür görünmezsün gel ey mihr-i **melek-sîmâ**

⁴² Müddessir, 74/31.

Saňa dil hasret ü ten hasret ü cân u ciger hasret (G.120/3)

Hızır Bâlî adlı bir kişiye yazdığı murabbasında Ravzî, Hızır Bâlî'nin de melekler gibi görünmediğini ve gözden kaybolduğunu belirtmiştir:

Melekler gibi cânâ dîdeden pinhân olursın sen
Meger var ise merhabam latîfe cân olursın sen
Niçe Ravzî gibi dil-hasteye dermân olursın sen
Meded âb-ı hayât-ı la'lûñ ihsân it Hızır Bâlî (Mr.23/7)

Klasik şiirde sevgilinin yüzü ve yanağı meleklerle teşbih edilmiştir. Sevgilinin güzel, nurlu, parlak yüzlü ve yanaklı oluşu meleklerin nurdan yaratılmaları ve güzel olmaları ile bağlantı kurularak şiirlerde yerini almıştır.

Sevgili melek yüzlüdür. Bu sebeple güneş ve ay ne kadar uğraşırsa uğraşsın sevgilinin melek yüzüne asla benzeyemez, zaten benzemeye çalışması için de geçerli bir sebebi yoktur:

Ne sûretle 'aceb devr-i felekde
Meh ü mihr ol **melek-ruhsâra** beñzer (G.248/3)

Sevgili melek yüzlü bir güzeldir (Mr.10/1) ve onun melek gibi yüzlü sevgili güzellik göğünde hilal kaşlı bir afettir:

Güzeldür ol **melek-sîmâ** nigâr-ı mâh-ı tal'atdur
Melâhat âsmânında hilâl-ebrû bir âfetdür (G.213/1)

Melek yüzlü ve melek huylu sevgili, âşıkların gönüllerini süslemekte ve siyah saçının arasından kaşları hilal gibi görünmektedir:

Görinür şâm-ı zülfinde meh-i nev gibi ebrûsı
Firişteh-hû güzeldür bir dil-ârâm-ı **melek-rûdur** (G.225/3)

Ay ve güneş, melek sevgilinin yanağından nur iktibas ederek gökyüzünde durmaktadırlar, aksi taktirde onların parlak ve nurlu olmaları mümkün değildir:

İktibâs-ı nûr kılmasa ruhuñdan ey **melek**
Âsmânda olmaz idi şu‘le-güster ay u gün (G.461/2)

Âşıklar sevgiliye olan aşklarından dolayı zahitler⁴³ tarafından ayıplanmaktadırlar. Bu ayıplama zahitlerin sevgiliyi tanıyamamış ve dolayısıyla görmemiş olmalarından kaynaklanmaktadır. Eğer melek yüzlü sevgili zahitlere yanağını arz etmiş olsaydı zahitler de sevgilinin güzelliğine hayran kalacak ve böylece âşığı ayıplamaktan vazgeçeceklerdi:

Ta‘n u teşnî‘ eylemezdüñ baña ey zâhid eger
‘Ârızın ‘arz itse bir gün ol **melek-sîmâ** saña (G.40/3)

Sevgilinin eşsiz güzelliğini gören melekler, utanarak mahcup olurlar (Mh.1/4). Bununla birlikte şair zahidin kendisine Firdevs cennetinin hurilerini methetmemesini; çünkü hiçbir hurinin güzellik cenneti içindeki melek yüzlü sevgili gibi güzel olamayacağını söyler:

Zâhidâ hûrîlerin medh itme Firdevs’ün baña
Cennet-i hüsn içre olmaz ol **melek-sîmâ** gibi (G.610/2)

Sevgili yüz, yanak ve güzellik gibi zahirî nitelikleri dışında huy ve karakter olarak da meleklerle benzetilmektedir. Aşağıdaki beyitte Ravzî, melek karakterli sevgilinin eşiğine yüz sürülmesi gerektiğini söylemiştir:

Âsitânına yüzüñ sür o **firişteh-hûnuñ**
Menzil-i cân u dili ‘arş-ı mu‘allâ eyle (G.552/4)

Müslüman olmayana melek huylu dense bu şaşırılmayacak bir durumdur. Çünkü gören kâfirler imana gelirler (Mr.10/3). Aşağıdaki murabbasında ise şair, melek yüzlü sevgiliye hitap ederek onun kadir ve izzette gökyüzü kadar yüce olduğunu belirtmiş, bu doğrultuda Hz. İsa (as)’ın göğün dördüncü kattaki yerine göndermede de bulunarak kendi yerinin onun dördüncü kattaki yanı olduğunu belirtmiştir:

⁴³ Zahitler ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Tasavvufî Tipler>Zahit.

Deyr-i hüsni zeyn iden yâr-ı büt-i tersâcugum
Âsmân kadr[i] vü ‘izzetde **melek-sîmâ**cugum
Çarh-ı çârümdür yirüñ ammâ benüm ‘Îsâcugum
Ben garîb üftâdeye bir bûse vir bayramlık (Mr.17/12)

Sevgili melek olduğunda şair, sevgilinin yanındaki rakipleri şeytanlara teşbih eder ve şeytanlar, meleğin yanına gelmeseydi padişahın başışının çok daha fazla olacağını belirtir (G.642/1). Başka bir beyitte şair, meleklerin Hz. Âdem (as)’a secde edişine telmihte bulunmuş ve sevgiliye hitaben *Meğer hepsinin hatırında, düşüncesinde olan senmişsin. Yoksa melekler Ademe secde edip ne yapacaktı ki?* diyerek meleklerin Hz. Âdem (as)’a sevgili için secde ettiklerini söylemiştir. Şair, bu beytiyle farklı bir telmihte bulunarak sevgiliyi yüceltmek adına çarpıcı bir söyleyişte bulunmuştur:

Cümlesinüñ hâtırındasın meger melhûz idüñ
Yohsa n’eylerdi **melekler** Âdemi mescûd idüp (G.105/3)⁴⁴

Melek kavramı ile ilgili olarak incelenen beyitlere ve bentlere bakıldığında şairin bu kelimeyi, daha çok sevgili ve sevgilinin güzellik unsurlarına teşbih ve telmih ederek farklı ve çarpıcı bir şekilde kullandığı görülmüştür. Bununla birlikte şair, melek kavramı dışında *Azrâil, Cebrâil, Hârût ile Mârût, Münker-Nekîr* ve *Rıdvân* meleklerini şiirlerinde özel olarak işlemiştir. Bu melekler aşağıda ayrı başlıklar hâlinde örnek beyitlerle izah edilmiştir.

1.1.2.1. ‘Azrâil

Azrâil, *Kerrûbiyyûn* adı verilen dört büyük melekten biridir ve canların ruhlarını almakla vazifelendirilmiştir. Rivayete göre Allah Teâlâ, Hz. Âdem (as)’ı halk edeceği sırada dört büyük meleğe sırasıyla yeryüzünün farklı kısımlarından toprak almalarını emretmiştir. İlk üç melek toprağın inleyişine dayanamayıp elleri boş dönerken Azrâil,

⁴⁴ Melekler ile ilgili diğer beyit ve bentler için bk. K.13/54, K.13/93, Mr.6/4, Mr.11/1, Mr.17/2, Mr.25/1, Mr.26/5, Mh.1/2, Mh.3/9, Mh.3/39, Mh.3/85, Mh.4/3, G.7/3, G.11/4, G.15/4, G.29/3, G.75/1, G.123/3, G.123/5, G.204/2, G.222/2, G.224/4, G.227/8, G.290/1, G.322/4, G.324/3, G.347/2, G.359/1, G.361/7, G.404/1, G.429/3, G.438/3, G.446/3, G.449/2, G.459/5, G.475/6, G.536/6, G.565/2, G.569/4, G.580/2, G.620/1, G.624/4.

bunun Allah Teâlâ'nın bir emri olduğunu belirterek, onun inlemesini önemsemeksizin toprağı alıp getirmiştir. Allah Teâlâ da Azrâil'i can alma ile vazifelendirmiştir (Pala, 2016, s.50).

Azrâil ismi Kur'an-ı Kerim'de ya da hadislerde doğrudan zikredilmemiştir ve bu nedenle Azrâil hakkında ayrıntılı bilgi bulunmamaktadır. Sadece Secde Suresi 11. ayette *melekü'l-mevt* (ölüm meleği) olarak bahsedilmektedir (Kılavuz, 1991, C.4, s.350).

Ravzî Dîvânı'nda Azrâil ismi doğrudan kullanılmamıştır. Ölüm şerbeti, Azrâil de bu şerbeti dağıtan sakiye benzetilerek onun hakkında *sâkî-i merg* (ölüm sakisi) tamlaması kurulmuştur. Gönlü hasta olan Ravzî, ayrılık yatağında sevgiliden şerbet beklerken ona hiç beklemediği anda ölüm sakisinden şerbet gelmiştir:

Firâş-ı fûrkatünde haste dil gerçi umar şerbet
İrişür nâ-gehân **sâkî-i merg** aña sunar şerbet (G.117/1)

Ravzî başka bir beytinde de Azrâil için ölüm habercisi, ölümden haber getiren anlamında *peyk-i ecel* tamlamasını kullanmıştır. Şair, Azrâil'in kendisinin yanına gelip gittiğini ancak bunun için üzülmeyi bırakması gerektiğini belirtmiştir. Zira şairin kapısını Lokmân Hekim açıp kapatmaktadır ve bu nedenle henüz üzülme gerek yoktur:

Peyk-i ecel gelür gider oldı melâli ko
Ey Ravzî kapımı hele **Lokmân** açar kapar (G.196/5)

1.1.2.2. Cebrâil

Allah Teâlâ'nın emirlerini hem meleklerle hem de peygamberlere ulaştıran vahiy meleğidir ve dört büyük melekten biridir. Cebrâil'in diğer en meşhur isimleri *Cebre'il*, *Cebrîl*, *Cibrîn* ve *Cibrîl*'dir. Kur'an-ı Kerim'de *Cibrîl*, *Rûhu'l-kudüs*, *Rûhu'l-emîn*, *Rûh* ve *Resûl* olmak üzere beş farklı şekilde geçmektedir. Cebrâil, ilgili ayetlere göre üstesinden gelinemeyen müthiş bir kuvvete ve üstün bir hafızaya sahiptir.⁴⁵ Allah Teâlâ'nın katında itibarı çok yüksektir ve diğer meleklerin de kendisinin emrine uyduğu bir elçidir. Emrinde bulunan meleklerden oluşan ordusu vardır. Nurdan yaratılmış ve

⁴⁵ Necm, 53/5-6; Tekvîr, 81/19-21.

görünüŖü son derece güzeldir. Beyaz yüzlü ve mercan saçlıdır. YeŖil renkte, inci ve yakutlarla donatılmıŖ altı yüz kanadı vardır. Her kanadı arasındaki uzaklık doğu ile batı uzaklığı kadardır. Mekânı göğün yedinci katındaki sidretü'l-müntehâdır (Yavuz ve Ünal, 1993, s.202-204).

Ravzî Dîvânı'nda iki beyitte Cebrâil'e yer verilmiŖtir. AŖaęıdaki 'Atâ isimli bir Ŗahsiyetin ölümüne dair tarih düşürdüğü beyitte Cebrâil'den bahsetmiŖtir. Cebrâil'in ona bu tarihi haber verdiğini söylemiŖtir. Ardından Rahmân ve Celîl olan Allah Teâlâ'nın, onun ruhunu Ŗad etmesi için dua etmiŖtir:

Didi târîh aña **Cebrâ'il**

Rûhını Ŗad ide Rahmân [u] Celîl (M.1/14)

Diğer beyitte ise Cebrâil, *Tâ'ir-i Kuds* Ŗeklinde ifade edilmiŖtir. Özel ve kanatlı bir melek oluŖu itibariyle mukaddes bir kuŖa benzetilmiŖtir:

Savma'aında niyâz iderdüñ sen

Tâ'ir-i Kuds iderdi cevîânı (K.9/90)

1.1.2.3. Hârût ile Mârût

Hârût ile Mârût kıssasına dair ayrıntılı bilgi bulunmamaktadır. Kur'an-ı Kerim'de bu kıssa yalnızca Bakara Suresi 102. ayette yer almaktadır. Halka sihir ilmini öğreterek insanları imtihana tutma ile görevlendirilen iki melek oldukları benimsenmiŖ görüŖtür. Buhârî'de *Kitâbü't-Tıbb*'in sihir mevzusuna ayrılan 47. babının baŖlığında Bakara Suresi 102. ayetten bahsedilmiŖtir; fakat bundan baŖka farklı bir bilgiye ulaŖılamamıŖtır. Ahmed b. Hanbel *el-Müsned*'inde⁴⁶ de insanlar gibi bazı istek ve ihtiyaçları mevcut varlıklar olarak geçmektedir (Topaloğlu vd., 2015, s. 225-226).

Hârût ve Mârût'la ilgili rivayetler klasik Türk edebiyatında da yerini almıŖtır. Bu vesile ile Bâbil, Hârût ve Mârût ile bunların öğrettiği büyü hakkında pek çok mazmun ortaya koyulmuŖtur. Klasik Türk Ŗiirinde sevgilinin gözleri, gamzesi ve saçları sihir konusunda Hârût ile Mârût'un ustası sayılmıŖlardır. *Sevgilinin çene çukuru (çâh-ı zenahdan) Bâbil'deki kuyudan (çâh-ı Bâbil), Hârût da (veya Mârût) o kuyuda asılı*

⁴⁶ Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, II, 143.

bulunduğu için sevgilinin zülüflerinden kinayedir. Çünkü sevgilinin zülüfleri çene çukuruna doğru uzanır ve Hârût ile Mârût da o kuyuda saçlarından asılmış olarak beklemektedirler (Demirci, 1997, s.264). Ravzî'ye göre sevgilinin beni, aşığı büyüleyen ve tesiri altına alan bir sihirdir. Bu doğrultuda çene çukurunun da ona âdeta Bâbil kuyusu olan sevgilinin beni tüm dünyaya Hârût ile Mârût'un sihrini unutturmuştur:

Unutdurdı cihânda sihrini **Hârût u Mârût**'uñ
Şu hâlûñ kim zenahdân olmuş aña Çâh-ı Bâbil hâ (G.79/4)

1.1.2.4. Münker-Nekîr

Kabirde sorgulama işi ile vazifeli iki melektir. Kur'an-ı Kerim'de isimleri doğrudan zikredilmemiştir. Hadislerde ölü kabre girdiğinde onun yanına, siyah tenli, mavi gözlü Münker-Nekîr adlarında iki meleğin gelip ölüyü kabrinde oturarak sualler sorduğu, verilen cevapların doğruluğuna göre kabrini genişlettiği ya da daralttığı belirtilmektedir⁴⁷ (Topaloğlu vd., 2015, s. 226).

Ravzî Dîvânı'nda bu iki meleğin ismi doğrudan geçmese de dolaylı şekilde bahseden iki beyte yer verilmiştir. Şair kabri, korkuların yoğun yaşandığı bir eve benzetmiştir. Yanına da soru sormayı murat eden, yüzlerine ululuğun ve azametini sindiği iki meleğin geldiğini belirtmiştir:

Baña ol beyt-i vahşetde su'âl itmek murâd idüp
Gelür **iki melekler** kim likâsında mehâbet var (K.3/28)

Diğer beyitte ise Ravzî, *Kabre girdikten sonra iki meleğin yanına gelip kendisine "Sana cennetten nimet var." dedikleri kişiye ne mutlu!* diyerek Münker ve Nekîr meleklerinin kullara müjde getirdiklerine vurgu yapmıştır:

Sa'âdet devlet anuñ başına kim kabre girdükde
Melekler diyeler aña cinândan saña ni'met var (K.3/30)

⁴⁷ Tirmizî, "Cenâiz", 70; Ahmed b. Hanbel, Müsned, III, 126; IV, 140.

1.1.2.5. Rıdvân

Cennet kapılarında nöbet tutan, cennete girecek müminlere selam vererek mukabele eden ve cennette müminlerin hizmetinde bulunan meleklerin reisidir. Allah Teâlâ cennete gireceklerden razı olduğunu belirtmek için cennet kapısında nöbet tutanların reisine bu ismi vermiştir. Rıdvân meleği cennetin kapısını ilk olarak Hz. Muhammed (sav)' e açacaktır (Karagöz, 2007, s.553).

Rıdvân meleğini görmek ve onun vazifelendirildiği cennete girebilmek için canıgönülden Allah Teâlâ'nın emirlerine itaat etmek gerekir:

Bâg-ı **Rıdvân**'a girüp tâ ki huzûr eyleyesin
Cân u dilden Hak'ıñ emrine 'itâ'at eyle (G.534/3)

Yukarıda terim anlamıyla bahsettiği beyitler haricinde Ravzî, Rıdvân meleğini sevgiliye teşbih unsuru olarak kullanmıştır. Sevgili, cennet kapısında beklemesi, kapıyı cennetliklere açıp kapatması ve cennet meleklerinin reisi olması gibi niteliklerle Rıdvân'a benzetilmiştir. Sevgilinin bulunduğu ev, cennet sarayı ve sevgili de bu sarayın kapısını açan Rıdvân meleğidir. Öyle ki sevgili kapıyı açıp kapattığında onu gören herkes Rıdvân meleği zanneder:

Her gâh açduğunca der-i kasrın ol melek
Gören sanur ki cennet-i **Rıdvân** açar kapar (G.197/3)

Rıdvân meleği nasıl ki cennette gezip dolaşırsa sevgili de Rıdvân meleği gibi kendi mahallesinde gezip dolaşıp cennet bahçesini seyretmektedir:

İtdüm ser-i kûyında temâşâ o cevânı
Rıdvân gibi seyr eyler idi bâg-ı cinâmı (G.657/1)

Sevgili, Rıdvân meleğine teşbih edildiğinde onun mahallesi de cennete benzetilmiştir. Öyle ki Ravzî ve Rıdvân meleği, birlikte gezerken sevgilinin mahallesini görmüşlerdir. Rıdvân meleği dahi sevgilinin mahallesini gördüğünde *Asıl Mevâ cenneti burasıdır.* diyerek hayretlerde kalmıştır:

Bir gice **Rıdvân** ile seyrümde seyrân eyledüm

Kûy-ı yâri gördi didi Cennetü'l-Me'vâ budur (G.221/4)

Kim cenneti ve Rıdvân meleğini seyretmek, gezip görmek isterse sevgiliye ve onun mahallesine bakması yeterli olur:

İtmek dileyen cennet ü **Rıdvân**'ı temâşâ

Kılsun ser-i kûyuñda o cânâmı temâşâ (G.67/1)

Cuma günü camide yeşil elbise ile sevgiliyi gören kimseler, sanki cennette Rıdvân meleğini görmüşlerdir:

Câme-i sebz ile câmi'de görenler didiler

Cennet içre Ravziyâ **Rıdvân**'a beñzer Cum'a gün (G.450/5)

Yukarıda görüldüğü üzere şair, şiirlerinde melek kavramını ve çeşitli melek isimlerini bazen doğrudan terim anlamıyla bazen de benzetme unsuru olarak kullanmıştır. Ravzî'nin konu ile ilgili beyit ve bentlerine bakıldığında kavram ve isimleri terim anlamıyla kullanmakla birlikte daha çok sevgiliye benzetme unsuru olarak kullandığı görülmüştür. Şair şiirlerinde en çok Rıdvân meleğine yer vermiştir.⁴⁸

1.1.3. İlahi Kitaplara İman

Allah Teâlâ'ya ve meleklerle imandan sonra üçüncü iman esasını ilahi kitaplara iman oluşturmaktadır. İslam âlimleri Allah Teâlâ'nın indirdiği kitaplara iman etmenin zaruri bir esas olduğunu söylemişlerdir. Başlangıçta Allah Teâlâ, tek ümmet olan insanlara uyarıcı peygamberler göndermiş, anlaşmazlığa düştükleri noktalarda hüküm vermeleri için doğru yolu gösteren kitaplar indirmiştir. Dolayısıyla ilahi kitaplara iman etmek peygamberlere imanın doğal bir sonucudur (Topaloğlu vd., 2015, s. 280).

İnsanlığı uyarmak için peygamberler vasıtasıyla gönderilen bu kitaplar dört adettir. Bunlar Hz. Mûsâ (as)'a indirilen *Tevrat*, Hz. Dâvûd (as)'a indirilen *Zebur*, Hz. İsâ (as)'a indirilen *İncil* ve Hz. Muhammed (sav)'e indirilen *Kur'an-ı Kerim*'dir. Tevrat,

⁴⁸ Rıdvân ile ilgili diğer beyit ve bentler için bk. K.9/92, K.13/4, K.13/53, Mh.3/79, G.6/5.

Zebur ve İncil insanların birtakım müdahaleleri sebebiyle muhtevası değiştirilmiş ve bozulmaya uğratılmıştır. Allah Teâlâ'nın vahyettiği şekilde değişikliğe uğramadan varlığını koruyan ve kıyamete kadar da bu özelliğini sürdürecektir olan tek kitap ise Kur'an-ı Kerim'dir (Ş. Uzun, 2012, s. 243).

Klasik Türk şiirinde ele alınan dinî konulardan birisi de ilahi kitaplar ve onlara dair meselelerdir. İlahi kitaplar, kendisine indirilen peygamberlerin isimleri de zikredilerek çeşitli şekillerde beyitlerde işlenmiştir. Ravzî Dîvânı'nda ilahi kitaplardan sadece Kur'an-ı Kerim'e yer verilmiştir.

1.1.3.1. Kur'an-ı Kerim/Mushaf

Bütün insanlığa Hz. Muhammed (sav) vasıtasıyla gönderilen son ilahi kitap Kur'an-ı Kerim'dir. Kaynaklarda farklı kök manaları bulunan *Kur'an*'ın, toplamak, bir araya getirmek anlamı en yaygın olanıdır. Bu anlam göz önünde bulundurulduğunda Kur'an, bütün ilahi kitapların zihni aydınlatıcı ve gönlü ferahlatıcı özelliklerini barındıran kitap manasına gelmektedir. Kur'an'ın yaygın kullanılan anlamlarından bir diğeri de sürekli okunandır (Topaloğlu vd., 2015, s. 292).

Ele alınan kaynaklar bir araya getirildiğinde ortaya konan genel tarife göre ise Kur'an, Allah Teâlâ tarafından Cebrâil vasıtasıyla mahiyeti bilinmeyen bir şekilde son peygamber Hz. Muhammed (sav)'e indirilen, mushaflarda yazılan, tevâtürle nakledilen, okunması ibadet olan, Fâtiha Suresiyle başlayıp Nâs Suresiyle biten, başkalarının benzerini getirmekten aciz kaldığı Arapça mûciz bir kelimedir (Bırışık, 2002, s.383).

Kur'an-ı Kerim, İslam dininin temel kaynağı olduğu gibi klasik Türk şiirinin de ilk kaynağı olarak kabul edilmiştir.⁴⁹ Bu manada çeşitli özellikleriyle klasik Türk şiirindeki beyit ve bentlerde yerini bulmuştur. Ravzî de Kur'an-ı Kerim ile ilgili olarak şiirlerinde *hazret-i Kur'ân*, *mushaf*, *mushaf-ı Osmân*, *mushaf-ı hüsn*, *mushaf-ı 'ışk* kelime ve tamlamalarını kullanmıştır.

Kur'an-ı Kerim, Allah Teâlâ'nın mukaddes kelimelerinden ibarettir. O öyle bir kitaptır ki onda herhangi bir karışıklık, düzensizlik ve yalan söz bulunmaz. Ravzî, aşağıdaki beyitte Kur'an-ı Kerim ibarelerinin dosdoğru olması gibi kendi sözlerinin de

⁴⁹ Bk. Levend, A. S. (1971). *İslâmî Edebiyatın Esasları ve Kaynakları*, Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten, Ankara: TDK Yayınları, s.186-187.

doğru olmasını istemektedir. Böylece onun şiirleri, bir inanç esasđ gibi insanların gönlünde muhafaza edilebilsin:

Sâdiku'l-kavl ol hemîşe **Hazret-i Kur'ân** gibi
Tâ sözüñ her sîned e hıfz ideler îmân gibi (G.607/1)

Kur'an-ı Kerim, ayetlerden ve ayetlerin oluşturduğu surelerden meydana gelmiştir. Kur'an-ı Kerim'de 114 sure mevcuttur. Ravzî, aşğıdaki beytinde Kur'an'da bu surelerin dosdoğru kelimelerden oluştuğunu, her bir kelimesi ve hatta her bir harfinin latif, eşsiz ve benzersiz olduğunu söylemiştir. Ancak şair, sevgilinin güzelliğine vurgu yapmak amacıyla onun kaşının bir sure başına, yüzünün ise Nur suresine benzemekte olduğunu belirtmiştir:

Latîf u bî-bedeldür gerçi **Mushaf** içre her sûre
Kaşuñ ser-sûredür rûyuñ müşâbih sûre-i Nûr'a (G.536/1)

Kur'an-ı Kerim, akıllı belirli olgunluk seviyesine ulaşmış her kişinin sorumluluğundadır. O evrenseldir ve insanları doğruyu yanlış birbirinden ayırt etmeye davet eder. İnsanlardan da Kur'an-ı Kerim'in çağrısıyla birlikte iradelerini hareket hâline geçirerek Allah Teâlâ'nın rızasına uygun davranması beklenir. Dolayısıyla eğer bir kimse akıllı ve iradeli ise o kimse son nefeste dünyayı değil, imanđ ve Kur'an-ı Kerim'i arzu edecektir:

Ravziyâ 'âkıl iseñ itme taleb dünyâyı
Dem-i âhirde gel îmân ile **Kur'ân** iste (G.540/5)

Kur'an-ı Kerim, klasik şiirde sevgiliye ait bazı vasıfların teşbih unsuru olarak kullanılmıştır. Sevgilinin güzelliğini, yüzünü, hattını, kaşını, gözünü ve benini sembolize etmiştir. Sevgiliye teşbih edilirken daha çok *mushaf* kelimesi kullanılmıştır. Sevgilinin güzelliği bir mushaftır. Onda harfler, harekeler, ayetler, sureler vb. sevgilinin güzelliğine karşılık gelmektedir. Bu durumda Kur'an-ı Kerim'in okunması, gözü ondan ayıramama vb. kelime oyunları verilmektedir (Pala, 2016, s.278-279).

Sevgilinin yüzü *mushaf-ı hüsn* yani güzellik kitabı gibidir. Sevgilinin yüzü güzellik kitabı olduğunda kaş ve bıyıkları, bu kitabın sure başları; benleri ise kitabın noktaları olmaktadır:

Gûyiyâ ser-sûrelerdür şârib ü ebrûları

Mushaf-ı hüsninde olmuş Ravziyâ beñler nukat (G.363/5)

Şair, hastayken yanında sevgilinin anılmasını istemektedir. Zira vefat etmek üzere olan bir kişi için Kur'an-ı Kerim'in okunması ona iyi geliyorsa âşık için de sevgilinin yanında olması ona iyi ve hoş gelecektir:

Baňa yâri yâd idüñ kim nesne gelmez hasteye

Cân teslîminde hergiz savt-ı **Kur'ân**'dan lezîz (G.182/4)

Âşıklar, sevgiliyi gördüklerinde onun güzelliğinden gözlerini alamazlar ve ona sürekli nazar ederler. Klasik şiirde âşıkların ona sürekli nazar etmeleri ve gözlerini ondan alamamaları, Kur'an-ı Kerim okumaya benzetilmiştir. Eğer ki sevgili, cuma günü edalı şekilde mescide gelirse âşıklar onun güzellik mushafını okurlar ve ezberlerler:

Mescide gelse eger nâz ile dil-ber Cum'a gün

Mushaf-ı hüsnin okur 'âşıklar ez-ber Cum'a gün (G.450/1)

Klasik Türk şiirinde zahitler, İslam'ı sadece zahirî yönüyle yaşayan kimselerdir. Bu yüzden onlar sevgiliye, dolayısıyla güzellik kitabına bakmayı yasak olarak kabul etmişlerdir. Şair de zahide aşağıdaki beytinde neden Kur'an-ı Kerim dışında sözler söylediğini ve neden böyle bir yasak koyduğunu sormaktadır. Zira âşıklar için sevgilinin güzelliği zaten Kur'an-ı Kerim'in ta kendisidir:

Nazar kılmagı yârüñ **Mushaf-ı hüsn**ine men' itdüñ

Nedendür zâhidâ kavlüñ ola **Kur'ân**'dan taşra (G.539/4)

Ravzî, bunların haricinde üç yerde de *mushaf-ı 'ışk* tamlamasıyla Kur'an-ı Kerim'den bahsetmiştir. Aşk kitabı öyle derin bir kitaptır ki âlimlerin dahi bin yıl düşünse bu kitabın bir ayetini izah etmeye kudreti yoktur:

Bir âyetini şerh idemez **Mushaf-ı 'ıškuñ**

Biñ yıl aña ‘allâme eger olsa mülâhız (G.367/4)

Klasik Türk şiirinde sevgili mushafın yani Kur’an’ın birer ayeti olarak kabul edilir. O, bütün güzelliğin bir parçasıdır. Âşıkların gönülleri de onu okuyup öğrenen ve hatta ezberleyen çocuklardır. Çocuklar nasıl ki Kur’an-ı Kerim’den ayetler okuyorlarsa gönüller de dünyadaki güzelleri Allah Teâlâ’nın güzelliğinin birer mazharı olarak görmekte ve tanımaktadırlar (Tarlan, 2009, s.368). Ravzî’nin gönlü ve canı, gam medresesinde küçük bir öğrenciyken aşk kitabını ezberden okumaya başlamıştır:

Tıfl iken mekteb-i gamda dil ü cân

Mushaf-ı ‘ışkı okurdum ez-ber (G.293/3)

Aşk kitabını zikrettiği aşağıdaki beyitte şair sevgilinin aşk mushafından tefeül ederek açtığı ayette, karşısına kılıç ayetinin çıktığını dolayısıyla bu yolda şehit olacağını anlaşıldığını söylemektedir⁵⁰:

Tefe‘ül eyleyüp açdum nigârũn **mushaf-ı ‘ışkın**

Revân seyf âyeti geldi tarîkumda şehâdet var (G.187/2)⁵¹

1.1.4. Peygamberlere İman

Peygamber Farsça, haberci; Türkçe, elçi manasına gelmektedir. Dinî terim olarak ise Allah Teâlâ’nın rahmetiyle beşeriyete O’nun uluhiyetini tanıtmak, insanları hakka davet etmek ve kemale ulaştırmak üzere insanlar arasından seçilip gönderilen rehberdir (Karaman, 2007, s.539).

Peygamberlere iman, imanın altı esasından birini oluşturmaktadır. Onlara iman, insanlara doğruyu tebliğ için Allah Teâlâ tarafından seçkin kimselerin gönderildiğine ve bu kimselerin Allah Teâlâ’dan getirdiği bütün bilgilere inanmayı kapsamaktadır. İlk peygamber Hz. Âdem (as)’dan son peygamber Hz. Muhammed (sav)’e kadar pek çok peygamber bu dünyadan geçip gitmiştir. Gönderilen peygamberlerin sayısı hakkında

⁵⁰ Tevbe Suresi’nin 5. ayeti kılıç ayeti olarak adlandırılmaktadır.

⁵¹ Kur’an-ı Kerim ile ilgili diğer beyitler için bk. K.5/4, K.9/56, K.9/75, K.9/76, G.231/1, G.252/2, G.293/1, G.361/8, G. 363/1, G. 366/3, G. 445/2, G.491/2.

Kur'an-ı Kerim'de bir bilgi bulunmamaktadır. Bir hadiste peygamberlerin sayısının yüz yirmi dört bin olduğu haber verilse de mutlak bir rakam belirlenmemiştir.⁵² Kur'an-ı Kerim'de adı zikredilen peygamberler şunlardır: Âdem, İdrîs, Nûh, Hûd, Sâlih, Lût, İbrâhim, İsmâil, İshâk, Ya'kûb, Yûsuf, Şuayb, Hârûn, Mûsâ, Dâvûd, Süleymân, Eyyûb, Zülkifl, Yûnus, İlyâs, Elyesa', Zekeriyâ, Yahyâ, Îsâ, Muhammed. Bu isimlerin haricinde Kur'an-ı Kerim'de Üzeyir, Lokmân ve Zülkarneyn olmak üzere üç isim daha zikredilmiştir. Fakat onların peygamber ya da veli olduğu konusunda muhtelif görüşler vardır (Algül vd., 2008, s.106, 110).

En önemli kaynaklarından biri Kur'an-ı Kerim olan klasik Türk şiiri, peygamberlere ve onların kıssalarına yer vermiştir. Hz. Muhammed (sav) başta olmak üzere pek çok peygamberin ismi şiirlerde geçmektedir. Ravzî Dîvânı'nda *Hz. Muhammed (sav)*, *Hz. Âdem (as)*, *Hz. Eyyûb (as)*, *Hz. İbrâhim (as)*, *Hz. İdrîs (as)*, *Hz. İlyâs (as)*, *Hz. Îsâ (as)*, *Hz. Lokmân (as)*, *Hz. Mûsâ (as)*, *Hz. Nûh (as)*, *Hz. Süleymân (as)*, *Hz. Yakûb (as)* ve *Hz. Yûsuf (as)* olmak üzere toplam on üç peygamberin ismi zikredilmiştir. Bu isimler, aşağıda son peygamber Hz. Muhammed (sav)'e öncelik verilmek üzere alfabetik sıraya göre ayrı başlıklar hâlinde açıklanmıştır.

1.1.4.1. Hz. Muhammed (sav)

İslam dininin son peygamberi olan Hz. Muhammed (sav), miladi 571 senesinde rumi Nisan ve hicri Rebiyülevvel ayının on ikinci pazartesi gecesi sabaha doğru dünyaya teşrif etmiştir. Kırk yaşına geldiği zaman peygamberlikle görevlendirilmiştir. Allah Teâlâ'nın verdiği bu vazifeyi yirmi üç yıl boyunca hakkıyla yerine getirdikten sonra miladi 632 yılında vefat etmiştir (Ş. Uzun, 2012, s.295-296).

Dünyaya şeref kazandıran Hz. Muhammed (sav)'in hayatı diğer peygamberlerin hayatına benzemeyen üstün bir nitelik taşımaktadır. O insanlığın en son, mükemmel ve ebedî dini olan İslamiyet'i tebliğ için gönderilmiş ve bütün insanları Allah Teâlâ'ya imana çağırmıştır. Dolayısıyla hayatının her devresi eserlerde konu edilmiştir (Yeniterzi, 1993, s.203). Bilhassa dîvânlarda, tevhit ve münacattan sonra naatlara yer verilmiş, mucizelerinden bahsedilerek övülmüş ve şefaati dilenmiştir.

⁵² Ahmed b. Hanbel, Müsned, V, 266.

Ravzî Dîvânı'nda da tevhit ve münacatlardan sonra dokuz beyitlik bir naate yer verilmiştir. Bu naatin haricinde isminin zikredildiği pek çok beyit ve bende rastlanmıştır. Hz. Peygamber (sav), dîvânda *Ahmed*, *Fahr-i 'âlem*, *Fahr-ı enbiyâ*, *Habîb*, *Hayrî'n-nâs*, *Muhammed*, *Mustafâ*, *Peygâm-ber-i âhir-zamân*, *Resûl*, *Seyyidü'l-eşrâf* gibi isim ve sıfatlarla anılmıştır. Bu isim ve sıfatlar aşağıda alt başlıklarla izah edilmiştir:

1.1.4.1.a. Ahmed/Muhammed

Peygamberimiz (sav)'in Kur'an-ı Kerim'de anılan isimlerinden biri *Ahmed*⁵³ diğeri *Muhammed*⁵⁴ dir. Her iki isim de övülmüş manasına gelmektedir. Hz. Peygamber (sav), fiilleri, sözleri ve ahlakıyla övüldüğü için Muhammed; kendisinden önceki peygamber ve insanlardan daha fazla övüldüğü için de Ahmed ismi ile anılmıştır (Karagöz, 2007, s.14). Ravzî, bu iki ismi dîvânında çeşitli vesilelerle zikretmiştir. Ahmed ismine, rakipleri konu edindiği bir beytinde yer vermiştir. Rakip, yalancı ve iki yüzlü olduğu için Hz. Peygamber (sav)'i tanımamaktadır; fakat çevresindeki insanlar onu Hz. Muhammed (sav)'in ümmetinden zannetmektedir:

Ahmed'i sevmez münâfıkdur yalan söyler rakîb
Mustafâ'ya gerçi anı gerçek ümmet sandılar (G.282/4)

Ravzî, rakibi aynı zamanda Ebû Leheb'e benzetmiştir. Hz. Peygamber (sav)'in ümmetinin rakipten haz alamayacağını, zira kendisinin Hz. Peygamber (sav)'in ümmetinden olduğu gibi Hz. Ali'nin de dostlarından olduğunu ifade etmektedir:

Ne hazz eyler rakîb-i Bû-Leheb'den ümmet-i **Ahmed**
Bugün meydânda ahbâb-ı 'Ali'y-yi Murtazâ'yuz biz (G.327/4)

Ravzî, hiç kimseye boyun eğmeyen ve bağlanmayan Hz. Muhammed (sav)'in ümmetindedir. Bu ümmetin başı, servi boylu Hz. Muhammed (sav)'dir:

Ser-fürû itmez **Mehammed** ümmetiyüz kimseye

⁵³ Sâf, 61/6.

⁵⁴ Fetih, 48/29; Muhammed, 47/2, 3/144.

Bir ser-âmed serv-kâmet Mustafâ'ya mâliküz (G.318/4)

Hızır gibi kime peygamberimiz Ahmed (sav)'in şeriatı yol gösterici olmazsa o kişi ab-ı hayata erişip ölümsüz hayatı bulamaz:

İrişüp âb-ı hayvâna hayât-ı câvidân bulmaz

Kime kim Hızır-âsâ şer'-i **Ahmed** reh-nümûn olmaz (G.346/4)⁵⁵

1.1.4.1.b. Fahr-i 'Âlem

Sevgili Peygamberimiz (sav) için kullanılan tamlamalardan biri *Fahr-i 'âlem*'dir. O (sav) tüm âlemin övücüdür; tüm kâinatın iftihar kaynağıdır. Tüm âlemin övücü olan Hz. Muhammed (sav) dünya için *Müminin zindanıdır*.⁵⁶ buyurmuştur:

Sicn-i mü'min didi dünyâya o **Fahr-i 'âlem**

Buna kâfir güler elbetde müselmân aklar (G.295/2)

1.1.4.1.c. Fahr-ı Enbiyâ

Hz. Muhammed (sav), tüm kâinatın övücü olduğu gibi *Fahr-ı enbiyâ* yani tüm peygamberlerin de övücüdür. Çünkü O (sav), Allah Teâlâ'nın habibi, bütün peygamberlerin önde gelenidir:

Bulınmaz gerçi 'âlem içre **Fahr-ı enbiyâ** haslet

Seni gördüm ben ey yâr-ı 'azîzüm Mustafâ-haslet (G.126/1)

1.1.4.1.ç. Habîb

Hz. Muhammed (sav)'in isimlerinden bir diğeri ise Habîb'dir. Sevgili, dost, yâr anlamlarına gelen bu isim yalnızca Hz. Peygamber (sav)'e mahsustur. O (sav), hem Allah Teâlâ'nın sevgilisidir hem de bütün insanların yâridir. Fakat Hz. Peygamber (sav)'in Allah Teâlâ yanındaki seçkinliğini belirtmek için daha çok Cenâb-ı Hakk'ın

⁵⁵ Ahmed/Muhammed ile ilgili diğeri beyit için bk. G.548/2.

⁵⁶ Hadis hakkında daha fazla bilgi için bk. Ayet ve Hadis İktibasları>Hadisler.

sevgilisi olduğu üzerinde durulmaktadır (Yeniterzi, 1993, s.177). Can ve gönül Hz. Muhammed (sav)’e hasrettir ve mahşer gününde O’nu görmeyi ister:

Habîbüñ Mustafâ’yı görmek ister rûz-ı mahşerde
Aña cân u cenân hasret cigerde dâg-ı hasret var (K.3/8)

Şair, Allah Teâlâ’nın huzuruna elleri boş şekilde gelse bile gönlünde Cenâb-ı Hakk’ın sevgilisi Hz. Muhammed (sav)’e karşı duyduğu aşk vardır:

Tehî-destüz senüñ dergâhuña geldük hemân ancak
Habîbüñ Mustafâ’ya cân ile dilden mahabbet var (K.3/21)

Ravzî, Allah Teâlâ’dan sevgilisi Hz. Muhammed (sav) hürmetine doğru yola gitmeyi dilemektedir. Zira bu yolda huri, gılman ve cennet köşkleri vardır:

Bizi ol yola sevk eyle **Habîbüñ** hakkıçün yâ Rab
Ki anda hûr u gılmân u na’îm u kasr-ı cennet var (K.3/15)

Allah Teâlâ, hangi kuluna hidayet ve rahmet nasip etmişse o kulunu aynı zamanda sevgilisi Hz. Muhammed (sav)’e de ümmet olmayı da nasip etmiştir. Zira Allah Teâlâ’ya has bir kul olmak, Hz. Peygamber (sav)’e ümmet olmaktan geçmektedir:

Kime ki irişdi Hak’dan hidâyet ü rahmet
İder o bende-i hâsı **Habîbine** ümmet
Gelür kulaguma her dem Hudâ’ya biñ minnet
Sadâ-yı eşhedü en lâ-ilâhe illa’llâh (Mr.2/2)

1.1.4.1.d. Mustafâ

Hz. Muhammed (sav)’in en meşhur isimlerinden biri de *Mustafâ*’dır. İnsana özgü kötülüklerden uzak, tertemiz olduğunu ve güzidelikliğini ifade etmektedir. O (sav) böylece hem insanlardan hem de diğery peygamberlerden daha üstündür (Yeniterzi, 1993, s.188). Üstün oluşu neticesiyle ümmetine şefaath etme fırsatı kendisine verilmiştir ve şairin de en büyük arzusu Hz. Muhammed (sav)’in ona şefaath etmesidir:

Ârzû-yı hâtırum ‘âlemde ey Ravzî benüm

Mustafâ'dan rûz-ı mahşerde şefâ'atdür baña (G.27/5)

Hz. Muhammed (sav) için her kim yok deyip O'na karşı çıkıyorsa o kişinin dili lâ makası ile kesilmelidir. Şair, ayrıca bu beyitte lam ve elif harflerinin birleşimiyle oluşan lâ harfini, şeklinden ötürü makasa benzeterek bir nükte ortaya çıkarmıştır:

Mikrâz-ı lâyle keserin Ravziyâ dilin

Her kim ki lâ dir ise bizüm **Mustafâ**'muza (G.570/5)

Beytü'l-Harâm, Kâbe'nin etrafını çepeçevre saran ve gayrimüslimlerin girmesinin yasak olduğu alandır. Mihrap ise imamın önde namaz kıldırıldığı, çıkıntılı yere denmektedir. Ravzî, Hz. Muhammed (sav)'in kaşını, şekli itibariyle Beytü'l-Harâm'daki mihraba benzetmiştir. Dolayısıyla şairin canının, gönlünün Hz. Peygamber (sav)'in kaşında yani Beytü'l-Harâm'ın mihrabında kalmasına şaşırılmaz:

Beytü'l-Harâm içinde mihrâba beñzemez mi

Kalsa n'ola dil ü cân ebrûy-ı **Mustafâ**'da (G.546/3)

Ravzî, Allah Teâlâ'dan sevgilisi Hz. Muhammed (sav) hürmetine mertebesini alçaklarda koymamasını istemektedir. Zira faziletli kimselerin dereceleri yüksektir:

Mustafâ hürmetine sen bizi alçakda koma

İrtifa' üzre ola çün derecât-ı ebrâr (K.4/5)

Şair, divane gönlüne seslenerek mukaddes Kâbe'de Hz. Muhammed (sav)'in ayağının toprağı olduğunu belirtmektedir:

Safâ-yı hâtır ile Merve hakı ey dil-i şeydâ

Harîm-i Ka'be'sinde hâk-i pâ-y-i **Mustafâ**'yuz biz (G.327/3)

Eğer ki insanlar Hz. Muhammed (sav)'in karakterini örnek alırlarsa onlar, can gibi bir nefeste çok merhametli olan Allah Teâlâ'nın huzuruna çıkarlar:

Mustafâ-sûret **Muhammed**-sîret olursañ eger

Bir nefesde 'arş-ı Rahmân'a çıkarsın cân gibi (G.607/6)

Her kim ki Hz. Muhammed (sav)'in sevgisinden vazgeçmediyse o kişi Hz. Peygamberimiz (sav)'e canı gönülden tam bir ümmet olmuştur:

Ahmed'e cân ile ümmetdür **Muhammed** hakiçün

Her ki bu 'âlemde hubb-ı **Mustafâ**' dan geçmedi (G.645/2)

Çeşitli kaynaklara göre Allah Teâlâ'nın ilk yarattığı öz Nur-ı Muhammedî'dir. Allah Teâlâ, diğer bütün varlıklardan önce Muhammedî nuru yaratmış, onun ardından her şeyi bu nurdan ve bu nur için var etmiştir. Bu nur bütün peygamberlerde kendisini göstermiş ve en son Hz. Muhammed (sav)'e intikal ederek onda karar kılmıştır (Uludağ, 2007b, s.244). Şair, seher vaktinde güneşin doğduğunu gördüğünde gönül Kâbe'sinde Hz. Muhammed (sav)'in saf ve temiz nurunun zuhur ettiğini zannetmiştir:

Seher-gehde görüp işrâk-ı mihri şöyle zannitdüm

Ki gönlüm Ka'be'sinde **nûr-ı pâk-i Mustafâ'dur** bu (G.466/6)

1.1.4.1.e. Peygamber-i Âhir-Zaman

Hz. Muhammed (sav), ahir zaman peygamberidir. O'ndan sonra hiçbir peygamber gelmeyecektir ve kıyamete kadar O'nun tebliğ ettiği İslam dini, hükmünü koruyacaktır. Şair, sevgilinin mahallesini cennete benzetererek bu cennete girme hakkını kazansa şaşırılmayacağını ifade etmiştir. Zira o, ahir zaman peygamberi Hz. Muhammed (sav)'in ümmetinden biridir:

Cinân-ı kûy-ı yâre lâyık olsak n'ola ey Ravzî

Ki zîrâ ümmet-i **Peygâm-ber-i âhir-zamân**uz biz (G.326/5)

1.1.4.1.f. Resûl

Hz. Muhammed (sav) için en sık kullanılan isim ve sıfatlardan biri de Resûl'dür. Allah Teâlâ tarafından kendisine yeni bir kitap verilen, yeni bir şeriat ile bir topluma ya da insanlığa gönderilen kimseye *resûl* denmektedir (Karagöz, 2007, s.552). Kendisine yeni bir kitap ve şeriat getirmeyip kendi zamanından önceki peygamberin kitap ve şeriatını sürdüren peygambere ise *nebî* denmektedir. Bu duruma göre her resûl nebîdir; fakat her nebî resûl değildir (Ş. Uzun, 2012, s. 305). Şair, Şeyh Lutfullâh hakkında

yazdığı aşağıdaki muhammeste Resûl Hz. Muhammed (sav)'in nurunun Şeyh Lutfullâh'ın yanağında şimşek çakar gibi parıldadığını belirtmiştir:

Olayın dirseñ eger makbûl-i erbâb-ı himem
Rûyuñı hâk-i reh-i dergâhına sür dem-be-dem
Gel nazar kıl kurb-ı Hakk'a niçe basmışdur kadem
Ârızında berk urur nûr-ı **Resûl**-i muhterem
Şâh-ı iklim-i kerâmet Şeyh Lutfullâh'ı gör (Mh.4/4)

1.1.4.1.g. Seyyidü'l-Eşrâf

Hz. Muhammed (sav), kıyamet gününde ümmetindeki insanların kurtuluşu için onlara şefaatte bulunacaktır.⁵⁷ Bu sebeple şair, Hz. Peygamber (sav) için itibarlı kimselerin önde geleni anlamına gelen *Seyyidü'l-eşrâf* demiştir. Eğer itibarlı kimselerin önde geleni olan Hz. Muhammed (sav), ahirette Ravzî'ye şefaatte bulunmazsa şair cennete dâhil olamayacağını belirtmekte, yine de şfaat için ümidini kesmediğini belirtmektedir:

Ravza-i Rıdvân'a Ravzî idemez 'âsî duhûl
Yârın itmezse şefâ'at **Seyyidü'l-eşrâf** aña (G.6/5)⁵⁸

1.1.4.2. Hz. Âdem (as)

Âdem (as), Allah Teâlâ'nın yaratmış olduğu ilk insan ve ilk peygamberdir. Bu sebeple onun künyesi *Ebu'l-Beşer* (insanlığın ilk atası) şeklinde geçmektedir. Bazı ayet ve hadislere göre Hz. Âdem (as) topraktan yaratılmıştır. Bazı rivayetlere göre ise Yüce Allah, Hz. Âdem (as)'ı yaratmak istediğinde yeryüzünden toprak getirmesi için Cebrâil'i görevlendirmiş; fakat yeryüzü, toprağının eksilmesi gerekçesiyle onun toprak almasına izin vermemiştir. Allah Teâlâ, bundan sonra bu görevi Mikâil'e devretmiştir. Yeryüzü yine aynı gerekçeyle toprak almasına müsaade etmemiş ve Allah Teâlâ en sonunda bu görevi Azrâil'e vermiştir. Azrâil, yeryüzünden toprak almayı başarmıştır. Yeryüzünün çeşitli bölgelerinden aldığı kırmızı, beyaz ve siyah toprağı su ile karıştırmış ve çamur

⁵⁷ Sahih-i Buhârî, Da'avat 1.

⁵⁸ Hz. Muhammed (sav) ile ilgili diğer beyit ve bentler için bk. K.2/27, K.3/32, Mr.1/1, Mr.23/6, Mh.4/3, Mh.4/5, G.62/4, G.69/5, G.141/2, G.223/3, G.245/1, G.338/5, G.431/2.

hâline getirmiştir. Allah Teâlâ da bu çamurdan Âdem (as)’ı yaratmıştır (Aydemir, 2012, s.19-20).

Hiz. Âdem (as)’ın yaratılmasından sonra Kur’an-ı Kerim’e göre Allah Teâlâ, meleklerle *Âdem’e secde edin!*⁵⁹ diye emretmiş, bütün melekler bu emre uymuşlardır. Fakat İblis kendisinin ateşten, Âdem’in ise topraktan yaratıldığını, dolayısıyla ondan üstün olduğunu iddia ederek Allah Teâlâ’nın emrine uymamıştır. Bunun üzerine İblis, Allah Teâlâ’dan kıyamete kadar, düşmanı olan Âdem soyunu doğru yoldan ayırmak için süre istemiş, Allah Teâlâ da ona bu fırsatı vermiştir (Bolay, 1988, s.360). Sevgili aşağıdaki beytinde meleklerin Hiz. Âdem (as)’a secde edişine dikkatleri üzerine çeken bir telmihte bulunmuştur. Şair, sevgiliye hitap ederek meleklerin Hiz. Âdem (as)’a onun için secde ettiklerini belirtmiştir. Şair bu ifadesiyle sevgilinin yüce bir şahsiyet olduğuna vurgu yapmıştır:

Cümlesinüñ hâtırındasın meger melhûz idüñ
Yohsa n’eylerdi melekler **Âdem**’i mescûd idüp (G.105/3)

Allah Teâlâ Kur’an-ı Kerim’de Hiz. Âdem (as)’a bütün isimleri talim ettirdiğini bildirmektedir. Zira Kur’an-ı Kerim’de Bakara Suresi’nin 31. ayetinde *Ve (Allah) Âdem’e bütün isimleri öğretti. Sonra onları meleklerle göstererek, “Eğer doğru söyleyenler iseniz, haydi bana bunların isimlerini bildirin.” dedi.* buyrulmaktadır. Mealde geçen *isimler* den maksadın ne olduğu kesin belli olmamakla birlikte görüşlerin çoğu kendisine her konuda ilim ve bilgi verildiğidir. Aşağıdaki beyitle bu konuya telmih yapan Ravzî’ye göre, *‘alleme’l-esmâ*’nın asıl maksadı, Hiz. Âdem (as)’a sevgilinin isminin öğretilmesidir:

Bildi **Âdem** nâmuñı cânâ melekler bilmedi
Ma’ni-yi i’lâ-yı ‘ilm-i ‘alleme’l-esmâ budur (G.222/2)

⁵⁹ Bakara, 2/34.

1.1.4.3. Hz. Eyyûb (as)

Kur'an-ı Kerim'de ismi geçen peygamberlerdendir. Onun ismi Kur'an-ı Kerim'de dört yerde geçmekte ve ikisinde sadece ismi anılmaktadır. Diğer iki yerde ise Eyyûb (as)'a tahsis edilen altı ayet vardır (Aydemir, 2012, s.97).

Klasik Türk edebiyatında Eyyûb (as) sabrı ile ön plana çıkmaktadır. Hikâyeye göre Allah Teâlâ, Eyyûb peygambere çok mal mülk nasip etmiştir. Eyyûb peygamber de tüm bu nimetlere ibadetle karşılık vermiştir. İblis, bu durumu kıskanmıştır. O, Allah Teâlâ'ya kendisine bu kadar nimet verilen bir kulun elbette çok ibadet edeceğini belirtmiş ve Eyyûb peygamberin iflas durumunda da aynı şekilde ibadet edip etmeyeceğini sınamak üzere malını helak etmek için Allah Teâlâ'dan izin istemiştir. Allah Teâlâ iblise izin vermiş ve iblis Eyyûb peygamberin malını helak etmiştir. Fakat Eyyûb (as) sabretmiştir. Bunu gören iblis, bu defa Eyyûb (as)'ın bulunduğu damı yıkmıştır. Eyyûb (as) yine sabretmiştir. İblis, sonraki defa Eyyûb peygamber secdeyken yer altından gelip ağzına üflemiştir. İblisin nefesi, Eyyûb (as)'ın bütün azasını yakıp kıpkırmızı etmiştir. Başından, gözlerinden, dilinden ve yüreğinden başka sağlıklı azası kalmamıştır. Fakat Eyyûb peygamber, yine tüm bunlara sabrederek Allah Teâlâ'ya yalvarmış ve içinde bulunduğu hâli O'na arz etmiştir. Allah Teâlâ, duasına cevap olarak ayağını yere vurmasını ve çıkan su ile vücudunu yıkamasını buyurmuştur. Böylece Eyyûb peygamber şifa bularak kurtulmuştur (Levend, 1980, s.116-117).

Eyyûb peygamber, malı mülkü, evlatları ve sağlığı ile sınanmış, Allah Teâlâ tarafından pek çok dert ve sıkıntıya müptela olmuştur. Fakat tüm bu sıkıntılara şikâyet etmeden sabretmiştir. Âşıklar da sevgilinin eziyet ve cefasına katlanmakta, sevgiliyle kavuşma vakti için sabretmektedirler. Sevgili, kendilerine ne kadar eziyet ederse etsin âşıklar buna şikâyetçi olmadan dayanmaktadırlar. Şaire göre belki de âşıkların çektikleri bu sıkıntılar, Eyyûb peygamberin yaşadıklarından daha ağırdır, dolayısıyla âşıklar ondan daha fazla sabretmektedirler. Öyle ki âşıkların çektikleri sıkıntılara Eyyûb peygamber sabredebilseydi Ravzî, ona yüz bin kere *Âferin!* derdi:

Tahsîn idüp iderdüm aña yüz biñ âferîn

Eyyûb eger ki sabr idebilse belâmuza (G.542/4)

Aşağıdaki murabbada Ravzî, sevgilinin sözünü dinleyen Eyyûb (as)'ın derdinden kurtulacağını belirtmiştir:

Yüzini görse bir kerre giderdi hüznü Ya'kûb'uñ
Sözin gûş eylese kalmazdı derdi tende **Eyyûb**'uñ
Mehemmed hakkı oldur Mustafâ'sı cümle mahbûbuñ
Felekde ol meh-i nâ-mihrbân kim nâmı 'Îsâ'dur (Mr.10/4)

Edincik şehrengizinden alınan aşağıdaki bentte Ravzî, güzelliği ile dikkat çeken Nasûh adlı bir kişiyle kavuşmasına ancak Eyyûb (as)'ın sabrı gibi sabır, Hz. Nûh (as)'ın ömrü gibi bir ömür lazım olduğuna ve bu ayrılığa ancak bu şekilde katlanabileceğine dikkat çekmiştir:

Bir melâhat menba'idur birinüñ ismi Nasûh
Yazsa şârihler kitâb-ı hüsnine yüz biñ şürûh
Bâb-ı vafından yine hiç kimseye olmaz fütûh
Vuslatına sabr-ı **Eyyûb** ile lâzım 'ömr-i Nûh
Hak budur bâğ-ı İrem'dür şehr-i İdincik ki var (Mh.3/68)

1.1.4.4. Hz. İbrâhim (as)

Kur'an-ı Kerim'de isminden çok sık bahsedilen büyük bir peygamberdir. İnsanların şekilce Hz. Muhammed (sav)'e en çok benzeyenidir. Kur'an-ı Kerim'de babası Târah (Âzer) ismiyle geçmektedir. Âzer, Kral Nemrûd'un putlarının bakıcısıydı. Hz. İbrâhim (as)'ın nesebi sırasıyla Nahor, Sarug (Şarug), Rau (Ergu), Falığ, Âbir, Şalîh, Erfahşed, Sâm ve son olarak Nûh peygambere dayanmaktadır (Köksal, 1990, s. 141-142).

Hz. İbrâhim (as), Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam dinlerinde en büyük ata olarak kabul edilmiştir. Kaynaklara göre kâhin ve münecimler o sene ülkede doğacak bir erkek çocuğun halkın dinini değiştirerek Nemrûd'un saltanatına son vereceğini bildirmişlerdir. Nemrûd da hamile kadınları bir yere toplamış ve doğacak bütün erkek çocukların öldürülmesini emretmiştir. Bunu duyan Âzer, İbrâhim'e hamile kalan karısını Ur şehrinde bir mağaraya saklamıştır ve İbrâhim bu mağarada doğmuştur. Hz. İbrâhim (as), Allah Teâlâ'nın varlığına dair ilk izlenimlerini bu mağaradan ayrılışında ortaya koymuştur. Gördüğü varlıkların ne olduğunu sorgulayarak onların mutlaka bir rabbi olması gerektiğini düşünmüştür. Yıldızları, ayı ve güneşi görünce onlar için, *Rabbim budur.* demiş; fakat gördükleri kısa süre sonra sönüp gidince, *Ben böyle sönüp batanları*

sevmem. diyerek bunların hiçbirini rabbi edinmemiştir. Nihayetinde ise eşsiz olan Allah Teâlâ'ya dönmüştür (Harman, 2000, C.21, s.269).

Hız. İbrâhim (as)'ın babası Âzer, Kral Nemrûd'un yanında çalışmış, put yapmış ve onları satarak geçinmiştir. Putların aciz ve işe yaramaz olduğunu bilen Hız. İbrâhim bunu herkese göstermek için bir bayram günü Bâbil'in büyük mabedindeki putların hepsini balta ile kırmıştır. Baltayı ise en büyük putun boynuna asmıştır. Bu şekilde halkı imana davet etmiştir. Putları İbrâhim'in kırdığını anlayan Nemrûd onu ateşe atıp cezalandırmak istemiştir. Bunun üzerine de meydan da büyük bir ateş yaktırmıştır. Fakat Hız. İbrâhim ateşin ortasına düştüğü anda Allah Teâlâ'nın *Ey ateş, İbrâhim'e karşı serinlik ve esenlik ol!*⁶⁰ emriyle ateşin ortasından bir pınar çıkmıştır. Etraf yemyeşil çimenlerle kaplanmıştır (Levend, 1980, s.110-111). Hız. İbrâhim (as)'ın ateşe atılma kıssası klasik Türk şiirine farklı şekillerde konu olmuştur. Aşağıdaki beyitte sevgilinin yanağının kırmızılığını ateşe dolayısıyla gül bahçesine benzeten şair, yanağının üstündeki beni ise Hız. İbrâhim (as) ve semender olarak tasavvur etmiştir. Hız. İbrâhim (as)'ın ateşe atılma olayı ve semenderin de ateşte yaşayan efsanevi bir hayvan olması sebebiyle şair, iki benzetme yoluna gitmiştir. Şair, bu beytinde Hız. İbrâhim (as)'ın *Allah'ın dostu* anlamına gelen *Halil'ullâh* lakabını zikretmiştir:

Hâl-i ruhsârûñ semenderdür ki girmiş âteşe

Yâ **Halil'ullâh**dur kim meskeni gülzârdur (G.217/3)

Hız. İbrâhim (as), Allah Teâlâ'dan, hiç çocuğu bulunmadığı için salih bir evlat istemiştir ve evladı olduğunda ise onu kurban edeceğine dair söz vermiştir. Kendisi ve eşi Sâre'nin yaşı ileride olmasına rağmen Allah Teâlâ onları erkek evlatla müjdelemiştir. Daha sonraları Sâre, kölesi Hâcer'i Hız. İbrâhim'e hediye olarak vermiştir ve Hâcer de İsmâil (as)'ı dünyaya getirmiştir. Allah Teâlâ, Hız. İbrâhim (as)'dan Hâcer ile İsmâil'i Mekke'nin bulunduğu yere götürmesini istemiştir, o da bu emri yerine getirmiştir. Hız. İbrâhim (as), İsmâil koşar çağa geldiği zaman onu kurban etmekle imtihan edilmiştir. O, bu imtihanı başarı ile geçmiş ve kendisine oğlunun yerine kurban etmek üzere koç göndermiştir (Harman, 2000, C.21, s.270).

⁶⁰ Enbiyâ 21/68-70.

Hız. İbrâhim (as) Mekke'de Kâbe'nin inşası üzerine emrolunmuştur. Allah Teâlâ, inşa için ona Kâbe'nin yerini bildirmiştir. Klasik şiirde Hz. İbrâhim (as)'ın Kâbe'yi inşa etme hadisesi benzetmeler yapılarak telmih yoluyla şiirlerde konu edilmiştir. Âşığın yıkık gönlü Kâbe'ye; bu gönlü inşa eden sevgili ise Halîl'e/Hz. İbrâhim (as)'a benzetilmiştir. Şair, *Kalp kırmak Kâbe'yi yıkmak gibidir.* sözüne işaret ederek yıkık gönlü tamir etmenin Kâbe'yi yeniden inşa etmeye benzediğini söylemiştir:

Ey **Halîl**'üm Ka'be bünyâd itmedür gûyâ hemân
Seng-i cevruñle dil-i vîrânemi lutf eyle yap (G.97/3)

1.1.4.5. Hz. İdrîs (as)

Kur'an-ı Kerim'de ismi iki defa geçen peygamberdir. İdrîs peygamber, ilim ve fenlere vâkıf bir kimsedir. İlk defa kalem kullanan, ilk defa elbise dikip giydiği için terzilerin piri olarak kabul edilen, ilk defa ata binip cihada girişen peygamberdir. Hatta Cebrâil'in ilk vahiy getirdiği nebî İdrîs (as)'dır. Kendisine 30 suhuf verilmiştir. İdrîs peygamberin tıp ve astronomi sahasında da maharetlerinden bahsedilmektedir. Kur'an-ı Kerim'de altıncı, dördüncü, yedinci kat semada ya da cennette olduğuna dair görüşler bulunmaktadır⁶¹ (Aydemir, 2012, s.44).

Sevgilinin mahallesini cennete teşbih eden Ravzî, sevgiliyi de cennetteki huriye benzetmiştir. Şair, kendisine didaktik bir söylemle sevgilinin mahallesinin başına gitmesini ve o huri yüzlüyü seyretmesini ve böylece yerini İdris (as) gibi Mevâ cenneti yapmasını tavsiye etmektedir:

Ser-i kûyına var ol hûri-likâyı seyr it
Yirûñ **İdrîs**-sıfat cennet-i me'vâ eyle (G.566/4)

Aşağıdaki beyitte İdrîs peygamberin cennette oluşuna ve elbise dikişine vurgu yapılmıştır. Âşık, sevgilinin mahallesinde melamet şalı giymek istemektedir. Öyle ki İdris peygamber, cennette kendisine hulle giydirse bile bunu kabul etmeyecektir:

Kûy-ı dil-berde baña şâl-ı melâmet yegdür
Hulle geydürse kabûl itmezin **İdrîs nebî** (G.618/4)

⁶¹ Meryem, 19/56-57.

1.1.4.6. Hz. İlyâs (as)

Kur'an-ı Kerim'de adı geçen peygamberlerden biridir. Kur'an-ı Kerim'de adı iki defa geçmektedir. Soyu, İsrailoğulları'ndan olduğu söylenen Mûsâ (as)'ın kardeşi Harûn'a dayandırılmaktadır (Aydemir, 2012, s.225).

İlyâs peygamber dağlar ve çöller sahibi olup Rabb'ine, ıssız yerlerde ibadetle meşgul olmuştur. Hızkıl (as)'dan sonra, İsrailoğulları birçok bidatler ortaya çıkarmışlar ve putlar dikip onlara tapmaya başlamışlardır. Bunun üzerine Allah Teâlâ, İlyâs (as)'ı peygamber olarak göndermiştir (Köksal, 1990, C.2, s.135).

İlyâs (as)'ın kavmi Ba'l adındaki putlara tapmaktaydılar. Onlara Allah Teâlâ'yı öğüt verse de kavmi onu dinlememiş ve hatta onu memleketlerinden kovmuştur. Allah Teâlâ da onların memleketlerinden bereketi kaldırmıştır. Bu durumdan kurtulmak için Hz. İlyâs (as)'ı aramışlar ve onun öğütlerine ayak uydurmuşlardır. Allah Teâlâ da onların üzerinden bu belayı kaldırmıştır. Bir süre sonra kavmi tekrar küfür yolunu tutunca İlyâs (as) da bu durumdan usanmış ve Allah Teâlâ'nın izniyle memleketini terk ederek yalnızlığa çekilmiştir (Ahmet Cevdet Paşa, 1979, s.27). Memleketini terk ettikten sonra Allah Teâlâ'ya dua etmiş ve Allah Teâlâ ona bir şehre gitmesini emretmiştir. İlyâs (as) emrolunan yere gitmiştir. Orada ateşten bir at görmüş ve ona binerek gözden kaybolmuştur. Allah Teâlâ, onu melekler makamına yükseltmiştir (Levend, 1980, s.123).

Klasik şiirde İlyâs (as), ölümsüz olması, Hızır ile insanlara yardım etmesi, karada veya denizde bulunması, bazı kişilerin İlyas peygambere benzetilmesi gibi birçok vesile ile yerini almıştır (Sona, 2017, s.61). Ravzî Dîvânı'nda İlyâs peygamberin adı iki defa zikredilmiştir. Her iki beyitte de ismi Hızır ile ele alınmıştır.

Hızır ile İlyâs (as)'ın hikâyesi ise bir rivayete göre şu şekildedir; İskender zamanında, şehirdeki bir ihtiyar kendisine, civardaki bir denizi geçtikten sonra bir karanlığın içinde yer alan pınardaki suyun insana ebedî bir hayat bağışlayacağını haber vermiştir. İskender de bu suyu bulmak için yola çıkmıştır. İskender'in yanında Hızır ile İlyâs (as) da bulunmaktaydı. Biraz yol aldıktan sonra karanlığa girmişlerdir. Karanlıkta dört gün ilerledikten sonra da İskender onların yanından ayrılmıştır. Bir hafta sonra Hızır ve İlyâs bir su başında mola vermek için oturmuşlardır. O suda ellerini yıkayan Hızır, bir damla suyu yanlarındaki pişmiş balığa damlatmış ve balık dirilerek suya tekrar

girmiştir. Ölümsüzlük suyunu bulduğunu anlayan Hızır, o sudan içmiş ve İlyâs (as)'a da içirmiştir. İskender'e bildirmek istemişse de Allah Teâlâ buna müsaade etmemiştir (Pekolcay ve Eraydın, 1976, s.101-102).

Ravzî, aşağıdaki beyitte Hızır Bâli isimli bir şahsiyeti isim aynılığından dolayı Hızır'a; kendisini de İlyâs (as)'a benzetmiştir. Buna göre Hızır ile İlyâs (as)'ı bir arada görmek isteyen kişinin, Ravzî'nin Hızır Bâli'nin elini öptüğü esnada onları seyretmesinin yeterli olduğunu söylemiştir:

Hızır Bâli'yle dest-bûs iderken gel beni seyr it
Eger görmek dilersen bir arada Hızır u **İlyâs**'ı (G.578/8)

Hızır ile İlyâs (as)'ın karanlıkta gerçekleştiği yolculuk ve bu yolculuk sonucunda buldukları pınar dolayısıyla Ravzî, Osmanlı Devleti'nin Bağdat'a gerçekleştirdiği seferde kabile reisinin de Hızır ve İlyâs (as) olmasını istemekte ve onların yardımını dilemektedir. Ayrıca şair, *il yâs* ile *İlyâs* kelimeleri arasında cinas sanatı yaparak beyte telaffuz güzelliği katmıştır:

Kıldı Bağdâd'a sefer ol şeh tutar il yâs aña
Kâfile-sâlârı olsun Hızır ile **İlyâs** aña (G.4/1)

1.1.4.7. Hz. İsâ (as)

Hz. İsâ (as), Kur'an-ı Kerim'de adı geçen, İsrâiloğulları'na gönderilmiş olan ve kendisine İncil verilen *ulü'l-azm* peygamberlerden biridir. Kur'an-ı Kerim'de ismi, *İbn Meryem* ve *Mesîh* şeklinde zikredilmektedir. Ayrıca gerek Hristiyanlık'ta gerek İslam'da hem İsâ hem de Mesîh olarak adlandırılmaktadır. Şair de şiirlerinde İsâ peygamberi hem Mesîh hem de İbn Meryem şeklinde zikretmiştir. Sevgiliyi Hz. 'İsâ (as)'a benzeten şair, ondan bir vefa göremediği için yakınmıştır:

Gel vefâlar eyle didüm ol **Mesîhâ**-dem didüm
Geldi mi bilmez misin '**İsâ**'bn-i **Meryem**'den vefâ (G.70/2)

Hz. İsâ (as)'ın soyu, annesi Meryem'in mensubu bulunduğu seçkin İmrân ailesinden gelmektedir. Allah Teâlâ, Cebrâil'i tastamam bir insan şeklinde onun yanına göndermiştir. Cebrâil, Meryem'e tertemiz bir erkek çocuk bağışlanacağını müjdelemiş

ve Meryem kendisine hiçbir erkek eli değmemişken İsa'ya hamile kalmıştır. Meryem, İsa'yı dünyaya getirdikten sonra kavmi, bâkire Meryem'i kucağında çocukla görünce çocuğun gayri meşrû olduğunu zannetmiştir ve ona ağır ithamlarda bulunmuştur. Bunun üzerine beşikteki İsa, Allah Teâlâ'nın bir kulu olduğunu ve kendisini mübarek kıldığını bildirmiştir.⁶² Hz. İsa (as)'ın beşikteyken konuşma mucizesinin dışında pek çok mucizesi daha vardır. Çamurdan yaptığı kuş şekline üfleyip onu canlandırması, anadan doğma körü ve alacalıyı iyileştirmesi, ölüleri diriltmesi, evlerde yenilen ve biriktirilen şeyleri haber vermesi, semadan sofrayı indirilmesi bu mucizelerden bazılarıdır (Harman, 2000b, s. 469-471).

Klasik Türk şiirinin çeşitli örneklerinde doğrudan veya dolaylı olarak Hz. İsa (as) ile ilgili bilgilere yer verilmiş ve İsa birçok mazmuna konu edilmiştir. Hz. İsa (as) ile ilgili olarak zikredilen mazmunlar, onun çeşitli nitelikleri ile sevgiliyi, dudağını, nefesini ve sözlerini, şairin övdüğü kişileri daha iyi anlatmak için kullanılmıştır. Bunun dışında en önemli mucizelerden biri olan etkili nefesiyle (dem-i İsi, nefh-i İsa, nefes-i İsa) hastaları iyileştirip ölüleri diriltmesi en çok temas edilen özelliklerindedir (Uzun, 2000, s.473-474). Ravzî Dîvânı'nda Hz. İsa (as)'ın zikredildiği beyitlerin hepsi sevgiliyle ve sevgilinin güzellik unsurlarıyla ilgilidir:

Ravzî, aşağıdaki beyitte Hz. İsa (as)'a, ölüleri diriltme konusunda istigna etmenin yakışmadığını söylemiş ve ardından örnek olarak Hz. İsa (as) gibi diriltme özelliği bulunan sevgilinin de dert ile ölen âşığını ihya etmeye tenezzül etmemesinin âşığa reva görülecek bir durum olmadığını bildirmiştir:

Revâ mı mürde ihyâ itmede '**İsa**'ya istignâ
Ben öldüm derd ile eyler beni ihyâya istignâ (G.74/1)

Sevgilinin dudakları da âşığı/ölüyü diriltmeye muktedirdir. Bu sebeple insanlar onun için zamanın İsa'sı demişlerdir:

Mürde ihyâ ider ol la'l-i Mesîh-âsârûñ
Saña halk anuñ için '**İsi-i devrân** dirler (G.292/2)

⁶² Meryem 19/27-33; Sa'lebî, s. 383-386.

Ravzî, yukarıdaki beyitle ilişkili şekilde zamanın Îsâ'sı sevgili ile dirilen kişinin Hızır'ın ölümsüzlük suyunu bulması gibi ebedi bir hayata sahip olacağına işaret etmiştir: *Ey gönül! Kendisini devrin Îsâ'sı (olan sevgilinin) öldürdüğü kişi Hızır gibi ebedi hayatı bulur, o ölmez. Sevgilinin öldürdüğü kişi ölmez, aksine o ebedi hayatı bulur:*

Hızırveş bulur hayât-ı câvidânî ölmez ol
Ey gönül anı kim ol **‘Îsâ-yı devrân** öldürür (G.239/2)

Öyle ki şair, aşağıdaki beyitte ab-ı hayatı bularak ölümsüzlüğe erişen Hızır'a gidip ona sevgilinin dudaklarını sorduğunu, Hızır'ın ise *Bir nefeste ölüleri dirilten Îsâ işte budur.* diyerek sevgilinin dudaklarını işaret ettiğini belirtmiştir:

Hızra irişdüm leb-i cânânımı sordum didi
Bir nefesde mürdeler ihyâ iden **‘Îsâ** budur (G.222/4)

Sevgilinin dudakları, Hz. Îsâ (as)'ın ölüleri diriltme mucizesini unutturmuştur. İnsanlar arasında diriltme mucizesi konuşulduğunda Hz. Îsâ (as) değil, sevgilinin dudakları anılmaktadır:

Şimdi ihyâ-yı Mesîhâ'yı ferâmûş itdi halk
La'l-i nâbuñdandur ey **‘Îsî-nefes** her bâr bahs (G.146/6)

Yüz yıllık ölü gibi olan âşğın dirilmesine ancak devrin Îsâ (as)'ı yani sevgili çare olabilmektedir:

Mürde-i sad-sâleyem ihyâya yokdur çâre hiç
Senden olur var ise ey **‘Îsî-yi devrân** baña (G.33/4)

Sevgili güzelliği dolayısıyla Hristiyan putlarına benzetilir. Çok güzel olan sevgili, yürüdüğü zaman âşıklar, Hz. Îsâ (as)'ın gökyüzünden yeryüzüne indiğini zannederler ve ona bakakalırlar:

Âsmândan yire **‘Îsâ**'yı nüzûl itdi sanur
Cümle ‘uşşâk ider ol büt-i tersâya nazar (G.267/4)

Îsâ (as), senelerce kavmini imana getirmeye çalışmıştır. Fakat İsrâiloğulları toplanıp en sonunda onu öldürmeye karar vermişlerdir. Bunu duyan Îsâ (as), kaçıp bir eve gizlenmiştir. Ancak kavmi onu orada bulmuş ve ardından çarpiha bağlamıştır. Allah Teâlâ'nın emretmesiyle gökten yere inen melekler, Îsâ (as)'ı omuzlarına alıp dördüncü kat semaya yükseltmişlerdir (Levend, 1980, s.125). Îsâ (as)'ın semaya yükselmesine değinen şair arpa kıtlığının yaşandığı dönemde yazdığı beytinde, ilginç bir şekilde arpayı Meryem oğlu Îsâ'ya benzeterek arpanın feleğe yükselip gözden kaybolduğuna vurgu yapmıştır:

Mâl-ı Kârûn mîdur ol kim yire geçdi ser-be-ser

İbn-i Meryem mi yahod oldı felek me'vâ-yı cev (K.6/18)⁶³

1.1.4.8. Hz. Lokmân (as)

Kur'an-ı Kerim'de kendisine hikmet verildiği bildirilmiştir. Ancak peygamberliği tartışmalıdır. Kur'an-ı Kerim'de Mekke'de nazil olan otuz birinci sure onun adını taşımaktadır. Fakat bu surede Lokmân (as)'ın kimliğine dair bir bilgi yoktur. Yalnızca kendisine hikmet verildiği bildirilmekte ve oğluna hitaben iman, görgü ve ahlak kurallarına dair nasihatleri içermektedir. Lokmân (as)'a verilen hikmetin ilim, üstün kavrama yeteneği, münasip söz ve davranış, ilim-amel uygunluğu, din konusunda derin bilgi olduğu belirtilmektedir (Harman, 2003, s. 205-206).

Söylenenlere göre Lokmân (as), bitkilerin dilinden anlayan ve ölümsüzlüğün ilacını arayan bir hekimdir. Çukurova'da birbiriyle konuşan çiçeklerden bu ilacın nasıl yapıldığını öğrenmiş; fakat öğrendiklerini yazdığı kâğıt, Ceyhun nehri üzerindeki Misis köprüsünde elinden uçmuştur (Gül, 1985, s.390).

Türk edebiyatında ise şiirlerde Lokmân (as), Arap edebiyatındaki özellikleri haricinde hakîm/filozof kimliğinden çok hekim/tabip kimliğinde görülmektedir. Bu sebeple Türk klasik, tasavvuf ve folklorunda *Lokmân Hekim*, *Lokmân-ı hâzık*, *tabip Lokman*, *dert Lokman* 'ı, *şifâ Lokman* 'ı, *Şifâ-yı Lokmân*, *devâ-yı Lokmân*, *yed-i Lokmân*,

⁶³ Hz. Îsâ (as) ile ilgili diğer beyitler için bk. G.40/2, G.54/5, G.56/2, G.57/4, G.144/1, G.186/1, G.212/3, G.221/2, G.232/2.

Lokmân eli, ilâc-ı Lokmân, merhem-i Lokmân, bâb-ı Lokmân, muhtâc-ı Lokmân, yara saran Lokmân gibi ad ve sıfatlarla anılmıştır (Uzun, 2003, s.206).

Ravzî Dîvânı'nda Lokmân (as), hekimliği ile ön plana çıkmıştır. Şair, genç sevgilisini ansızın kaybetmiştir, bu sebeple çok çaresiz bir hâldedir. Onun derdine Lokmân Hekim dahi derman olamaz ve çare bulamaz:

Çıkdı ol cânân-ı çâr-ebrû elümden nâ-gehân
Ben şu nâ-çârem ki dermân idemez **Lokmân** baña (G.31/3)

Öyle ki Lokmân Hekim Ravzî'nin, nabzına yanaşıp onu yoklayarak şairin bu dermansız hâline üzülmüş ve bu dünyada onun derdine derman bulunmayacağını söyleyerek ağlamıştır:

Nabzuma yanaşdı derdüm bildi **Lokmân** ağladı
Buña 'âlemde bulunmaz didi dermân ağladı (G.659/1)

Âşık, gönül derdine derman bulmaktansa bu derdi çekmeyi daha hoş görmektedir. Âşığın yanında sevgilinin dudağının gamı olması Lokmân Hekim'in olmasından daha iyidir:

Tabîbüm dilde derdüñ derde dermân olmadan yegdür
Gam-ı la'lüñ benüm yanumda **Lokmân** olmadan yegdür (G.219/1)

Sevgiliden ayrı kalmanın vermiş olduğu acıyla hastalanıp ateşi yükselen şairin vücudu bu ateşle yanmıştır. Şairin ateşi o kadar çok yükselmiştir ki Lokmân Hekim nabzını kontrol etse o dahi bu ateşle yanar:

Şöyle yanmışdur tenüm tâb-ı teb-i hecrüñde kim
Nabzuma yapışsa **Lokmân** ey tabîb-i cân yanar (G.242/3) ⁶⁴

⁶⁴ Lokmân (as) ile ilgili diğer beyitler için bk. G.33/5, G.37/5, G.239/3.

1.1.4.9. Hz. Mûsâ (as)

İsrâiloğulları'na gönderilen ve kendisine Tevrat indirilen hem Yahudilik ve Hristiyanlığa hem de İslam'a göre büyük kabul edilen peygamberdir. Kur'an-ı Kerim'de otuz dört surede ve yüz otuz altı yerde ismi zikredilmiştir ve sahih hadislerde de kendisinden en çok söz edilen peygamberlerdendir (Harman, 2006, s.207, 210).

Kaynaklara göre üçüncü Firavun, bir gün bir rüya görmüş ve gördüğü rüyayı bir kâhine yorumlatmıştır. Kâhin Firavun'a, İsrailoğulları'ndan dünyaya gelecek bir erkek çocuğun saltanatını alacağını bildirmiştir. Bunun üzerine Firavun, İsrâiloğulları'ndan doğacak erkek çocukların öldürülmesini emretmiştir. Allah Teâlâ da Hz. Mûsâ'nın annesine, çocuğunu suya bırakmasını ve onun ileride peygamberlerden biri olacağını bildirmiştir. Annesi, emredilen şekilde Mûsâ (as)'ı nehre bırakmıştır. Firavun'un adamları Mûsâ (as)'ı bulup saraya getirmiş ve Firavun'un karısı Âsiye, onu evlat edinmiştir. Fakat Mûsâ hiçbir kadını sütanne olarak kabul etmeyince kendi annesi ona sütannelik etmiş ve onu Firavun'un sarayında büyütüştür (Pekolcay ve Eraydın, 1976, s.102).

Hz. Mûsâ (as), büyüdüktan sonra Mısır'da gezerken iki kişinin kavga ettiğini görmüştür. Kavgayı ayırmak isterken yanlışlıkla bunlardan birini öldürmüştür. Bu olay üzerine korkup Mısır'dan Medyen'e kaçmıştır ve orada Şuayb (as)'ın kızıyla evlenmiştir. On sene sonra ailesini de alıp tekrar Mısır'a dönerken Tur dağına uğramıştır. Orada Allah Teâlâ ile söyleşmiş ve kendisine peygamberliği bildirilmiştir (Ahmet Cevdet Paşa, 1979, s.20). Kendisini Hz. Mûsâ (as)'a benzeten şair, yolunun sevgilinin mahallesinin etrafındaki dağa düşmesinin rastgele olmadığını belirtmiş, Mûsâ (as)'ın Tur dağına gittiği gibi o da sevgilinin mahallesindeki bu dağa Allah Teâlâ'ya yalvarmak için gittiğini vurgulamıştır:

Güzâfın sanma taga düşdügin etrâf-ı kûyuñda
Şehâ **Mûsî**-sıfat Ravzî münâcâta gider Tûr'a (G.536/7)

Hz. Mûsâ (as)'a Tur dağında asâ ve beyaz el (yed-i beyzâ) mucizeleri (K.13/58) verilmiştir. Bu iki mucize, Firavun'a karşı Hz. Mûsâ (as)'ın haklı olduğunu göstermek üzere verilmiş bir emaredir. Hz. Mûsâ (as), İsrâiloğulları'nı dine davet etmek üzere Firavun'a gitmekle görevlendirilir. O Firavun'a, Allah Teâlâ'nın elçisi olduğunu belirtmiş ve inanması için ona asâ ve beyaz el mucizelerini göstermiştir. Bunun üzerine

Firavun, Mısır'ın ileri gelen sihirbazlarını toplamıştır. Sonunda ise Hz. Mûsâ (as)'ın asâsı sihirbazların oyuncaklarını yutmuştur (Harman, 2006, s. 211).

Hz. Mûsâ (as)'ın asâ mucizesi de klasik şiirde çok sık şekilde zikredilen konulardan biridir. Asânın ejderhaya dönüşmesi ve sihirbazların oyuncaklarını yutması şiirlerde benzetme unsurudur. Sevgilinin saçları bu ejderhaya benzetilir ve ejderha gibi olan saçları âşığın gönlünü cezbeder. Dolayısıyla âşığın gönlünü bir ejderha gibi yutar. Bu sebeple de insanlar, sevgiliye bu mucizesinden dolayı Mûsâ demişlerdir:

Zülf-i hoş-bûy-ı dil-âvîzüne su'bân dirlər
Saña bu mu'ciz ile **Mûsi**-i 'İmrân dirlər (G.292/1)

Şair bir gazelinde Kapucızâde isimli bir şahsiyeti, zulmünden dolayı padişaha şikâyet edeceğini söylemiş ve bu gazelinde asâ ve Firavun gibi kelimelerle Hz. Mûsâ (as)'ın asâ mucizesine değinmiştir. Şair Kapucızâde'yi asâsıyla tasvir etmiş ve onun asâsından nice dik başlı Firavun'un aciz ve çaresiz kaldığını belirtmiştir. Tıpkı Hz. Mûsâ (as)'ın asâsında olduğu gibi Kapucızâde'nin asâsında da bir keramet vardır:

Zebûn olmuş 'asâsından niçe Fir'avn olan ser-keş
'Asâ-yı hazret-i **Mûsâ**-sıfat anda kerâmet var (G.185/2)

Hızır Bâlî isimli bir kişiyi övdüğü murabbasında şair, onun mucize ortaya çıkarma konusunda Mûsâ (as) gibi maharetli ve marifetli olduğunu belirtmiştir:

Havâle oldı câna kâkülüñ su'bânı sâhirsın
Niçe mu'cizler izhârında **Mûsî** gibi mâhirsın
Dil-i pejmürdemi 'Îsî-sıfat ihyâya kâdirsın
Meded âb-ı hayât-ı la'lüñ ihsân it Hızır Bâlî (Mr.23/2)

Firavun ve adamları bütün bu ibretlerden sonra dahi Hz. Mûsâ (as) ve müminlere eziyetinden vazgeçmemiştir. Bir gece vakti Hz. Mûsâ (as)'nın Filistin'e doğru gitmesi emredilmiştir. Firavun ve adamları da onları takibe başlamışlardır. Mûsâ (as), yolda denize yaklaşmış ve vardığında asâsı ile denize vurması emredilmiş ve ardından deniz yarılmıştır. İsrâiloğulları denizi geçmişlerdir; fakat Firavun ve adamları bu denizde boğulmuşlardır. Bu olayın ardından belli bir süreyle Hz. Mûsâ, Tur dağına çağırılmıştır

ve Mûsâ (as)'ın yerine kavminin başına Hârûn (as) vekil bırakılmıştır. Hz. Mûsâ (as), Rabb'ini görmek istediğini belirttiğinde Allah Teâlâ, dağa bakmasını emrederek buraya tecelli edeceğini ve eğer dağ buna dayanabilirse kendisine görüneceğini haber vermiştir. Fakat dağ Allah Teâlâ'nın tecellisiyle yerle bir olmuştur (Çakan ve Solmaz, 2012, s.171-178).

Allah Teâlâ'nın Tur dağına tecelli etmesi ve dağın tuzla buz olması da şiirlerde işlenen bir mevzudur. Allah Teâlâ'nın zatının nuru tüm dünyada görünürse ya da zuhur ederse dünyadaki tüm varlıklar ve hatta bileşikler bu nurun ağırlığıyla yanar ve kül olur. Ravzî de bunu bildiği hâlde Hz. Mûsâ (as)'ın neden en sevgiliyi görmeye talip olduğunu sormaktadır. Zira Ravzî de aşk gibi insanın maddi ve manevi tüm vücut bileşiklerini yakıp kavuran bir derdin taliplisi olmuştur:

Kül olur eczâ-yı dehr itse tecellî nûr-ı zât

Pes ne yüzden tâlib oldu **Mûsi**-i 'İmrân aña (G.12/2)

1.1.4.10. Hz. Nûh (as)

Nûh peygamberin ismi Kur'an-ı Kerim'de kırk üç defa geçmektedir. Tufan olayı dolayısıyla insanlığın ikinci babası olarak kabul görmüş *ulü'l-azm* peygamberlerden biridir. Kur'an-ı Kerim'in yetmiş birinci suresi, onun adını taşımakta ve onun tevhit mücadelesini anlatmaktadır. (Aydemir, 2012, s.47).

Hz. Nûh (as) döneminde insanların çoğu putperest ve fasık kimselerdi. Hz. Nûh (as), kavmini putperestlikten tevhit inancına döndürmek için çok çaba göstermiştir. Fakat kavmi onu delilikle itham etmiştir. Nihayetinde Allah Teâlâ Nûh (as)'a, inanmayanları tufan ile helak edecek ve inananların kurtulmasına vesile olacak bir gemi yapmasını emretmiştir. Geminin inşasından sonra Nûh (as), her hayvan türünden birer çifti, helak olmasına hükmedilenler dışındaki aile fertlerini ve iman edenleri gemiye bindirmiştir. Hz. Nûh (as) ve ona inananlar kurtulmasına rağmen eşi ve oğlu inanmayanlarla tufanda boğulmuştur (Çakan ve Solmaz, 2012, s.45-55).

Kur'an-ı Kerim'de verilen bilgiye göre Hz. Nûh (as) 950 yıl kavmiyle yaşamıştır.⁶⁵ Başka bir rivayete göre de peygamberler içinde en uzun ömürlü olanıdır. Kendisine 350 yaşında vahiy gelmiş, 950 yıl kavmini davetle geçirmiş, dolayısıyla 1300 yıl yaşamıştır (Harman, 2007, s.226).

İncelenen dîvânda Nûh (as)'ın uzun ömürlü bir peygamber oluşuna değinilmiştir. Şairin Allah Teâlâ'dan isteği sevgilinin Nûh (as) gibi uzun ömürlü olmasıdır:

Ravzî murâdumuz bu ki 'âlemde **Nûh**-veş
'Ömr-i dırâz vire Hudâ Mustafâ'muza (G.542/5)

1.1.4.11. Hz. Süleymân (as)

Kur'an-ı Kerim'de isminden sıkça bahsedilen Süleymân (as), Hz. Dâvûd peygamberin oğludur. Babasından sonra saltanat ve nübüvvette onun yerine geçmiştir. Allah Teâlâ, muazzam bir saltanatın sahibi olan Süleymân peygambere kuşların ve başka hayvanların dilini öğretmiş ve rüzgâra hükmedebilmeyi nasip etmiştir. Bununla birlikte Süleymân peygamber, insanlardan, cinlerden ve kuşlardan oluşan ordulara da sahipti. Hz. Süleymân (as)'ın kuşların dilini bilmesi hiç şüphesiz ona bahşedilen bir mucizedir.⁶⁶ Bu mucizeyle birlikte ona uçmanın ilmi de öğretilmiştir (Aydemir, 2012, s.187,189).

Ravzî, kış mevsimini tasvir ettiği bir gazelinde Hz. Süleymân (as)'ın saltanatından bahsetmiştir. Kış mevsimi, Süleymân (as) gibi fildişi tahtına oturup hem doğuya hem de batıya hükmetmiştir. Fildişi benzetmesi ile şair hem karın beyazlığına gönderme yapmış hem de kış mevsiminin şiddetini anlatmak istemiştir:

Taht-ı 'âc üzre çıkup dünyeye sultân oldu kış
Şarka garba hükm idüp gûyâ **Süleymân** oldu kış (G.353/1)

⁶⁵ "Andolsun ki biz Nûh'u kendi kavmine gönderdik de o 950 yıl onların arasında kaldı. Sonunda onlar zulümlerini sürdürürken tûfan kendilerini yakalayiverdi. Fakat biz onu ve gemidekileri kurtardık ve bunu âlemlere bir ibret yaptık." (Ankebût, 29/14-15).

⁶⁶ "...Ey insanlar, bize kuşların dili (mantıku't-tayr) öğretildi." (Neml, 27/16).

Aşağıdaki beyitte de şair, sevgiliyi Süleymân (as)'a benzetmiştir. Sevgili, zamanın Süleymân'ıdır. Bütün âşıklar onun emrine amadedir. O, saadetli ve büyük bir sultandır ve bu nedenle rakip onun yanına yakışmaz:

Süleymân-ı zamânsın sen benüm devletli sultânım

Senüñ yanuñda yaraşmaz rakîb-Ehrimen'den geç (G.153/8)

Konu ile ilgili başka bir beyitte de Ravzî, düşüncelerini bahar mevsimini tasavvur ederek aktarmıştır. Bahar mevsiminde güller açtığında bülbüller ötmeye başlamaktadır. Kendisini bülbül ile ilişkilendiren şair, Süleymân peygamber gibi olsa buna şaşırılmaz. Zira Ravzî, Süleymân peygamber gibi bülbülün dilinden anlamakta ve onun derdini dinleyebilmektedir:

Gül mevsiminde n'ola **Süleymân**lıg eylesem

Kuş dili söyler oldu çemende hezâr-ı bâg (G.372/4)

Klasik şiirde sevgili ya da sevgilinin ağzı, goncaya; âşığın gönlü ise kuşa benzetilmektedir. Ravzî'nin gönül kuşu, bülbül gibi aşk acısıyla binlerce âh etmektedir. Onun derdini ise sadece kuş dilini bilen Süleymân peygamber anlayabilir:

Murg-ı dil ol gonceye karşı ider âh-ı hezâr

Kuş dilin söyler **Süleymân** gele gûyâ hezâr (G.192/1)

Hz. Süleymân (as), altı köşeli yıldız şeklinde, tılsımlı bir yüzüğe sahiptir. O (as), bu yüzükle ateşe, suya, rüzgâra, kuşlara ve hayvanlara hükmedebilmekteydi. Yüzüğün üzerindeki altıgen motifte İsm-i A'zam remzedilmiştir. O (as), İsm-i A'zam'a hürmeten bu yüzüğü yalnızca abdesthaneye giderken çıkarıp hanımı Âmine'ye teslim etmekteydi. Yine bir gün abdesthaneye gittiğinde dev, Hz. Süleymân (as)'ın kılığına girmiş ve yüzüğü almıştır. Hz. Süleymân (as), mührü istediğinde ise sahtekarlıkla itham edilerek kendi sarayından çıkarılmıştır. Daha sonra Süleymân (as), bir sahil kasabasında balıkçılarla çalışmaya başlamıştır. Kırk yıl sonra dev, başkalarının ulaşamaması için mührü denize atmıştır. Yanında çalıştığı balıkçı Hz. Süleymân (as)'a balık vermiş, Süleymân (as) balığı pişirmek için karnını yardığında ise kendi yüzüğünü görmüş ve yüzüğü takmıştır. Eski hayatına kavuşarak peygamberliğini tamamlamıştır. Halk

arasında, *Mühür kimdeyse Süleymân odur*. atasözü buradan doğmuştur (Pala, 2006, s.524-526).

Aşağıdaki beyitte sevgilinin dudağını Süleymân (as)' ın mührüne benzeten şair, onun büklüm hâlindeki saçlarının bu mührü korumak için güzellik hazinesini âdeta bir yılan gibi dolandığını söylemektedir. Sevgilinin bukle saçlarının onun dudağının yanında yer alması, yılanların mührü/hazineyi koruması şeklinde tasavvur edilmiştir:

Ser-i zülf-i dü-tâ hıfz itmege **mühr-i Süleymân**'ı

Tolanmış genc-i hüsnin ol perînûñ ejdehââsâ (G.63/3)

Hz. Süleymân (as)'ın karınca ile kıssası da şiirlerde anılan konulardan biridir. Kıssa ise şu şekildedir; Hz. Süleymân (as), bir gün gazaya giderken karıncaların bulunduğu bir dereye uğramıştır. Hz. Süleymân (as)'ı gören karıncaların reisi, diğer karıncalara yuvalarına girmelerini, aksi taktirde Hz. Süleymân (as)'ın kendilerini çiğneyebileceğini belirtmiştir. Bunu duyan Hz. Süleymân (as), karıncaların reisini çağırmıştır. Reis, bir çekirge budunu alarak Süleymân (as)'a hediye etmiştir. Hz. Süleymân (as), karıncaların reisinden öğüt istemiş ve pek çok nasihatler almıştır. Hz. Süleymân (as)'ın duası ile reisin hediye ettiği but bereketlenmiştir ve tüm askerler bu budun yarısını yiyerek doymuşlardır (Levend, 1980, s.121).

Şair aşağıdaki beytinde, doğrudan Hz. Süleymân (as)'ın karınca kıssasını yansıtmaktan ziyade O'nun saltanatına gönderme yapmıştır. İnsanlar, Hz. Süleymân (as) gibi dillere destan muazzamlıkta bir saltanat sahibi olsa da ölüm, bir gün onları karınca gibi yerin altına götürecektir:

Ger **Süleymân**-ı zamân olsañ da ey dil mûrveş

İledür zîr ü zemîne hâh eger nâ-hâh mevt (G.140/3)

Hz. Süleymân (as)'ın Belkıs ve Hüdhüd ile geçen hikâyesi de şiirlerde işlenen konulardan biridir. Hz. Süleymân (as), bir gün gaza için Seba diyarına gelmiştir. Burada su bulması için bölgeyi hüdhüde aratmıştır. Hüdhüd su ararken Seba melikesi Belkıs'ı, akarsular bulunan bir yerde ve bir tahtta otururken görmüştür. Belkıs'ın önünde de başka bir hüdhüdü görmüştür. Belkıs'ın hüdhüdü ona nereden geldiğini sormuş ve ardından memleketini ve Belkıs'ı methederek anlatmıştır. Hz. Süleymân (as)'ın hüdhüdü aldığı

haberle geri dönmüştür. Belkıs güneşe tapmaktaydı. Bunu duyan Hz. Süleymân (as), Belkıs'ı ve halkını tevhide davet etmek gayesiyle yazdığı mektubu ona götürmesi için hüdhüdü vazifelendirmiştir. Belkıs, bu mektup ile tevhidi kabul etmiş ve sonra da Hz. Süleymân (as) ile evlenmiştir (Pekolcay ve Eraydın, 1976, s.112-113). Şaire göre de sevgili, Hz. Süleymân (as) gibidir. Sevgiliye ulaşmada Belkıs'ın Hüdhüd'ü gibi kapısında bulunan naçakçı âşığa engel olmaktadır:

Niçe varam ey **Süleymân**um saña yasakçı var
Hüdhüd-i Belkıs-veş kapuñda bir nacakçı var (G.195/1)

1.1.4.12. Hz. Yakûb (as)

Hz. İbrâhim (as)'ın torunu ve Hz. İshâk (as)'ın oğludur. Lakabı İsrâil'dir. İsrâil, Allah Teâlâ'nın kulu anlamındadır. Peygamberliği daha önceki zamanlarda müjdelenmiştir.⁶⁷ Hz. Yakûb (as), kendisine vahiy indirilenlerdendir. Dayısının iki kızıyla evlenmiştir ve on iki adet çocuğu olmuştur. O (as), evlat acısı ve evlat ihanetiyle imtihan edilmiştir. Yûsuf (as)'ın hasretiyle çok ağlamaktan gözlerine ak inmiştir. O (as), rüya tabir etmeyi de bilmekteydi. Zira oğlu Yûsuf (as)'ın on bir yıldız, güneş ve ayın kendisine secde ettiği rüyasını kardeşlerine anlatmamasını istemiş, aksi hâlde kendisine tuzak kuracaklarını bildirmiştir (Çakan ve Solmaz, 2012, s.115-116).

Hz. Yakûb (as), beyitlerde daima çok sevdiği oğlu Yûsuf (as)'ı arayışı ve anışıyla, ondan ayrı oluşu üzerine görmeyen gözlerinin Yûsuf (as)'ın gömleğinin kokusu ile tekrar görüş kazanması zikredilmektedir (Tolasa, 1973, s.27). Kendisini Yakûb peygambere benzeten şair, hasret ve özlem acısıyla sevgilinin kendisine kan ağlattığını ve hiç merhamette bulunmadığını belirtmektedir:

Ravziyâ rahm eylemez **Ya'kub**-veş kan agladur
Fürkatinde dem-be-dem ol Yûsuf-ı Ken'ân baña (G.34/5)

Âşığın gönlü de Hz. Yûsuf (as) gibi güzel sevgilinin ayrılık hüznü ile Yakûb peygamber gibi ağlamakta ve inlemektedir:

Dil-i âşüfte senüñ hüzn ile **Ya'kûb**'uñdur

⁶⁷ “Biz ona (Sâre'ye) İshâk'ı ve İshâk'ın ardından Ya'kûb'u müjdeledik!” (Hüd, 11/71).

Mısır-ı hüsn içre saña Yûsuf-ı Ken‘ân dirler (G.293/6)

Aşağıdaki beyitte de Ravzî diğer beyitlerden farklı olarak, Hz. Yakûb (as)’ ın ismet yani temiz yaradılışlı oluşuna değinmiştir. Kişiyi yükselten ya da alçaltan unsurun yanında bulunan dostları olduğuna vurgu yapan şaire göre eğer bir dost Hz. Yakûb (as) gibi temiz yaradılışlı olursa kişi de can Mısır’ına Yûsuf (as) gibi şah olacaktır:

Ger olursa ey gönül **Ya‘kûb-**‘ismet hem-rehûn
Mısır-ı câna şah olursın Yûsuf-ı Ken‘ân gibi (G.607/4)⁶⁸

1.1.4.13. Hz. Yûsuf (as)

Hz. Yakûb (as)’ın oğludur ve İsrâiloğulları’na gönderilmiştir. Hz. Yûsuf (as)’ın kıssası Kur’an-ı Kerim’de *ahsenü’l-kasas* nitelemesiyle tek bir surede anlatılmaktadır. Kıssa ise kısaca şu şekildedir; Hz. Yakûb (as)’ın on iki çocuğu vardı. Fakat o, içlerinden en çok Hz. Yûsuf (as)’ı sevmekteydi. Diğer kardeşleri onu babalarının sevgisinden dolayı kıskanmaktaydılar (Harman, 2013, C.44, s.1).

Yûsuf (as), on iki yaşına geldiğinde rüyasında güneşin, ayın ve on bir yıldızın kendisine secde ettiğini görmüş ve bunu babası Yakûb (as)’a anlatmıştır. Yakûb (as), ona bu rüyayı kardeşlerine söylememesini ve aksi taktirde kendisine kötülük yapabileceklerini belirtmiştir. Kardeşleri, en sonunda Yûsuf (as)’ı bir kuyuya atmaya karar vermişlerdir. Daha sonra babalarının yanına gelerek kırdan eğlenecekleri ve Yûsuf (as)’ı koruyacakları sözünü vererek onu alıp götürmüşler ve kuyuya atmışlardır. Akşam babalarının yanına geldiklerinde Yûsuf (as)’ı kurdun yediğini ileri sürmüşlerdir. Hz. Yakûb (as) da oğullarının söyledikleri karşısında Allah Teâlâ’ya sığınmıştır (Topaloğlu, 2013, s.28).

Bir gün bir kabile, su aramak için kuyunun yakınında bir yerde durmuşlardır. Kafilden biri kuyuda onun mahsur kaldığını görerek kurtarmıştır. Daha sonra kuyuya yakın yerde bekleyen kardeşleri Yûsuf (as)’ı kafileye köle olarak satmışlardır. Kafile de Yûsuf (as)’ı alıp onu Mısır’ın maliye bakanına satmıştır.

⁶⁸ Yakûb (as) ile ilgili diğer beyitler için bk. G.249/4, G.338/2.

Dolayısıyla Yûsuf (as), kardeşlerinin eziyetini çekmesinden ve onu kuyuya atmalarından sonra o, kuyudan selametle çıkıp Mısır azizi olmuştur:

Cefâsın çekdi ihvânuñ ‘Azîz-i mülk-i Mısır oldı
Selâmetle çıkup **Yûsuf** çeh-i Ken‘ân’dan taşra (G.539/3)

Yûsuf (as), büyüyüp geliştikçe benzeri olmayan güzelliği ile dikkatleri üzerine çekmiştir. Öyle ki Mısır Azizi’nin karısı Züleyhâ ona âşık olmuştur. Züleyhâ’nın tüm dileklerini reddeden Yûsuf (as), bir gün odasına giren Züleyhâ’yı görmüş ve ondan kaçmıştır. Yûsuf (as), ondan kaçarken arkadan gömleği yırtılmıştır. Yûsuf (as), dışarıya çıktığında da Aziz ile karşılaşmış; fakat Züleyhâ, Aziz’e Yûsuf (as)’ın kendisine saldırdığını söyleyerek ona iftirada bulunmuştur. Aziz de Yûsuf (as)’ı zindana attırıştır (Pekolcay ve Eraydın, 1976, s.115). Yûsuf (as), zindandayken mahkumlardan iki kölenin gördüğü rüyaları doğru yorumlamıştır. Aziz’in de gördüğü bir rüyayı doğru tabir etmesi vesilesiyle suçsuz olduğu anlaşılmış ve zindandan kurtulmuştur. Ardından Aziz onu ülke hazinesinin yönetimiyle vazifelendirmiştir.

Daha sonra hem kendi ülkesinde hem de babasının ülkesinde kıtlık zamanları yaşanmaya başlamıştır. Bu zamanlarda bir gün kardeşleri zahire almak için kendisini tanımadan Hz. Yûsuf (as)’ın huzuruna çıkmışlardır. Hz. Yûsuf (as) da kardeşlerine yardımlarda bulunmuştur. Aradan biraz zaman geçtikten sonra Hz. Yûsuf (as), kendisini onlara tanıtmış, kardeşlerini ve babasını Mısır’a getirterek burada yaşamaya devam etmişlerdir (Polater, 2007, s. 24-30).

Klasik şiirde Hz. Yûsuf (as) ile işlenen temel unsur güzelliştir. O, bu yönüyle birçok beyitte sevgili için örnek olarak ele alınmıştır. Sevgili de bu vesile ile övülmüş ve güzellik itibariyle ya ona benzediği ya da ikinci bir Yûsuf olduğu ya da onu geçtiği belirtilmiştir (Tolasa, 1973, s.28).

Ravzî’nin, konu ile ilgili ele alınan beyitlerinde sevgiliyi, genel olarak güzelliği itibariyle Hz. Yûsuf (as)’a benzettiği görülmüştür. Sevgili ve Hz. Yûsuf (as) güzellik bakımından birbirlerine denktirler:

Ol terâzûdan iner şâh-ı cihânı sandum
Şöyle vasf eylediler **Yûsuf-ı** Ken‘ân’ı baña (G.37/3)

Ravzî'nin gönlü, sevgiliden ayrılığı sebebiyle Hz. Yakûb (as) gibi perişan bir durumdadır. Bu doğrultuda sevgili de güzellik Mısır'ında, Kenan beldesinin Yûsuf'u gibidir:

Dil-i âşüfte senüñ hüzn ile Ya'kûb'uñdur
Mısır-ı hüsn içre saña **Yûsuf**-ı Ken'ân dirler (G.293/6)

Feleği Hz. Yakûb (as)'a benzeten şair, felek Yakûb'unun âlemi bin kez devretse bile sevgili gibi bir Yûsuf bulamayacağını belirtmiştir:

'Âlemi biñ kez eger devr ide Ya'kûb-ı felek
Sanma bir sencileyin **Yûsuf**-ı Ken'ân getirür (G.249/4)

Ravzî, aşağıdaki beyitlerde de kendisini Yûsuf (as)'a benzetmiştir. Klasik şairler, bazen şiirlerinde kendilerini peygamberlere benzetmektedirler. Bu benzetmeyi yapmalarının sebebi kendilerini peygamber gibi göstermek değil, onların mucizelerinden yararlanarak şiirlerinin etkili ve şairliklerinin güçlü olduklarını kanıtlayabilmek içindir (Öztoprak, 2006, s.106; Topak, 2017, s.416).

Ravzî, sevgilinin ayrılığında Yakûb (as) gibi kan ağlamakla birlikte etkili söz söylemede (belâgat Mısır'ında) Yûsuf (as) gibi olmuştur. Zira onun şiirleri Yûsuf (as) güzelliğine denktir:

Ya'kûb'veş egerçi ki kan aqlaruz müdâm
Mısır-ı belâgatüñ hele **Yûsuf**-likâsıyuz (G.338/2)⁶⁹

1.1.5. Ahirete İman

Ahiret sözlükte, sonra olan ve son gün anlamındadır. Hem bu dünyanın sonunu hem de ölümle başlayan ve dünya hayatından farklı olan bir hayatı kapsamaktadır. Din literatüründe ise ahiret, İsrâfil meleğinin Allah Teâlâ'nın emriyle kıyamet için sûra iki defa üflemesi, cennetliklerin cennete, cehennemliklerin cehenneme girmelerine kadar olan zaman manasında kullanılmıştır (F. Karaman, 2015, s.13).

⁶⁹ Hz. Yûsuf (as) ile ilgili diğer beyitler için bk. G.34/5, G.82/4, G.109/4, G.122/5, G.170/5, G.559/4.

Ahirete iman, altı iman esasından biri olup Kur'an-ı Kerim'de genellikle *el-yevmü'l-ahir* şeklinde, Allah Teâlâ'ya iman konusuyla zikredilmiştir. Dolayısıyla bu durum ahirete inanmanın iman esaslarında çok önemli olduğunu göstermektedir. Allah Teâlâ'ya iman etmek, insanın emredilenlere karşı sorumlu olduğuna inanmayı gerekli kılmakta ve dolayısıyla ahiret hayatına inanmaya götürmektedir. Ahirete inmayan kimse Kur'an-ı Kerim'in ayetlerini de inkâr etmiş olduğundan kâfir olmaktadır⁷⁰ (Algül vd., 2008, s.118).

İlkel kavimler dâhil, Tanrı'nın varlığını kabul eden hemen hemen bütün din ve düşünce sistemlerinde de ahiret inancı mevcuttur. Kur'an-ı Kerim'den önceki semavi kitaplarda ahiret inancına yer verilmekle beraber, konu hiçbir zaman Kur'an-ı Kerim'deki kadar açık ve tesirli bir şekilde ifade edilmemiştir. Dolayısıyla ahiret inancı İslam akaidinin üç ana esasından (Allah, peygamber, ahiret) birini teşkil etmektedir (Topaloğlu, 1988b, s. 543, 545).

İslam dininin temel yapı taşlarından biri olan ahirete iman mevzusu Ravzî Dîvân'ında çeşitli şekillerde işlenmiştir. Bu mevzuyla birlikte ahiret inancına dair birçok unsur da şiirlerde zikredilmiştir. Şair, konuyla ilgili olarak şiirlerinde *ahiret*, *bekâ*, *bekâ mülki*, *'ukbâ*, *yârın* kelimelerini kullanmıştır.

Hiz. Muhammed (sav), kıyamet gününde ümmetindeki insanların kurtuluşu için onlara şefaatte bulunacaktır. Eğer Hiz. Muhammed (sav), yarın yani kıyamette Ravzî'ye şefaatte bulunmazsa şair cennete giremeyecektir:

Ravza-i Rıdvân'a Ravzî idemez 'âsî duhûl
Yârim itmezse şefâ'at Seyyidü'l-eşrâf aña (G.6/5)

Aşağıdaki beyitte de Ravzî kendisiyle iç monolog kurarak isteğinin ahiret olmasına rağmen bu fâni dünyayla neden oyalandığını sormaktadır. Zira ahireti isteyenlerin dünyayla ilgisi yoktur:

Ravziyâ ger murâduñ ise **bekâ**
Dâr-ı dehr-i fenâyı n'eylersin (G.430/5)

⁷⁰ "...Kim Allah'ı, meleklerini, kitaplarını, peygamberlerini ve ahiret gününü inkâr ederse o tam manasıyla sapıtmıştır." (Nisâ, 4/136).

Dünyaya gönül vermemek için öncelikli yapılması gereken şey nefsin isteklerini duymazdan gelip reddetmektir. Çünkü nefis, insanın her zaman dünyalık işlerle meşgul olmasını istemektedir. Bu doğrultuda insan önce uğursuz nefsinin kendisinden uzaklaştırılması ve sonra ahireti istemelidir:

Nefs-i şûmı depele eyle cihâd-ı ekber
Tâlib-i **âhiret** ol seyf ü sinândan el çek (G.410/8)

Bir diğer beyitte de şair, ahireti tarımın yapıldığı bir tarlaya benzetmiştir. Eğer insanlar ahiret tarlasından semere alıp kazananlardan olmak istiyorlarsa o tarlaya bir şeyler ekip biçmelidirler. Aksi hâlde insanın ömrü ziyan olur:

Hâsılı hırmen-i ‘ömrüñ çün olur bâd-ı hebâ
Âhiret mezra‘asın turma zirâ‘at eyle (G.534/4)

İnsanlar hem dünya hem de ahiret mutluluğu istiyorlarsa dinî anlamda büyük insanların yollarından gitmeli, onların yardımlarından istifade etmeli ve eşliğinde köle olup onlara hizmet etmelidir:

Ey dil isterseñ eger dünyâ vü ‘**ukbâ** devletin
Sen sen ol al anuñ ecdâd-ı ‘ızâmı himmetin
İşiginde bende-i ednâ olup kıl hıdmetin
Göreyin dirsens Hak’uñ ‘âlemde feyz-i rahmetin
Şâh-ı iklîm-i kerâmet Şeyh Lutfullâh’ı gör (Mh.4/8)

Dünya hayatı fâni; ahiret hayatı ise bâkîdir. İnsanın ölümden sonra hakikatte hayatı son bulmamakta, farklı boyutlarda devam etmektedir. Dolayısıyla dünya, insan için bir misafirhane niteliğinde olup ebedî hayatı ahirette devam edecektir. Bu doğrultuda insanın asıl yurdu bekâ mülki yani ahiret hayatıdır:

Yeter eglendüñ ey Ravzî temâm insâfdan geçdi

Fenâ dünyâyı terk eyle **bekâ mülkinde** yurduñ tut (G.136/11)⁷¹

Ahret hayatı birtakım devrelerden meydana gelmektedir. İnsanın ölümüyle başlayan ahiret hayatı, kabir, berzah, kıyamet, ba's (yeniden dirilme), haşr ve mahşer, defterlerin dağıtılması, hesap, mizan, sırat, şefa'at, cennet ve cehennem gibi devreleri kapsamaktadır (Algül vd., 2008, s.120).

Ravzî Dîvân'ında sadece ahiret değil, ahirete dair pek çok devrenin/unsurun zikredildiği tespit edilmiştir. Çalışmanın bu bölümünde tespit edilen unsurlar gerçekleşeceği sıraya göre ayrı başlıklarla açıklanmıştır.

1.1.5.1. Ölüm

Ölüm, yaşamın sona ermesidir. Hiç şüphesiz ki hayat bahşeden de hayatı sona erdiren de Allah Teâlâ'dır. Ölüm her canlının kaderi olsa da insanın hayata gelişinin amacı ölmek değil, kendisine ve topluma faydalı olmak için yaşamaktır (Topaloğlu ve Çelebi, 2010, s.253).

Ölüm, Allah Teâlâ'nın bir emridir.⁷² Her yaşayan elbette ki bir gün ölecektir. Ancak hiç kimsenin nerede ve ne zaman öleceğini bilmesi mümkün değildir. Bunun bilgisi Allah Teâlâ'nın ilmi dâhilindedir (Şentürk ve Yazıcı, 2016, s.67).

Ravzî Dîvânı'nda ölüm konusu hem doğrudan hem de sevgiliyle birlikte dolaylı olarak şiirlerde yerini almıştır. Dîvânda ilgili konu *ecel*, *mevt*, *ölüm*, *rihlet* gibi kelimelerle işlenmiştir.

Ahret inancı ile ilgili unsurlar arasında Ravzî'nin ölüm teması üzerine yazdığı beyit ve bentlerin çokluğu göze çarpmaktadır. Bu beyit ve bentlere bakıldığında şairin kendisini ölüye benzettiği, ölecek hissine kapıldığı ya da ölümü istediği görülmüştür. Öyle ki dîvânında sadece ölümü konu aldığı dokuz beyitlik *mevt* redifli bir gazel bulunmaktadır. Bunun dışında şairin, bir beyitte kendi ölümüne tarih düşürdüğü dahi görülmüştür. Böyle bir şey yaptığı için dostlarının kendisini ayıplamamasını istemekte,

⁷¹ Ahiret ile ilgili diğer beyit ve bentler için bk. K.3/17, K.9/154, K.9/155, G.84/3, G.143/4, G.229/4, G.468/3, Kt.3/1, Kt.6/2, Kt.14/2, M.1/12.

⁷² Âl-i İmrân, 3/185.

zira aklının yerinde olmadığını belirtmekte ve *Ey ecel!* şeklinde ölüme seslenerek ölümün kendisine gelmesini talep etmektedir:

İki mısra'dan üç târîh olur 'ayb itmesün yârân
Degüldür 'aklumuz yirinde zîrâ kim güzel sevdük

Halâs itmek dilermişsin bizi dünyâ belâsından
Beri gel bir yaña eyle seni biz **ey ecel** sevdük (Kt.1/2-3)

Ravzî, ecel sınırına ulaştığını, yakın bir zamanda bu dünyadan rihlet edeceğini ve hatta ölmesine iki saatinin kaldığını belirtmiştir. Şair, içten içe ölmeyi talep etmektedir. Çünkü onun için asıl hoş mekân hiçlik ülkesidir:

Ecel serhaddine irdüm kıyâmet sâ'at irişdi
Hayâtumda hemân ancak benüm bir iki sâ'at var (K.3/18)

Cây-ı eglence baña mülk-i 'adem gibi gelür
Geldi **rihlet** demi yakında gidem gibi gelür (G.302/1)

Ölümün ne zaman ve nerede geleceği belli değildir. Bu sebeple insan, uyanık bir idrakte hata işlememeye gayret etmeli ve gaflet uykusundan uyanmalıdır. Zira ölümün gaflet uykusundayken ansızın gelmesi mümkündür:

Gözün aç 'âlemde zinhâr itme taksîr-i 'amel
Hâb-ı gafletde yaturken irişür nâ-gâh **mevt** (G.140/2)

Bu doğrultuda Ravzî'ye göre insan, dünya meşgalelerini biraz hafifletmeli, dünyaya karşı gözünü yummalı, daima ölüme hazır olmalıdır:

Dâ'imâ muntazır ol **mevte** cihândan göz yum
Okuñ at yayuñı yas tîg u kemândan el çek (G.410/6)

Ölüm haktır ve bu dünya biz insanlar için bir durak değil, bir geçit yeridir. Dünya denen bu geçit, insanı ölüm vadisine çıkarmaktadır:

Bu ‘âlem bir güzergehdür ki şâhâ
Ecel vâdîsine iltür ‘ibâdı (G.662/4)

Ölüm, zengin fakir demeden tüm canlıları mutlaka bulacaktır. Bu sebeple ölümden kaçış mümkün değildir. Hatta kişinin mekânı Zühal’in doruk noktası dahi olsa ölümden kurtulmaya çaresi yoktur:

Kadr ü ‘izzetle mekânuñ olsa ger evc-i Zuhâl
Çâre bulmazsın halâsa saña bulur râh **mevt** (G.140/5)

Ölüm, lezzetli bir uykudur (G.226/6). Şair, sevgilinin ayrılığıyla her zaman acı ve eziyet çekmektedir. Ona göre ölmek, acı çekerek yaşamaktan çok daha iyidir:

Bu dirlikden **ölüm** yegdür diyü aglarsın ey Ravzî
Giderseñ dâr-ı dünyâdan o rûh-efzâyı n’eylersin (G.457/5)

Ölüm, insanları sevdiklerinden ayırarak tüm kâinatı ayrılık ateşiyle yakmıştır. Bu sebeple insanlar daima Ah ölüm! şeklinde haykırarak üzüntülerini dile getirirler:

Âteş-i hicrâna yakduñ kâ'inâtı **âh mevt**
Anuñ için çağırıp dir cümle halk eyvâh **mevt** (G.140/1)

İnsanların kalbinden dünya sevgisini uzaklaştıran unsur ölüm düşüncesidir. İnsan öleceğini bildiği için dünyanın malına ve mülküne göz dikmez. Çünkü çok mal-mülke sahip olmak, insanın kurtuluşuna fayda sağlamayacaktır. Ölüm düşüncesi, yüksek makam ve mevki, mal-mülk ve daha birçok dünyalık isteği insana terk ettirmektedir. Eğer ölüm fikri olmasaydı insanlar, bu dünyaya daha çok bağlanır ve gönüllerini mutlak surette dünya sevgisi ile doldururlardı:

‘Âlemi yirdüñ yudarduñ hep koyarduñ cevfüñe
Saña terk itdürmeseydi mansıb ile câh **mevt** (G.140/7)

Şairin, ölüm mevzusunu doğrudan anlattığı beyitlerin haricinde pek çok şekilde konu hakkında teşbih ettiği beyitleri de vardır. Örneğin, aşağıdaki beyitte Ravzî, ölümü

demirciye benzetmiştir. Ölüm demircisi insanların başını fânîlik örsüne koyup ağır çekiç ile ansızın onların başlarına vurmaktadır:

Haddâd-ı ecel başuñı sindân-ı fenâyâ
Koyup urusar nâ-geh aña mıtıraka kıkı (K.12/10)

Ölüm aynı zamanda bir tüccar gibidir. Dilenciler ve hatta padişahlar bile ona boyun eğler. Zira herkes ölüm tüccarına borçludur:

Ser-fürû‘ kılsa ‘aceb olmaz aña şâh u gedâ
Hâce-i mevte begüm her kişi medyûn ancak (G.389/3)

Ölüm, insanların hayatına son veren bir şarap gibidir. Şair, ölüm şarabını mutluluk kadehinden içmektedir. Onun için ölüm, mutluluk ve huzur vericidir:

İçersin **bâde-i mevti** hayât elden gider Ravzî
Bu bezm-i bî-bekâ içre safâ câmını sürdüñ tut (G.135/6)

Kişi ebedilik istiyorsa kendini ölmüş kabul etmelidir. Aşağıdaki beyitte ölümü göç davuluna benzeten şair için göç davulu çalınmıştır, dolayısıyla ölüm vakti gelmiştir:

Bekâ bulmak dilerseñ kendüñi ‘addeyle mevtâdan
Çalındı **kûs-ı rihlet** kâfileñ turduñ göçürdüñ tut (G.137/5)

Şair, sevgilinin eziyetleri karşısında ecel kadehinden içerek ölmeyi istemektedir:

Gamdan öldüm yitiş ey **câm-ı ecel** nûş ideyin
Meded eyle demidür derdüme dermâne birez (G.333/3)⁷³

⁷³ Ölüm ile ilgili diğer beyit ve bentler için bk. K.3/25, K.3/17, K.3/24, Mr.2/5, G.55/5, G.86/5, G.139/2, G.140/3, G.140/4, G.140/6, G.140/8, G.140/9, G.169/4, G.196/5, G.309/1, G.311/1, G.441/5, G.443/5, G.485/5, G.541/4, G.550/3, G.552/3, Kt.3/1, Kt.4/1, Kt.5/2, Kt.8/1, Kt.9/4, Kt.9/5.

1.1.5.2. Kabir

Kabir, ölünün gömüldüğü yer anlamına gelmektedir. Kur'an-ı Kerim'de kabir ile ilgili olarak pek çok ayete yer verilmiştir.⁷⁴ Ayetlerin dışında pek çok hadiste de gerek kabrin yapısı ve şekline, kabir ziyaretine gerekse kabir suali ve azabı gibi açıklamalara yer verilmiştir (Demirci, 2001, s.33).

Kabir kelimesi, gömülen yer anlamıyla birlikte ölümlle mahşerdeki diriliş (haşr) arasında insanların yaşayacağı berzah hayatını da kapsamaktadır. Zira İslam inancına göre vefat eden kişi, hangi durumda bulunursa bulunsun kabir ve berzah âlemi merhalesinden geçmektedir. Konu ile ilgili olarak Hz. Peygamber (sav)'in *Kabir ahiret duraklarının ilkidir. Bir kimse eğer o duraktan kurtulursa sonraki durakları daha kolay geçer. Kurtulamazsa sonrakileri geçmek daha zor olacaktır.*⁷⁵ hadis-i şerifi yer almaktadır (Toprak, 2001, s.37). Ravzî Dîvân'ında incelenen beyitlerde, şairin kabirlerin yapısına, şekline, karanlık oluşuna ve kabir ziyaretleriyle ilgili konulara yer verdiği tespit edilmiştir. Şair bir beytinde kabir hakkında *beyt-i vahşet* demiştir. Kabir, korku ve yalnızlık evi gibidir:

Baňa ol **beyt-i vahşet**de su'âl itmek murâd idüp
Gelür iki melekler kim likâsında mehâbet var (K.3/28)

Fakat ölüme şiddetli bir arzu duyan Ravzî için onun karanlıklar içinde kalmış kabri, vahdet hazinesi ve kendisine lütfedilmiş bir dinlenme mekânıdır:

Kabr-i târîküm benüm bir genc-i vahdetdür baňa
Menzil-i ihsân u cây-ı istirâhatdür baňa (G.27/1)

Aşağıdaki beyitte şair, kabrin karanlık oluşuna vurgu yapmıştır. Kelime-i tevhidi kendisine yaver olarak kabul etmiş kişi, karanlık kabirde yalnız kalmayacak, kelime-i tevhit onun dostu olarak karşısına çıkacaktır:

Kabr-i târîk içinde yârüñ olur
Yâver-i lâ ilâhe illallâh (K.2/37)

⁷⁴ Tevbe 9/84, Tekâsür 102/2, Hac 22/7, Fâtır 35/22, Mümtehine 60/13, İnfitâr 82/4, Âdiyât 100/9.

⁷⁵ Tirmizî, Zühd, 5.

Şair her ne kadar ölüme arzu duysa da aşağıdaki beyitte kabrin içine girmekten endişe duymaktadır. Çünkü kabir oldukça karanlıktır:

Şefir-i **kabre** geldi ten dirîgâ cândan ayrıldum
Aña ben niçe girem ki anuñ içinde zulmet var (K.3/27)

Karanlık oluşunun dışında kabir, şair için serilmiş bir döşek; ölüm ise tatlı-lezzetli bir uykudur:

Beni ölmekden ey hûnî kaçır zann itme kim zîrâ
Baña ol pister-i **kabr** içre bir lezzetlü uyhudur (G.226/6)

Şair, başka beyitlerde de kabrin toprak altında yer alması ve derin olması dolayısıyla kuyuya teşbih etmiştir. Her insan, kendisi için taktir edilmiş ecel vakti erişip çıktığında içinde bulunduğu yer ve durumdan sıyrılıp kabir denilen kuyuya göç edecektir:

Bu menzilden göçersin **çâh-i kabre** irişür râhuñ
Serây-ı devlet-âbâd-ı şeh-i devrânı yurduñ tut (G.136/3)

Eylemezsın gerçi eflâk-ı berîne ser-fürû
Bir gün olur zîr-i **kabri** saña eyler çâh mevt (G.140/6)

Ravzî, rakibin hile ve kötülüğünden emin olmak için kabre girmelidir. Zira kabir de olmazsa başka yalnız kalınabilecek bir mekân yoktur:

Rakîbüñ mekr ü şerrinden emîn olmaga bir lahza
Meger **kabre** girem yohsa bulunmaz bir mekân tenhâ (G.87/4)

Başka bir beytinde şair tevriye yaparak kabir kelimesinin çoğulu olan *kubûr* kelimesini ok kuburu anlamına gelecek şekilde kullanmıştır. Şair; kelimeyi, gönlünü hem kabirlere hem de kubura benzetecek şekilde tasvir etmiş ve sevgilinin kirpik oklarını buraya defnettiğini söylemiştir:

Tîr-i cânânı anda defn itdük
Ravziyâ dil **kubûrumuzdandır** (G.209/5)

Sevgiliyi, -ölüleri diriltme sıfatıyla bilinen- Hz. İsâ (as)'a benzettiği beyitte Ravzî, kendisini ölü olarak kabul etmiş ve sevgilinin çürümüş kemiklerine kabrinin üstünden sadece nazar etmesiyle bu kemiklerin tekrar dirileceğini, vücudunda can belireceğini belirtmiştir:

Eger 'azm-i remîme **kabrüm** üstinden nazar kılsañ
Olurdı ey Mesîhâ-dem revân cismümde cân peydâ (G.56/2)

Şair, diğer beyitlerde de sevgili aracılığı ile kabir ziyaretleri konusuna değinmiştir. Eğer bir gün o ay gibi sevgili, şairin kabrini ziyaret edip toprağının üstüne basmış olsaydı şairin kabri nur ile dolacaktı:

Hâküm üzre geleydi bir gün o mâh
Kabrüm olurdı Ravziyâ pür nûr (G.256/5)

Âşığın çektiği acılar ve gamlar, onun bedeninin toprağını darmadağınık etmiştir. Bu sebeple âşık, göz nuru olarak seslendiği sevgilinin, kabrini ziyaret etmesini istemektedir:

Bâr-ı gam itdi zîr ü zeber hâk-i cismümi
Ey nûr-ı dîde bâri **mezâr**um ziyâret it (G.139/3)⁷⁶

1.1.5.3. Berzah

Berzah, terim anlamıyla iki şey arasındaki engel anlamına gelmektedir. Kur'an-ı Kerim'de terim anlamının yanında, ölümlle başlayıp yeniden diriltilmeye kadar sürecek olan dönemi ifade eder.⁷⁷ Bu döneme berzah âlemi denildiği gibi kabir hayatı da denmektedir (Topaloğlu vd., 2015, s.400). Ravzî, ahiret ile ilgili kavramlar arasında

⁷⁶ Kabir ile ilgili diğer beyitler için bk. K.2/25, K.3/25, K.3/30, G.165/2, G.305/12.

⁷⁷ Mü'minûn, 23/99-100.

berzaha da yer vermiştir. Hâl ehli insanlar, berzaha nazar ettiklerinde Ravzî'nin kabrinin üzerinde açmış olan nergis çiçeği, şair için ibret alınası bir göz gibi olur:

Hâl ehli **berzaha** kılmaga her gâhî nazar

Nergis-i kabrüm benüm bir çeşm-i 'ibretdür baña (G.27/4)

1.1.5.4. Kıyamet

Kalkmak, ayaklanmak, doğrulmak ve dirilmek anlamlarında *kıyâm* kökünden gelen kıyamet, dinî anlamda ölen ve helak olan varlıkların yeniden diriltilerek ayağa kalkmaları ve mahşere doğru yöneltilmeleri manasında kullanılmaktadır (Topaloğlu vd., 2015, s.407). Kur'an-ı Kerim'de kıyamet hakkında birçok ayet mevcuttur. Bunların hemen hemen hepsinde dehşetli sahneler sergilenmiştir. Allah Teâlâ kıyameti taktir ettiği vakit İsrâfil'in sûra üflemesiyle dünyadaki bütün canlılar ölecektir. Sonra İsrâfil, ikinci defa sûra üflediğinde haşr başlayacaktır. Klasik şiirde kıyamet daha çok *fitne*, *kıyâm*, *kad*, *kamet* kelimeleriyle anlamsal ilişki kurularak ele alınmıştır (Pala, 2016, s.275). Ravzî, pek çok beytinde kıyamet konusuna yer vermiştir. Kelimeyi, terim anlamının dışında daha çok sevgilinin uzun ve nizamlı boyuyla ilişkilendirmiştir.

Kıyamet saati ve günü, hiç kimse tarafından bilinmemektedir. Bunun bilgisi yalnız Allah Teâlâ katındadır. Ancak bir hadis-i şerife göre kıyametin cuma günü kopacağı bildirilmiştir: *Üzerine güneş doğan günlerin en hayırlısı Cuma günüdür: Âdem (as) o gün yaratıldı, o gün cennete girdi, yine o gün cennetten çıkarıldı. Bir de kıyamet cuma günü kopacaktır.*⁷⁸ Şair, bu hadisi göz önünde bulundurarak aşağıdaki beyitte Cuma günü Cuma namazında kamet okunurken insanların hep birlikte ayağa kalkmasını kıyametin kopmasına teşbih etmiştir:

Çün ikâmet okıdı hep turdı ayag üzre halk

Pes **kıyâmet** şüphesiz bildüm ki kopar Cum'a gün (G.442/4)

Şair, kıyamet günündeki durumunun nasıl olacağını düşünmekte ve hâlimden endişe duymaktadır. Çünkü Allah Teâlâ'nın kendisine emrettiği mesuliyetleri hakkında şüphe ve korkuları vardır:

⁷⁸ Müslim, Cuma, 18.

‘Aceb niçe olur hâlüm benüm rûz-ı **kıyâmetde**
Ki her bir mevkufında gûne gûne havf u haşyet var (K.3/5)

Kelime-i tevhidi büyük bir çadıra benzeten şair, bu çadırın kıyamete kadar tüm canlılar üzerinde kurulu olduğunu ve tüm dünyayı kuşattığını belirtmiştir:

Kurılır üstüne **kıyâmete** dek
Çâder-i lâ ilâhe illallâh (K.2/26)

Kıyamet ile ilgili olarak bazı paralel kullanımlar da mevcuttur. Bu kullanımlar *kıyamet-i suğra* (küçük kıyamet), *kıyamet-i vustâ* (orta kıyamet) ve *kıyamet-i kübrâ* (büyük kıyamet) şeklinde geçmektedir. Kıyamet-i suğra yani küçük kıyamet, bir kişinin ölmesine; kıyamet-i vustâ yani orta kıyamet, bir neslin tamamen ölmesine ve kıyamet-i kübrâ yani büyük kıyamet ise dünyanın sonunun gelerek tüm insanların mahşerde hesaba çekilmesine denmektedir (Topaloğlu vd., 2015, s.408-409). Aşağıdaki beyitte de Ravzî, kendi küçük kıyametinin gelip çattığını ve bir iki saatinin kaldığını belirtmektedir:

Ecel serhaddine irdüm **kıyâmet** sâ‘at irişdi
Hayâtumda hemân ancak benüm bir iki sâ‘at var (K.3/18)

Ravzî birçok beytinde kıyamet kelimesini, sevgilinin boyu ile ilişkilendirmiştir. Sevgili *kıyamet-kadd*, *kıyamet kamet* yani kıyamet boyludur. Onun uzun ve nizamlı boyu âşıkları tesiri altına almaktadır. Sevgili ne zaman doğrulup ayağının üstüne bassa âşığın başında kalabalık toplanır ve âşık aklını yitirerek kendinden geçer.

Gelseñ ayag üstine kopar **kıyâmet** başuma
Kâmetüñ cânâ kıyâmetden ‘alâmetdür baña (G.25/2)

Dolayısıyla âşık için sevgilinin boyu, hiç kimsenin ondan haberi olmadığı kıyamet alametidir:

Kıyâmetden haber bilmez egerçi kimse ey Ravzî
Kıyâma gelse ol âfet **kıyâmet**den ‘alâmetdür (G.212/5)

Âşığın deli gönlü, kıyametten yani sevgilinin güzelliğinden bir alamet, belirti görmek istemekte ve dolayısıyla da sevgilinin doğrulup ayağa kalkmasını arzu etmektedir. Bu ifadesiyle şair, sevgilinin boylu poslu ve çok güzel olduğuna vurgu yapmaktadır:

Kıyâmet-kâmet olmuşsun ne zîbâ âfet olmuşsun

Kıyâm it kim dil-i şeydâ **kıyâmet**den nişân ister (G.202/2)

Sevgilinin boyu, insanlar arasında karışıklık ve kargaşa çıkarmaktadır. Zira onun bu boyla yürüyüşünü görenler, bir an kıyamet koptu zannetmişlerdir:

Kaddüni görüp **kıyâmet**den ‘alâmet sandılar

Gördiler reftârını kopdı **kıyâmet** sandılar (G.278/1)

Hatta sevgilinin boyu, âşığının başına kalabalıkları toplamıştır ve o, yürüyüşünün edası ile de bütün âşıkları öldürmüştür:

Kadd-i şimşâduñ **kıyâmetler** koparur başuma

Şîve-i reftârûñ ey serv-i hırâmân öldürür (G.240/3)

Boyu çok güzel olan sevgili varken cennetteki Tûbâ ağacına nazar etmemek, ilgi göstermemek gerekir:

‘Ârif ol yâr-ı **kıyâmet-kaddi** gözle ey gönül

Eyleme hergiz nazar cennetde Tûbâ’dan yaña (G.50/2)⁷⁹

1.1.5.5. Haşr

Bir topluluğu bir meydanda toplamak anlamına gelen haşr, kıyamet gününde yeniden diriltilen bütün varlıkların hesaba çekilmek için bir meydana sevk edilmesine denmektedir. İnanca göre bütün ümmetler kendi peygamberinin önderliğinde haşredilecektir ve en önde de ümmetiyle birlikte Hz. Muhammed (sav) bulunacaktır (Toprak, 1997, s.416). Şair, haşr vaktinin, bir beytinde *rûz-ı hisâb* yani hesap günü

⁷⁹ Kıyamet ile ilgili diğer beyit ve bentler için bk. K.2/14, K.3/32, K.6/47, Mr.25/3, Mh.3/65, Mh.3/104, G.188/1, G.244/4, G.405/3, G.454/6, G.458/3, G.467/7, G.533/2, G.594/2, G.614/5.

olduğunu vurgulamıştır. Eğer hesap günü aşk kitabında şairin adıyla rakibin adı yan yana yazılıp bir tutulursa şair, bunun hesabını sevgiliden soracaktır:

Düşmen benümle bir yazılırsa kitâbda
Ben söyleşem nigâr ile **rûz-ı hisâb**da (G.495/1)

Ravzî, haşr konusuna çoğunlukla sevgili ile yer vermiştir. Boyu çok güzel olan sevgilinin eşiğinde âşıklar tekrar dirilse ve toplansa buna şaşırılmaz:

Âsitânûnda n'ola **haşr** olsa 'âşıklar senüñ
Kâmetüñ cânâ seni gâyet kıyâmet gösterür (G.244/4)

Aşağıdaki beyitte kendini muhatap alan şair, sevgilinin üzüntüsüyle ölmezse haşr vaktine kadar dostlarının dertlenerek kendisi için ağlamasını dilemektedir:

Ravziyâ derd-i gam-ı yâr ile ölmezsem eger
Ağlasın **haşre** degin derd ile yârân baña (G.35/5)

Lale yanaklı sevgili, kapısında bir toprak gibi yığılı kalmış olan âşığına yüzünü sürmüş, bir lahza da olsa âşığını sevindirmiştir. Bunun coşkusuyla şair, haşr vakti gelinceye kadar inleyerek ağlamayı istemektedir:

Hâke yüz sürdi çün ol lâle-'izâr
Haşr olunca ideyin nâle vü zâr (M.1/10)⁸⁰

1.1.5.6. Mahşer

Mahşer, kıyamet koptuktan sonra tüm canlıların Allah Teâlâ'nın emriyle hesaba çekilmek üzere toplandıkları yere denmektedir. Bir rivayete göre mahşer yerinin Şam civarında olacağı söylenmektedir. Kıyametten sonra dünya yayılacak ve düzlük hâlinde büyüyecektir. Klasik şiirde ise canlıların dirilip toplanması, amel defterlerinin açılması, hesap görülmesi vb. konularla işlenmektedir (Pala, 2016, s. 295). Ravzî Dîvânı'nda bu kelime, daha çok *rûz-ı mahşer* tamlamasıyla şiirlerde yerini bulmuştur. Kadılarla ilgili

⁸⁰ Haşr ile ilgili diğer beyit ve bentler için bk. K.9/154, K.9/155, Mh.3/7, Mh.3/104, G.137/3, G.467/7.

yazdığı aşağıdaki beytinde şair, adaleti bırakıp eziyete başvuran kadıların, mahşer gününde hor ve fakir şekilde hesaba çıkarılacağını belirtmiştir:

‘Adli koyup zulme meyl iden kuzâtuñ her biri
Rûz-ı mahşerde olur hor u hakîr hem fakîr (Kt.14/1)

Mahşer günü gelip çıktığında şair, Hz. Muhammed (sav)’i görmeyi dilediğini, gönlünde onun hasretiyle dağ yaraları oluştuğunu bildirmiştir:

Habîbüñ Mustafâ’yı görmek ister **rûz-ı mahşer**de
Aña cân u cenân hasret cigerde dâg-ı hasret var (K.3/8)

Kelime-i şehadet mahşeri, insanı Hz. Muhammed (sav)’e yakınlaştırır:

Mustafâ’ya seni mukârin ider
Mahşer-i lâ ilâhe illallâh (K.2/27)

Aşağıdaki murabbada da şair, mahşerde günah ve isyanları terazide tartıldığı vakit iki yakasının cehennem bekçisinin elinde olduğunu hayal etmektedir ve eğer böyle vahim bir durum gerçekleşirse Allah Teâlâ’nın kendisini bağışlamasını dilemektedir:

Şu dem ki vezn ola **mahşer**de cürm ü ‘isyânım
Olursa dest-i zebânîde ger girîbânım
Keremler eyle Hudâyâ bağışla noksânım
Bi-hakkı eşhedü en lâ-ilâhe illa’llâh (Mr.4/4)

Mahşer gününde her insanın yanında, biri amelîne şahitlik edecek, diğeri de onu mahşere götürecek görevli iki melek geleceği Kur’an-ı Kerim’de bildirilmektedir.⁸¹ Aşağıdaki beyitte kıyamet gününde meleklerin yere inmesi konusuna da değinen ve sevgiliyi meleğe benzeten şair, onun makamının felek olduğunu belirtmiş ve kıyamet gününde meleğin felekten yere indiğini bildirmiştir:

Gerçi kim ol mâh-ı bed-mihrüñ makâmıdur felek

⁸¹ Kâf, 50/21.

Rûz-ı mahşerdür ki ey dil yire inmişdür melek (G.404/1)

Mahşer gününde bütün hesaplar, yanlış ile doğru, haklı ile haksız ortaya çıkacak, herkesin mesuliyetini üstlendiği söz ve fiiller zerresine kadar karşılığını bulacaktır. Şair de bu çetin günde kendi kusurlarının sayısız olmamasını dilemektedir:

Ola zerrâta hisâb u biline hayr ile şer

Rûz-ı mahşerde bizüm cürmümüz olmaya şumâr (K.4/3)⁸²

1.1.5.7. Amel Defteri

İnsanların dünya hayatındaki fiillerinin kayıtlı bulunduğu ve ahirette kendilerine verilecek olan defter veya hesaptan sonra sahibinin durumundan haber veren berat anlamına gelmektedir. Amel defteri insanlardan bir kısmının sağ tarafından, bir kısmının sol tarafından veya arkasından verileceği bildirilmiştir. Kitabını sağdan alanların hesabı kolay, soldan ya da arkadan alanların ise hesabı çetin olacaktır (Topaloğlu vd., 2015, s.447-448). Kur'an-ı Kerim'e göre sadece fertlerin değil, milletlerin de amel defterleri olacaktır. Her milletin hesap gününde kendi defterini okumaya davet edileceği ve yaptıklarının karşılığının kendilerine verileceği bildirilmiştir (Kılavuz, 1991, C.3, s.21). Amel defterlerine hayırlı amellerin kaydedilmesinde tövbe etmenin büyük bir önemi vardır. Ravzî aşağıdaki beyitte kendisinden, amel defterini karalamayı bırakmasını, bunun yerine defterin sayfalarını tövbe suyuna salmasını, kalemi de dağıtmasını istemektedir:

Ravzî yeter karaladuñ **a'mâl defterin**

Evrâkı tevbe suyına sal hâmeyi tagıt (G.124/5)

Hayırlı işlerle yani ibadetlerle meşgul olmak, kötü amellerinin kayıtlı olduğu defteri karalamaktan daha faydalıdır:

Niçe bir karalarsın **defter-i a'mâl-i meş'ûmı**

'İbâdet eylemek enfa'dur imlâ-yı kitâbetden (G.454/9)

⁸² Mahşer ile ilgili diğer beyitler için bk. K.12/2, G.27/5, G.137/3.

Kendisine seslenen şair, *Ey Ravzî! Şu açık ki amel defterinle adaletine düşersen Allah'ın fazlına layık olman mümkün değildir.* diyerek amel defterinin günahlarla dolu olduğuna işaret etmiştir:

Mahaldür⁸³ Ravziyâ fazl-ı Hudâ'ya olasin lâyük

Düşerseñ 'adle mazhar **defter-i a'mâl** besbelli (G.661/5)

1.1.5.8. Cennet

Terim anlamıyla örtmek, gizlemek anlamına gelen *cenn* kökünden türemiştir, bitki ve ağaçları ile toprağı örten bahçe manasındadır. Bu ismin verilme sebebi, genel şekilde dünya bahçelerine benzemesi ve eşsiz nimetlerini insan idrakinden gizlemiş olmasıdır (Şahin, 1993, s.374). Kur'an-ı Kerim'de cennet hem yapısı hem de cennetliklerin yaşantısı itibariyle cehennemden daha fazla bahsedilmiştir. Cennet, genişliğinin yer ile gök arasındaki mesafe kadar olduğu, yakıcı sıcak ve dondurucu soğğunun bulunmadığı, içinde hiç bozulmayan sudan, tadı değişmeyen süttten, içenlere lezzet veren şaraptan ve baldan ırmaklar bulunduğu haber verilmiştir (Topaloğlu vd., 2015, s.464-465). Ravzî Dîvânı'nda cennet kelimesinin *adn, behişt, cinân, firdevs, hazîre-i kuds, huld, mevâ, ravza, ravza-i Rıdvân, uçmak* şeklinde kullanıldığı tespit edilmiştir. Dîvânda ahiret ile ilgili unsurlar arasında Ravzî'nin en çok cennet mefhumuna yer verdiği görülmüştür. Cennete gitmek isteyen kişi önce Allah Teâlâ'ya ve Hz. Peygamber (sav)'e iman etmelidir. Bu yönüyle kelime-i tevhidi bir kılavuza benzeten şair, bu kılavuzun dosdoğru şekilde kişiyi cennete ulaştıracağını bildirmektedir:

Seni ilter **hazîre-i kudse**

Rehber-i lâ ilâhe illallâh (K.2/23)

Şair cennet bahçesinin eşsiz ve benzersiz olduğuna vurgu yapmıştır:

Bâg-ı **cinân**-sıfat görünürse 'aceb degül

Ezhâr-ı bî-nazîr ile insâna her taraf (G.383/4)

⁸³ Yaşar AYDEMİR'in çalışmasında "mahaldür" şeklinde okunan bu kelime, beyte doğru bir anlam verebilmek amacıyla "imkansızdır" anlamına gelen "muahaldür" şeklindeki okunuş esas alınmış ve bu okunuşa göre beyit anlamlandırılmıştır.

Bahar geldiğinde etrafta çiçeklerin açması, ırmakların coşması, ılık bir havanın hâkim olması vb. tabiat olayları hafızalarda cenneti hatırlatmaktadır. Bu doğrultuda şair, bahar vaktinin gelip çiçeklerin açması itibariyle yeryüzünü Rıdvan bahçesine teşbih etmiş ve *Cennet bahçesini ayıplasalar buna şaşılır mı?* diyerek bahar zamanında yeryüzünün cennet bahçesi gibi güzel olduğuna dair anlamsal bir kuvvet vermiştir:

Rûy-ı zemîni zînet idüpdür şükûfeler
Ta'n itse tañ mı **ravza-i Rıdvân**'a her taraf (G.383/2)

En büyük cennet nimetlerinden biri Allah Teâlâ'nın cemalini kullarına göstermesidir. Şair, her ne kadar günahı çok olsa da kelime-i şهادet hürmetine Allah Teâlâ'dan cemalini göstermesini dilemektedir:

Ne deñlü ma'siyetüm çoğ ise göñlüm ister
Na'îm u hûr u kusûr u rahîk ile Kevser
Baña **cinânuñ** içinde cemâlünü göster
Bi-hakkı eşhedü en lâ-ilâhe illa'llâh (Mr.5/6)

Gerçek âşıklar, cennet kaygısı ya da cehennem korkusu yaşamazlar. Onlar için sevgilinin rızası önemlidir. Cenneti kazanma endişesi yaşayan zahitlere seslendiği tasavvufi beytinde şair, sevgilinin cennete benzeyen mahallesini kendisine bırakmasını, zahidin ise cenneti istemesini belirtmektedir:

Ser-i kûy-ı dil-ârâmı baña teslîm kıl zâhid
Behişt içre hemân var sen de bir 'âlî-mekân iste (G.544/2)

Eğer bir kişi sevgilinin gerçek âşıklarından olmak isterse cennet isteğini gönlünden koparıp atmalıdır. Cennet isteği hoş karşılanmayan bir durumdur. Asıl istenmesi gereken Allah Teâlâ'nın cemalidir. Bu nedenle bir pervane misali kol ve kanadı aşk ateşinde yakmalıdır:

Çıkar **uçmak** hevâsını dilden
Oda yak 'ışık içinde bâl u peri (G.598/2)

Ravzî, cennet kelimesini terim anlamı dışında pek çok beytinde çeşitli teşbihlere başvurarak sevgili ile zikretmiştir. Şair, rüyasında içi dışı inci baştanbaşa altın dolu cenneti görse bile yanında sevgili olmadan girmeyecektir:

Cenneti seyrümde görürsem de ey iki gözüm
Aña sensiz girmez olursa içi taşı dür (G.229/2)

Sensüz ey hûrî-sıfat meyl-i **behişt** itmez gönül
Ser-be-ser olursa anuñ içi altun taşı dür (G.230/2)

Sevgiliyi güzelliği bakımından huriye benzeten şair, onun mahallesini de cennete teşbih etmiştir. Sevgilinin mahallesi âşığın can gözüne cennet bahçesi olarak görünür:

Görinür çeşm-i câna bâg-ı **cinân**
Kûyuñ etrâfinuñ beyâbânı (K.9/105)

Sevgilinin mahallesi öyle güzeldir ki cennetin, o mahallenin yanında noksanlıkları bulunur. Şair ayrıca beyitte *kusûr* kelimesi ile noksanlık anlamının yanında kasırlar, saraylar manasını da yer vermiştir. Bu mana ile sevgilinin mahallesinde cennetin köşklerine denk olan sarayları bulunduğunu belirtmiştir:

Cinânuñ ey perî-sûretlü hûrı
Bulnur kûyuña nisbet kusûrı (G.651/1)

Şairin zahide seslendiği aşağıdaki beytinde de sevgilinin güzelliğini cennete benzeterek hiçbir Firdevs hurisinin, güzellik cennetinde melek yüzlü sevgili gibi olamayacağını bildirmiştir:

Zâhidâ hûrîlerin medh itme **Firdevs**'üñ baña
Cennet-i hüsn içre olmaz ol melek-sîmâ gibi (G.610/2)

Şair, sevgilinin yanağını sekiz cennet ile yedi kat semaya teşbih etmiştir. Sevgilinin yanağının güneşi sekiz cennet ve yedi kat semaya denk güzelliktedir:

Mihr-i ruhuñ hayâli baña gice subha dek

Seyr-i **behişt-i heşt** ile heft âsmân deger (G.273/3)

Şair için sevgiliden ayrılık, cehennem; kavuşma ise cennet gibidir. Kavuşmayı cennete benzeten şair, sevgilinin kavuşma cenneti için âşığa verilmiş bir sözü olsaydı ayrılık cehenneminin ateşinin hiçbir zaman âşığı yakmayacağını belirtmiştir:

Cennet-i vaslını ‘ahd itse gönül yâr saña
Âteş-i dûzâh-ı hecr itmez idi kâr saña (G.43/1)

Şair, başka bir beyitte kendi canını ve gönlünü cennete benzetmiştir. Şairin can ve gönlü cennet olduğunda, sevgili de bu cennetin güzel boylu Tübâ ağacı olur:

‘Ar‘ar-ı kaddûn **behişt-i cân** u dilde râstî
Ey nihâl-i Sidre-kâmet şâh-ı Tübâ’dur baña (G.23/2)⁸⁴

İslam literatüründe cennet kelimesini karşılamak üzere sekiz isim vardır: *Mevâ, Adn, Huld, Firdevs, Dârü’s-selâm, Dârü’l-mukâme, Naîm, El-makâmü’l-emîn*.⁸⁵ Bu isimler edebiyatımızda *sekiz cennet* ya da *heşt behişt* olarak da adlandırılmaktadır. Ravzî, dîvânında *Mevâ, Adn, Huld, Firdevs* isimlerini zikretmiştir.

Şair, aşağıdaki bentte küçük büyük herkesin cennete girmesini istemekte ve Allah Teâlâ’dan kendisinin de sekiz cennetine girmesini dilemektedir. Şairin sabırsız gönlü cennet bahçelerinde dolaşmayı şiddetli şekilde arzulamaktadır:

Şu dem ki ‘azm-i cinân ide zümre-i ebrâr
Behişt-i heşte duhûl eyleye sığâr u kibâr
Bile olursa n’ola Ravzi anda yâ Gaffâr
Bi-hakkı eşhedü en lâ-ilâhe illa’llâh (Mr.4/7)

⁸⁴ Cennet ile ilgili diğer beyit ve bentler için bk. K.1/1, K.2/5, K.2/10, K.2/15, K.3/15, K.3/30, K.9/33, K.9/58, K.9/92, Mr.1/4, Mr.3/4, Mr.5/7, Mr.25/2, Mh.3/2, Mh.3/3, Mh.3/6, Mh.3/79, G.6/5, G.7/3, G.15/4, G.26/1, G.27/2, G.29/2, G.48/1, G.50/2, G.67/1, G.67/5, G.84/3, G.122/3, G.123/2, G.134/1, G.169/3, G.201/4, G.204/5, G.245/4, G.256/1, G.257/1, G.268/5, G.279/3, G.302/4, G.326/5, G.339/5, G.359/1, G.385/4, G.410/9, G.411/1, G.413/2, G.416/5, G.431/3, G.450/5, G.451/4, G.468/7, G.487/5, G.501/2, G.502/1, G.533/1, G.558/4, G.569/4, G.591/1, G.601/5, G.609/5, G.632/1, G.651/4, G.654/4, G.657/1, M.1/6, M.1/11.

⁸⁵ İlmihal-I, s.131.

Gülistân-ı **cinân** seyrânın eyler ârzû gönülüm

Karâr u sabr u ârâm eylemez ‘ömrümde sür‘at var (K.3/9)

Devamlı ikamet edilen yer, bir şeyin merkezi ve ortası, bir cevher veya madenin aslı, yatağı anlamlarındaki adn, Kur’an-ı Kerim’de insanın aslının yaratıldığı ve ahirette müminlerin sonsuza kadar kalacağı çeşitli cennetleri tasvir etmek üzere kullanılmıştır. İçinde güzel tahtların, altın ve incilerle süslenmiş ince ipekten yeşil elbiselerin, sabah akşam ikram edilen çeşitli yiyeceklerin, eşlerine bağlı hurilerin ve çeşitli ırmakların bulunduğu ebedî bir yurt olarak betimlenmiştir (Yavuz, 1988a, s. 390). İncelenen dîvânda Adn cenneti ile ilgili iki beyte rastlanmıştır. Şaire göre insan, dünyadaki sırmalı ve atlas kumaşların gösterişliğinden vazgeçemezse Adn cennetinin ipek kumaşını giyemeyecektir:

Cennet-i ‘Adnüñ giyer mi sündüsin istebrakın

Câme-i zer-baft ile atlas kabâdan geçmeyen (G.446/4)

Sevgiliye seslenen şair, Adn cennetinde yanağının gül, boyunun Tûbâ ağacı ve mahallesinin de Mevâ cenneti olduğunu söylemiştir:

Bâg-ı **‘Adn** içre ruhuñ gül kâmetüñ Tûbâ gibi

Kûyuñ ey hûrî-cinânım cennetü’l-me’vâ gibi (G.610/1)

Devam etmek, uzun zaman kalmak anlamındaki huld ise uzun zaman, süreklilik anlamına gelecek şekilde isim olarak kullanılmaktadır. Kelime ayrıca ebedî anlamında cennetin isimlerinden biri olarak da zikredilmektedir (Topaloğlu, 1998a, s.324). Ravzî, bu kelimeye iki bendinde yer vermiştir. İki bendinde de *huld-i berîn* şeklinde cennetin isimlerinden biri anlamına gelecek şekilde kullanmıştır. Eğer kelime-i şahadet, bütün kişilerin sığınak yeri olursa o kişilerin makamı da *huld-i berîn* olur ve bu kişiler böylece cennetin mutluluğunu erişirler:

Safâ-yı bâg u cinânı bulurdı ehl-i zemîn

Makâmı her kişinüñ olur idi **huld-i berîn**

Mesîri olsa ‘ibâduñ eger ki cümle hemîn

Fezâ-yı eşhedü en lâ-ilâhe illa'llâh (Mr.2/4)⁸⁶

Cenneti ifade eden başka bir isim ise mevâdır. Mevâ kelime olarak sığılıp barınılacak yer anlamına gelmektedir. Huld ile mevâ kelimelerini bazı âlimler müstakil birer isim olarak kabul etmişlerdir. Ancak bu kelimeler aslında cenneti niteleyen tamamlayıcı kavramlardır (Topaloğlu, 1993c, s.376). Eğer kişi Mevâ cennetine girmek isterse uğursuz nefisinin heveslerine kulak asmamalı ve Şeyh Lutfullâh'a intisap etmelidir:

Kendüñi salma 'abes yire cihân gavgâsına
Girmek isterseñ Hudâ'nuñ **Cennetü'l-Me'vâsına**
Bir nazarda sâliki irişdürür Mevlâsına
Şâh-ı iklim-i kerâmet Şeyh Lutfullâh'ı gör (Mh.4/15)

Şair, mevâ kelimesini daha çok teşbih unsuru olarak kullanmış ve bu yolla sevgiliyi övmüştür. Çoğu beytinde sevgilinin mahallesini Mevâ cennetine benzetmiştir. Âşık bir gece rüyasında Rıdvân meleği ile gezerken melek, sevgilinin mahallesini görmüştür ve *Mevâ cenneti burasıdır.* demiştir:

Bir gice Rıdvân ile seyrümde seyrân eyledüm
Kûy-ı yâri gördi didi **Cennetü'l-Me'vâ** budur (G.221/4)

Huriye benzeyen sevgilinin boyu cennetteki Tuğba ağacına, mahallesi ise Mevâ cennetine karşı naz ederse buna şaşırılmamak gerekir:

İderse kaddüñ ey hûrî n'ola Tûbâ'ya istignâ
Safâ-yı kûyuñ eyler **Cennetü'l-Me'vâya** istignâ (G.76/1)

Âşık için sevgilinin çene çukurundan ayrı kalmak dünyada zindan hayatı yaşamak gibidir. Sevgili ile birlikteyken ise hiçlik ülkesi Mevâ cenneti gibidir:

Çâh-ı zenahdândan cüdâ zindân olur dünyâ baña

⁸⁶ Huld ile ilgili diğer bent için bk. Mr.25/4.

Olsa münâsibdür eger mülk-i ‘adem **Me’vâ** baña (G.19/1)

Aşağıdaki beyitte de can ve gönlünü eve benzeten şair, bu evi huri gibi güzel sevgilinin resmi ile süsleyip Mevâ cennetine dönüştürmesini söylemiştir:

Nakş-ı hûriler ile zînet idüp ey Ravzî
Hâne-i cân u dili **Cennet-i Me’vâ** eyle (G.572/5)⁸⁷

Cennetin tamamı veya bir bölümü için kullanılan isimlerden biri de firdevstir. Firdevs, kelime olarak içinde her türlü ağacın, özellikle üzüm bağlarının bulunduğu büyük bahçe anlamına gelmektedir. Firdevs, Kur’an-ı Kerim’de biri *cennâtü’l-firdevs*⁸⁸ ve diğeri sadece *firdevs*⁸⁹ şeklinde olmak üzere iki yerde geçmektedir. Bu iki ayette iman edip iyi davranışlarda bulunan, namazlarında huşu gösterip boş şeylerden yüz çeviren, zekâtlarını veren, iffetlerini koruyan, emanete ve verdikleri söze riayet edenlerle namazlarını sürekli kılanların burayı hak edecekleri haber verilmiştir (Özervarlı, 1996, s.123). Ravzî, Firdevs cennetini terim anlamıyla kullanmakla birlikte bu kelimeyi teşbih ederek daha çok sevgili ile zikretmiştir. Kelime-i tevhidi mabede benzeten şair, bu mabedin Firdevs bahçesine giden bir yol olduğunu belirtmiştir:

Bâg-ı Firdevs’e togrı bir yoldur
Ma’bed-i lâ ilâhe illallâh (K.2/35)

Ravzî, Allah Teâlâ’dan mekânının Firdevs cenneti olmasını dilemektedir. Zira Firdevs cennetine kemal sahiplerinin hepsi grup grup girecektir:

Bâg-ı Firdevs-i cinân eyle bizüm me’vâmuz
Zümre zümre girecek aña cemî’-i ahyâr (K.4/4)

⁸⁷ Mevâ ile ilgili diğere beyit ve bentler için bk. K.4/4, Mr.17/14, G.21/4, G.40/5, G.83/2, G.298/3, G.319, G.397/3, G.425/7, G.447/3, G.462/5, G.468/1, G.566/4, G.610/1, M.1/12.

⁸⁸ Kehf, 18/107.

⁸⁹ Mü’minûn, 23/11.

Firdevs cennetini isteyen zahit, ikiyüzlülükten vazgeçip Allah Teâlâ'nın dergâhına kavuşmalıdır:

Bâg-ı Firdevs-i cinân isterseñ ey zâhid eger
Vâsıl-ı dergâh-ı Hak olmaz riyâdan geçmeyen (G.431/3)

Edincik şehrengizinden alınan aşağıdaki bentte şair, Edincik'i Firdevs cennetindeki gül bahçesine benzetse buna şaşırılmayacağını, Edincik'in âdeti cana can katan cennet gibi bir yer olduğunu belirtmiştir:

Ravza-i bâğ-ı cinândur her mekânı cân-fezâ
Selsebîl ırmağıdur her çeşmesârı gûyiyâ
Hâk-i 'anber-bârına reşk eyledi müşk-i Hitâ
Gülşen-i **Firdevs**'e teşbîh eylesem anı n'ola
Hak budur bâğ-ı İrem'dür şehr-i Edincik ki var (Mh.3/3)

Şair, sevgiliyi zikrettiği beyitlerin büyük çoğunluğunda ise sevgilinin mahallesinin Firdevs cenneti olduğunu söylemiştir. Huri gibi güzel sevgilinin mahallesi Firdevs cennetinden bir bahçe, âşığın gözyaşları ise bu cennetteki Sebil ırmağıdır:

Bâg-ı Firdevs-i cinândur kûyı ol hûrî-veşûñ
Selsebîl-i eşk-i çeşmüm oldı gûyâ cûy aña (G.18/3)

Sevgilinin mahallesi her yönüyle Firdevs cennetine benzemektedir. Aksi takdirde şair, Firdevs cennetinden tarafa gözünü açıp bakmayacaktır, ona alaka göstermeyecektir:

Kûy-ı yâre beñzemezse Ravziyâ her vech ile
Gözüm açup bakmayam **Firdevs**-i a'lâdan yaña (G.48/5)

Bahar geldiğinde sevgilinin mahallesindeki bahçelerde goncalar ve diğer çiçekler açılmış, bahçe canlanmıştır. Bu nedenle sevgilinin bahçesinin şöhreti Firdevs cennetine üstün gelse buna şaşırılmamalıdır:

Gılmâna döndi goncalar açıldı her çiçek
Firdevs'e gâlib olsa ne var iştihâr-ı bâg (G.371/3)

Âşık ölünceye kadar sevgilinin mahallesinde onu görmek için beklemiştir. Bu bekleyiş ve eziyetlerin mükâfatı ise Firdevs cenneti olmalıdır:

Kûy-ı yâri cânuñ ey Ravzî çıkınca bekledüñ

Bâg-ı Firdevs-i cinân olmak gerek Me'vâ saña (G.40/5)⁹⁰

1.1.5.9. Kevser Havuzu

Ahirette Hz. Muhammed (sav)'in ümmetiyle yanında buluşacağı bildirilen havuz ve nehrin ismidir. Kelime, Kur'an-ı Kerim'de aynı adla anılan surede bir defa zikredilmektedir⁹¹ (Ertürk, 1997, s.546). Şairin ne kadar çok günahı olsa da onun gönlü cennetteki Kevser havuzunu dilemektedir:

Ne deñlü ma'siyetüm çoğ ise göñlüm ister

Na'îm u hûr u kusûr u rahîk ile **Kevser**

Baña cinânuñ içinde cemâlünü göster

Bi-hakkı eşhedü en lâ-ilâhe illa'llâh (Mr.5/6)

Eğer zahit Kevser havuzundan nasip almak isterse âşıkları saf kadehten yani aşk şarabından tarafa teşvik etmeye çabalamalıdır. Klasik şiirde zahitler normal şartlarda kadehe ve şaraba karşı çıkan tiplerdir. Ancak şair, beyitte zahide seslenmiş ve ona, bir nevi dalga geçerek Kevser havuzundan nasiplenmek isterse âşıkları, onun hiç hoşnut olmadığı kadehten tarafa sevk etmesini söylemiştir:

Alayın dirseñ eger tesnîm ü **Kevser**'den nasîb

Zâhidâ sevk it bizi câm-ı musaffâdan yaña (G.48/4)

Kevser suyundan bir yudum bile içenlerin bir daha susamayacakları, suyunun süttten beyaz ve kardan serin olduğu, etrafında birden çok kaselerin bulunduğu

⁹⁰ Firdevs ile ilgili diğer beyit ve bentler için bk. K.2/38, K.6/21, K.14/15, Mh.3/2, Mh.3/72, G.11/1, G.29/2, G.49/2, G.50/3, G.204/3, G.206/4, G.276/4, G.359/2, G.397/4, G.404/2, G.591/1, G.610/2, Kt.9/5.

⁹¹ Kevser, 108/1.

bildirilmektedir. Bu özellikleriyle Kevser, edebiyatımızda sevgilinin dudağı için teşbih unsuru olmuştur (Pala, 2016, s.268). Sevgilinin ağzından söylenmiş aşağıdaki bentte sevgili, dudaklarının Kevser olduğunu belirtmiştir:

Kâmetüm Tûbâ lebüm **Kevser** zebânum selsebîl
‘Âşık-ı sâdıklara la‘lüm zülâlidür sebîl
Hüsn-i bî-hemtâmı görürse melek olur hacîl
Zülfümüñ her bir kılında baglıdur yüz biñ ‘alîl
Pâdişâh-ı mülk-i hüsnem pür-cefâ dirler baña (Mh.1/4)⁹²

1.1.5.10. Tûbâ

Güzellik, hoşluk, iyilik, göz aydınlığı gibi manalara gelen kelime İslami literatürde cennetteki bir ağacı ifade etmektedir. Meyvesinden yenilen, çiçeğinden elbise yapılan, gölgesinde istirahat edilen, cennetliklerin pek çok ihtiyacının karşılandığı ağaçtır (Erbaş, 2012, s.316-317). Şair, Edincik’ten bahsettiği şehrengizinde Edincik’in merkezinde eşsiz bir çınar yetiştiğini ve bu çınarın Tûbâ ağacına benzediğini belirtmiştir:

Orta yirinde bitüpdür bir çenâr-ı bî-bedel
Bî-bedellikde meger **Tûbâ** ola aña bedel
Var mı ‘âlemde nazîri ey dil insâf eyle gel
Bâm-ı çarha irmiş anı Sidre’dür dirsem mahal
Hak budur bâğ-ı İrem’dür şehr-i İdincik ki var (Mh.3/4)

Miraciyelerde konu ile ilgili anlatılanlara göre Tûbâ ağacı kökü arşta olan ve cennetliklerin meyvelerini kolayca toplayabilmesi için dalları aşağıya doğru sarkmış ters duran bir ağaçtır. (M. İ. Uzun, 2012, s.318) Tûbâ’nın bu özelliklerine çağrışımında bulunduğu aşağıdaki beytinde Ravzî, Edincik çınarının sürekli göğe doğru meylederek yani Tûbâ’nın dallarına değmeye çalışarak başını asla eğmediğini ifade etmiştir:

Şâh-ı **Tûbâ**’ya meyl idüp hergiz
Başın egmez çenâr-ı İdincik (G.411/3)

⁹² Kevser havuzu ile ilgili diğer beyit ve bentler için bk. K.5/5, Mh.3/79, G.617/3.

Sosyal hayat ile ilgili unsurlara sıkça rastlanılan dîvânda şair, bir gazelinde düğün gününde sağdıçın durumundan bahsetmiştir. Düğün günü sağdıç ve damat birbirine ayaktaş olmuşlardır. Öyle ki damat Sidre ve sağdıç ise Tûbâ ağacı gibidir:

Oldı dâmâd ile çün hem-ser ü hem-pâ sağdıç
Oldı gûyâ güyegi Sidre vü **Tûbâ** sağdıç (G.161/1)

Diğer beyit ve bentlerde de şair, sevgilinin uzun ve güzel boyunu Tûbâ ağacına teşbih etmiştir. Şair, gönül kapan öyle güzel bir sevgili sevmiştir ki boyu Tûbâ ağacının şahı gibidir:

Yine bir dil-rübâ sevdüm ki kaddi şâh-ı **Tûbâ**'dur
Perî-peyker melek-sîmâ güzeldür şûh-ı zîbâdur
Dil-i pejmürdemi ihyâ ider gûyâ Mesîhâ'dur
Felekde ol meh-i nâ-mihrbân kim nâmı 'Îsâ'dur (Mr.10/1)

Şairin cennetteki Tûbâ ağacından maksadı sevgilinin boyunu seyretmektir. Zira o Tûbâ'ya baktıkça sevgilinin boyunu hatırına getirmektedir:

Kâmetûñ seyr itmedür cennetde **Tûbâ**'dan garaz
Sensin ancak ey melek-ruhsâr havrâdan garaz (G.359/1)

Âşğın gönlü, sevgilinin servi boyu ve gül bahçesi varken Firdevs cennetini seyretmek istemez ve Tûbâ ağacından da vazgeçer:

Gülşen-i kûyuñla cânâ serv-kaddûñ var iken
Seyr-i Firdevs istemez dil şâh-ı **Tûbâ**'dan geçer (G.206/4)

Cennetteki Tûbâ ağacı o başı yükseklerde olan servi boylu sevgiliye başını eğmezse şair indinde Tûbâ ağacının kıymeti yoktur:

Görinmez gözüme cennetde **Tûbâ**
Baş egmezse o serv-i ser-bülende (G.558/4)

Herkesin meylettığı Tûbâ boylu sevgiliye, zahit yanaşmamakta ve o sadece cennetteki hurileri düşünmektedir. Bu durum şair için eleştiri konusu olmuştur:

Cümle ‘âlem meyl ider ol kadd-i **Tubâ**’dan yaña
Zâhidüñ ‘azmi velî cennetde hûrâdan yaña (G.48/1)⁹³

1.1.5.11. Huri

Beyaz olmak, beyazlaşmak anlamındaki *haver* kökünden türemiştir. Dilciler huri için beyaz tenli, gözünün beyazı saf, siyahı koyu ve yuvarlak, göz kapakları ince ve nazik tasvirini yapmışlardır (Topaloğlu, 1998b, s.387). Eğer kişi, cennetlerde köşk ve hurileri istiyorsa sevgiliye hizmette kusur etmemelidir:

İster iseñ cinânda **hûr** u kusûr
Hıdmet-i dil-rübâda itme kusûr (G.257/1)

Kelime-i tevhidin nurları can ufkunda huri gibi güzel surette gözüdür:

Ufk-ı cânda gör **hûr** idi saña
Gurer-i lâ ilâhe illallâh (K.2/52)

Şair, Allah Teâlâ’ya Hz. Peygamber (sav)’in hatırına kendisini doğru yola sevk etmesini niyaz etmektedir. Zira o yolda huri, gılman ve cennet köşkü vardır:

Bizi ol yola sevk eyle Habîb’üñ hakkıçün yâ Rab
Ki anda **hûr** u gilmân u Na’îm u kasr-ı cennet var (K.3/15)

Hurilerin gül yanaklı, inci dişli, mercan dudaklı, selvi boylu, güzel huylu, gülden daha taze, temiz olmaları, edebiyatımızda sevgililerin huriye benzetilmesine vesile olmuştur (Pala, 2016, s.212-213). Sevgili, Firdevs cennetinin hurisidir:

Kendi Firdevs içinde **hûrîdür**
Hücre-i ravza-i cinâna deger (G.276/4)

⁹³ Tûbâ ile ilgili diğer beyit ve bentler için bk. Mh.1/4, Mh.3/79, G.23/2, G.50/2, G.74/2, G.76/1, G.268/5, G.319, G.397/2, G.468/1, G.481/3, G.610/1.

Âşığın gönlü ay yüzlü, huri gibi güzel sevgiliye kapılmıştır ve insanlar, onun yanağının güneşine hasret yaşamaktadırlar:

Yine bir **hûri**-yi meh-peykere düşdi göñlüm
Mîhr-i ruhsârına hasret geçinür zümre-i nâs (G.349/2)

Eğer şaire sekiz cennet sunulursa şairin gönlü, cennetteki bütün hurilerden vazgeçer fakat sevgiliden asla vazgeçmez:

Ger behişt-i heşti ey Ravzî baña ‘arz itseler
Yârdan geçmez göñül mecmû‘-ı **hûrâ**ndan geçer (G.204/5)

Şair, huri gibi güzel olan sevgiliyi göremezse cennette dahi o gönül huzurunu bulamaz:

Seni görmezse ‘âşıkun ey **hûr**
Eylemez cennet içre dahı huzûr (G.256/1)

Cennet hurisi olan sevgili, bazen yeşil renkte ipek kumaş bazen de âşığın sararıp solmuş yüzünün rengi gibi sarı renkte elbise giymektedir:

Hûri-yi cennet midür kim ki yeşil sündüs giyer
Zerd-rû ‘âşık-sıfat gâhî giyer asfer libâs (G.348/2)

Sevgili yaratılış olarak da huriye benzemektedir. O, huri yaratılışlıdır ve dünyayı âdeta Mevâ cennetine dönüştürmüştür (Mr.17/14). Zahit bile melek yüzlü sevgilileri gördüğünde cennetteki hurilere göz açmayacaktır:

Göz açmazsam perî-peykerlere sâlûs zann itme
Melek-tal‘at gören zâhid nazar mı eyleye **hûra** (G.536/6)

Âşık için ne kadar gönlü çeken sevgili varsa sufi için de o kadar yalnızca cennet ve huriler vardır:

Ne kadar var ise dünyâda baña dil-berler

Sûfi ‘ukbâda saña cennet ü **havrâ** tenhâ (G.84/3)⁹⁴

1.1.5.12. Gılman

Çocuk, bıyığı yeni terlemiş genç, hizmetçi anlamındaki gılman, Kur’an literatüründe cennet ehlinin emrine verilen ve hiçbir zaman yaşlanmayan gençler anlamındadır. Kur’an-ı Kerim’de sadece bir yerde geçen gılman, taze ve berrak şeklinde tasvir edilmekte ve müminler cennette mutlu bir hayat sürerken gılmanın da etraflarında dolaşacağı bildirilmektedir⁹⁵ (Yavuz, 1996, s.50). Bu yönüyle şair, aşağıdaki beytinde, bahar geldiğinde sevgilinin bahçesini Firdevs cennetine; bahçede açan taze çiçekleri ise gılmana benzetmektedir:

Gılmâna döndi gonceler açıldı her çiçek
Firdevs’e gâlib olsa ne var iştiâr-ı bâg (G.371/3)

Gönlüne seslenen şair, cennette gılmanı gördüğünde başka güzelleri görme ihtiyacı hissetmeyeceğini belirtmektedir:

Erenler cân’ için ey dil hemân **gılmâna** ‘ışk olsun
Gerekmez cennet içre görünürse câ-be-câ ‘avret (G.122/3)

Şair, aşağıdaki beytinde tecrit yaparak *Ey Ravzî! Cennetin bütün hurileri senin olsun, Allah Rıdvân ile gılmanı bana nasip etsin.* şeklinde hem hurilerin hem Rıdvân’ın hem de gılmanın kendisine nasip olmasını istemiştir:

Cennetüñ hûrileri cümle saña ey Ravzî
Hak müyesser ide Rıdvân ile **gılmânı** baña (G.39/5)⁹⁶

⁹⁴ Huri ile ilgili diğer beyit ve bentler için bk. Mr.5/6, Mr.25/4, Mr.27/2, Mh.3/79, G.18/3, G.39/5, G.48/1, G.76/1, G.230/2, G.245/4, G.298/3, G.319, G.447/3, G.566/4, G.571/4, G.572/5, G.610/1, G.610/2, G.617/3, G.651/1, Kt.4/2.

⁹⁵ Tûr, 52/24.

⁹⁶ Gılman ile ilgili diğer beyit ve bentler için bk. K.3/15, K.13/46, Mh.3/79.

1.1.5.13. Selsebîl

Cennetin pınarlarından birinin ismidir. Kesintisiz ve hızlı akma, iyi, içimi kolay, boğazdan kolayca geçen gibi anlamlara sahiptir. Kur'an-ı Kerim'de, cennette iyi insanlara ihsan edilecek nimetlerden söz eden ayette geçmektedir.⁹⁷ Bu kelime klasik şiirde ise ab-ı hayat gibi sevgilinin dudağındaki lezzet ve ölümsüzlük özelliği itibariyle sıkça kullanılmaktadır. Dolayısıyla selsebîl, âşığın şiddetle arzuladığı bir mekândır (Cebeci, 2009, s.447). Edincik'i anlattığı şehrengizinde şair, Edincik'in bir cennet; Edincik'in her çeşmesinin ise bu cennetteki sebîl ırmağı gibi olduğunu söylemektedir:

Ravza-i bâğ-ı cinândur her mekânı cân-fezâ
Selsebîl ırmağıdur her çeşmesârı gûyiyâ
Hâk-i 'anber-bârına reşk eyledi müşk-i Hıtâ
Gülşen-i Firdevs'e teşbîh eylesem anı n'ola
Hak budur bâğ-ı İrem'dür şehr-i İdincik ki var (Mh.3/3)

Şaire göre Edincik çeşmesi, cennetin selsebîl ırmağını ayıplamıştır. Bu ifadesiyle şair, Edincik çeşmesinin, mübalağalı bir şekilde güzelliğine vurgu yapmıştır:

Ta'n ider 'ayn-ı **Selsebîl**'e revân
Ravziyâ çeşmesâr-ı İdincik (G.411/7)

Huri gibi güzel sevgilinin mahallesi Firdevs cenneti olduğunda âşığın gözü, sürekli ağlaması itibariyle o cennetin Sebîl ırmağı olmaktadır:

Bâğ-ı Firdevs-i cinândur kûyî ol hûrîveşüñ
Selsebîl-i eşk-i çeşmüm oldı gûyâ cûy aña (G.18/3)

Ayrıca tatlı olması itibariyle de sevgilinin dili sebîl ırmağı gibidir:

Kâmetüm Tûbâ lebüm Kevser zebânüm **Selsebîl**
'Âşık-ı sâdıklara la'lüm zülâlidür sebîl
Hüsni-bî-hemtâmı görürse melek olur hacîl

⁹⁷ "Onlara orada zencefil karışımı bir kadehten içirilir; -içindeki- orada selsebîl diye isimlendirilen bir pınardandır." (İnsân, 76/17-18).

Zülfümüñ her bir kılında bağlıdur yüz biñ ‘alıl
Pâdişâh-ı mülk-i hüsnem pür-cefâ dirler baña (Mh.1/4)⁹⁸

1.1.5.14. İrem

Kaynaklarda kelimenin aslının İbranice *Aram* olduğu ve yüksek memleket anlamına geldiği belirtilmektedir (Harman, 2000a, s.443). Âd kavminin kralı olan Şeddâd tarafından Tanrılık iddiasıyla cennet bahçelerinin özelliklerine benzetilerek yaptırılan bahçenin adıdır. Bu bahçe Allah Teâlâ’nın gönderdiği bir tufan ile yerle bir olmuş, yıkılıp gitmiştir. Şairler güzel bahçeyi ve sevgilinin güzelliklerini bu bahçeye benzetmişlerdir (Pala, 2016, s.54). Âşık aşağıdaki beyitte rüyasında sevgilinin İrem bahçesi gibi olan mahallesini görmüştür. O, ileriki zamanlarda bu bahçe kendisine nasip olacak ve oraya girebilecek gibi hissetmektedir:

Gördüm düşümde kûyuñı bâğ-ı **İrem** gibi
Cennet nasîb ola varup aña girem gibi (G.632/1)

İslam edebiyatlarında İrem kelimesi şiiirlerde daha çok mutluluk verici, gösterişli binaları, evleri vb. yerleri ifade eden bir mazmun olarak kullanılmıştır (Harman, 2000a, s.443). Ravzî de Edincik hakkında yazdığı yüz altı bentlik şehrengizinde *Hak budur bâğ-ı İrem’dür şehri İdincik ki var* ifadesiyle her köşesi bülbüllerin coşkusu ve çiçeklerle dolu olan, her tarafı gönle ferahlık veren Edincik’i, İrem bahçesine benzetmiştir:

Şevk-ı bülbülle tolu her kûşesi bâğ u bahâr
Sünbül ü güldür çemen sahrâsı cümle lâlezâr
Her makâmı dil-güşâdur her kenârı cûybâr
Gülşeninde bülbülâsâ nâle eyler sad hezâr
Hak budur bâğ-ı **İrem**’dür şehri İdincik ki var (Mh.3/1)

Şair, bir beytinde *ir-* eylemini kullanarak iham sanatıyla bir kelime oyunu yapmıştır. Şair *ir-* eylemini İrem kelimesine çağrışım yapacak şekilde kullanmıştır. Kelimede hem *ulaşmak*, *yetişmek* manasında *ir-* eylemine hem de bahçe manasındaki

⁹⁸ Selsebil ile ilgili diğer bent için bk. Kt.6/1.

İrem'e çağrışım yapılmıştır. Şair, rüya âleminde cennetleri seyretmiş ve sevgilinin mahallesinin cennetine de dünyada erişecek gibi hissetmiştir:

Eyledüm 'âlem-i rü'yâda cinân seyrânın
Cennet-i kûyuña dünyâda **irem** gibi gelür (G.302/4)

1.1.5.15. Hulle

Belden aşağıda ve yukarıda olmak üzere iki parçadan oluşan astarlı cennet elbisesi olarak bilinmektedir. Cennetteki hurilerin her birinin yetmiş kat hullesi bulunacak ve her biri yetmiş renkte görünecektir. Tasavvufta ise hulle, tarikata girişte örtülen manevi giysi manasında kullanılmıştır (Pala, 2016, s.211). Âşık için sevgilinin mahallesinde melamet şalı giymek, cennette İdrîs peygamberin ona giydireceği hulleyi giymekten daha iyidir:

Kûy-ı dil-berde baña şâl-ı melâmet yegdür
Hulle geydürse kabûl itmez in İdrîs nebî (G.618/4)⁹⁹

1.1.5.16. Araf

Sur, dağ ve tepenin en yüksek kısmı manasına gelmektedir. İslam literatüründe ise cennetle cehennem birbirinden ayıran bölgedeki surun yüksek kısmının adına denmektedir. Kur'an-ı Kerim'in yedinci suresinin adı bu ismi taşımaktadır. Kaynaklara göre orada iyi ve kötü amelleri eşit olan müminler burada bulunacaktır (Yavuz, 1991a, s.259). Âşık lütuf cennetinde olsa bile sevgilinin kızgınlığında kendisini cennette değil, arafta hissedecektir:

Cennet-i lutf içre dîdâr ister iken 'âşıkun
Hışm u kahruñ ey melek-sîmâ gelür **a'râf** aña (G.7/3)

Sevgili yokken cennet bahçeleri şaire cehennem olarak gözükür. Ancak sevgili yanında olduğunda cennet dahi ona araf gibidir:

Ravzî'ye sensiz cehennem görünür bâğ-ı cinân

⁹⁹ Hulle ile ilgili diğer bent için bk. Mh.3 /39.

Cennet olur sen bile olsañ eger a‘râf aña (G.8/5)

1.1.5.17. Cehennem

Sözlükte derin kuyu, hayırsız, uğursuz anlamlarına gelse de Kur’an-ı Kerim’in yetmiş yedi ayetinde yer alan cehennem, sözlük anlamlarından çok kâfirlerin, münafıkların, zalimlerin, gerçeğe boyun eğmeyenlerin azap görecekleri yer olarak tasvir edilmiştir (Topaloğlu, 1993b, s. 225-227). Sevgili olmadan girilen cennet, âşık için cennet değil, cehennemdir:

Ravzî’ye sensiz **cehennem** görünür bâg-ı cinân
Cennet olur sen bile olsañ eger a‘râf aña (G.8/5)

İslam literatüründe cehennemin yedi kapısı olduğunu izah eden ayet¹⁰⁰ sebebiyle bunlardan yedisi özellikle önem kazanmıştır: *Cehennem, cahîm, hâviye, hutame, lezâ, saîr, sakar*. İncelenen dîvânda şairin *cehennem, cahîm* ve *sakar* kelimelerini kullandığı görülmüştür. Cehennemin Farsça isimleri olan *dûzah* ve *nîrân* (K.9/41) kelimelerinin de dîvânda geçtiği tespit edilmiştir.

Âşık Allah Teâlâ’ya niyazda bulunarak kendisini cehennem ateşinden kurtarmasını dilemektedir:

Ey çeşm-i halkı hâb-ı ‘ademden uyarıcı
Ravzî hakîri nâr-ı **sakar**dan selâmet it (G.143/5)

Şaire göre fakirliğin yüce cennetini tercih etmeyenler, cehennem kuyusunun dibindeymiş gibi onu karanlık ve korkunç bir hâl olarak düşünmüşlerdir:

Cennet-i a‘lâ-yı fakrı kılmayanlar ihtiyâr
Zîr-i çâh-ı **dûzah**-âsâ anı zulmet sandılar (G.279/3)

¹⁰⁰ Hicr, 15/44.

Şairin aşk fırını gibi olan göğsündeki ateş ile cehennem ateşinin özü çok eskiden beri aynıdır. Bu ifadesiyle şair, bu ikisi arasında bir nevi ateş arkadaşlığı olduğunu belirtmiştir:

‘Işk tennûrında sînem kim benüm od taşıdur
Âteş-i **dûzah** kadîmîden anuñ oddaşıdur (G.230/1)

Sevgiliyi inkâr eden kişi, onun kaşlarının mihrabına asla secde etmez ki zaten şeytan da bu kibir ve inadı yüzünden cehennem ateşine düşmüştür. Aynı zamanda sevgiliyi inkâr eden *münkir* kelimesi ile şair, beyitte zahit ya da rakibe göndermede bulunmuştur:

Münkir itmez secde zîrâ kaşlaruñ mihrâbına
Dûzah-ı kibr ü inâd içre düşer şeytân yanar (G.242/7)

Aşağıdaki beyitte ayrılığı cehenneme benzeten şair, Allah Teâlâ'nın kendisini bu cehennemden azat ettiğini ve sevgilinin mahallesinde ikamet ettiğini belirtmiştir:

Bizi Hak **dûzah**-ı fûrkatden âzâd itdi ey Ravzî
Bihamdillâh mukîmân-ı behişt-i kûy-ı cânânuz (G.339/5)

Sevgiliye seslenen şair, ondan ayrılığın âşığa cehennem ateşi gibi geldiğini, gönül tahammülü ve can huzurunun kendisinde kalmadığını belirtmektedir:

Ey melek sabr-ı dil ü ârâm-ı cânı n'ideyin
Fûrkatuñ nâr-ı **cahîm** anlar zebânîdür baña (G.29/3)¹⁰¹

1.1.6. Kazâ ve Kadere İman

Kader; gücü yetmek, planlamak, ölçü ile yapmak, bir şeyin şeklini ve niteliğini belirlemek gibi anlamlardadır. Dinî olarak Allah Teâlâ'nın bütün nesne ve olayları ezeli ilmiyle bilip belirlemesi olarak tanımlanmaktadır. Hükmetmek, sağlam yapmak, emretmek, yerine getirmek anlamlarındaki kazâ ise Allah Teâlâ'nın nesne ve olaylara

¹⁰¹ Cehennem ile ilgili diğer beyitler için bk. K.3/11, K.3/14, K.9/46, K.12/8, G.43/1, G.100/4, G.123/2, G.307/4.

ilişkin ezeli planını gerçekleştirme şeklinde ifade edilmektedir (Yavuz, 2001, s.58). Aşağıdaki beyitte şair kaderi Dârâ'ya benzetmiştir. Kader Dârâ'sı, şairin gönül ovasına aşk çadırını haşmetle kurmuştur:

Sahrâ-yı dile şevket ile kurdı otagın
Dârâ-yı **kader** kadr-i cihân-gîr-i mahabbet (G.115/3)

Kaderi oka, kazayı yaya benzeten şair, kader okunun kaza yayından geçtiğinden sevgilinin de kaşlarının yayını çekip kirpik oklarını her an atmasına şaşırılmaması gerektiğini belirtmiştir:

Kaşları yayın çeküp atar dile müjgân okın
Dem mi var tîr-i **kader** kavs-ı **kazâ**dan geçmedi (G.628/2)

Aşağıdaki beyitte ise *Eğer aşk oku, kazâ yayından atılırsa bu ok sufiyi etkilemez.* diyerek şair, sufiye aşkın nasip olmayacağını belirtmiştir:

Te'sîr idemez sûfiye ey pîr-i mahabbet
Ger kavs-i **kazâ**dan atıla tîr-i mahabbet (G.115/1)

Ravzî, başka bir beytinde kaderi *alın yazısı* olarak ifade etmiştir. Şairin deli gönlü sevgilinin zulmünden dolayı incinmez. Zira sevgiliden eziyet çekmek âşğın alın yazısıdır:

Dil-i dîvâne sultânım senüñ cevruñden incinmez
Baña senden cefâ çekmek benim **başumda yazudur** (G.225/4)

Ravzî beyitlerde kazâ ve kader konusunu ehl-i sünnet akidesi içinde işlemiştir. Şairin gönlü aşk çölünde eziyet çekmekte, sevgilinin kirpik oklarına maruz kalmaktadır. Öyle ki feleğin eziyetinin ayakları altında iki büklüm olmuştur. Şair, dîvânında felekten bahsederken her fırsatta onun ayakları altına alındığını dile getirmiştir. Ancak o, tüm bunlardan şikâyet etmemektedir. Alın yazısına hizmetkarlar gibi sabırla tahammül göstermekte ve razı olmaktadır.

1.2. İBADET

Boyun eğme, alçak gönüllülük, itaat, kulluk, tapma anlamlarına gelen ibadet, dinî anlamda insanın Allah Teâlâ'ya saygı, sevgi ve itaatini göstermek, O'nun hoşnutluğunu kazanmak gayesiyle takındığı tutum ve davranışlara denmektedir. Bununla birlikte kelime, aynı mahiyetteki fikirleri ve sözleri de ifade etse de günümüzde daha çok dinî içerikli belli ve düzenli davranış kalıpları için kullanılmaktadır (Sinanoğlu, 1999, s.233).

İbadetler, dinin temelini teşkil eden iman esaslarından sonra dinde ikinci önemli halkayı oluşturmaktadır. Diğer bir ifadeyle din, Allah Teâlâ'ya inanma ve O'na ibadet etme olduğundan inanç ve ibadet sistemleri dinin aslî unsurlarını meydana getirmektedir. İslam'ın temel şartlarından biri olan namaz, oruç, zekât ve haccın yanında kurban kesme, itikâf, dua, Kur'an-ı Kerim okuma, hayır ve infakta bulunma gibi davranışlar terim anlamıyla ibadetin en meşhur örnekleridir (Koca, 1999, s.240-241).

Yukarıda örnekleri verilen belli davranış sistemlerinin yanında ibadet niyetiyle yapılan her türlü güzel söz ve davranış da Allah Teâlâ'nın katında ibadet olarak kabul edilmektedir. Hiçbir fiil ve davranışta bulunulmadan sadece Allah Teâlâ'nın kudretini düşünmek, tefekkür etmek dahi dinimizde bir ibadet olarak sayılmıştır. Buna göre şair, eğer kişi güzel bir iş ile karşılaşmışsa o işi el ucuyla değil, gayretle yapmasını yani Allah Teâlâ'ya canıgönülden ibadet etmesini belirtmiştir:

Tutma elüñ ucuyıla bir iş ki hayr ola

Ya'nî ki Hakk'a cân ile dilden '**ibâdet** it (G.143/2)

Aşağıdaki beyitte şair; kişi, Allah Teâlâ'nın emrettiği ibadetlere boyunu hilal gibi eğip kabul ederse saadet bayramında mutluluğun kendisini *merhaba!* diyerek karşılayacağını belirtmiştir. Şair, *boyunu hilal gibi eğmek* sözüyle ibadetlerin kul tarafından kabul ve tazim edilmesine dair bir tasvir sunmuştur:

'**İbâdet**de hilâl-âsâ eger kaddüñ iderseñ ham

Sa'âdet 'îdına irersin eyler merhabâ devlet (G.127/2)

Bir kasidesinde ise şair, ibadet niyetiyle maddi ve manevi yapılan her ibadetin Allah Teâlâ için yapıldığına dikkat çekmiştir:

Her ‘**ibâdet** ki Hakk’a eylersin
Kimi cismâni kimi rûhânî (K.9/38)

Kişi nefsinı yenip Allah Teâlâ’ya kul olmak isterse önce ibadetlerini gerçekleştirmelidir. Nefsinı deveye benzeten şair, nefis devesini ibadetlerin kuvvetiyle karşı koyamaz duruma getirilebileceğini belirtmiştir:

Üştür-i nefsi zebûn eyle ‘**ibâdet** yükin ur
Esb-i ‘isyâna süvâr olma ‘inândan el çek (G.410/3)

Kul, ibadet konusunda kesinlikle nefesine yenik düşüp inada kapılmamalıdır. Çünkü Allah Teâlâ ibadet etmeyi kullarına farz kılmıştır ve O ibadet etmeyi farz kılmakla zor bir şey emretmemiştir:

Gel secde eyle Hakk’a düşme sakın ‘inâda
Hakk’a ‘**ibâdet** itmek farz oldu çün ‘ibâda (G.530/1)

Cebr-i sarfa sâlik olma tut sözüm ey haste-dil
Çek ‘**ibâdet** bârını emr itmedi Cebbâr güc (G.155/7)

Bu sebeplerle kişi, ömür nakdini faydasız işlerle geçirmemeli, Allah Teâlâ’nın emirlerini yerine getirmeli ve ibadet etmelidir:

Tâ’at-i Hâlık’ı gel kendüye ‘âdet eyle
Nakdüni yok yire harc itme ‘**ibâdet** eyle (G.534/1)¹⁰²

Ravzî Dîvânı’nda namaz, oruç, zekât ve hac gibi temel ibadetlere yer verilmiştir. Bu ibadetler örneklerle aşağıda ayrı başlıklarla açıklanmıştır.

¹⁰² İbadet ile ilgili diğer beyitler için bk. G.130/5, G.278/3, G.454/9, G.538/1, Kt.9/3.

1.2.1. Namaz

Namaz, Farsça dua etmek, ibadet etmek, bağışlanma dilemek, yalvarmak manalarındadır. İmandan sonra en faziletli amel¹⁰³ ve kelime-i şehadetten sonra İslam'ın en önemli rüknüdür. Namaz, aynı zamanda bir dua niteliği taşımaktadır. Namaz zahirde birtakım şekiller ve zikirten ibaret gibi gözüke de aslı yaratıcıya yakarmak, O'nunla konuşmak ve O'na yakınlaşmaktır. Kısacası kişinin bütün varlığıyla Allah Teâlâ'ya yönelmesi durumudur. Bu özelliği ile diğer bütün ibadetlerin özü sayılmıştır ve Hz. Peygamber (sav) bir hadisinde de *Namaz dinin direğidir.*¹⁰⁴ demiştir (Yaşaroğlu, 2006, s.350, 356).

Ravzî, pek çok beyit ve bentte namaz mevzusunu işlemiştir. Aşağıdaki murabada Allah Teâlâ'ya yalvaran şair, kelime-i şehadet hürmetine beş vakit ezan okundukça namazın ve duanın müdavimi olabilmeyi dilemektedir:

Kaçan ki okına beş vakt irişdükce ezân
Beni **namâz** u niyâza müdâvim it her an
Du'âmı eyle icâbet karîni yâ Deyyân
Bi-hakkı eşhedü en lâ-ilâhe illa'llâh (Mr.5/5)

Kişi hidayet sahibi olmak istiyorsa her namaz kıldığında Allah Teâlâ'ya dua etmeye çalışmalıdır:

Her **namâzu**nda idüp Hazret'e biñ dürli niyâz
Cehd kıl kendüni gel ehl-i hidâyet eyle (G.534/2)

Şair için namaz kılmamak bir çeşit hastalıktır ve bu hastalığa müptela olan kişilerle ilişki kesilerek ziyaretlerine dahi gidilmemesi gerekir:

Bir bî-**namazı** görseñ olmış zebûn u haste
Aç gözüñ itme anı ey dil sakın 'ıyâde (G.530/2)

¹⁰³ Müslim, "İmân", 137-140.

¹⁰⁴ Müsned, V, 231, 237; Tirmizî, "İmân", 8.

Allah Teâlâ'ya seslenen şair, namazının O'na layık olmadığını belirtmiştir. Çünkü şairin rükûunda ve secdesinde yanlış ve hatalar vardır. Ayrıca namazında tevazu ve huşu olmadığını da belirtmiştir:

Rükû'umda sücûdumda olur sehv ü hatâ zâhir
İlâhî ne **namâzum**da saña lâyık tahıyyât var (K.3/4)

Ne **namâzum**da var huzû' u huşû'
Yırlü yirincedür nüh erkânı (K.9/122)¹⁰⁵

1.2.1.1. Abdest/Vudû'

Dinî temizliği anlatmak için Türkçede kullanılan abdest kelimesi, Farsça *âb* (su) ve *dest* (el) kelimelerinden oluşan ve el suyu manasına gelen birleşik bir kelimedir. Arapçada ise bu kelime güzellik ve temizlik manasına gelen *vudû'* kelimesiyle karşılanmaktadır. Abdest, başta namaz olmak üzere bazı ibadet ve amellerin yerine getirilmesinden önce yapılan dinî bir temizliktir (Şener, 1988, s.68). Şair, sadece bir beytinde abdestten bahsetmiştir. Beyitte abdest kelimesinin Arapça karşılığı olan *vudû'* kelimesini kullanmıştır. Şair âşıklar mescidinde abdest suyuyla elini yıkamıştır. Ancak ne namaz kılma ne de dua etme gücüne sahiptir:

Mescid-i 'uşşâkda âb-ı **vüzû**dan el yuduk
Ne namâza kâdirüz biz ne du'âya mâliküz (G.315/6)

1.2.1.2. Beddua

Beddua ise Farsça kötü anlamına gelen *bed* ile Arapça *dua* kelimelerinden oluşmuş bir bileşik isimdir. Dinin zulüm ve haksızlık durumlarında geçerli sebeplere dayanması koşuluyla beddua etmenin caiz olduğunu gösteren ayet ve hadisler vardır¹⁰⁶ (Çağrı, 1992, s. 297). Sevgilinin zulmüne uğrayan şair, gönlüne seslenerek her ne

¹⁰⁵ Namaz ile ilgili diğer beyit ve bentler için bk. K.3/3, K.9/32, K.9/37, K.13/109, Mh.4/3, G.75/4, G.629/5.

¹⁰⁶ "Allah kötü sözün alenen söylenmesini sevmez; ancak zulme uğrayanlar hariçtir." (Nisâ, 4/148).

kadar eziyete katlansa da sevgiliye beddua etmemesini ve bu şekilde sevgilinin gönlünü kırmamasını belirtmiştir:

Hâtır-ı yâri kılma rencîde
Ey gönül **bed-du‘âyı** n’eylersin (G.428/3)

1.2.1.3. Cami/Mescit/Secdegâh

Arapça *cem‘* kökünden türeyen, toplayan, bir araya getiren anlamındadır. Başlangıçta sadece cuma namazı kılınan büyük mescitler için kullanılmıştır. Mescit ise Arapçada eğilmek, tevazu ile alını yere koymak anlamına gelen *sücûd* kökünden secde edilen yer manasında bir mekân ismidir. Kur’an-ı Kerim, hadisler ve ilk İslam kaynaklarında cami karşılığında mescit kelimesi kullanılmıştır (Önkal ve Bozkurt, 1993, s.45).

Şairin, cami kelimesini terim anlamıyla kullandığı beyitler olduğu gibi teşbih yoluyla mecaz anlamda işlediği beyitleri de vardır. Kelime-i şهادeti Hz. Bilâl ile kişileştiren şair, kalp camisinin minaresinde kelime-i şهادet Bilâl’inin güzel nağmeler seslendirdiğini söylemiştir:

Kerîm olan kişi ‘ahd eylese vefâlar ider
Aña sipihr ü zemîn ehli hep du‘âlar ider
Menâr-ı **câmi‘**-i kalbinde hoş nevâlar ider
Bilâl-i eşhedü en lâ-ilâhe illa’llâh (Mr.3/2)

Ravzî, konuyla ilgili bir beytinde *dokuz dolanmak* deyimine yer vermiştir. Klasik şiirde dokuz dolanmak deyiminin daha çok mübalağalı anlatım ve benzetmelere konu edinildiği görülmüştür. Deyimin şiirlerde *en ince ayrıntısına kadar aramak, araştırmak, çaba sarf etmek* gibi anlamlarının yanında *çok dolaşmak, her tarafı gezinmek, yerinde duramamak, heyecanla beklemek, ne yapacağını bilememek, deliye dönüp dolanmak* manalarının da öne çıktığı görülmüştür. (Keklik, 2019, s.39, 42) Ravzî de haftada bir defa özellikle cuma günleri, caminin yollarını dokuz dolanmaktadır. Onun bu halini görenlerin ise kendisini ayıplamamasını belirtmiştir. Çünkü o ay gibi güzel sevgiliyi büyük bir heyecan içerisinde görmek istemektedir. Şair cuma günü sevgiliyi görebilmek

için caminin yollarında ne yapacağını bilmez ve âdeta deliye dönmüş bir halde gezinmeyi dokuz dolanmak şeklinde ifade etmiştir:

Heftede bir kez tokuz tolansa **câmi'** yolların
Tañlamañ Ravzî o mâhî görmek ister Cum'a gün (G.429/5)

Ravzî, mescit kelimesini ise daha çok sufi, zahit, vaiz, pir-i mugân ve meyhane kelimeleri ile zikretmiştir. Bununla birlikte şair, kelimeyi herhangi benzetmeye konu olarak ele almaktan ziyade mekân veya mabet ismi olarak kullanmıştır.

Vaizin sözüne güvenmek ahmaklık sayılır. Çünkü o mescitte anlamsız ve boş sözler söylemeyi âdet hâline getirmiştir:

İ'timâd itmek sefâhatdür kelâm-ı vâ'ize
Çünkü 'âdet oldı **mescid**de güzâf u lâf aña (G.7/4)

Sufi de vaiz gibi mescitte anlamsız ve boş konuşmayı âdet edinmiştir. Bu nedenle sufi mescitte konuşmayı terk etmelidir:

Beyhûde hây u hûyî **mescid**de sûfi terk it
Anuñ yiri degüldür savt-ı terâneâsâ (G.66/4)

Yolunu sapıtmış zahidin yolu mescidi korumak ve gözetmektir. Ancak şairin korkusu ise zahidin bir gün ansızın yoldan çıkmasıdır:

Mescide ilter iken zâhid-i güm-râh yolu
Korkarın bir gün ola azıda nâ-gâh yolu (G.609/1)

Âşığa göre zahitler put gibi güzel sevgilinin mahallesine doğru secde etmişlerdir. Çünkü âşık için asıl kible sevgilinin mahallesidir. Onlar mescide gitmekle ibadet ettiklerini zannetmişlerdir:

Ol sanem kûyına karşı secde kıldılar meger
Mescide varmağı zâhidler 'ibâdet sandılar (G.278/3)

Âşık için asıl secdegâh -secde edilen yer- sevgilinin kapısının eşığıdır:

Olurdu âsitânuñ **secdegâhum**

Serâyũnda rakîbüñ olmasa dübb (G.113/4)

Âşık mescide giderken yolda meyhaneci görmüştür ve meyhaneci ona *Ey yolunu şaşırmuş Ravzî! Meyhaneye git.* demiştir. Zira âşıkların yeri mescit değil, meyhanedir:

Mescide gider idüm gördi beni pîr-i mugân

Yüri mey-hâneye ey Ravzi-i güm-râh didi (G.584/5)

Yolunu şaşırıp mescide giden Ravzî, meyhanenin yolunu kaybetmeyip oraya gitseydi kurtuluşu da meyhanede bulmuş olabilirdi:

Azıtdı râhımı Ravzî ne yoludur **mescid**

Gideydi kûy-ı harâbâta ol bulurdı felâh (G.168/5)

Sufiye seslenen şair, mescitteki yerinin ayaklar altı olsa bile üzülmeceğini söylemiştir. Zira o meyhanede üst derecede hürmet görmektedir:

Sûfi **mescidde** ne gam ger saf-ı na‘l olsa yirüm

Baňa mey-hânede görseñ ne kadar hürmet olur (G.308/4)¹⁰⁷

1.2.1.4. Cenaze Namazı

Şair, cenaze namazıyla ilgili olarak dîvânında doğrudan bir ifade kullanmamıştır. Ancak bir beyitte rakibin ölmesini istediğine vurgu yaparak onun cenaze namazına yer vermiştir. Eğer rakibin selaları verilmiş olsaydı ölü ya da diri her şekilde onun cenaze namazına hazır olacağını belirtmiştir:

Öli dirili hâzır olurduk **namâzına**

Ravzî eger virilse rakîbüñ salâları (G.612/5)

¹⁰⁷ Cami/Mescit/Secdegâh ile ilgili diğer beyitler için bk. K.9/8, K.9/22, K.9/27, K.9/33, K.9/34, K.9/37, K.9/92, K.15/4, Mr.16/2, Mr.16/3, Mh.4/2, G.52/5, G.245/3, G.309/2, G.315/6, G.316/2, G.360/4, G.366/1, G.369/1, G.406/4, G.413/3, G.429/1, G.429/2, G.429/3, G.442/3, G.442/5, G.450/1, G.506/9, G.519/4, G.644/4, G.653/5.

1.2.1.5. Dua/Niyaz

Çağırarak, seslenmek, yardım talep etmek manasındaki *da'vet* ve *da'vâ* kelimeleri gibi mastar olup farklı durumlardaki talep ve niyaz anlamında isim olarak da kullanılmaktadır. İslam literatüründe ise Allah Teâlâ'nın yüceliği karşısında kulun aczini itiraf etmesini, lütuf ve yardımını dilemesini ifade etmektedir. Arapçada kullanımına göre bir kimse için hayır duada veya bedduada bulunmak manalarını da kapsamaktadır (Cilacı, 1994, s.529).

Bütün müfessirlere göre iki ayette İslam'ın en önemli ibadeti olan namaz dua kavramıyla ifade edilmiştir.¹⁰⁸ Namaz anlamında kullanılan *salât* kelimesinin asıl manası duadır. Bu yönüyle Hz. Peygamber (sav)'in, *Dua ibadetin özüdür.*¹⁰⁹ hadisi kaynaklarda önemle zikredilir (Parladır, 1994, s.530). Şair, aşağıdaki bentte Deyyân olan Allah Teâlâ'nın dualarına icabet etmesini dilemektedir:

Kaçan ki okına beş vakt irişdükce ezân
Beni namâz u niyâza müdâvim it her an
Du'âmı eyle icâbet karîni yâ Deyyân
Bi-hakkı eşhedü en lâ-ilâhe illa'llâh (Mr.5/5)

Sevgilinin kapısı âşıklar için Kâbe gibidir. Kâbe'de edilen duaların her vakit kabul olduğu gibi sevgilinin kapısında da duaların makbul olacağını belirtmektedir:

Ey kapısı 'âşık-ı bî-dillere beytü'l-harem
Ka'be'de her dem kabûl olur **du'âlar** lâ-cerem
Mustafâ hakkı Mehemmed Şâh lutf it kıl kerem
Ben garîb üftâdeye bir bûse vir bayramlık (Mr.17/4)

Sevgilinin eşiğindeki âşıkların yakıcı âhlarından sakınmak gereklidir. Çünkü onların duaları bir ok gibi küçük ayı burcuna dahi ulaşır. Şair, âşıkların dualarının küçük ayı burcundaki iki parlak ve yüksek yıldızla yani ferkadâna ulaştıklarını söylemekle onların dualarının yüceliğine ve kıymetli oluşuna dikkat çekmiştir:

¹⁰⁸ En'âm, 6/52; Kehf, 18/28.

¹⁰⁹ Tirmizî, "Da'avât", 1.

İşigüñde sakın ‘uşşâkuñ âh-ı sûznâkından
Ki fark-ı ferkadâna irişür tîr-i **du‘â**-âsâ (G.62/2)

Âşıkların âhlarından olduğu gibi onların dualarından da çekinmek gerekir. Çünkü onların duaları hedefini şaşmayan bir ok gibidir. Gönlü hasta Ravzî’nin de yüreğinden kopup gelen âhlarından sakınılmalıdır. Nitekim insanlar şairin dua okunun gücüne şaşırılmışlar ve *Onun dua okunda acaba nasıl bir güç vardır?* şeklinde sormuşlardır:

Hazer kıl Ravzi-i dil-hastenüñ âh-ı derûnından
‘Aceb te ‘sîr var dirler anuñ tîr-i **du‘â**sında (G.549/5)

Allah Teâlâ’nın cuma günü edilen duaları kabul ettiğini belirten şair, kendisinin de camide sevgiliyi görmek için dua ettiğini söylemiştir:

Câmi‘ içre göreyin dirdüm müyesser itdi Hak
Ravziyâ **du‘â** olur makbûl ekser Cum‘a gün (G.442/5)

Eğer sevgili âşığının yüzüne bir kez dahi gülümseyerek bakmış olsaydı âşık da onun için daima güzel dualarda bulunacaktı:

Hoş **du‘âlar** ide idüm saña dâ’im gülece
Baksañ ey şâh-ı cihân yüzüme bir kez gülece (G.506/1)

Allah Teâlâ’ya yalvarıp yakarma, dua etme anlamında bir tasavvuf terimi olan niyaz kelimesi de kulun muhtaç ve çaresiz olduğunun bilincinde Mevlâ’sına yalvararak dua etmesi manasına gelmektedir (Uludağ, 2007a, s.165.) Niyaz ve namaz kelimelerini birlikte zikrettiği beytinde Ravzî, her namazdan sonra Allah Teâlâ’ya bin türlü niyazda bulunmalıdır:

Her namâzuñda idüp Hazret’e biñ dürli **niyâz**
Ceħd kıl kendüñi gel ehl-i hidâyet eyle (G.534/2)

Kullar, yalvarış ve yakarışlarının Allah Teâlâ tarafından makbul olmasını dilerlerse gösterişle yaptıkları amellerini terk etmeleri ve gönüllerini bu gibi düşüncelerden arındırmaları gerekir:

Geçe makbûle eger nâz u **niyâzum** diriseñ
'Amel-i zerk u riyâdan dilüni sâde getür (G.298/4)

Sevgili, eziyetler karşısında âşığın dayanamayıp öldüğünü duymuş ve ona sövmüştür. Şair, sevgilinin sövüş ve beddualarını hayır duası olarak kabul etmektedir:

Öldüğümü işidüp söğmiş bana o dil-ber
Şâd olmasun mı rûhum añmış beni **du'âda** (G.532/2)

Divane gönlüne seslenen şair, sevgilinin sövüp saymalarına incinmemesini, bu onun için hayır duası olduğunu belirtmektedir:

Seni gördükce düşnâm itdügine sakın incinme
Bilürseñ ey dil-i şeydâ saña **hayır du'âdur** bu (G.466/3)¹¹⁰

1.2.1.6. Farz-Sünnet

Farz kelimesi mastar olarak sert bir şeyi kesmek, parçalara ayırmak, bir şeyi belirlemek, kesinleştirmek, isim olarak da belirlenmiş, kesinleştirilmiş şey, pay, nasip gibi anlamlara gelmektedir (Dönmez, 1995, s.184). Dinî anlamda ise Allah Teâlâ tarafından yapılması kesinlikle emredilen hükümlerdir. Yapılmasının karşılığında ecir ve yapılmamasının karşılığında ise günah vardır. Farz, *farz-ı ayn* ve *farz-ı kifaye* olmak üzere iki çeşittir. Yapılması herkes için emredilen farzlara *farz-ı ayn*; bir veya birkaç kişinin yapmasıyla diğerlerinin üzerinden düşen farzlara ise *farz-ı kifaye* denmektedir. Namaz, oruç vb. ibadetler *farz-ı ayn*ken cenaze namazı, Kur'an-ı Kerim okunurken dinlemek vb. ibadetler ise *farz-ı kifaye*dir (Pala, 2016, s.148). Allah Teâlâ'ya ibadet

¹¹⁰ Dua/Niyaz ile ilgili diğer beyit ve bentler için bk. K.7/37, K.7/49, K.9/21, K.9/40, K.9/90, K.9/128, K.13/6, K.13/8, K.13/15, K.13/17, K.13/32, K.13/34, K.13/37, K.13/83, K.13/92, K.13/121, Mr.3/2, Mr.16/4, Mh.3/19, Mh.3/74, Mh.4/2, G.69/5, G.79/3, G.165/4, G.168/2, G.284/5, G.315/6, G.317/2, G.407/1, G.410/9, G.418/2, G.497/4, G.542/2, G.619/4, G.628/1, Kt.5/4, Kt.6/2, Kt.10/6.

etmek bütün kullara farz kılınmıştır. Bu sebeple Allah’a Teâlâ’ya ibadetler konusunda inat edilmemelidir:

Gel secde eyle Hakk’a düşme sakın ‘inâda
Hakk’a ‘ibâdet itmek **farz** oldu çün ‘ibâda (G.530/1)

Şair, arpa isteğini dile getirdiği bir kasidesinde de arpa borcunu eda etmenin memduhun kendisine farz-ı kifaye kılındığını belirtmiştir:

Ey **sünneti**yle ‘âmil olan şimdi gûyiyâ
Farz-ı kifâyedür ki idersin edâ-yı cev (K.7/51)

Sünnet ise terim olarak takip edilen yol, model alınan uygulama veya örf anlamlarına gelmekte olup dinî literatürde Hz. Peygamber (sav)’in söz, fiil veya takrirleri manasında kullanılmaktadır. Sünnetlerin dinen yapılması mutlak ve bağlayıcı değildir, ancak Hz. Peygamber (sav)’in yolunu takip etme noktasında büyük önem taşımaktadır (Bedir, 2010, s.150). Şair farz kelimesiyle birlikte sünneti de zikretmiştir. Şair, Hz. Peygamber (sav)’in kaside-i Bürde olayına telmihte bulunarak memduhu övmenin kendisine farz olduğunu; yazdığı kasidesinin karşılığını vermenin ona sünnet olduğunu bildirmiştir:

Baňa farz oldu midhat-i zâtuñ
Saňa ihyâ-yı **sünnet** erzânî (K.9/43)

1.2.1.7. Kible/Kiblegâh

Yön, yönelinen cihet veya şey anlamına gelen kible Müslümanların namazda yönelmeleri gereken istikameti dolayısıyla Kâbe’yi ifade etmektedir (Güç, 2022, s.364). Sevgilinin yüzü kible dolayısıyla Kâbe’ye benzetilmiştir. Şair sevgilinin kiblegâh olan yüzüne bakmak ister, yüce Kâbe’ye bakmak gamlı gönüllere ferahlık verir:

Gel gel ey **kiblegehüm** gel ki bakayın yüzüne
Dil-i gangîni açar Ka‘be-i ‘ulyâya nazar (G.268/2)

Âşığın kiblei yani Kâbe'si sevgilinin mahallesidir. Bütün ruhlara onun mahallesinin Kâbe'sini tavaf etmek yaraşırken âşığın sevgilinin yolunda canından vazgeçmesine şaşırılmamalıdır:

Yoluñda cânımı **kiblem** 'aceb mi terk itsem
Tavâf-ı Ka'be-i kûyuñda yaraşur ervâh (G.167/4)

Sevgilinin ağzından yazılmış aşağıdaki muhammeste şair, sevgiliyi *safa ehlinin kiblesi* olarak tanımlamıştır. Safa ehli olan âşıklar, bir dem mutluluk alabilmek için yönlerini sevgiliden tarafa çevirmekte, sevgilinin peşinden gitmektedirler:

Encümâsâ hûb-rûlar meh-likâ dirler baña
Şâh-ı iklim-i cefâyam bî-vefâ dirler baña
Cevrûme gâyet bulunmaz pür-cefâ dirler baña
Merve hakkı **kible-i** ehl-i safâ dirler baña
Pâdişâh-ı mülk-i hüsne Mustafâ dirler baña (Mh.2/1)

Şair, sevgilinin güzelliğini kibleye benzetmiştir. Güzellik kiblesinde sevgilinin yüzü Kâbe ve kaşları ise mihraptır:

Cemâlûñ Ka'be'sine perdedür gûyâ siyeh zülfüñ
Habîbüm **kible-i** hüsne iki mihrâb iki kaşuñ (G.418/4)

Ravzî'nin pilav kasidesinden alınmış aşağıdaki beyitte şair, pilavı canının kiblesi olarak ifade etmiştir. Kâbe'nin siyah örtüsü olması itibariyle de pilavın renginin bazen neden siyah olduğunu sormaktadır:

Ka'be gibi geh siyeh-pûş olduguñ bilsem nedür
Ey safâ-yı hâtırum ey **kible-i** cânım pilav (K.11/17)¹¹¹

¹¹¹ Kible/Kiblegâh ile ilgili diğer beyit ve bent için bk. K.7/29, Mh.3/40.

1.2.1.8. Mahfil

İslam mabetlerinde halifelerin, hükümdarların veya devlet başkanlarının emrinde olanlarıyla birlikte namaz kılmasına tahsis edilen alana mahfil denmektedir (Tanman, 2003, s.331). Ravzî'nin dîvânında camilerin mahfiline çıkan kişi çoğunlukla sevgili olmaktadır, çünkü sevgili sultandır. O ay yüzlü sevgili, cuma günü Cuma namazı vaktinde mahfile çıktığında güneş onunla yüz yüze gelmekten utanmaktadır:

Mahfile çıksa kaçan ol mâh-peyker Cum'a gün
Rû-be-rû olmaz aña hurşîd-i hâver Cum'a gün (G.442/1)

Ay parçası olan sevgili camiye girdiğinde camiyi öyle aydınlatmaktadır ki şair caminin mahfiline güneş indi zannetmiştir:

Câmi'i şol deñlü rûşen itdi ol meh-pâre kim
İndi sandum **mahfile** hurşîd-i enver Cum'a gün (G.450/3)

Sevgili cuma günü gök renginde bir elbise giyerek mahfile çıkmıştır. Sevgilinin bu hâli Îsâ peygamber (as)'in göğe yükselmesi gibidir:

Âsmânî câme giymiş **mahfile** çıkdı o mâh
Göge agdı gûyiyâ 'Îsî peyam-ber Cum'a gün (G.442/2)

Servi boylu sevgili mescide gelip mahfilde ayağa doğrulsa hemen kâmet okunmaya başlar:

Mescide gelse kıyâm itse o serv-kâmet
Mahfil üstinde hemân na'ra-i kad-kâmet olur (G.309/2)

1.2.1.9. Mihrap

Arapçada sarayın harem kısmı veya hükümdarın tahtının bulunduğu bölüm, Hristiyan azizlerinin heykel hücresi, meclisin baş tarafı, en şerefli kısmı gibi karşılıkları bulunan mihrap kelimesi, zamanla camilerde imamın namaz kıldırırken durduğu çıkıntılı yer için kullanılmıştır (Erzincan, 2020, s.30). Klasik şiirde mihrap, şekli

itibariyle sevgilinin kaşına benzetilmektedir. Sevgilinin yüzü Kâbe; saçları Kâbe'nin siyah örtüsü, kaşları ise güzellik kıblesinde iki mihraptır:

Cemâlûñ Ka'be'sine perdedür gûyâ siyeh zülfüñ
Habîbüm kible-i hüsne iki **mihrâb** iki kaşuñ (G.418/4)

Sufiye seslenen şair, daima sevgilinin mihrap gibi olan kaşını seyrettiğini, bu sırada ortamdaki zikir seslerini duymadığını ifade etmektedir:

Dâ'imâ **mihrâb**-ı ebrû kim temâşâdur baña
Hây u hûy ol demde hey sûfi ne gavgâdur baña (G.22/1)

Abit yaptığı ibadetlerle kendisini kulların en iyi olanı olarak kabul eder ve bu şekilde övünür. Ancak şaşılır ki sevgilinin mihrap gibi kaşına secde etmez. Zira şeytan da bu şekilde kibir ve inadına yenik düşerek cehennemlik olmuştur:

'İbâduñ bihteriyem diyü kendin 'add ider 'âbid
Kaşuñ **mihrâb**ına yâ secde niçün eylemez zâhid (G.178/1)

Münkir itmez secde zîrâ kaşlaruñ **mihrâb**ına
Dûzah-ı kibr ü inâd içre düşer şeytân yanar (G.242/7)¹¹²

1.2.1.10. Minber

Yükselme, yükseltme anlamlarındaki *nebr* kökünden türemiştir. Kademe kademe yükselerek çıkılan yer anlamındadır. Genelde camilerde hatibin hutbe okurken daha iyi görülmek ve sesini daha iyi duyurmak üzere çıktığı basamaklı mimariyi ifade etmektedir (Bozkurt, 2020, s.101). Şair, minber kelimesinin hem terim hem de teşbih yoluyla mecaz anlamına yer vermiştir. Kelime-i tevhidi minbere benzeten şair, Allah Teâlâ'ya hamd ederek bu minberin kurulduğunu belirtmiştir:

Hakk'a hamd eyle ki kurulmuşdur
Minber-i lâ ilâhe illallâh (K.2/54)

¹¹² Mihrap ile ilgili diğer beyit ve bentler için bk. K.9/30, K.13/73, Mr.16/3, G.406/2, G.450/2, G.546/3, G.620/3.

Memduhu övdüğü bir kasidesinde Ravzî, memduhun minberden aşağı indiğini ve bunu görenlerin gökten nur indiğini zannettiklerini söylemiştir:

Minberüñden yire nüzûl itseñ

Nûr iner zann ider gören anı (K.9/26)

Ayrıca memduh, camide ne zaman Kur'an-ı Kerim okusa minber onun okuyuşunu işitmek için yerinden doğrulur:

İstimâ' a kıyâm ider **minber**

Okısañ câmi' içre Kur'ân'ı (K.9/27)¹¹³

1.2.1.11. Seccade

Arapça seccade, ilk dönem kaynaklarında ve Türkiye'de namazlağ veya namazlık da denilen yaygın adıdır. Hz. Peygamber (sav)'in, üzerinde namaz kıldığı hurma lifinden dokunmuş küçük hasır kaynaklarda seccade değil, *humre* (örtü) olarak zikredilmektedir (Bozkurt, 2009, s.269) Şair, seccade kelimesini daha çok pir-i mugân, meyhane, şarap, vaiz kelimeleriyle birlikte rintçe bir eda ile kullanmıştır. Bunun dışında şair, ilgili beyitlerinin hemen hemen hepsinde *rehn/rehin* kelimesini kullanmadan seccadeyi meyhaneye bırakma şeklinde şaraba rehin verme konusuna değinmiştir.

Şairler, şaraba rehin verme konusu ile gündelik hayattan bir uygulamaya yer vermişlerdir. Onlar, sosyal hayattaki borç para alabilmek için karşılığında eşyayı rehin verme meselesini, şiirlerde şarap ekseninde geliştirmiş ve şarap karşılığında meyhaneciye rehin eşya bırakma üzerinde yoğunlaşmışlardır. (Öztaş, 2011, s.495) Bu konuya göndermede bulunan Ravzî, kendisini muhatap alarak eğer pir-i mugândan himmet almak isterse karşılığında seccadesini meyhaneye rehin olarak bırakması gerektiğini söylemiştir. Seccade masivayı, maddiyatı ve endişeyi sembolize ettiğinden şair, bunları meyhaneyi vermekle hakikatte hevâ ve hevesinden vazgeçerek şarabın yani ilahi aşkın taliplisi olduğunu ispatlamaya çalışmıştır:

¹¹³ Minber ile ilgili diğer beyit ve bentler için bk. K.13/7, Mr.16/3, G.450/2, G.475/6.

Alayın dirseñ eger pîr-i mugandan himmet
Ravziyâ gel beri mey-hâneye **seccâde** getir (G.298/5)

Âşıklar, zahidin gözünde eğlenceye düşkün, sefahat ehli şahsiyetler olarak bilinirler. Ancak Ravzî, aslında zahidin de eğlenceye düşkün olduğunu, meyhanede kendini kaybettiğini ve hatta seccadesini şarap kabına verdiğini belirtmektedir. Şairin beyitte zahidin seccadesini vermesine değinmesi dikkat çekicidir. Zira zahit için elindeki en kıymetli eşyalardan biri seccadesidir. Zahidin, elindeki bu kıymetli eşyayı hiç tasvip etmediği bir yere, meyhaneye vermesi onun aklının başında olmadığına bir delildir. Zahidin yaratılıştan gelen eğlenceye düşkün mizacı onun, seccadesini şaraba rehin olarak vermesine sebep olmuştur:

Kendin yitürdi zâhidi mey-hânede görüñ
Seccâdeye değışti şarâbuñ kabagını (G.638/4)

Yukarıdaki beytin devamı niteliğinde olan başka bir beyitte şair, vaizin vaazında verdiği alışılmış sözlerini efsane olarak nitelendirmiştir. Vaizin sözlerine itibar edilmemeli, şarap içip meyhaneye seccade getirilmelidir:

Va'iz-i lâf-zenüñ diñleme efsânesini
Bâde-nûş ol yüri mey-hâneye **seccâde** getir (G.297/4)¹¹⁴

1.2.1.12. Secde/Sücûd/Mescûd

Eğilmek, boyun eğmek, alını yere koymak anlamındaki *sücûd* mastarından türemiştir. Fıkıh terimi olarak namazda alın, burun, el ayakları, dizler ve ayak parmakları zemine değecek şekilde yere kapanmayı ifade etmektedir. Secde, namazın rükunları arasında Allah Teâlâ'ya karşı saygı, itaat ve tevazunun ifadesi, manen Allah Teâlâ'ya en çok yaklaşılan andır. Hz. Peygamber (sav), *Kulun rabbine en yakın olduğu an secdeye varmış olduğu andır; secdede duayı çokça yapın.*¹¹⁵ buyurmuştur (Dalgın,

¹¹⁴ Seccade ile ilgili diğer beyit için bk. G.138/4.

¹¹⁵ Müslim, "Şalât", 215; Nesâî, "Da'avât", 118.

2009, s.271). Şair Allah Teâlâ'yı bilip canıgönülden O'na secde etmek için dünyaya geldiğini söylemiştir:

Cân u dilden zât-ı Hakk'ı bir bilüp itdük **sücûd**
Tâ ki geldük 'âleme lutf-ı Hudâ'ya mâliküz (G.318/2)

Klasik şiirde güneş, ay ve yıldızların Hz. Yûsuf (as)'a secde etmeleri, meleklerin Hz. Âdem (as)'a secde etmeleri, ateşperest ve putperestlerin secdeleri vb. konular işlenmiştir. Âşık ve sevgilinin yüzü, kaşları, eşiği, izi, mahallesi, vb. için kulluk ifadesi olarak secde etmektedir (Pala, 2016, s. 393). Sevgilinin mahallesi âşıkların kıblesidir. Onlara göre aslında zahitler de put gibi güzel sevgilinin mahallesine secde etmektedirler:

Ol sanem kûyına karşı **secde** kıldılar meger
Mescide varmagı zâhidler 'ibâdet sandılar (G.278/3)

Sevgilinin eşiği de âşık için secde etme yeridir. Eğer şair, sevgilinin eşiğine secde ederse başı göğe erecektir, hedefine ulaşacaktır:

Secde eylerseñ âsitânesine
Ravziyâ başuñ âsmâna deger (G.276/5)

Şair başka bir beytinde secde ile ilişkili olarak mescûd kelimesine yer vermiştir. Sözlükte secde edilmiş, kendisine tapılmış anlamlarına gelen (Devellioğlu, 2015, s.725) kelime Allah Teâlâ'ya nispet edilmektedir. Fakat şair, kendisine secde edilen olarak sevgiliyi anmış ve meleklerin Hz. Âdem (as)'e secde edişine telmih yapmıştır:

Cümlesinüñ hâtırındasın meger melhûz idüñ
Yohsa n'eylerdi melekler Âdemi **mescûd** idüp (G.105/3)¹¹⁶

1.2.1.13.Teravîh Namazı

Rahatlatmak, dinlendirmek anlamındaki teravîh, Ramazan ayına mahsus olmak üzere yatsı namazından sonra kılınan namazdır. Teravîh namazını başlangıçta cemaate

¹¹⁶ Secde/Sücûd/Mescûd ile ilgili diğer beyitler için bk. K.3/4, K.13/73, G.43/4, G.97/6, G.178/1, G.242/7, G.278/3, G.530/1.

bizzat kıldırın Hz. Peygamber (sav) ümmetinin yükünü arttırabileceği ve farz kılınabileceği düşüncesiyle cemaatle kıldırmaktan vazgeçmiştir. Ancak bu uygulamanın camide meydana getirdiği dağımıklığı, artık farz kılınma ihtimali bulunmadığını ve Hz. Peygamber (sav)'in konuyla ilgili sözünden çıkan anlamı dikkate alan Hz. Ömer, Übey b. Kâ'b'dan cemaate teravih namazını kıldırmasını rica etmiş ve bu uygulama günümüze kadar sürmüştür (Köse, 2011b, s.482). Şair, bir beytinde teşbih yoluyla mecazlar oluşturarak teravihi işlemiştir. Ayrılığı oruca; çektiği gamı teravihe ve göğsünde çıkan dağ yaralarını da cemaate benzetmiştir. Şair, göğsündeki dağ yaralarını, ayrılık orucunda her gece gam teravihini kılmak için toplanan cemaate benzetmiştir:

Rûze-i fûrkatde kılmaga **terâvîh**-i gamı
Dilde dâg-ı bî-şumârumdur cemâ'at her gice (G.533/4)

1.2.1.14. Tesbih

Suda hızla yüzüp mesafe almak anlamına gelen *sebh* kökünden türeyen tesbih, terim olarak Allah Teâlâ'yı her türlü eksiklik ve noksanlıktan tenzih etmeyi ifade etmektedir. Birçok ayette evrenin ve ondaki her şeyin, meleklerin, dağların, taşların, kuşların, yıldızların, hayvanların, gök gürültüsünün vb. Allah Teâlâ'yı tesbih ettiği, ancak insanların bunu tam anlayamadıkları bildirilmiştir (Yurdagür, 2011, s.527-528). Şair, sadece iki beytinde tesbih kelimesini kullanmıştır. Söz konusu kelime iki beyitte de farklı anlamlara gelmektedir. Tesbih kelimesini tasavvufî manada kullandığı aşağıdaki beytinde, şarap sürahisinin kadehe dolarken çıkardığı kulkul sesinin âşıklara tesbih ve zikir sesi gibi geldiğini söylemiştir:

Zikr ü **tesbîh** gelir 'âşık-ı ser-meste müdâm
Her ne dem kılsa surâhî sanemâ kulkul aña (G.9/4)

Pilav redifli kasidesindeki bir beytinde ise tesbih kelimesini, Allah Teâlâ'yı zikrederken sayıyı belirlemek için kullanılan ipe dizilmiş boncuklu âlet anlamında kullanmıştır. Bu yönüyle şair, pilavın her bir pirinç tanesinin kıymetli olduğunu belirtmek için bu taneleri tesbihlerdeki yakut ve mercana benzetmiştir:

Dâne-i **tesbîha** beñzetedüm senüñ her dâneñi
Dilde zikrüm sevdüğüm yâkût u mercânım pilav (K.11/20)

1.2.2. Oruç

Bir şeyden uzak durmak, bir şeye karşı kendini tutmak anlamına gelmektedir. Kelime Arapça *savm/sıyâm* ve Farsça *rûze* kelimesinin Türkçeleşmiş şeklidir. İslam'ın beş şartından biri olan oruç terim olarak ise tan yerinin ağarmasından güneşin batmasına kadar şeriata göre belirlenmiş ibadeti yerine getirmek niyetiyle yeme, içme ve cinsel ilişkiden uzak durmayı ifade etmektedir (Yitik, 2007, s.414). Ravzî, oruç ile ilgili beyitlerinde *rûze* kelimesini kullanmıştır. Âşığın sevgiliden ayrı kalması *ayrılık orucu* olarak ifade edilmiştir. Âşık ayrılık orucunun sıkıntısını çekerken kavuşma bayramının gününü istemektedir:

Rûz-ı 'îd-ı vuslatuñ ey meh temennâdur baña

Rûze-i hicrûñ gamın çekmek ne gavgâdur baña (G.23/1)

Bahar geldiğinde içki meclisleri kurulmakta, âşıklar içki meclislerinde kadehi ellerine almaktadır. Yine böyle bir günde Ravzî, orucun son günü olduğunu ve içki içme zamanının geldiğini belirtmiştir:

Meclis-i meyde ayagı ele al ey Ravzî

Rûzenûñ âhiridür geldi safâ eyyâmı (G.631/5)

Ramazan ayının başlangıcında ve bitişinde gökyüzünde hilalin kendisini göstermesi oruç günlerinin başladığının ve sona ermesi ise bayramın başladığının simgesidir.¹¹⁷ Buna göre şair de kelime-i şehadeti hilale benzettiği murabbasında, hilalin gözüksüğünü, gam orucunun sona erdiğini ve artık bayram günlerinin geldiğini söylemektedir:

Demidür olsa gönülde eger ki gussa ba'îd

İdüp nihâyete **savm-ı** gam oldu 'îd-ı sa'îd

Ferah zamânı degül mi ki nâ-geh oldu bedîd

Hilâl-i eşhedü en lâ-ilâhe illa'llâh (Mr.3/6)

¹¹⁷ Sa'id b. Amru b. Sa'id b. As b.Ömer (r.a.)'den rivayet edilen hadis-i şerifte "Hilali görünce oruç tutunuz ve hilali görünce iftar ediniz." buyurmuştur.

Oruç Bâlî adlı kişiden yardım dilediği bir murabbasında da âşık, *Rûze-i gamdan helâk oldum Oruç Bâlim meded* ifadesiyle çektiği sıkıntıları oruç tutmaya benzetmiştir. Aşağıda yeterince gam orucunu tuttuğunu, gönlünün susuz kaldığını ve dudaklarının latif bir su istediğini belirtmiştir. Ayrıca şair, Oruç Bâlî adlı kişinin adı ile rûze kelimesi arasında da kelime oyunu yapmıştır:

Bâr-ı hasret kaddümi lâm itdi ey ebrû-hilâl
Teşne-dil kaldum lebinden sunmaduñ âb-ı zülâl
‘Îd-ı şâdiye irişmekdür baña emr-i muhâl
Rûze-i gamdan helâk oldum Oruç Bâlim meded (Mr.9/3)¹¹⁸

1.2.3. Zekât

İslam’ın beş şartından biri olan zekât sözlükte artma, arıtma, övgü ve bereket anlamlarına gelmektedir. Terim olarak ise Kur’an-ı Kerim’de belirtilen sınıflara sarf edilmek üzere dinen zengin sayılan Müslümanların malından alınan belli payı ifade etmektedir. Bu yönüyle toprak ürünlerinden alınan zekât nispetini ifade eden uşr/öşür kelimesi de tarım ürünlerinden tahsil edilen zekâtın özel adı olmuştur (Erkal, 2013, s.197). Ravzî’ye göre eğer sevgili gözünün zekâtı olarak âşıklarına bakarsa hiç kimse onun eriştiği sevaba erişemeyecektir:

Çeşmüñ **zekâtı** kılsañ eger Ravzî’ye nazar
Saña ber-â-ber olmaya kimse sevâbda (G.521/5)

1.2.4. Hac

İbranicede *hag* şeklinde olan kelime bayram anlamına gelmektedir. Sözlükte bir şeyin etrafında dönmek, dolanmak manasındaki *hvg* kökünden türemiştir (Harman, 1996b, s.382). İslami olarak ise Müslümanların Zilhicce ayında Kâbe’yi ve etrafındaki belirli yerleri usulüne göre ziyaret etmelerine denmektedir. Hac ziyaretini yerine getiren kişiye ise hacı denmektedir. İslam’ın beş şartından biri olan hac hem malen hem de bedenen yapılan bir ibadet olup gücü yetenler üzerine farz kılınmıştır. Klasik şiirde ise

¹¹⁸ Oruç ile ilgili beyit ve bentler için bk. Mr.9/1, Mr.9/2, Mr.9/4, Mr.9/5, Mr.17/1, Mr.17/17, G.431/4, G.533/4.

âşık, sevgilisinin bulunduğu yeri Kâbe edinmiştir ve onun köyünde daima hac ve tavaf eder (Pala, 2016, s.180). Âşık, nur olan sevgiliyi görmek için Kâbe'ye hacca gidenler gibi o da sevgilinin mahallesine yolunu çevirmiştir. Nitekim âşıklar için asıl Kâbe sevgilinin mahallesidir:

Kûy-ı cânânda döndüm aña bugün
Ka'be'ye **hacca** vara görmeye nûr (G.257/3)

Arpa için yazdığı bir kasidesinde de şair, memduhun arpa ikramında bulunması durumunda bin hac sevabı kazanacağını haber etmiştir:

'Ömre ziyâde nef' ile biñ **hac** sevâbını
Tahsîl idersin anı bi-hakk-ı Hudâ-yı cev (K.7/30)

1.2.4.1. Kurban

Kelime, dinî terminolojide kendisiyle Allah Teâlâ'ya yaklaşılacak şeyi, özel olarak da Allah Teâlâ'ya yakınlık sağlamak, yani ibadet amacıyla belli vakitte belirli cinsten hayvanları kesmeyi ifade etmektedir (Güç, 2002, s.433). Edebiyatta ise daha çok İbrâhim (as) ve İsmâil (as)'ın başından geçen kurban hadiseleri telmih yapılarak anlatılır. Âşık sevgilisinin yolunda binlerce kez kurban olmaya hazırdır. Kurban Bayramı geldiği zaman da diğer bayramlarda olduğu gibi bir eğlence başlar, âşıklar/fakirler sevindirilir, temaşaya çıkılır (Pala, 2016, s.279). Eğer sevgili kavuşma için kurban kesmenin gerekli olduğunu söylerse bütün âşıklar canlarını ona feda ederler:

Cümle 'uşşâk revân eyleyeler cânların
Lâzım olur diriseñ vasluma **kurbân** baña (G.35/4)

Âşık, kavuşma bayramı için sevgili uğruna canını kurban etmeye hazırdır:

Ben ol merdem ki gele hücreme cânân bu gice
'İd-ı vaslına kılâm cânımı **kurbân** bu gice (G.567/1)

Bu sebeple kasap sevgili bıçağını koyuna değil, âşığın kendisine çalması gerekir:

Gel gel ey dil-ber-i kassâb-ı cefâ-hû lutf it
Ganeme çalma bıçağı beni **kurbân** eyle (G.520/3)

Âşık, sevgilinin yolunda kurban olmak için onun mahallesinin Kâbe'sine büyük bir coşkuyla gelmektedir:

Ey Halîlüm Ka'be-i kûyuñda **kurbân** olmaga
Merve hakı cân safâyile gelür her an aña (G.11/2)

Öyle ki âşıkların bin tane canı olsa binini de sevgili için kurban edeceklerdir:

Biñ cânum olsa yoluña **kurbân** iderdüm ser-be-ser
Bir cân nedür kim kılmayam anı fidâ cânâ saña (G.42/3)

Âşık sevgilinin yüzünü bir kez görme uğruna ona teşekkür mahiyetinde canını kurban edebilecektir:

Ravziyâ cânını şükrâne kim itmez **kurbân**
Yüzini görmege bir kez o kemân-ebrûnuñ (G.403/5)

Âşık sevgiliyi gördükten sonra sevgilinin gösterişli yay gibi kaşı, âşığın gönül ve canını cefa okuna kurban etmiştir:

Hedef itdi dil ü cânum cefâ tîrine ey Ravzî
Beni **kurbân** iden cânânumuñ ebrû-yı garrâsı (G.633/9)

Âşıklar, sevgili için canlarını kurban etmeye hazır olmalarına rağmen sevgili, rakibin meclisini mum gibi aydınlatmakta, rakibi mutlu etmektedir:

Ser-i kûyuñda biñ cân ile **kurbân** ideyin cânı
Rakîbüñ bezmine şem' olan ol mâh-ı şeb-ârâdur (G.208/3)

Şair, Kurban Bayramı vakti geldiğini ve bayram hediyesi olarak sevgilinin kendisine bir öpücük vermesini dilemektedir:

Niçe demler râh-ı 'ışkuñda olup hor u zelîl
Ka'be-i kûyuñda itdüm zezem-i eşküm sebîl
'Îd-i **adhâdur** meded **kurbân**lar oldugum Halîl

Ben garîb üftâdeye bir bûse vir bayramlık (Mr.17/9)¹¹⁹

1.2.4.2. Tavaf

Bir şeyin çevresinde dönmek, dolaşmak anlamına gelmektedir. Fıkıh terimi olarak ise usulüne uygun şekilde Kâbe'nin etrafında dönmeyi ifade etmektedir. Kâbe sol tarafa alınarak Hacerülesved hizasından başlanıp aynı noktada tamamlanan her dönüşü şavt ve yedi şavta tavaf adı verilmektedir (Öğüt, 2011, s.178). Klasik Türk şiirinde ise âşıklar, büyük bir coşkuyla can atarak sevgilinin mahallesinin Kâbe'sini tavaf ederler:

Ka'be-i kûyuñı men' itme **tavâf** eyleyeyin
Cân atup gelmişem ey cân aña kurbânlar ile (G.545/4)

Bütün dünya şairin aşk zemzemi ile dolu olsa bu duruma şaşırılmaz. Çünkü o, sevgilinin mahallesinin Kâbe'sini tavaf etmeyi huy edinmiş ve âdet hâline getirmiştir:

Tolsa ger zemzeme-i 'ışkum ile tañ mı cihân
Ka'be-i kûyü **tavâf**ımı idindüm pîşe (G.504/4)

Gönlüne seslenen şair, eğer mutluluk isterse yabancı yerleri bırakıp sevgilinin mahallesinin Kâbe'sini tavaf etmesi gerektiğini söylemektedir:

Safâ-yı hâtır isterseñ cihânda Merve hakkıçün
Tavâf it Ka'be-i kûyuñ dilâ yabanda n'e ylersin (G.460/2)¹²⁰

1.2.4.3. Zemzem

Kâbe yakınındaki kuyudan çıkan suyun adıdır. Bu isim suya, bol ve akıcı olma, Cebrâil'in konuşma sesi, akarken çıkardığı ses, nereden geldiği belli olmayan ses anlamlarındaki zemzem kelimesi ile bir alaka kurularak koyulmuştur. Hz. İsmâil (as)'ın annesi Hâcer'in, uzun arayışlardan sonra suyun kaynağından fişkıarak aktığını görünce, *Yavaş yavaş ak, dur!* demesinden dolayı bu adı aldığı da ileri sürülmüştür (Küçükaşçı,

¹¹⁹ Kurban ile ilgili diğer beyit ve bentler için bk. K.10/18, K.13/62, Mr.14/6, Mr.25/7, Mh.3/76, G.68/7, G.81/5, G.110/6, G.258/1, G.293/7, G.470/5, G.545/4, G.576/4.

¹²⁰ Tavaf ile ilgili diğer beyit ve bentler için bk. Mh.3/78, Mh.3/98, Mh.4/3, G.167/4.

2013, s.242). Âşık, sevgilinin mahallesini Kâbe'ye; zemzem suyunu ise sevgili yolunda akıttığı gözyaşlarına benzetmiştir. İnsanlar, sevgilinin mahallesi için *O yüce Kâbe budur.*; âşğın gözyaşı için ise (*Asıl*) *zemzem budur.* demişlerdir:

Kûyuña cânâ diyenler Ka'be-i 'ulyâ budur

Eşk ü rûyum-çün didiler **zemzem** ü Bathâ budur (G.222/1)

Eğer ayrılık vaktinde Kâbe'ye zemzem suyu yetişmezse âşğın gözyaşları yeterli olur, zira onun akıttığı gözyaşları yedi denize yetecek seviyededir:

Firâkuñda n'ola Ka'be irişmezse eger **zemzem**

Gözüm yaşı ider zîrâ yidi deryâya istignâ (G.76/3) ¹²¹

1.3. DİĞER DİNÎ UNSURLAR

Çalışmanın bu bölümünde iman ve ibadet konularının dışında kalan diğer dinî unsurlar ele alınmış ve bunlar dîvândan örneklerle açıklanmıştır.

1.3.1. Arş

Yükseklik, yüksek yer ve yüksek şey, tavan, ev, çadır, hükümrâlık, şan, şeref ve taht gibi manalara gelmektedir. Kur'an-ı Kerim'de ise arş, kralın tahtı, hükümrâlık, Allah'ın tahtı olmak üzere üç manada kullanılmıştır. Üçüncü anlamdaki arş, Allah Teâlâ'nın ezelden beri üzerine tecelli ettiği bir taht olup evrenin en yüksek noktasındadır (Yavuz, 1991b, s.406). Şair, pek çok beytinde hem terim hem de mecaz anlamda arş kelimesine yer vermiştir. Bir beytinde şair, kelime-i tevhidi söyleyen kişinin Allah Teâlâ'nın arşına ulaşacağını belirtmiştir:

Elüñ alup irişdürür 'arşa

Himmet-i lâ ilâhe illallâh (K.1/19)

¹²¹ Zemzem ile ilgili diğer beyit ve bentler için bk. Mr.17/9, Mh.3/40, G.82/2, G.504/4, G.578/2.

Melekler, Allah Teâlâ'nın yüce arşını kuşatmışlardır. Arşın basamağına basıp semadan geçmeyen kişinin, buradaki melekler topluluğunu can gözüyle görmesi mümkün değildir:

Çeşm-i câniyle melekler cem'ini seyr idemez
Pâye-i 'arşa kadem basup semâdan geçmeyen (G.446/3)

Eğer kişi Hz. Muhammed (sav)'in yolu üzerinde olursa bir nefeste bütün yaratılmışlara karşı merhametli olan Allah Teâlâ'nın arşına çıkacaktır:

Mustafâ-sûret Muhammed-sîret olursañ eger
Bir nefesde 'arş-ı Rahmân'a çıkarsın cân gibi (G.607/6)

Şair, bir beytinde de edilen duaların arşa doğru yükseldiğini belirtmiştir. Övdüğü memduhun duasının sanki camide imamın hutbeye çıktığı gibi arşa yükseldiğini bildirmiştir:

Hutbeye çıkduguñ gören sanur
'Arşa agar du'â-yı nûrânî (K.9/21)

Âşıklar için sevgilinin sarayı/evi, yüce bir arş; eşiği de küçük ayı burcundaki iki yıldızın olduğu yerdedir:

'Arş-ı 'âlâ senüñ serâyüñdur
İşigüñ fark-ı ferkadâna deger (G.275/2)

O vakit kanat açıp sevgilinin mahallesinin arşına yuva yapmak lazımdır:

Bâl açup kûy-ı yâre pervâz it
'Arş-ı 'âlâda âşiyân eyle (G.494/5)

Yukarıdaki beyitlere paralel olarak başka beyitte şair, sevgiliden makamının arş olmasını istemekte ve bunun için mahallesinde sığınılacak bir yer dilemektedir:

Ser-i kûyuñda cânâ baña me'vâ itseñ olmaz mı
Mekân-ı kadrümi 'arş-ı mu'allâ itseñ olmaz mı (G.583/1)

Ravzî, çektiği âhları merdivene; sevgilinin mahallesini arşa benzetmiştir. Âşık, sevgilinin ayrılık acısıyla âhlar çekmezse o sevgilinin mahallesine varamaz. Zira kişinin merdiven olmayınca arşa çıkması mümkün değildir. Çektiği âhlar, sevgilinin eşiğine yani arşa ulaştığında ise âşık, orada sancağını dikmiş olur:

Âh itmeyince varımazuz kûy-ı yâre biz
Bir kişi arşa niçe çıkar nerdübân yok (G.400/2)

Âsitân-ı yâre çıkdı âh-ı âteşnâkümüz
Başı fark-ı ‘arşa irdi bir livâya mâliküz (G.317/4)¹²²

1.3.2. Din-İman

Din, Arapça *deyn* kökünden mastar veya isim olan kelime, âdet, durum, ceza, mükâfat, itaat anlamlarına gelmektedir (Tümer, 1994, s.312). Dinî olarak ise Allah Teâlâ tarafından peygamber vasıtasıyla vazedilip uyanlarını dünya ve ahirette kurtuluşa erdiren itikat ve ameller bütününe denmektedir. Bu kelime birçok dini kapsamakta, ancak Müslümanlar arasında İslamiyet yerine kullanılmaktadır. Klasik şiirde ise âşıklar dindar olanlardır. Din merhametli olmayı gerektirmektedir. Oysa sevgilide merhamet yoktur (Pala, 2016, s.117). Bu sebeple sevgili, Ravzî’nin dîvânında Müslüman değildir fakat melek karakterli bir şahsiyettir. Ancak onun kaşını ve gözünü gören kâfirler imana gelir:

‘Aceb olmaz melek-hûdur disem ol nâ-müselmâna
Görürse çeşm ü ebrûsın gelür kâfirler **îmâna**
İrişür pâye-i kadr-i bülendi evc-i keyvâna
Felekde ol meh-i nâ-mihrbân kim nâmı ‘Îsâ’dur (Mr.10/3)

İman sözlükte güven içinde bulunmak, korkusuz olmak anlamında *emn* kökünden türemiştir ve güven duygusu içinde tasdik etmek, inanmak anlamına gelmektedir (Sinanoğlu, 2000, s.212). Şair pek çok beytinde din ve iman

¹²² Arş ile ilgili diğer beyit ve bentler için bk. K.6/20, K.9/37, Mh.4/7, G.62/4, G.313/4, G.552/4.

kelimelerini birlikte kullanmıştır. Kim gönlünden kelime-i şهادeti düşürmezse ve onu zikri yaparsa son nefesinde iman onun dostu olur:

Düşürmez anı dilinden şu kimse kim bir an
Enîs ü mûnis olur aña soñ nefes **îmân**
Tezekkür idenüñ eyler yirini bâg-ı cinân
Hısâl-i eşhedü en lâ-ilâhe illa'llâh (Mr.3/4)

Aşağıdaki beyitte kâfir rakibin imana gelmediğini ve onun Müslüman olmasını istediğini belirtmiştir:

Gitdi hiç gelmedi **îmâna** rakîb-i kâfir
Dînüñ îmânuñ için anı müselmân eyle (G.498/3)

Şair, Allah Teâlâ'ya yalvararak şeytanın hilelerinden kendisini korumasını istemektedir. Zira kendisinde din ve iman gibi iki emanet vardır:

Emîn eyle anı telbîs-i iblisüñ belâsından
Yanuñda **dîn ü îmân** adlu bir iki emânet var (K.3/6)

Başka bir beytinde ise yine Allah Teâlâ'ya yalvarmakta; lütuf ve ihsan olarak kendisini imandan ayırmamasını dilemektedir:

İlâhî lutf u ihsân it bizi **îmândan** ayırma
Şefî' idinmişüz anı ki zâtında risâlet var (K.3/19)

Şair, din kelimesinin yanında sevgiliyi zikrettiğinde onun saçını, siyahlığından dolayı küfre; sevgilinin kendisini ve yüzünü ise imana benzetmiştir. Sevgili bütün insanları saçının karasının esiri yapmış, onların din ve imanlarını almıştır:

Esîr-i küfr-i zülfi kıldı halkı
Cihânuñ **dîni îmânı** mıdur bu (G.470/3)

Küfr-i zülfine gönül bağlandı yârüñ âh kim
‘Âkıbet anı çıkarur **dînden îmândan** (G.463/3)

Ey dinim ve imanım! şeklinde sevgiliye seslendiği beyitte şair, onun saçının küfründen/siyahlığından ayrı kaldığında kendisini kâfirlerin yaşadığı memlekete esir olmuş gibi hissettiğini söylemektedir:

Kâfiristâna esîr olmuş gibi gamdur gelen
Küfr-i zülfüñden cüdâ ey **dînum îmânum** baña (G.36/2)

Saçının gamıyla âşıklarının imanlarını alması itibariyle sevgilide Allah korkusu bulunmamaktadır:

Çıkarduñ cümle ‘uşşâkı gam-ı zülfüñle **îmândan**
Hudâ’dan haşyetüñ yok ey büt-i tersâyı n’eylersin (G.457/2)

Klasik Türk şiirinde sevgili kâfir kabul edildiğinde mümin ve Müslümandan kastedilen de âşıklar olmaktadır. Kâfir sevgili, âşığına öpücük sözü vermiş, o da bu söze inanmıştır. Çünkü müminlere imandan, âşıklara da sevgilinin öpücüğünden daha güzel bir şey yoktur:

Bûse ‘ahd itdi o kâfir ben inandum sözine
Ravziyâ mü’minlere ne olur **îmândan** lezîz (G.182/5)

Gönlü hastalanmış olan Ravzî, eğer sevgilinin sövgüsüyle birlikte adı anılmış olsaydı, Allah Teâlâ ona son nefesinde imanı ihsan ederdi. Zira sevgilinin sövgüsünün muhatabı olmak her âşığa nasip olmayacak bir iman gibidir:

Ravzi-i dil-haste düşünâmuñla yâd olsa eger
Hak nasîb eylerdi cânâ soñ nefes **îmân** aña (G.13/5)

Zahitleri andığı bir beytinde Ravzî, onların iki yüzlü olduklarını söylemiştir. Pir-i mugâna seslenerek iki yüzlü zahidi kendi küfrünün karanlığında bırakmanın lazım geldiğini, zira kiliseye gittiği gibi imanının da gittiğini belirtmiştir:

Zâhid-i sâlûsı ko küfrinde ey pîr-i mugân
Gitdi **îmân**uñ gibi gelmez kilîsâdan yaña (G.49/4)

Meşhur pilav kasidesinde ise şair, şeklinden dolayı pilavı Ayasofya Camii'nin kubbesine benzetip bu doğrultuda pilavı dini ve imanı gibi kabul etmiş; pilava din ve iman gibi kıymet verdiğini ve onu sevdiğini belirtmiştir:

Ayasofya kubbesi sandum görüp nâ-geh seni
Yüregüm kopdı hemân ey **dînüm îmân**um pilav (K.11/14)¹²³

1.3.3. Günah-Sevap

Suç anlamına gelen günah, birtakım emirlerin yerine getirilmemesi veya yasakların çiğnenmesiyle ortaya çıkan; dinî, ahlaki ve vicdani açıdan sorumluluk gerektiren olguya denmektedir (Harman, 1996a, s.278). Şairin, Allah Teâlâ'ya günahlarından ötürü bağışlanma dilediği beytinde büyüklerinin ve atalarının hürmetine kendisini affetmesini istemektedir. Çünkü onlarda seyitlik vardır:

Benüm âbâ vü ecdâd-ı 'ızâmum âb-ı rûyıçün
Günâhumdan beni pâk it ki anlarda siyâdet var (K.3/23)

Bununla birlikte Allah Teâlâ'nın merhametinin sınırı yoktur. Şair Ravzî de günahlarına karşılık bağışlanma ihsanının son bulmamasını dilemektedir:

Günâhuma göre olur ise ger baña rahmet
Baña 'atâ olan ihsâna olmaya gâyet
Bağışla **cürmü**mi kim yok 'azâbuña tâkat
Bi-hakkı eşhedü en lâ-ilâhe illa'llâh (Mr.4/5)

Günahları pamuğa benzeten şair, kelime-i tevhit kıvılcımının günah pamuklarını yakıp yok edeceğini bildirmiştir:

Mahv ider penbe-i **günâ**hı yakup
Şerer-i lâ ilâhe illallâh (K.2/13)

¹²³ Din-İman ile ilgili diğer beyit ve bentler için bk. K.1/1, K.1/20, K.2/15, K.2/34, K.5/2, K.5/3, K.9/20, K.9/35, K.9/44, K.9/95, K.9/154, K.10/11, K.10/32, K.10/42, Mr.3/7, Mr.10/5, Mr.15/3, Mh.3/17, Mh.3/84, Mh.3/84, G.11/1, G.92/5, G.111/3, G.249/3, G.291/3, G.306/3, G.309/4, G.361/1, G.482/3, G.515/1, G.540/5, G.547/1, G.557/2, G.583/4, G.607/1.

Sevgili eziyet kılıcıyla âşığını perişan etmiştir. Sevgilinin bu işinin sonu aslında büyük bir günahdır ve en sonunda bu durum ona pişmanlık getirecektir:

Tîg-ı cevrüñle helâk itdüñ be-hey âfet beni
Âhir-i kâr ol **güneh** saña nedâmet gösterür (G.243/6)

Çünkü her günahın sonu mutlaka bir pişmanlık ve hüznü getirir. Her günaha tövbe etmek gerektir:

Ravziyâ bilmezlik ile tevbe itdüm bâdeye
Her **günâhuñ** âhiri bildüm nedâmetdür baña (G.26/5)

Sevgilinin saçını darağacına benzettiği aşağıdaki beytinde Ravzî, günahının sevgiliyi sevmek olduğunu belirtmiş ve bunun karşılığı olarak sevgilinin saçının darağacına kendisini neden asmadığını sormuştur:

Bu **günâhumla** niçün zülfine ber-dâr itmez
Ravziyâ sevdüğümü söyle o dildâra meded (G.173/5)

Zahide göre güzel sevmek hatadır. Ancak âşıklara göre ise zahidin bu düşüncesi daha sonra pişmanlık duyacağı ve tövbe etmesi gereken bir günahdır:

Güzel sevmek hatâdur dirsın ey zâhid ne sözdür bu
Günâha tevbe kıl kim âhiri **cürmüñ** nedâmetdür (G.213/4)

Ravzî, pek çok beytinde de günah anlamına gelen cürm kelimesine yer vermiştir. Allah Teâlâ'ya seslenen şair, alçak dünyanın onu yok etmeden kendisinin günahlarına kalem çekmesini dilemiştir:

Cürm-i Ravzî'ye kalem çek cümlesinüñ 'ışkına
Yâ İlâhî dehr-i dún irgürmedin ihlâk aña (K.5/8)

Cürmü pek çok olsa da yine Allah Teâlâ'dan bağışlanma dileyen şair, O'nun âsilere çok merhamet edeceğini vurgulamıştır:

Ne kadar çoğise **cürmüm** keremüñ az itme
Az olur kim niçe ‘âsîlere çok rahmet olur (G.301/3)

Konu ile ilgili olarak şair, günahı boynuna almak deyimini zikretmiştir. Arpa dileğinde bulunduğu kasidesinde, memduha çaresiz kaldığını, onun kendi günahını boynuna almamasını ve arpa isteği uğruna canının alınmamasını dilemiştir:

Bî-çârenüñ **günâhını** gel alma boynuña
Yok yire cânın almasun anuñ recâ-yı cev (K.7/48)

Sevap kelimesi ise sözlükte dönmek, eski hâline dönüş yapmak anlamındaki *sevb* kökünden türemiş olup terim olarak iyi amel ve itaatın ahiretteki mükâfatını ifade etmektedir (Karadaş, 2009, s.581). Klasik şiirde sevgili, âşıklarının canına kıyarak sevap elde etmektedirler. *Ey can doktoru!* diye seslendiği sevgilisine Ravzî, sevgilinin aşk hastanesinde hastasını öldürüp neden sevaba girmediğini sormuştur:

Ey tabîb-i cân niçün dâru’ş-şifâ-yı ‘ışkda
Öldürüp ben hasteñi tahsîl kılmazsın **sevâb** (G.96/4)

Eğer sevgili gözünün zekâtı olarak âşıklara bakarsa hiç kimsenin erişemeyeceği bir sevaba erişecektir:

Çeşmüñ zekâtı kılsañ eger Ravzî’ye nazar
Saña ber-â-ber olmaya kimse **sevâb**da (G.521/5)¹²⁴

1.3.4. Hayr-Şerr

Sözlükte iyi olmak, iyilik etmek, üstün olmak, üstün kılmak gibi anlamlara gelen *hayr* kökünden mastar olup iyi/iyilik anlamında ve şerrin karşıtı olarak kullanılmaktadır. Kelime, Kur’an-ı Kerim’de yüz yetmiş altı yerde, az çok farklı anlamlara gelmektedir; bu anlamlar iyi, güzel, değerli, faydalı ve mal, mülk gibi

¹²⁴ Günah-Sevap ile ilgili diğer beyit ve bentler için bk. K.1/6, K.1/8, K.2/61, K.4/1, K.4/3, K.7/30, K.8/10, K.9/42, K.10/15, Mr.4/4, Mr.4/5, Mr.5/1, Mr.5/4, Mr.17/19, Mh.3/57, Mh.4/14, G.46/3, G.133/5, G.155/4, G.257/2, G.414/5, G.485/3, G.657/4, Kt.14/2.

arzulanan şeyler şeklinde özetlemek mümkündür (Çağrı, 1998, s.43). Ravzî hayr kelimesini bir beytinde lafzi bir iktibasın içinde kullanmıştır. *Lâ-hayra illâ-fi'l-vasat* (Hayır, ancak vasattadır.) hadisini iktibas eden şair, güzel ve iyi işlerin dengeli bir hayatla mümkün olacağını söylemek istemiştir:

Mû-miyânuñdan kesilmez ger kesem bâzûlarum
Çünkü Peygamber didi lâ-**hayra** illâ-fi'l-vasat (G.363/3)

İyi ve faydalı bir işle karşılaşan insan, o işe elinin ucuyla değil, canıgönülden sarılmalıdır:

Tutma elüñ ucuyıla bir iş ki **hayr** ola
Ya'nî ki Hakk'a cân ile dilden 'ibâdet it (G.143/2)

Şaire göre âşıklar hayır ehli insanlardır, zahitler ise tam tersidir. Aşağıdaki beyitte zahide seslenen şair, zahidin aşk ehli kimseleri kınama ateşiyle yaktığını halbuki hayır ehli olmayanların kandili yakmaması gerektiğini söylemektedir:

Ey zâhid ehl-i 'ışkı ta'n âteşiyle yakduñ
Hayr ehli olmayanlar niçün yakar çerâğı (G.592/2)

Âlemdeki tüm insanlar, kendi durumlarına göre maddi ya da manevi olarak bir hayır işte bulunurlar. Âşık da gözünü ve yüzünü dirhem ve dinar yerine koyarak onları sevgili için bağışlamış ve bir hayırda bulunmuştur:

'Âlem içre her kişi hâlince bir **hayr** eyledi
Çeşm ü rûy-ı 'âşık itdi dirhem ü dînâr vakf (G.386/3)

Sevgilinin de hayır ehli bir insan olması arzu edilir. Ravzî'ye göre sevgilinin âşığına hayırda bulunması ona yanağının güneşini göstermesi demektir. O, sevgiliye hitaben *Ey güneş yanaklı! Gönlüme senin güneşinin ışığı gelse, bu tıpkı hayır ehli bir kimsenin zindana mum getirmesine benzer.* demiştir:

Gönlüme mihrüñ ziyâsı gelse ey hurşîd ruh
Aña beñzer ilte bir **hayr** ehli bir zindâna şem' (G.368/3)

Başka bir beyitte de Ravzî, insanları hayırla, güzellikle hatırlama konusuna rakip aracılığıyla değinmiştir. Eğer rakip, sevgilinin yanında Ravzî'yi hayırla anmıyorsa rakibe bu kadar kıymet göstermek boşunadır:

Yâr yanında seni **hayr** ile añmazsa rakîb
Ravziyâ aña n'idersin bu kadar 'izzet idüp (G.103/5)

Sevgiliye seslendiği bir beytinde de şair, güzel işlerde bulunmayı *hayra girmek* şeklinde ifade etmiştir. Eğer sevgili, hayra girmek istiyorsa âşığa sövüp sayması yeterlidir. Zira sevgilinin âşığına sövüp sayması, âşık için ilgi ve alakanın sembolüdür:

Hayra girmek ister iseñ sen bize düşnâm kıl
Pâdişâhum biz seni medh u senâya mâliküz (G.317/3)

Şerr kelimesi ise sözlükte kötü olmak, kötülüğe meyletmek, kötülük yapmak ve kötü, en kötü, çirkin, zararlı gibi anlamlara gelmektedir. Mastar isim olan kelime, hayrın karşıtıdır. Dinî literatürde Allah Teâlâ tarafından yasaklanan inanç ve davranışlar, günahlar şerr diye nitelenmektedir (Yavuz, 2010, s.539). Ravzî üç yerde bu kelimeyi zikretmiştir. Bir beytinde insanların şerlisi olmamayı, can gözünü açmayı, تنها yerde yemek yememeyi ve insanları her akşam evine misafir ederek onları doyurmayı öğütlemiştir:

Şerr-i nâs olma gözüñ aç yime tenhâda yimek
Her seher yol gözedüp her gice mihmân iste (G.540/4)

Şair şerr kelimesi ile rakibi ilişkilendirdiği beytinde ise rakibin şerrinden korunmak için kabre girmesi gerektiğini, onun şerrinden ancak öldükten sonra kurtulabileceğini belirtmektedir:

Rakîbüñ mekr ü **şerr**inden emîn olmaga bir lahza
Meger kabre girem yohsa bulunmaz bir mekân tenhâ (G.87/4)

Hayr kelimesini de kullandığı aşağıdaki beyitte şair mahşer gününde işlenen hayır ve şerli amellerin mutlaka gün yüzüne çıkacağını ve bunların zerresine kadar hesaplanacağını söylemektedir:

Ola zerrâta hisâb u biline **hayr** ile **şer**

Rûz u mahşerde bizüm cürmümüz olmaya şumâr (K.4/3)¹²⁵

1.3.5. Küfr-Kâfir/Münkir

Küfr, sözlükte örtmek, gizlemek, nankörlük etmek gibi anlamlardadır. Terim olarak Allah Teâlâ'dan alıp din adına tebliğ ettiği hususlarda peygamberi tasdik etmemek, ona inanmamak olarak tanımlanmaktadır. Küfrü benimseyene kâfir denilmiş; bilmemek, yadırgamak manasındaki *nükr* kökünden türetilen ve kabul etmemek, reddetmek, hoş görmemek anlamına gelen inkâr da küfür karşılığında kullanılmış; bu tavrı sergileyene de münkir adı verilmiştir (Sinanoğlu, 2002, s.533). Ravzî'nin, *küfr*, *kâfir*, *münkir*, *münâfik* kelimelerini genellikle din ve iman kelimeleri ile kullandığı görülmüştür. Şair, pek çok beytinde çeşitli teşbihlerle küfrü, kelime-i tevhidin yok edeceğini söylemiştir. Küfrü darağacına benzeten şair, bu ağacı kelime-i tevhit askerinin harap edip yıkacağını belirtmiştir:

Dâr-ı **küfri** yakar harâb eyler

Leşker-i lâ ilâhe illallâh (K.2/20)

Kelime-i tevhidin yakıcı ateşi, küfrün kuru odununu yakıp kül eder:

Heyzüm-i **küfri** hep yakar kül ider

Ahker-i lâ ilâhe illallâh (K.2/31)

Başka bir bendinde ise kelime-i şhadetten bahseden şair, kelime-i şhadetin yüceliğinin karşısında küfür askerinin hemen kılıcını çektiğini ve kelime-i şhadete karşı geldiğini bildirmiştir:

Cülûs iden kişi taht-ı serây-ı ma' delet

¹²⁵ Hayr-Şerr ile ilgili diğer beyit ve bentler için bk. K.8/5, K.8/11, K.9/35, K.13/8, K.13/18, Mr.16/4, G.69/5, G.555/5, G.658/5, Kt.8/2.

Himâyet üzre olur ehl-i fakr u meskenet
Hemîşe tîg çeker cünd-i **küfr** ü ma‘siyet
Celâl-i eşhedü en lâ-ilâhe illa’llâh (Mr.3/5)

Klasik Türk şiirinde küfür, daima iman ile anılmıştır. Küfür, sevgilinin saçının rengidir. Bu durumda iman ise sevgilinin yüzü olmaktadır. Saç, yüzü gizlediği ve örttüğü, nuru sakladığı için küfür olarak nitelendirilmiştir (Pala, 2016, s.280). Sevgilinin kâfire benzeyen siyah saçı onun yanağına ilgi göstererek imana gelir ve ümmetten biri olur:

Meyl ider ‘ârızuña zülf-i siyâhuñ cânâ
Beñzer ol **kâfire** îmâna gelür ümmet olur (G.309/4)

Sevgili, Müslümanlara eziyet etse dahi onun yanağındaki nuru gören yüz bin kâfir yine de imana gelmiştir:

Ruhında nûr gördi geldi yüz biñ **kâfir** îmâna
Cefâlar eylemekdür pîşesi her bir müselmâna
Beni tîr-i cefâsı gibi hayfâ atdı yabana
Mehemmed Şâh’a beñzer ‘âleme bir bî-vefâ gelmez (Mr.15/3)

Put gibi güzel sevgili, bir gece imana gelip âşıklara merhamette bulunmuştur. Buna göre şair de sevgilinin saçının küfrünün bir boğumunu çözmüş ve sevgilinin küfrüne esir olmaktan az da olsa uzaklaşmıştır:

Rahm idüp ‘uşşâka îmâna gelürsin ey sanem
Bend-i **küfr**-i kâkülüñ bir bend ile çözdüm bu şeb (G.111/3)

Sevgiliyi reddeden zahit ya da rakipler, onun kaşlarının mihrâbına secde etmezler ve şeytan gibi inat ve kibir cehennemine düşüp yanarlar:

Münkir itmez secde zîrâ kaşlaruñ mihrâbına
Dûzah-ı kibr ü inâd içre düşer şeytân yanar (G.242/7)

Şair, pek çok beytinde kâfir kelimesini zikretmiştir. Sevgili, âşığına merhamet etmediğinden kâfir olarak nitelendirilmiştir. Öyle ki şair, iki gazelini *hey kâfir* redifiyle sevgiliye nidada bulunmuştur. Sevgilinin yanağının mumu aydınlanmış, âşığın can ve gönlü de bu ateşte yanmıştır (G.269/1). Zahit bu ateşte yanmamış, âşık ise yanmaktan bezmiştir (G.269/4). Bu sebeple şaire benzer bir âşık bulmak çok zordur:

Gerçi gelmez hisâba ‘uşşâkuñ
Baña beñzer bul indi **hey kâfir** (G.270/3)

Sevgilinin kirpiğinin kılıcı âşığın kanına susamıştır. Sevgili âşığının kanını içe içe onun kanına doymuştur:

Kanuma teşneyidi şemşîrûñ
Kan içe içe kandı **hey kâfir** (G.269/2)

Şair, nefisini kâfire benzetmiştir. Kâfir nefis, âşığı zorlamakta ve iyi işlerde onu engellemektedir. Fakat tüm bu zorluklara rağmen bu âlemde Hz. Peygamber (sav)’in muhabbetinden vazgeçmeyen sadece kendisidir:

Nefs-i **kâfir** zecr ü men‘ idüp iderse biñ cefâ
Bir benüm ‘âlemde hubb-ı Mustafâ’dan geçmeyen (G.431/2)

Şair, gece gündüz sevgilinin saçının küfrüyle onun yanağını düşünmektedir. Bu düşünceler şairin canını almış, onu azapta bırakmıştır. Bu azap o kadar şiddetlidir ki şair, kâfirlerin dahi bu azabı çekmemesini dilemektedir:

Zülfüñ gamıyla fikr-i ruhuñ cânım aldılar
Kâfirler olmasun gice gündüz ‘azâbda (G.495/3)¹²⁶

¹²⁶ Küfr-Kâfir/Münkir ile ilgili diğer beyit ve bentler için bk. K.2/8, K.2/53, K.9/110, K.10/32, K.10/42, K.13/58, K.13/130, K.16/2, Mr.10/3, Mr.10/5, Mr.11/5, Mr.19/2, Mr.19/5, Mr.19/10, Mh.3/17, Mh.3/84, Mh.3/99, Mh.4/1, G.36/2, G.49/4, G.92/5, G.182/5, G.269/3, G.269/5, G.270/1, G.270/2, G.270/4, G.270/5, G.291/3, G.295/2, G.361/1, G.463/3, G.470/3, G.482/3, G.498/3, G.561/1, G.557/2, G.583/4, G.600/5.

1.3.6. Mezhep (Hanefi Mezhebi)

Gitmek anlamındaki *zehâb* kökünden hem mastar hem de gidecek yer ve yol anlamında mekân ismidir. Dinî literatürde ise dinin hükümlerinin dayandığı delillerden hüküm çıkarıp yorumlayan âlimlerin ortaya koyduğu görüşlere veya onların belirledikleri sisteme denmektedir. İman esaslarını temel alan mezhepler itikadi, diğerleri de fıkhi mezhepler olarak nitelendirilmektedir (Üzüm, 2004, s.526). Şair, dîvânında dört büyük Sünni fıkıh mezhebinden (Maliki, Hanefi, Şafii ve Hanbeli) biri olan Hanefi mezhebinden bahsetmiştir.

Hanefi mezhebi dört büyük Sünni fıkıh mezhebinden biridir. Hicri ilk iki yüzyılda Kûfe merkezli Irak bölgesinde başlamış ve daha sonraki yüzyıllarda giderek yaygınlaşmıştır. İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'ye nispetle de bu mezhep Hanefi mezhebi olarak adlandırılmıştır. Bu mezhebe mensup olanlara ve bu mezhep görüşüyle amel edenlere de Hanefi denilmektedir (Bardakoğlu, 1997, s.1). Ravzî, Hanefi mezhebenden iki beytinde bahsetmiştir. Eğer kişi ilmi ile amel ederse insanların Numân b. Sâbit'in mezhebine itaat ettikleri gibi bütün âlem de onun sözlerine itaat edecektir:

İlmüñ ile 'âmil olursañ eger fermânuña
Cümle 'âlem tâbi' olur **mezheb-i Nu'mân** gibi (G.607/2)

Memduhu övdüğü bir kasidesinde ise şair Hanefi mezhebenden bahsetmiştir. Memduhun günah işleyene karşı şefaathçi ve mezhebinin de Hanefi olduğunu belirtmiştir. Ayrıca şair, *Şâfi* 'i ifadesini iham sanatını kullanarak Şafii mezhebine çağrışım yapmıştır:

Şâfi'isin günâh işleyenüñ
Mezhebüñ oldı gerçi **Nu'mânî** (K.9/42)

1.3.7. Mümin-Müslüman

Allah Teâlâ'dan alıp din adına tebliğ ettiği hususlarda peygamberleri tasdik eden ve onlara inancı bulunan kimseye mümin, inancının gereğini tam bir teslimiyetle yerine getiren kişiye ise müslim denmektedir. Türkçede müslimin Farsça çoğulu Müslüman kelimesi kullanılmaktadır (Sinanoğlu, 2000, s.212). Müslüman ya da mümin olmanın ilk şartı Allah Teâlâ'yı birlemektir. Buna vurgu yapan şair, kelime-i tevhit nimetinin müminlere yaklaştırıldığını söylemektedir:

Pîş-i **mü'min**lere çekilmişdür
Ni‘met-i lâ ilâhe illallâh (K.1/12)

Müminlerin gönüllerinde kelime-i tevhide bir meyil vardır:

Mü'min oldur ki ola göñlinde
Ragbet-i lâ ilâhe illallâh (K.1/22)

Ay gibi güzel sevgili bir gün âşığının kabrini ziyaret ederse onun kabri müminlerin gönlü gibi nur ile dolu olacaktır:

Hâkümi kılsa ziyâret eger ol meh bir gün
Dil-i **mü'min** gibi kabrüm ola müstagra-k-ı nûr (G.252/4)

Cuma günü sevgilinin yüzünün nuru müminleri gönlü aydın kimseler etmiştir:

Yüzi nûrı itdi **mü'min** zümresin rûşen-zamîr
Saldı pertev câmi‘e ol mihr-i enver Cum‘a gün (G.442/3)

Âşıklar sevgilinin saçının küfrüne/siyahlığına esir olmuş Müslümanlardır. Ancak sevgili onlara merhamette bulunmaz ve onları saçının küfründen uzaklaştırarak boş yere incitir:

‘Acebdür ‘âlemüñ hâli ki hîç bir kimse rahm itmez
Esîr-i bend-i küfr-i zülf-i yâr olmuş **müselmân**uz (G.323/7)

Dûr idüp küfr-i zülf-i yârinden
İncidür yok yire **müselmânı** (K.9/110)¹²⁷

¹²⁷ Mümin-Müslüman ile ilgili diğer beyit ve bentler için bk. K.10/32, K.16/3, Mr.10/3, Mr.15/3, G.295/2, G.482/3, G.498/3, G.600/5, G.642/4.

1.3.8. Münâfık

Münâfık sözlükte yuvasına girmek, bir kimse olduğundan başka türlü görünmek anlamındaki *nifâk* mastarından türemiştir. Terim olarak ise inanmamasına rağmen kendisini mümin gösteren kimse anlamına gelmektedir (Alper, 2020, s.564). Şair, münâfık kelimesini bütün beyitlerinde rakibe karşılık gelecek şekilde kullanmıştır. Zikrettiği bir beytinde Ravzî, sevgiliye seslenerek rakibin düşman olduğunu ve onun sözüne güvenmemesi gerektiğini belirtmiştir. Zira rakip, iki yüzlü münâfıktır ve sözünden dönmektedir:

Bî-günâham eyleme düşmen sözine i'timâd
Dostum turmaz geçer zîrâ **münâfık**dur saña (G.46/3)

Münâfık rakip, yalan söyleyerek sevgiliyi sevdiğini belirtmiştir. Ancak o aslında sevgiliyi sevmemektedir. Çevresindekiler de her ne kadar onu Muhammed ümmetinden bilse de aslında o ümmetten değildir:

Ahmed'i sevmez **münâfık**dur yalan söyler rakîb
Mustafâ'ya gerçi anı gerçek ümmet sandılar (G.282/4)

Eğer arada münâfık rakip olmasa sevgili âşığıyla birlikte olurdu:

Benüm yârüm benümle yâr olurdu
Eger olmasa arada **münâfık** (G.394/4)¹²⁸

1.3.9. Şehit-Şehadet

Sözlükte bir olaya şahit olmak, bildiğini söyleyip tanıklık etmek, bir yerde hazır bulunmak gibi anlamlara gelen *şehadet* mastarından türeyen şehit kelimesi dinî bir terim olarak Allah Teâlâ yolunda öldürülen Müslümanı ifade etmektedir (Atar, 2010, s.428). İslam dininde şehitlik mertebesi, İslam'ı yayma gayesiyle gaza ve cihat anlayışının sonucu olarak oldukça kutsal bir derecededir. Bu gaye ve anlayış ile pek çok fetih yapılmış ve bu fetihlerde şehitler verilmiştir. Şairin konu hakkındaki beyitleri daha çok Kerbela vakası ile ilgilidir. Şair, Kerbela'da şehit edilen ve zulüm gören Hz.

¹²⁸ Münâfık ile ilgili diğer beyitler için bk. G.55/4, G.394/5.

Hüseyin'e (K.5/7) her fırsatta sevgisini dile getirmiştir. Şair, şehit olmak için aşk Kerbela'sına gelmiştir. Çünkü şair, Hz. Hüseyin yaratılışlıdır:

Kerbelâ-yı 'ışkına geldük **şehîd** olmag-içün
Biz Hüseyinî-meşrebüz kerb ü belâya mâliküz (G.315/4)

Bu sebeple şair, aşk Kerbela'sının şehidi olduğunda onun aşkının sadakatine Hz. Hüseyin şahitlik yapacaktır:

Şehîd-i Kerbelâ-yı 'ışk-ı pâkem dirsem ey Ravzî
Hüseyin'ün hüsn-i bî-hemtâsı yeter sıdkuma şâhid (G.178/5)

Âşıklar, sevgilinin ayrılık üzüntüsü ile dost olup canıgönülden bedenlerinden vazgeçmeli, ölmekten çekinmemeli; temiz aşk kılıcının şehidi olup kefen düşüncesinden de vazgeçmelidir:

Gam-ı yâr ile yârân ol dil ü cân ile tenden geç
Şehîd-i tîg-i 'ışk-ı pâk olup fikr-i kefenden geç (G.153/1)

Tefe'ülü uğur kabul ederek aşk kitabını açan şair, karşısına Seyf ayeti¹²⁹ geldiğini belirtmiş, aşk yolunda öleceği ve şehit olarak sayılacağını bildirmiştir:

Tefe'ül eyleyüp açdum nigâruñ mushaf-ı 'ışkın
Revân Seyf âyeti geldi tarîkumda **şehâdet** var (G.187/2)

Âşık, aşk yolunda eziyet çekip şehit düşmüştür. Aşk şehidi olan âşık için sevgili başına örtü sararak yas tutarlar:

Şemle sarmış başına mâtem tutar her sâl u meh
Ben **şehîd**-i 'ışk için ey mihr-i enver ay u gün (G.455/2)¹³⁰

¹²⁹ Tevbe Suresi'nin 5. ayeti Seyf ayeti olarak bilinmektedir.

¹³⁰ Şehit-Şehadet ile ilgili beyit ve bentler için bk. K.2/43, K.6/46, K.7/11, K.7/54, K.9/102, Mr.13/2, G.135/3, G.165/2, G.299/3, G.549/1, G.578/3.

1.3.10. Şeriat

Bir yöne doğru açılarak uzayıp gitmek, açık olmak, açık hâle getirmek anlamlarındaki *şer'* kökünden türemiştir. Şeriat İslam'a ait dinî, ahlaki ve hukuki hükümlerin tamamına verilen bir kavramdır. Bu kavram klasik kaynaklarda din kavramından daha çok vurgulanmıştır (Türcan, 2010, s.571). Ravzî'ye göre kişi nefsin isteklerine karşı gelip şeriata itaat etmelidir:

Merdâne depren uyma Ravzî hevâ-yı nefse
Eyle itâ'at-i şer' ol havf ile recâda (G.530/5)

Şair dönemindeki valileri eleştirerek onların şeriatı uygulamadıklarını, ondan vazgeçtiklerini belirtmiş ve sufinin de tarikat sevdasından vazgeçip kendi başını koruyup gözetmesi gerektiğini vurgulamıştır:

Ferâgat itdi vâlîler çün icrâ-yı şerî'atden
Kara başuñ kayır geç sûfi sevdâ-yı tarîkatdan (G.454/1)

Şair dönemindeki valilerin yanında kadıları da şeriat konusunda eleştirmiştir. Onlar şeriat kanunlarını yerine getirmemiş ve mal mülk edinmenin peşine düşmüşlerdir:

Emr-i şer' icrâ olunmaz kâdılar ancak hemân
'Âlemi yakup yıkup tahsîl-i emvâl eyledi (Kt.15/2)

1.3.11. Şeytan/İblis

Uzaklaşmak, hayırdan ayrılmak, muhalefet etmek anlamındaki *şatn* veya öfkesinden yanıp tutuşmak anlamında *şeyt* kökünden türediği düşünülmüştür. Dinî anlamda ise hayırdan ve rahmetten uzaklaşmış yaratık; yanıp helake maruz kalmış varlık manasına gelmektedir. Kur'an-ı Kerim'de seksen sekiz yerde şeytan ve on bir yerde iblis kelimesi zikredilmiştir. Allah Teâlâ, meleklere Hz. Âdem (as)'a secde etmelerini emrettiğinde şeytan kibirlenip karşı çıkmış ve kendisinin ateşten, Hz. Âdem (as)'ın çamurdan yaratıldığını ileri sürmüştür. Şeytan, insanlara vesvese vermek, batılı hak gibi gösterip onları doğru yoldan saptırmak için Allah Teâlâ'dan izin almıştır (Çelebi, 2010, s.99). Ravzî'ye göre şeytanın saptırmalarından ve hilelerinden korunmak için Allah Teâlâ'ya sığınmak lazımdır:

Emîn eyle anı telbîs-i **iblis**ün belâsından
Yanuñda dîn ü îmân adlu bir iki emânet var (K.3/6)

Klasik Türk şiirinde şeytanın daha çok rakibe benzetildiği görülmektedir. Meleklerle bir arada bulunmayışı, dua edilince kaçışı, sevgilinin nurunu çalmaya uğraşması, Ramazan ayında ellerinin bağlanması, pis yerleri mekân edinmesi gibi pek çok konu ile ele alınmıştır (Pala, 2016, s.431). Ravzî, şeytanı daha çok rakiple birlikte kullanmıştır. Rakip imana gelmeyi reddettiğinden şeytana benzemektedir:

Niçe beñzetmiyeyin **şeytâna**
Gelmedi gitdi rakîb îmâna (G.515/1)

Eğer köpek rakip, güzellik ülkesinin padişahı olan sevgiliye şeytan gibi vesvese vermemiş olsaydı sevgili, âşıklarını gözetleyip onlara ilgi gösterirdi:

Şâh-ı mülk-i hüsn olan gözler ra'iyet hâlini
Eylemezse seg rakîb **iblis**-veş vesvâs aña (G.4/3)

Melek sevgili yanına şeytan rakipleri toplamasaydı kendisine köle olmuş Ravzî'ye ihsan ve bağışları da çok olurdu:

Bendeye şâhuñ olurdu niçe ihsânları
Ol melek yanına cem' itmese **şeytân**ları (G.642/1)

Rakip, gönül alan sevgilinin köpeği gibi olursa buna şaşırılmaz. Zira şeytanın işi kibir ve enaniyettir:

'Aceb olmaz seg-i dil-ber gibi olursa rakîb
Kâr-ı **iblis** belî kibr ü enâniyyet olur (G.311/4)

Vaizin sevgiliye âşıkların yanına gitmemesi için uyarıda bulunmasına şaşırılmaz. Zira şeytan da meleğe vesvese vermektedir:

Yâre vâ'iz varma 'uşşâkuñ dir imiş yanına
Bir melekdür vesvese itse ne tañ **şeytân** aña (G.11/4)

Şeytanın Hz. Âdem (as)’a secde etmeyişiine telmihte bulunan şair, inkârcıların şeytan gibi sevgilinin mihrap kaşlarına secde etmediklerini belirtmiştir:

Münkir itmez secde zîrâ kaşlaruñ mihrâbına
Dûzah-ı kibr ü inâd içre düşer **şeytân** yanar (G.242/7)

Şair, sevgili ile sohbet ederken ansızın yanına gelen rakibin, imanını almak için gelen şeytana benzediğini söylemiştir:

Söyleşürken yâr ile nâ-geh çıkagelse rakîb
Gûyiyâ îmânım almak kasdına **şeytân** gelür (G.306/3)

Rakip, sevgilinin mahallesinin Kâbe’sinde dolaşan kara yüzlü şeytan gibidir:

Gördüm rakîb-i rû-siyehi kûy-ı yârda
Lâyık degül ki Ka‘be’yi **şeytân** açar kapar (G.197/4)¹³¹

1.3.12. Tövbe/İstiğfâr

Arapçada tevbe olan kelime geri dönmek, rücu etmek, dönüş yapmak manasında olup Allah Teâlâ’ya nispet edildiğinde kulun tövbesini kabul edip lütuf ve ihsanıyla ona yönelmesi anlamına gelmektedir. Kur’an-ı Kerim’de tövbe kavramı seksen sekiz yerde geçmiş olup otuz beş yerde Allah Teâlâ’ya, diğerlerinde insanlara nispet edilmiştir (Topaloğlu, 2012, s.279). Şair, birçok fırsatta Allah Teâlâ’ya tövbe etmenin öneminden bahsetmiştir. İnsan tövbe edeceği vakit öncelikle günahına pişmanlık duymalıdır. Bir beytinde gafletinin gittiğini ve artık tövbe zamanının geldiğini söyleyen şair, gözünü açıp günah ve isyanına pişman olması gerektiğini belirtmiştir:

Gafletüñ geçdi demi geldi zamân-ı **tevbe**
Aç gözüñ cürm ile ‘isyâna nedâmet eyle (G.538/2)

¹³¹ Şeytan/İblis ile ilgili diğer beyitler için bk. K.10/6, K.12/9, K.13/100, G.388/1, G.633/1.

Kişi eğer tövbe suyuyla yüzünü yıkarsa ve doğru bir yolda ilerlemeye karar verirse mutluluk onunla olacaktır:

Eger kim âb-ı **tevbeyle** yüzüñ yursañ bu meydânda
Saña her kanda ‘azm eylerseñ olur reh-nümâ devlet (G.127/4)

Yapılan hatalara pişman olmak, üzölmek ve hatta ağlamak çok önemlidir. Ancak tüm bu pişmanlıkların yanında tövbe etmek de gereklidir. Zira kişi, yüzünü tövbe suyuyla yıkamazsa ağlayan gözünün hiçbir faydası yoktur:

Yüz yumaz isem âb-ı **tevbe** ile
N’iderin ben bu çeşm-i giryânı (K.9/126)

Eğer insan isyan denizine gark olmuşsa kurtulmak için tövbe ipini yakalamaya çalışmalı ve onu bırakmamalıdır:

Tevbe ipine yapışagör eyleme gaflet
‘İsyân deñizinüñ eger olduñsa garîkı (K.12/7)

Şair, her günah ve kabahatinin tövbe ile bağışlanırsa her günahına yüz bin âh çektiğini söylemiş ve ardından Allah Teâlâ’ya seslenerek kelime-i şhadet hürmetine kendisini affetmesini dilemiştir:

Bagışlanırsa eger **tevbe** ile cürm ü günâh
Günâha tevbe vü her cürme günde yüz biñ âh
Bagışla suçumı lutf eyle yâ Rahîm ü İlâh
Bi-hakkı eşhedü en lâ-ilâhe illa’llâh (Mr.5/1)

Uğursuz nefsin isteklerine uymamak gerekir. Zira sonrasında tövbe etmek daha zordur:

Nefs-i şümüñ tâbi‘ olup dâ’imâ ehvâsına
Cürm ü ‘isyân işleme soñunda **istigfâr** güc (G.155/4)

Tasavvufî bir beytinde ise şair, *Şaraba tevbe lazım.* diyen zahide, asla tövbe etmeyeceğini ve şarap kadehini elinden bırakmayacağını bildirmiştir. Zira şarap âşık için ilahi aşk demektir:

İtmezüz **tevbe** meye elden ayagı komazuz
Zâhidâ ‘ârif iseñ itme bize ibrâmı (G.631/4)

Şair, başka bir beyitte zahitlerden sonra sufiyi zikrederek onun meclisine gitmeye tövbe ettiğini vurgulamıştır:

Biz senüñ meclisüñe varmaga itdük **tevbe**
Bizi lâ-ya‘kıl ider sûfî senüñ ma‘cûnuñ (G.414/3)

Sufinin bir gözü âşıkta, bir gözü de sevgilinin lâl dudağındadır. Bununla birlikte sufi sevgilinin lâl dudağına yani saf şaraba da tövbe etmemiştir. Ancak o, lâl dudağa/şaraba karşı yine de tokgözlü ve gururludur. Sufinin bu durumu âşık için şaşırtıcıdır:

Birisi gözünüñ bizde biri la‘linde ey sûfî
Şarâb-ı nâba **tevbeñ** yok ya istignâyı n’eylersin (G.462/3)

Şair, bir kasidesinde de *Tevbeler olsun!* deyimine yer vermiştir. Arpa kıtlığının yaşandığı devirde kıtlığın elinden âh ve feryat edip arpanın kıymetli bir nimet olduğunu vurgulamak adına arpayı şikâyet etmeyeceğini söylemiştir:

Tevbeler olsun [ki] hergiz itmeyem ‘âlemde hîç
Kaht elinden âh u feryâd eyleyüp şekvâ-yı cev (K.6/29)¹³²

1.4. DİĞER DİNLER

Çalışmanın bu bölümünde şairin şiirlerinde İslam dışında yer verdiği diğer dinler incelenmiştir. Şair, dîvânında *Hristiyanlık*, *Mecusilik*, *Putperestlik* ve *Yahudilik*

¹³² Tövbe/İstiğfâr ile ilgili diğer beyit ve bentler için bk. K.1/8, K.4/1, Mh.4/14, G.26/5, G.124/5, G.213/4, G.476/3, G.493/1.

dinlerine yer vermiştir. Bunlar arasında ise en çok Hristiyanlık dinini ve bu dine ait unsurları zikretmiştir.

1.4.1. Hristiyanlık

Ravzî, Hristiyanlıkla ilgili olarak *kilise*, *papaz*, *tersâ* ve *zünânâr* kelimelerine yer vermiştir. Bu kelimeler aşağıda örnek beyitlerle açıklanmıştır.

1.4.1.1. Kilise

Hristiyanlığı benimseyen insanların oluşturduğu topluluğa ya da Hristiyan mabedine kilise denmektedir. Kelime anlamı birini dışarıya çağırarak, toplantıya davet etmek, toplamaktır. Hristiyan inancına göre kilisenin ortaya çıkışı İsa Mesih'in dirilişiyle gerçekleşmiştir. Çünkü Mesih'in dirilişiyle yeni bir insanlık ve yaratılış söz konusu olmuştur (Aydın, 2002, s.11). Şair kilise anlamına gelen Arapça *deyr* kelimesine yer vermiştir. Muhteva olarak ise kiliseyi, duvarlarında tasvirler bulunması ve sevgilinin güzelliğine teşbih etmesi yönüyle ön plana çıkarmıştır.

Âşık, kendisini sadece o put gibi güzel sevgiliye adamıştır. Bunun için sevgilinin gönül kilisesinde diğer resimleri ortadan kaldırırsa buna şaşırılmaz:

Deyr-i dilden nakşını gayrûñ n'ola mahv eylesem
Ol sanemden gayrı anı kılmadum bir câna vakf (G.388/4)

Aşağıdaki bendinde şair sevgilinin güzelliğini kiliseye, sevgiliyi de bu kiliseyi süsleyen puta benzetmiştir:

Deyr-i hüsni zeyn iden yâr-ı büt-i tersâcugum
Âsmân kadr[i] vü 'izzetde melek-sîmâcugum
Çarh-ı çârümdür yirüñ ammâ benüm 'Îsâcugum
Ben garîb üftâdeye bir bûse vir bayramlık (Mr.17/12)

Âşık, kiliseyi andığı bir diğer beytinde ise iki farklı manada anlaşılabilir türden bir ifadede bulunmuştur. Beytin yansıttığı birinci anlama bakıldığında şair, pir-i mugâna seslenerek zahidin pir-i mugânın imanı gibi kiliseden yana gittiğini ve oradan

dönmediğini söylemiştir. İkinci anlamına bakıldığında ise zahidin, pir-i mugânın imanı gibi gittiğini, ancak asıl gelmesi gereken yer olan kiliseye gelmediğini belirtmiştir. Zahidin tipik özellikleri göz önünde bulundurulduğunda şiirden ortaya çıkan ikinci mana daha dikkat çekici olmaktadır. Nihayetinde ise zahit her iki durumda da imanını kaybederek küfre bulaşmıştır. Dolayısıyla zahidi kendi küfrünün karanlığında bırakmak lazımdır:

Zâhid-i sâlûsı ko küfrinde ey pîr-i mugân
Gitdi îmânuñ gibi gelmez **kilîsâdan** yaña (G.49/4)¹³³

1.4.1.2. Nasrânî

Nasrânî, aitlik veya yardım anlamındaki *nusret* kelimesinden türemiştir. Aynı zamanda Hz. İsa (as)’ın doğduğu yerin adıdır. Hristiyan veyahut yardımcı anlamlarına gelen kelime Kur’an-ı Kerim’de tek bir yerde geçmektedir (Karaman, 2007, s.518). Şair, Hristiyan düşmanın sözüne itimat edilmemesi gerektiğine vurgu yapmıştır:

İ’timâd itme düşmenüñ sözine
Dost olmaz ‘adû-yı **Nasrânî** (K.9/109)

1.4.1.3. Papaz

Hristiyanlıkta din adamlarına verilen bir isim olan papaz, klasik Türk şiirinde pek çok şekilde zikredilmiştir. Siyah giyinmesi, erganun çalması, haç takması, geceleri kilisenin mumlarını yakması, zünnâr bağlaması ile şiirlerde yer edinmiştir (Kurnaz, 1996, s.93). Şair, aşağıdaki beytinde papazın kâfirlik alameti olan şapkasını çıkarmasını ve küfrü terk etmesini istemektedir:

Zalâm-ı küfri terk idüp dahı İslâm’a gelmez mi
Çıkar şapkasın ol **papâs-ı** bî-îmâna ‘ışk eyle (K.13/130)

Ravzî’ye göre papaz, fitneci bir karaktere sahiptir. Eğer o Ermeni papazı sevgiliye fitne öğretmeseydi put gibi güzel sevgili, âşıklarına daima eziyet etmezdi:

¹³³ Kilise ile ilgili diğer beyit için bk. G.54/5.

Dâ'imâ 'uşşâkına cevr eylemezdi ol sanem
Fitne ta'lîm itmese ol Ermeni **pâpâs** ana (G.4/4)

1.4.1.4. Tersâ

Farsça Hristiyan, papaz anlamlarına gelen kelime tasavvufta kötü huyları iyi huylarla değiştiren ruha ait ince anlamlar ve hakikatler manasında kullanılmaktadır. Kelime *çok korkak* anlamına da geldiğinden müritler Allah Teâlâ'dan korkmaları gerektiği için bu adla anılmışlardır. Klasik Türk şiirinde daha çok genç ve güzel sevgili için *büt-i tersâ* veya *tersâ-beçe* tamlamaları kullanılmıştır (Pala, 2016, s.451; Uludağ, 2016, s.354). Genç ve güzel sevgiliye seslenen şair, kendisine aşk meyhanesinin kapısında rakiplerden başka cefa kadehini sunan kimsenin olmadığını bildirmiştir:

Der-i mey-hâne-yi 'ıškuñda her gâh ey **büt-i tersâ**
Cefâ câmin sunar yokdur baña agyârdan gayrı (G.596/4)

Güzel sevgili yürüdüğü zaman bütün âşıklar ona bakıp *Îsâ gökyüzünden yeryüzüne indi*. derler:

Âsmândan yire 'Îsâ'yı nüzûl itdi sanur
Cümle 'uşşâk ider ol **büt-i tersâya** nazar (G.267/4)

Hristiyan sevgilinin hiç kimseye itaati ve tenezzülü yoktur. Meğer sevgilinin karakterindeki bu tokgözlülük, ona gökyüzünden inmiştir:

Gök altunda 'acebdür kimseye hîç ser-fürû itmez
Meger gökden inüpdür ol **büt-i tersâya** istignâ (G.74/4)¹³⁴

1.4.1.5. Zünnâr

Gayrimüslimlerin dinî alametlerinden biri olan zünnâr, bele takılan kuşağa denmektedir (Yavuz, 2013, s.572). On iki düğümlü, uçları püsküllü örme bir kuşak olan zünnârı günümüzdeki robdöşambrikların kuşaklarına benzetmek mümkündür. Bunu

¹³⁴ Tersâ ile ilgili diğer beyit ve bentler için bk. Mr.17/12, G.457/2, 603/2.

kullanan kişiler zünnârın uçlarını aşağıya doğru sarkıtarak ucuna haç asmaktadırlar. Klasik şiirde ise sevgilinin saçına benzetilmektedir. Tasavvufî manada ise kendini Allah Teâlâ'ya adamak, hizmet, sülûk ve riyazet alametidir (Pala, 2016, s.496). Ravzî pek çok beytinde sevgilinin saçını uzun olması itibariyle zünnâra benzetmiştir. Âşık, sevgilinin saçının zünnârına esir olmuş ve orada eziyet çekmiştir. Ancak o, sevgilinin saçı uğruna eziyet çekse bile o saçı bir gün ve hatta bir gece dahi görmemiştir:

Kâfiristâna esîr olmuş gibi çekdüm belâ
Görmedüm ol kâkülî **zünnâr**ı bir gün bir gece (G.537/4)

Sevgili, kakülleri ile âşığına eziyet çektirdiğinden âşığın Kâfiristân'a esir olmaya ihtiyacı yoktur:

Kâfiristâna esîr olmaya kalmaz hâcet
Çekdürür Ravzî'ye ol kâkülî **zünnâr** elemi (G.613/9)

Sevgilinin saçı, karalığı itibariyle küfre ve uzunluğu itibariyle de zünnâra benzetilir. Âşık, sevgilinin saçının karalığını dini ve imanı gibi kabul etmiş ve ona kıymet vermiştir. Buna rağmen saçları zünnâr gibi olan sevgili, âşığına yaklaşmaz, ondan uzak durur:

Küfr-i zülfini bilürken dînüm îmânım gibi
Gelmez ol gîsûları **zünnâr** benden cânibe (G.557/2)¹³⁵

1.4.2. Mecusilik

Zerdüştiliğin eski İran inancıyla birleşiminden oluşan dinin adıdır. Ateş kültüyle ilgili ritüelleri sebebiyle Ateşperestlik adıyla da bilinmektedir. Kur'an-ı Kerim'de bir yerde¹³⁶ Mecusiler anlamına gelen mecus kelimesi geçmiştir (Gündüz, 2003, s.279). Ravzî de doğrudan mecus kelimesini sadece bir beytinde kullanmıştır. Kelime-i tevhidi kıvılcıma benzeten şair, Mecusilerin köşkünü ateşte yaktığını belirtmiştir:

Oda yakar **mecûsuñ** eyvânın

¹³⁵ Zünnâr ile ilgili diğer bent ve beyitler için bk. Mh.3/17, G.54/5, G.648/3.

¹³⁶ Hac, 22/17.

Şerer-i lâ ilâhe illallâh (K.2/64)

Ravzî, mecusilik ile ilgili olarak Mecusi çocuğu anlamına gelen muğbeçelerden bahsetmiştir.

1.4.2.1. Muğbeçe

Kelime Mecusi tapınaklarında görevli olan, daha açık ifadeyle çıraklık yapan gençler için kullanılmaktadır. Tasavvufta ise saki kelimesinin yerine kullanılmaktadır. Ravzî, gönlünü muğbeçelere benzetmiştir. Sevgilinin saçının zünnârına gönlünü bağladığı muğbeçelerin hepsi, vefa kilisesinin güzelliğine yani Îsâ'ya/sevgiliye fedadır:

Zülfi zünnârına dil bağladugum **mug-beçeler**

Revna-ı deyr-i vefâ ya'ni ki 'Îsâ'ya fidâ (G.54/5)

1.4.3. Putperestlik

Ravzî, putperestlik inancıyla ilgili olarak dîvânında *put* kelimesine yer vermiştir. Put kelimesini, güzelliği itibariyle sevgiliye teşbih unsuru olarak kullanmıştır.

1.4.3.1. Put/Büt/Sanem

Farsça *but* şeklindedir. Bir dinî yapı içerisinde sistemleştirilerek ibadet konusu hâline getirilmiş maddi obje, canlı olduğuna inanılan suret veya heykel ya da Allah Teâlâ'dan başka ilah edinilen nesne olarak tanımlanmaktadır (Güç, 2007, s.364). Klasik Türk şiirinde ise daha çok kilise duvarlarındaki mozaik işlemeli tasvirler yerine kullanılmaktadır ve sevgilinin o tasvirler kadar güzel olduğu anlatılmak istenmektedir. Sevgilinin beni ve kâkülü putperest, güzelliği ise puthanedir (Pala, 2016, s.78-79). Ravzî, sevgilinin güzelliğini tasvir ederken *put*, *büt* ve *sanem* kelimelerini kullanmıştır.

Şair, put gibi güzel sevgili için kendini adamıştır. Öyle ki gönlünü kiliseye teşbih eden şair, başka sevgililerin bu kilisedeki süslemelerini ortadan kaldırırsa buna şaşırılmaz:

Deyr-i dilden nakşını gayrûñ n'ola mahv eylesem

Ol **sanem**den gayrı anı kılmadum bir câna vakf (G.388/4)

Klasik Türk şiirinde sevgili vefası ve merhameti olmadığından imansız olarak kabul edilir. Çünkü İslam merhamet dinidir. Şair, aşağıdaki beytinde sevgilinin küfrünü kaküle benzetmiş ve *Saçının küfür bağını bir hileyle çözdüm. Artık âşıklara acıyıp imana gelirsin.* demiştir. Beyitte şair, saç ile büyü yapma konusuna göndermede bulunarak bir hile ile sevgilinin küfür bağını çözdüğünü belirtmiş, âşıklara acıması gerektiğini söyleyerek onu imana davet etmiştir:

Rahm idüp ‘uşşâka îmâna gelürsin ey **sanem**

Bend-i küfr-i kâkülûñ bir bend ile çözdüm bu şeb (G.111/3)

1.4.4. Yahudilik

Kitâbî bir dindir. Hristiyanlığın tersine dinin temeline kutsal kitabı koymasıyla İslam dinine benzemektedir. Yahudiliğe göre Mûsâ (as) peygamberlerin en büyüğüdür ve dininin temeli kutsal kitap Tevrat’tır (Harman, 2013, C.43, s.197). *Turunc* redifiyle yazdığı bir beytinde Ravzî, gazelinin bir beytinde turunç meyvelerini şeklinden ve renginden ötürü teşbih ve teşhis etmiştir. Ayrıca şair, bu beytiyle döneminin Yahudi giyim kuşamına da ışık tutmuştur. O, turuncun ne hikmetse Yahudi kılığına girip onlar gibi başına safran rengindeki sarığı sardığını söylemiştir:

Geh girüp şekl-i **Yehûdî**ye ne hikmetdür kim

Sarınur başına destâr-ı muza‘fer turunc (G.159/4)

1.5. AYET VE HADİS İKTİBASLARI

Klasik Türk şiirinin temelleri Arap ve Fars edebiyatına dayanmaktadır. Dolayısıyla bu edebiyatın kaynaklarını Kur’an-ı Kerim, hadis-i şerifler, peygamber ve evliya hikâyeleri, tasavvuf, şehnâme ve yerli kaynaklar oluşturmaktadır. Şairler en başta Kur’an-ı Kerim olmak üzere bu kaynaklardan yararlanmışlardır. Kur’an-ı Kerim’den; telmih, tam iktibas, kısmi iktibas ve sure isimlerini zikrederek beytin manasına güç katmak, sanat yapmak ya da sure isimlerini tevriyeli kullanmak için istifade etmişlerdir. Sure isimlerini ise daha çok teşbih unsuru olarak kullanmışlardır (Çelik, 2001, s.131-132).

Diğer şairlerde olduğu gibi Ravzî Dîvânı'nda da ayet ve hadis iktibaslarına rastlanılmıştır. Bu iktibaslar aşağıda *Ayetler* ve *Hadisler* adıyla iki alt başlık ile incelenmiştir. Şairin ayet ve hadis iktibas dışında bir beytinde sure ismine de yer verdiği görülmüştür. Nur Suresi'nden bahseden şair, yukarıda da zikredildiği gibi bu surenin ismini teşbih unsuru olarak kullanmıştır. Nur Suresi'ni sevgilinin yüzüne teşbih etmiş, sure başını da sevgilinin kaşlarına benzetmiştir:

Latîf u bî-bedeldür gerçi mushaf içre her sûre
Kaşuñ ser-sûredür rûyuñ müşâbih **sûre-i Nûr**'a (G.536/1)

1.5.1. Ayetler

Ravzî Dîvânı'nda birçok ayet iktibasına rastlanılmıştır. İktibas edilen ayetler alfabetik sıraya göre düzenlendikten sonra ayetin Türkçe okunuşu, parantez içinde surenin Kur'an-ı Kerim'deki sırası ve ayet numarası, en nihayetinde ayetin Türkçe açıklaması verilmiştir. Türkçe açıklaması yapılırken ayet bütünlüğü esas alınarak ayetin doğru anlaşılmasına özen gösterilmiştir. Dîvânda toplam sekiz adet ayet iktibasının yapıldığı görülmüştür.

1.5.1.1. 'Alleme'l-esmâ

Allah, Âdem'e bütün varlıkların isimlerini öğretti. (Bakara, 2/31)¹³⁷

Allah Teâlâ, Hz. Âdem (as)'ı yarattıktan sonra ona bütün varlıkların isimlerini, bu isimlerin niteliklerini ve dil icat etme kabiliyetini öğretmiştir. Daha sonra meleklerle hitap ederek Hz. Âdem (as)'a öğretilenleri onların da söylemelerini istemiştir. Bu isimleri söylemekten aciz kalan melekler, Hz. Âdem (as)'a verilen ilmin kendilerine verilenden farklı olduğunu anlamış, onun halife olmaya ehil bir kimse olduğunu itiraf etmiş ve kendilerinden daha fazla bilgiye sahip olan Hz. Âdem (as)'ı tasdik etmişlerdir. Dolayısıyla esmâ bilgisi insanoğlunu meleklerden dahi üstün tutan bir ayrıcalığa sahip olmuştur.¹³⁸

¹³⁷ Bu bölümdeki tüm mealler için bk. DİB. (2011). *Kur'an-ı Kerim Meâli*, Ankara: DİB yayınları.

¹³⁸ Bu bölümdeki tefsirler için bk. <https://kuran.diyaret.gov.tr/Tefsir/>.

Aşağıdaki beyitte bu duruma değinen şair, esmaları melekler bilemezken Hz. Âdem (as)’ın bildiğini söylemiş ve esmâ bilgisinin yüce manasının burada gizli olduğunu belirtmiştir:

Bildi Âdem nâmuñı cânâ melekler bilmedi
Ma‘ni-yi i‘lâ-yı ‘ilm-i ‘**alleme’l-esmâ** budur (G.222/2)

Ravzî, cahilliği bırakarak ‘*alleme’l-esmâ* sırrına vâkıf olan ariflerden olmaya çalışması konusunda kendisine de uyarıda bulunmuştur:

Rumûz-ı ‘**alleme’l-esmâ**ya ‘âriflerden it kendüñ
Ko cehli ‘âlem-i ‘ilm-i kitâb ol ey dil-i şeydâ (G.61/2)

1.5.1.2. Erselnâk

(*Ey Muhammed!*) **Seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik.** (Enbiyâ, 21/107)

Hızır Peygamber (sav) sadece insanoğlu için değil, bütün âlemler için rahmet olarak gönderilmiştir. O (sav)’in dünyaya teşrif etmesiyle hak batıldan ayrılmış, sapıklık ve cahilliğe son verilmiş, Allah Teâlâ’nın hükümleri açıklanmış ve âlemler O (sav) ile bereketlenmiştir. O (sav), getirdiği Kur’an-ı Kerim ile soy, sop ve ırk fark etmeksizin bütün insanlığa hitapta bulunmuş ve herkese doğru yolu göstermiştir. İnsanlara mutluluğa ve kurtuluşa ermenin sırlarını açıklayan da O (sav)’dir. O (sav)’in vesilesi ile insanlar hem dünya hem de ahiret hayatı bakımından birçok iyilik elde etme fırsatını yakalamışlardır.

Şair, aşağıdaki murabbasında cömertliği ve lütfu çok olan sevgili habîb-i ekrem Hz. Muhammed (sav)’in *erselnâk* yani gönderiliş sırrından bahsetmiştir:

Zemîn heft ü bahr heft ü heft eflâk hakkiçün
Habîb-i ekrem olan sırr-ı **erselnâk** hakkiçün
Şeb-i isrâ deminde mevrîd-i levlâk hakkiçün
Meded âb-ı hayât-ı la‘lûñ ihsân it Hızır Bâlî (Mr.23/6)

1.5.1.3. Len-terânî

...Allah da “*Beni (dünyada) katiyen göremezsın.*” ... (Arâf, 7/143)

Ayet Hz. Mûsâ (as)’ın Tur’da Rabb’i ile konuşmasını işlemektedir. Bu ayet ile Allah Teâlâ’nın cemalinin dünya gözüyle görülemeyeceğini açıkça ifade edilmiştir. Hz. Mûsâ (as)’ın gönlünde şiddetli derecede bir anda Rabb’ini görme isteği uyanmış ve bu isteğinin karşısında Allah Teâlâ’nın *Beni göremezsın!* cevabına muhatap olmuştur. Ayetin devamında da dağa bakması emredilince Hz. Mûsâ (as), Allah Teâlâ’nın nurunun tecellisinden dağın paramparça olduğunu görmüş ve hayretinden baygınlık geçirmiştir. Ayılınca da Hz. Mûsâ (as), Allah Teâlâ’yı tenzih etmiş ve nedamet duyarak O’na bu isteğinden dolayı tövbe etmiştir. Hz. Peygamber (sav)’in Allah Teâlâ’nın müminlere cennette apaçık görüleceğini belirten birçok hadis bulunmaktadır.¹³⁹

O’nun cemalini görmek her dileyen kişiye nasip olmayacak büyük bir lütuf ve nimettir. Bu duruma aşağıdaki beytiyle ışık tutan Ravzî, nasihatvari bir söyleyişle kişinin Allah Teâlâ’nın Hû makamında hakikatten yana nasibi yoksa Hz. Mûsâ (as) gibi *len-terânî* cevabına muhatap olacağını, Allah Teâlâ’ya yakınlaşamayacağını bildirmiştir:

Hû makâmında hüviyyetden nasîbüñ yog ise

Len-terânî işidürsin Mûsi-i ‘İmrân gibi (G.607/5)

1.5.1.4. Nur Suresi, 35. Ayet (Nur Ayeti)

Allah, göklerin ve yerin nurudur. O’nun nurunun temsili şudur: Duvar da bir hücre; içinde bir kandil, kandil de bir cam fânûs içinde. Fânûs sanki inci gibi parlayan bir yıldız. Mübarek bir ağaçtan ne doğuya ne de batıya ait olan zeytin ağacından tutuşturulur. Bu ağacın yağı, ateş dokunmasa bile neredeyse aydınlatacak (kadar berrak)tır. Nur üstüne nur. Allah, dilediği kimseyi nuruna iletir. Allah, insanlar için misaller verir. Allah, her şeyi hakkıyla bilendir. (Nur, 24/35)

Kur’an-ı Kerim’in yirmi dördüncü suresi olan Nur Suresi’ndeki 35. ayet *Nur ayeti* olarak bilinmektedir. Bu ayette adından da anlaşılacağı üzere Allah Teâlâ’nın yerleri ve gökleri aydınlatan nurundan söz edilmiştir (Yaşaroğlu, 2007, s.247). Ancak

¹³⁹ Buhârî, “Mevâkıt”, 16, 26; “Ezân”, 129; “Tefsîr”, 50/2; “Rikâk”, 52; “Tevhîd”, 24; Müslim, “Fiten”, 95; Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 20; Tirmizî, “Cennet”, 16; Müsned, III, 16; IV, 11, 12.

ayette Allah Teâlâ'nın nurundan kastedilen onun yaratma ve yönetimdeki kudretidir. Allah Teâlâ'nın karanlık bir odayı aydınlatmadaki gücü, O'nun kâinat üzerindeki kudretini anımsatmaktadır.

Şair, Nur ayetini şiirinde teşbih unsuru olarak kullanmıştır. Sevgiliyi Nur ayeti olarak niteleyerek, onun güzelliğinin nuru için kapı ve duvarın dahi kendisine secde ettiğini bildirmiştir:

Sen şu **Nûr âyetisin** Beyt-i Hudâ hakkiçün
Secde eylerdi habîbüm der ü dîvâr saña (G.43/4)

1.5.1.5. **Suhkan li-eshâbi's-sa'îr**

*İşte böylece günahlarını itiraf ederler. Artık **alevli ateştekiler** Allah'ın rahmetinden **uzak olsun!*** (Mülk, 67/11)

Önceki ayetlerde bazı ahiret sahneleri tasvir edilmiştir. Cehennem ateşinin yakıcılığından ve cennetliklerin elde edecekleri ödüller açıklanmıştır. Cehennem gidilecek en kötü yer olduğu, çok kızgın ve öfkeli olup inkârcıları homurtularla içine hapsettiği ve öfkesinden neredeyse çatlayacağı belirtilmiştir. İsyanlarını sürdürmekte direnenlere *Size uyarıcı gelmemiş miydi?* diye sorulduğunda onlar, geldiğini ancak uyarılarına kulak asmadıklarını ve akıllarını kullanmadıklarını belirterek inkârlarını itiraf edecekleri bildirilmiştir. Artık bu kişiler alevli ateşe mahkûm olmuşlar ve Allah Teâlâ'nın da rahmetinden uzaklaşmışlardır.

Şair adaletle hükmetmeyen kadılar ile ilgili yazdığı kıtada, kadıların o çetin günde günahlarını itiraf edip tıpkı inkârcılar gibi Allah Teâlâ'nın da rahmetinden uzak olacaklarını belirtmiştir:

Cürm ü taksîre ider her biri yârın i'tirâf
Anlaruñ şânındadır **suhkan li-eshâbi's-sa'îr** (Kt.14/2)

1.5.1.6. **Ve'ctenibû kavle'z-zûr**

*...Artık putlara tapma pisliğinden kaçının, **yalan sözden kaçının.*** (Hâc, 22/30)

Ayete *Öyleyse putlara taparak şeytana uymayınız.* anlamını veren âlimler bulunmaktadır. Zira putlara tapmak manevi anlamda imanı kirleten pislikler olarak

tasavvur edilmiştir. Allah Teâlâ kişilerin yalan sözden kaçınmasını da isterken hem Allah Teâlâ'ya ortak koşmanın O'na iftira anlamına geldiği hem de yalan söylemenin büyük günahlardan olduğu belirtilmiş olmaktadır.

Şair de sevgilinin yüzünü, imana; yüzünde çıkan ayva tüylerini ise yalan söze benzetmiş ve yüzünü tıraş ederek bu tüylerden arındırmasını söylemiştir. Zira Allah Teâlâ yalan sözden kaçınmamızı emretmiştir:

Gelmesün yüze terâş eyle hat-ı ruhsâruñ
Didi Kur'ân'da Hudâ **ve'ctenibû kavle'z-zûr** (G.252/2)

1.5.1.7. Ve's-şems

Güneşe andolsun.... (Şems, 91/1)

Allah Teâlâ, bu ayet ile güneşin üzerine yemin etmektedir. Kur'an-ı Kerim'de Allah Teâlâ'nın pek çok varlığın üzerine yemin ettiği görülmüştür. Allah Teâlâ'nın bu tür doğal varlıklar üzerine yemin etmesi; o varlığın kıymetli, önemli ve şerefli olduğunu ortaya çıkarmak, aynı zamanda kudretinin büyüklüğüne ve anlattığı durumlara dikkat çekmek istemesindedir.

Şair de aşağıdaki beytinde *Ey parlak güneş!* şeklinde sevgiliye seslenmiş ve sevgilinin yanağının güneşini gördükten sonra *Ve's-şems*'i okuduğunu belirtmiştir. Şair bu ifadeyle sevgilinin yanağının kendisi için ne kadar kıymetli ve şerefli olduğunu vurgulamaya çalışmıştır:

Ben görüp mihr-i ruhuñ şevk ile **ve's-şems** okıdum
Gerçi ey mihr-i münevver kimisi mâh didi (G.584/3)

1.5.1.8. Yâ leytenî küntü türâb

...ve inkârcının, "Keşke toprak olaydım!" diyeceği günde gerçekleşecek olan yakın bir azaba karşı uyardık. (Nebe, 78/40)

Zikredilen ayetin öncesinde Allah Teâlâ, vuku bulacak kıyamet gününe dair yakın bir azap konusunda kullarını uyarmaktadır. Kıyamet gününde insanoğlunun karşılaşacağı şey bu dünyadayken gerçekleştirmiş olduğu haklı ve haksız ameller

olacaktır. O gün insanoğlu da gün yüzüne çıkarılan amellerine bakacak ve inkârcılar *Keşke toprak olsaydım* şeklindeki pişmanlıklarını dile getireceklerdir.

Bahsedilen ayetten aşığıdaki beytine iktibas yapan şair, sevgiliyi de zikretmiştir. Güneş, toprağın sevgilinin çizmesini öptüğünü görünce, toprağı kıskanmış ve *Keşke ben de toprak olsaydım!* demiştir:

Gördi mihr-i âsmân ser-mûzeñ öpdüğün zemîn
Döndi reşkinden didi **yâ leytenî küntü türâb** (G.97/4)

1.5.2. Hadisler

Sözlükte haber vermek anlamına gelen hadis, dinî literatürde Hz. Peygamber (sav)’in sözlerine, fiillerine ve tasvip ettiğı şeylere denmektedir. Kendi sözleri için hadis kelimesini ilk defa kullanan kişi Hz. Peygamber (sav)’dir. Böylece Hz. Peygamber (sav) bu kelimenin kendisinden sonra ıstılah olarak kullanılmasını prensip olarak belirlemiştir (Kandemir, 1997, s.27). Ayrıca Hz. Peygamber (sav)’in Allah Teâlâ’dan nakiller yaparak ifade ettiğı ilahi sözlerine de *hadis-i kudsi* denmektedir. Kudsi hadisleri diğer hadislerden ayıran fark anlamlarının Allah Teâlâ’ya ait olmasıdır ve vahiy, ilham ya da rüya yolu ile bildirilmesidir (Ekmekçi, 2018, s.94).

Klasik edebiyatta dinin temel ıstılahları konusunda şüphesiz ki ikinci ana kaynak hadis-i şeriflerdir. Hemen hemen her şair az ya da çok hadis-i şeriflerden istifade etmişlerdir. Ancak bazı şairler, insanları dinî çerçevede eğitmek isterken bazı şairler de amacı tebliğ etmek olmasa da geleneğı yerine getirmek için dinî muhtevalı manzumelerini oluşturmuşlardır. Şiirler her iki sebeple yazılmış olsa bile bir bakıma tebliğ aracı olarak da saymak mümkündür. Zira Hz. Peygamber (sav)’in *Şiirden bir kısmı şüphesiz ki hikmettir.*¹⁴⁰ hadis-i şerifi kutsal bir dayanak olarak kabul edilmiştir (Kuzubaş, 2006, s.127).

Ravzî de diğer şairler gibi dîvânında birçok hadis iktibasına yer vermiştir. Dîvânda toplam yedi hadis iktibasının yapıldığı görülmüştür.

¹⁴⁰ Sahîh-i Buhârî, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1985, C. 12. Hadis no: 205.

1.5.2.1. Küntü kenzen mahfiyyen¹⁴¹

Ben bilinmeyen bir hazine idim. Tanınmak istedim. Bunun için de bir varlık yarattım ve onlara kendimi tanıttım, onlar da beni bilip tanımış oldular.

Tasavvufta şairlerce çok sık işlenen bir hadis-i kudsidir. Mutasavvıflara göre Allah Teâlâ kendi varlığını yarattıkları üzerinden seyretmek istemiş ve önce Hz. Muhammed (sav)’i ve ardından diğer varlıkları yaratmıştır.

Hadisi iktibas ettiği beytinde, divane gönlüne seslenen şair, *künti kenz* remzinin hakikatini sormakta ve bu hakikat hakkında gönlünden bir açıklama yapmasını beklemektedir:

Eger Ravzî su‘âl eylerse remz-i **künti kenz** aslın
Sakin lâl olmayup hâzır cevâp ol ey dil-i şeydâ (G.61/5)

1.5.2.2. Levlâke levlâk lemâ halaktü’l-eflâk¹⁴²

Sen olmasaydın, eğer sen olmasaydın felekleri (âlemleri) yaratmazdım.

Allah Teâlâ, Hz. Muhammed (sav) bütün kâinatı onun zatı için yarattığını ifade etmiştir. Hz. Muhammed (sav) peygamberler topluluğunun şahıdır, *levlâk* hadisi ise ona baş tacıdır. Buna göre felek dahi bu yüce şahın ayağının toprağına inse yeridir:

Ol şeh-i cem‘-i rûsul kim tâc ola **levlâk** aña
Yiridür ol ursa dâ'im hâk-i pâ-y eflâk aña (K.5/1)

Ancak bazı kimseler vardır ki *levlâk* hadisinin sırrını bilmez ve inkâr perdesini geçip de iman lafzını bilemezler:

Şol ebterler ki remz-i ma‘ni-i **levlâki** bilmezler
Geçüp lâ perdesinden lafz-ı âmennâk’i bilmezler (G.291/1)

¹⁴¹ Aclûnî, Keşfü’l-Hafâ, C.3, s.311. Hadis No: 2016.

¹⁴² Aclûnî, Keşfü’l-Hafâ, C.3, s.389. Hadis No: 2123.

1.5.2.3. Lâ-hayra illâ-fi'l-vasat/hayr'ül-umûr evsâtuhâ¹⁴³

Orta yolun dışında hayır yoktur/İşlerin en hayırlısı orta yollu olanıdır.

Hz. Peygamber (sav) bu hadisiyle müminlerin aşırılıktan kaçınması gerektiğine vurgu yapmıştır. İslam inancında hem din hem de dünya hayatında ne aşırı ne de ihmalkâr bir tutuma yer verilmiştir. En güzel yolun orta ve dengeli bir hayat üzerinde yer aldığı buyrulmuştur. Şair aşağıdaki beyitte şayet pazılarını kesse dahi sevgilinin kıl kadar ince beline sarılmaktan vazgeçmeyeceğini söylerken Hz. Peygamber (sav)'in *Vasattan başka hayır yoktur* hadisini iktibas etmiş ve yaptığı işin âşıklıkta orta yol olduğunu iddia etmiştir:

Mû-miyânuñdan kesilmez ger kesem bâzûlarum

Çünkü peygamber didi **lâ-hayra illâ-fi'l-vasat** (G.363/3)

1.5.2.4. El-kanâ'atü kenzun lâ-yefnâ/El-kanâ'atü mâlün lâ yefed ve kenzun lâ-yefnâ¹⁴⁴

Kanaat bitmeyen bir mal; tükenmeyen bir hazinedir.

Aza ve elindekilere yetinerek aşırı elde etme hırsından kurtulmayı ifade eden kanaatin önemine Kur'an-ı Kerim'de de yer verilmiştir. Yukarıdaki hadis asıl zenginliğin eldekiyle yetinmek olduğunu ve mal çokluğundan uzak durulması gerektiğini vurgulamaktadır. Şair, arpa kıtlığının yaşandığı dönemde Sultan Murat'ın Tuğranüvisi Feridun Bey'e arpa isteğinde bulunmuştur. Feridun Bey'e yazdığı kasidesinin bir beytinde ona tuğra çekmeyi öğreten üstadın hatırı için kendisinin kanaat gibi bitmek tükenmek bilmeyen derecede arpaya sahip olduğunu belirtmiş ve bu arpayı halkına dağıtmasını istemiştir:

Saña tuğrâ çekmegi ta'lîm iden üstâd için

Turma harc it kim senüñdür **kenz-i lâ-yefnâ**-yı cev (K.6/51)

¹⁴³ Aclûnî, Keşfü'l-Hafâ, C.2, s.365. Hadis No: 1247.

¹⁴⁴ Aclûnî, Keşfü'l-Hafâ, C.3, s.235. Hadis No: 1900.

1.5.2.5. Dünya, müminin zindanı, kâfirin ise cennetidir.¹⁴⁵

Mümin bir kimse için onun asıl yurdu ahiret, zindanı ise maddi dünyasıdır. Mümin kişi bu dünyanın hayal ve rüya âlemi ve ahiretin ise edebî yurdu olduğunu bilir, dünyalık şeylere asla laka göstermez. İnanmayanlar ise ahiret yurdundan haberi olmadığı için asıl yurdunun dünya olduğunu zanneder. *Dünya müminin zindanıdır.* diyen Hz. Muhammed (sav)'in bu sözüne inananlar hüzünlenip ağlar, inanmayanlar ise mutlu olup güler:

Sicn-i mü'min didi dünyâya o Fahr-i 'Âlem

Buna kâfir güler elbetde müselmân ağlar (G.295/2)

1.5.2.6. Dünya, ahiretin tarlasıdır.¹⁴⁶

Hadis, dünya hayatında gerçekleştirilen fiil ve sözlerin ahirette karşılığının bulunduğunu belirtmektedir. Zira insanoğlunun ahiretteki akıbetinin ne ve nasıl olacağını dünyadayken yaptığı amelleri belirlemektedir. Kişi bu dünyadayken hayırlı bir amelde bulunursa onun katbekat fazlasıyla ahiretteki karşılığını alacaktır. Ancak kötü bir amelde bulunursa da cezalandırılacaktır. Dünyayı eve benzeten şair, dünya evinin ahiret için ziraat yapılacak mezra olduğunu söylemiştir.

Dünyâ evi ki âhirete oldı mezra'a

Fevt itme fırsatı çalış anı zirâ'at it (G.143/4)

1.5.2.7. (Allah Resûlü) *En küçük cihattan en büyük cihada döndük. (buyurunca), sahabîler En büyük cihat nedir? diye sordular. Allah Resûlü de Kalp cihadıdır. buyurdu.*¹⁴⁷

Kaynaklarda bu hadisi Hz. Peygamber (sav)'in Tebuk seferinden dönerken söylediği belirtilmektedir. Hz. Peygamber (sav) gerçekleştirdiği bu seferi küçük cihat; nefisle mücadeleyi ise büyük cihat olarak nitelemiştir. Zira dinimize göre gerçek ve asıl azılı düşman, insana kötülükleri emreden nefsidir. Bu yönüyle nefsin tükenmek

¹⁴⁵ Aclûnî, Keşfü'l-Hafâ, C.2, s.413. Hadis No: 1318.

¹⁴⁶ Aclûnî, Keşfü'l-Hafâ, C.2, s.415. Hadis No: 1320.

¹⁴⁷ Aclûnî, Keşfü'l-Hafâ, C.2, s.446. Hadis No: 1362.

bilmeyen istekleri ile mücadele etmek en büyük cihat olarak kabul edilmektedir. Şair uğursuz nefsi bırakarak en büyük cihadın gerçekleştirilmesi gerektiğine vurgu yapmıştır:

Nefs-i şûmı depele eyle **cihâd-ı ekber**

Tâlib-i âhîret ol seyf ü sinândan el çek (G.410/8)

1.6. DİNÎ VE İLMÎ MEKÂNLAR

İncelenen Ravzî Dîvânı'nda mekânların yoğunluğu oldukça dikkat çekicidir. Bu sebeple çalışmanın bu bölümü *Dinî Mekânlar* ve *İlmî Mekânlar* olmak üzere iki alt başlıkla incelenmiştir.

1.6.1. Dinî Mekânlar

Ravzî, dîvânında pek çok dinî mekânın adını zikretmiştir. Bunlar, *Kenân*, *Kerbela*, *Medine*, *Mekke/Bathâ (Mescid-i Harâm)*, *Safâ ve Merve*, *Tur Dağı*'dır. Bu dinî mekânlar içerisinde en çok İslam dininin merkezi olan Mekke'den ve bilhassa Mekke'deki Kâbe'den bahsetmiştir.

1.6.1.1. Kenân

Hz. Yakûb (as)'ın memleketi olan Kenân, Filistin'de Sayda, Sur dolayları ile Suriye'nin bir bölümünü içine alan yerin adıdır. Hz. Nûh (as)'ın oğullarından veya torunlarından olan Kenân adına izafeten bu ismi almıştır. Klasik Türk edebiyatında *pîr-i Ken'ân* ile Hz. Yakûb, *mâh-ı Ken'ân* veya *şâh-ı Ken'ân* ile de Hz. Yûsuf kastedilmektedir (Yeniterzi, 2010, s.319). Şair, şiirlerinde ziyadesiyle *Yûsuf-ı Ken'ân* tamlamasını kullanarak Hz. Yûsuf (as)'ın hayatından kesitlere telmih yapmış ve çeşitli teşbih ve teşhislerle de şiirlerinin manasını kuvvetlendirmiştir. Örneğin bir gazelinde şair, sevgiliyi Kenânlı Yûsuf'a, kendisini de Yakûb (as)'a benzeterak sevgilinin kendisini Yakûb (as) gibi kanlı gözyaşı dökmesine sebep olduğunu belirtmiştir:

Ravziyâ rahm eylemez Ya'kub-veş kan agladur

Fürkatinde dem-be-dem ol Yûsuf-ı **Ken'ân** baña (G.34/5)

Memduhunu methettiği kasidesinden alınmış aşağıdaki beytinde ise memduhu kim görse onu ismet ülkesinin Kenân şahı Hz. Yûsuf sanır demektedir:

Seni her kim görürse zann eyler
Mülk-i 'ismetde şâh-ı **Ken'ân**'ı (K.9/68)

Başka bir gazelinde şair Kenân'ı farklı bir şekilde işlemiştir. Şair, Hz. Yûsuf (as)'ın kardeşleri tarafından atıldığı kuyuyu *çeh-i Ken'ân* (Kenân kuyusu) olarak ifade etmiştir. Hz. Yûsuf (as), bu kuyudan selamete çıkıp Mısır'a aziz olmuştur:

Cefâsın çekdi ihvânüñ 'Azîz-i mülk-i Mısır oldı
Selâmetle çıkup Yûsuf çeh-i **Ken'ân**'dan taşra (G.539/3)¹⁴⁸

1.6.1.2. Kerbela

Kerbela, Bağdat'ın takriben 100 km. güneybatısında yer almaktadır. İslam tarihinde Hz. Hüseyin'le yakınları ve aile bireylerinin 10 Ekim 680'de Emevî Devleti tarafından topluca şehit edildikleri yer olmasıyla şöhret kazanmıştır. Aynı zamanda Hz. Hüseyin'in kabri de burada yer almaktadır (Öz, 2022, s. 271).

Kerbela hadisesi Türk edebiyatında muhteva bakımından önemli bir motif olarak manzum ve mensur eserlerde yer almıştır. Kerbela, Hz. Hüseyin ve ailesinin şehit edildiği bir yer olmasının yanı sıra birçok şair ve edip tarafından bu acıklı vaka dillendirilerek âdeta bir remiz ve mazmuna dönüştürülmüş, *vak'a-i dilsûz-i Kerbelâ*, *haber-i Kerbelâ* gibi tamlamalar ile bu vakaya yer verilmiştir. Bununla birlikte Arap, Fars ve Türk kültürünün hâkim olduğu çevrelerde bilhassa Alevilik ve Bektaşilik gibi anlayışlara sahip şair ve yazarlar için bir ilham kaynağı olmuştur (Uzun, 2022, s.274). Ravzî Kerbela'yı andığı bütün beyitlerinde Hz. Hüseyin'in elim şekilde şehit edilmesine yer vermiştir. Bu doğrultuda konu ile ilgili olarak şair *Kerbelâ-yı kûy*, *Kerbelâ-yı 'ışk*, *Kerbelâ-yı âteş-i gam*, *Kerbelâ-yı gam-ı 'ışk*, *Kerbelâ-yı gam*, *mahabbet Kerbelâ'sı*, *Kerbelâ-yı fûrkat*, *Kerbelâ-yı derd-i fûrkat*, *Hüseyn'ün Kerbelâ'sı*, *Kerbelâ-yı cihân*, *Kerbelâ-yı gam-ı hecr* tamlamaları kullanmıştır. Çoğu yerde sevgiliyi Hz. Hüseyin'e, Kerbela'yı ayrılığa ve kedere benzetererek sevgiliden ayrı kalmanın hüznünü Hz.

¹⁴⁸ Kenân ile ilgili diğer beyit ve bentler için bk. K.9/4, K.13/93, Mr.6/2, Mr.13/2, G.109/4.

Hüseyin'in yaşadığı acıya denk düşürmüştür. Bunun dışında arpa kıtlığının yaşandığı devirde yazdığı kasidesinin bir beytinde şair, Hz. Hüseyin'i arpaya ve kıtlığı Kerbela'ya benzetmiş ve arpanın kıtlık Kerbela'sının Hüseyin'i olduğunu belirtmiştir:

Yâ benüm çok sevdiğüm cânım Hüseyin'üm midür ol
Kerbelâ-yı kaht olupdur merkad ü mesvâ-yı cev (K.6/22)

Bir bendinde ise sevgiliyi Hz. Hüseyin'e teşbih ederek, onun mahallesinin Kerbela'sına geldiğini ve kendisine medette bulunmasını istemiştir:

Göremezdüm mihr-i ruhsârûñ senüñ ey nûr-ı 'ayn
Olmasa mâ-beynüm a'dâ ile ba'de'l-maşrıkeyn
Kerbelâ-yı kûyuña geldüm meded şâhum Hüseyin
Ben garîb üftâdeye bir bûse vir bayramlık (Mr.17/7)

Kerbela, şair için bazı beyitlerinde aşkı ifade etmiştir. Aşk Kerbela'ya benzeten şair, Hz. Hüseyin'in güzelliğinin şahitliği karşısında bu aşk Kerbela'sının şehididir:

Şehîd-i **Kerbelâ-yı 'ışk-ı** pâkem dirsem ey Ravzî
Hüseyin'ün hüsni-bî-hemtâsı yeter sıdkuma şâhid (G.178/5)

Şair, muhabbet Kerbela'sında Hüseyin'in aşkı için gözyaşı dökerek sanki bir bedel ödemektedir:

Mahabbet Kerbelâ'sında gözü yaşın döker Ravzî
Hüseyin'ün 'ışkına gûyâ ki harc eyler direm 'âşık (G.392/5)

Başka bir beyitte derdi Kerbela'ya benzeten şair, dert Kerbela'sı âşığı yaşlandırırsa bu duruma şaşırılmayacağını söylemiştir. Zira şairin göğsü Hüseyin'in aşkından viran olmuştur:

Kerbelâ-yı gam 'aceb olmaz beni pîr eylese
Genc-i 'ışkına Hüseyin'ün sîne bir vîrândur (G.305/3)

Şair, dert Kerbela'sında Hz. Hüseyin'in kulu kölesi olmuş gibi serbest şekilde hiç dolaşamaz:

Hiç olmaz **Kerbelâ-yı gamdan âzâd**
Hüseyin'ün kulu kurbânı mıdur bu (G.470/5)

Başka bir beytinde ise ayrılık derdini Kerbela'ya benzetmiştir. Vefasız sevgili, ayrılık derdinin Kerbela'sında âşığı şehit eder:

Kerbelâ-yı derd-i fûrkatde helâk eyler beni
Ol Hüseyin-i bî-vefâ ol yâr-ı çâr-ebrû mı bu (G.474/7)¹⁴⁹

1.6.1.3. Medine

Arap yarımadasının batısında Hicaz bölgesinde ve Mekke'nin 350 km. kadar kuzeyinde yer alan kutsal bir şehirdir. Şehrin bilinen en eski adı Yesrib'dir. Mekke ile birlikte iki Harem'den (Haremeyn) biridir. Hicret yurdu olması ve halkının herhangi bir zorlama olmaksızın İslamiyet'i benimsemesinden dolayı hakkında *Kur'an'la fethedilmiş* ifadesi kullanılmaktadır. Hz. Peygamber (sav)'in mübarek kabrinin ve mescidinin burada bulunması ve diğer tarihî zenginliklerinin yoğun olması bakımından hac ve umre için Mekke'ye gidenlerin mutlaka uğradığı ikinci şehirdir (Bozkurt ve Küçükaşçı, 2003a, s.311). Şair, *Medîne-i 'ışk* tamlaması ile aşkı Medine'ye teşbih ederek kendisini aşk Medine'sinde Hz. Peygamber (sav)'in yanında bahtiyar hissettiğini belirtmiştir. Şair, ayrıca Medine kelimesinin *şehir* anlamını da göz önünde bulundurarak *aşk şehri* manasına da gelecek şekilde iham sanatı yapmıştır:

Bî-gamlaruz **Medîne-i 'ışkında** Ahmed'ün
Ravzî neşât Ka'be'sinüñ Mustafâ'sıyuz (G.338/5)

1.6.1.4. Mekke/Bathâ (Mescid-i Harâm)

Arap yarımadasının kuzeyinde Bekke adı verilen vadi üzerinde kuruludur. Vadinin merkezinde Kâbe vardır ve buradaki çukur alana *Bathâü Mekke* (sel yatağındaki

¹⁴⁹ Kerbela ile ilgili diğer bent ve beyitler için bk. Mh.3/63, G.63/5, G.134/5, G.242/9, G.252/5, G.299/3, G.315/4, G.465/5, G.469/5, G.472/5, G.549/1, G.591/7, G.598/5, G.607/8, G.615/4, G.620/4, G.625/3.

kumluk) denmektedir. Kurak ve sıcak bir iklime sahip olan Mekke, düzensiz yağışlar ve konumu itibariyle birçok kez sel baskınlarına uğramıştır. Bu doğrultuda Mekke şehri Bathâ ismiyle de anılmaktadır (Bozkurt ve Küçükaşçı, 2003b, s.555). Sadece bir beytinde Bathâ ismine yer veren şair, yüzünü Bathâ'ya ve akıttığı gözyaşlarını da zemzem suyuna benzetmiştir:

Kûyuña cânâ diyenler Ka'be-i 'ulyâ budur

Eşk ü rûyum-çün didiler zemzem ü **Bathâ** budur (G.222/1)

Mekke şehri, Müslümanların ilk mabedi olan Kâbe'nin burada yer alması bakımından önemli ve kutsal bir şehirdir. Sözlükte dört köşeli veya küp şeklinde olmak anlamındaki *ka'b* kökünden türemiş olan kâbe, küp şeklinde nesne demektir. Kur'an-ı Kerim'de Kâbe adı iki defa geçmektedir fakat bunun dışında *Beyt*, *Beytullah*, *Beytü'l-atîk*, *Beytü'l-harâm*, *Beytü'l-muharrem*, *Mescidü'l-harâm*, *Beytü'l-ma'mûr*, *Meş'arü'l-harâm*, *Beniyye*, *Devvâre*, *Kâdis*, *Kible*, *Hamsâ*, *Müzheb* gibi isimleri de zikredilmiştir. Halk arasında ise daha çok *Kâbe-i Muazzama* ismi kullanılmaktadır (Ünal, 2001, s.14). Ravzî, Kâbe isminin yanında *Beytü'l-Harâm* (G.546/3) ve *Beyt-i Hudâ* (G.43/4) isimlerini de zikretmiştir. Şair, Kâbe'yi işlediği hemen hemen her beytinde sevgiliyi de anmıştır ve sevgilinin mahallesini/kapısını Kâbe'ye benzetmiştir. Bu yüzden âşıklar da sevgilinin kapısında dolaştıkları için Kâbe'yi tavaf eden hacılara benzetilmiştir. Rakip ise sevgilinin mahallesine layık olmayan kara yüzlü şeytan gibidir ve şeytanın Kâbe'yi açıp kapatması uygun değildir:

Gördüm rakîb-i rû-siyehi kûy-ı yârda

Lâyık degül ki **Ka'be**'yi şeytân açar kapar (G.197/4)

Arifler dahi sevgilinin mahallesini bırakıp Kâbe'ye gidemezler. Çünkü âşıklar için asıl Kâbe sevgilinin mahallesidir:

Kûy-ı cânânı koyup **Ka'be**'ye varur mı 'aceb

Zâhidâ 'ışk ilinüñ 'ârif-i âgâhları (G.653/6)

Hz. Peygamber (sav)'in Mekke'deyken namazlarını Kâbe'ye veya Kudüs'teki Mescid-i Aksâ'ya doğru yahut her ikisini önüne alacak şekilde kıldığına dair farklı

rivayetler bulunmaktadır. Bununla birlikte Medine'ye hicret edince on altı veya on yedi ay Kudüs'e yönelerek namaz kıldığı ve *Yüzünü Mescid-i Harâm tarafına çevir, siz de yüzünüzü onun bulunduğu yöne çevirin.*¹⁵⁰ mealindeki ayetle Kâbe'nin kible yapıldığı bilinmektedir (Yaşaroğlu, 2001, s.21). Bu ayete telmih yapan şairin, namazını her gün sevgilinin mahallesinin Kâbe'sinde kılarken Mescid-i Aksâ'ya tenezzül etmemesine şaşırlmamalıdır:

Namâzı **Ka'be**-i kûyuñda eylerken edâ her gün
'Aceb olmaz idersem Mescid-i Aksâ'ya istignâ (G.75/4)

Sevgilinin kapısında edilen dualar muhakkak ki kabul edilir. Çünkü onun kapısı âşıklar için Kâbe gibidir:

Ey kapısı 'âşık-ı bî-dillere **Beytü'l-harem**
Ka'be'de her dem kabûl olur du'âlar lâ-cerem
Mustafâ hakkı Mehemed Şâh lutf it kıl kerem
Ben garîb üftâdeye bir bûse vir bayramlık (Mr.17/4)

Sevgilinin köyünün Kâbe'sine giderken yol üzerinde karşılaşılan dikenler, âşıklara sümbül ve reyhan gibi güzel gelir:

Ka'be-i kûyuñ tarîkınıñ mugaylânı baña
Ey halîl-i nûr-ı behcet sünbül ü reyhân gelür (G.306/2)

Şair, çölde hayatını idame ettirmeye çalışanlara şaşırmaktadır. Sevgilinin mahallesinin yani âşıkların Kâbe'sini ziyaret etmek dururken onlar çölde kalmayı tercih etmişlerdir:

'Acebdür şol beyâbân erlerinüñ hâli her gâhî
Niçün ol **Ka'be**-i 'uşşâka varup kalabilmezler (G.288/2)

¹⁵⁰ Bakara, 2/144.

Sevgilinin mahallesi haricinde onun güzel yüzü de pek çok beyitte Kâbe'ye benzetilmiştir. Sevgilinin yüzü Kâbe; kaşları ise mihrap gibidir:

Didüm **Ka'be** yüzüñ ebrûlaruñ mihrâblar anda
Didi söz söylemek lâzım degül tekrâr besbelli (G.620/3)

Aşağıdaki beyitte de şair, sevgilinin yanağında, ayva tüyleri arasında kalmış beni işlemiştir. Güzelliği nedeniyle Kâbe'ye benzettiği sevgilinin yüzündeki ben, siyah olması itibariyle Bilâl-i Habeşî'ye teşbih edilmiştir:

Hattı içre ruhında hâli görüñ
Harem-i **Ka'be**'de Bilâl'i görüñ (G.409/1)

Şairin Kâbe'ye benzettiği bir diğer kelime ise gönüldür. Kendi gönlünü Kâbe'ye; sevgiliyi ise Hz. İbrâhim (as)'a benzeten şair, sevgiliden eziyet taşıyla yıkık dökük kalmış olan gönlünü tamir etmesini dilemektedir. Zira gönül almak, Kâbe'yi inşa etmeye denk düşmektedir:

Ey Halîl'üm **Ka'be** bünyâd itmedür gûyâ hemân
Seng-i cevrüñle dil-i vîrânemi lutf eyle yap (G.97/3)

Âteş-i Nemrûd-ı hicrâna beni görme mahal
Gülsitân it vuslatuñ âbın sunup güzel güzel
Göñlümüñ yap **Ka'be**'sin lutf eyle İbrâhîm gel
Ben garîb üftâdeye bir bûse vir bayramlık (Mr.17/8)

Sevgili gece meclise teşrif ettiğinde âşığın gönül Kâbe'si aydınlanır:

Niçe şâd olmayalum meclise geldi Ahmed
Harem-i **Ka'be**-i dil oldı münevver bu gice (G.559/3)

Âşık gönüller Kâbe'sinin Mustafâ'sını yani sevgiliyi istemektedir:

Safâ-yı la'lüñ ile Merve hakıdur saña zemzem
Göñüller **Ka'be**'sinüñ Mustafâ'sı dil temennâsı (G.578/2)

Pilavı övdüğü bir kasidesinde de Ravzî, Kâbe'nin siyah örtüsüne dikkat çekmiştir. Pilava seslenerek onun Kâbe'nin örtüsü gibi neden bazen siyah renge büründüğünü sormaktadır:

Ka'be gibi geh siyeh-pûş olduguñ bilsem nedür

Ey safâ-yı hâtırum ey kible-i cânım pilav (K.11/17) ¹⁵¹

1.6.1.5. Safâ ve Merve

Safâ, Mescid-i Harâm'ın kuzeydoğusunda Ebûkubey's dağı'nın eteğinde; Merve ise Safâ'nın tam karşısında ve Harem-i Şerif'in kuzeybatısında Kuaykîân dağı'nın eteğinde yer almaktadır. Safâ ile Merve arasında gerçekleştirilen sa'y, hac ve umre çerçevesinde yerine getirilen ibadetlerden biridir. Bu yedi defa gidip gelme hâli, Hz. İbrâhim (as)'in eşi Hâcer'in oğlu İsmâil ile Mekke vadisinde yalnız kaldıktan sonra Safâ ile Merve tepeleri arasında oğluna su araması hadisesine dayanmaktadır¹⁵² (Küçükaşçı, 2008, s.441). Ravzî, zikredilen konu hakkındaki şiirlerinin büyük çoğunluğunda Merve kelimesini *Merve hakkı* ifadesiyle Safâ'yı ise daha çok mutluluk, neşe anlamına gelecek şekilde tevriyeli kullanmıştır. Arpa isteği üzerine yazdığı bir kasidesinde şair, Merve hakkı için memduhtan arpa isteğinde bulunmuş ve arpaya ulaşmanın mutluluğunun hüznü kalplere erişmesini dilemiştir:

Ey kiblegâh-ı ehl-i zemîn **Merve** hakiçün

Senden ki ire kalb-i hazîne **safâ**-yı cev (K.7/29)

Âşıklar için sevgili neşenin, huzurun ve mutluluğun kaynağıdır. Bu sebeple sevgili hakkında Merve hakkı için safa ehlinin/âşıkların kıblesi demişlerdir:

Encümâsâ hûb-rûlar meh-likâ dirler baña

Şâh-ı iklim-i cefâyam bî-vefâ dirler baña

Cevrûme gâyet bulunmaz pür-cefâ dirler baña

¹⁵¹ Kâbe ile ilgili diğer beyit ve bentler için bk. K.10/18, K.13/68, Mr.17/9, Mh.3/12, Mh.3/78, Mh.3/98, Mh.4/3, G.11/2, G.76/3, G.82/2, G.91/3, G.167/4, G.222/1, G.245/1, G.257/3, G.268/2, G.327/3, G.338/5, G.387/4, G.406/2, G.418/4, G.460/2, G.466/6, G.504/4, G.545/4, G.546/3, G.609/7.

¹⁵² Buhârî, "Enbiyâ", 9.

Merve hakkı kible-i ehl-i **safâ** dirler baña
Pâdişâh-ı mülk-i hüsnem Mustafâ dirler baña (Mh.2/1)

Sevgili hakkında duyulan huzur ve mutluluk Merve hakkı için onun mahallesinin Kâbe'sindedir:

Anda eşküm zemzem ü rûyum benüm hâk-i harem
Merve hakkı Ka'be-i kûyuñdadur yârüñ **safâ** (G.82/2)¹⁵³

1.6.1.6. Tur Dağı

Sina yarımadasının güneyinde bulunan ve *Tur-ı Sina* olarak da bilinen özel bir dağın adıdır. Hristiyanlık, Yahudilik ve İslam dininde Hz. Mûsâ (as)'a Tevrat'ın verildiği yer olarak kabul edilmektedir. Bu özel dağ, Kur'an-ı Kerim'de *Tûriseynâ*¹⁵⁴ ve *Tûrisînîn*¹⁵⁵ şeklinde iki defa geçmekte ve Tur kelimesi yalnız kullanıldığında Sina dağını tanımlamaktadır. Ayrıca Allah Teâlâ Kur'an-ı Kerim'de bu dağ üzerine yemin etmiştir.¹⁵⁶ Mûsâ (as)'ın Rabb'ini görme arzusu üzerine Allah Teâlâ bu dağ üzerine tecelli etmiş ve dağ dayanamayarak parçalanmıştır (Sinanoğlu, 2009, s. 221-222). Bir beytinde şair kendisini Hz. Mûsâ (as)'a benzetmiş ve Mûsâ (as)'ın Tur dağına gittiği gibi o da sevgilinin mahallesindeki bu dağa Allah Teâlâ'ya yalvarmak için gittiğini ifade etmiştir:

Güzâfın sanma taga düşdügin etrâf-ı kûyuñda
Şehâ Mûsî-sıfat Ravzî münâcâta gider **Tûr**'a (G.536/7)

1.6.2. İlmî Mekânlar

Şair, *Bağdat*, *Semerkand*, *Buhârâ* ve *Şam* olmak üzere üç ilmî mekândan bahsetmiştir. Aşağıda bu mekânların izahı yapılmıştır.

¹⁵³ Safâ ve Merve ile ilgili diğer beyit ve bentler için bk. Mh.3/78, G.11/2, G.245/1, G.327/3, G.460/2, G.578/2.

¹⁵⁴ Mü'minûn 23/20.

¹⁵⁵ Tîn 95/2.

¹⁵⁶ Tûr 52/1; Tîn 95/2.

1.6.2.1. Bağdat

Irak'ın başkenti ve aynı zamanda en büyük şehridir. Tarihte Abbasilerin idare merkezi ve İslam coğrafyasının başkentidir. Şehir Dicle'nin iki sahilinde kuruludur. 16. yüzyılın ilk yarısında Osmanlı himayesine girmiştir. Kumaşlarıyla ünlü bir şehirdir. Şehir için *Behiştâbâd*, *Dârülemân*, *Dârüsselâm*, *Medînetüsselâm*, *Mahrûsa* gibi isimler de kullanılmıştır. Kur'an-ı Kerim'de cennet anlamındaki Dârüsselâm adını bu şehre ilk defa koyan ise Abbâsi halifesi Mansûr olmuştur (Aydın, 2017, s.38-40; Pala, 2016, s.54). Şair, Osmanlı'nın Bağdat'a olan seferine telmih yaparak padişah için duada bulunmuştur:

Kıldı **Bağdâd**'a sefer ol şeh tutar il yâs aña
Kâfile-sâlârı olsun Hızr ile İlyâs aña (G.4/1)

Bağdat, Dicle ile Fırat'ın birbirine yakın olduğu en verimli topraklarda kurulduğundan şiiirlerde Dicle ile Fırat'ın birleştiği Şat ile anılmaktadır (Yeniterzi, 2010, s.306). Sevgilinin güzelliğini Bağdat'a benzeten şairin gözyaşları Dicle, Ceyhûn ve Şat gibi olmuştur:

Görmeyel'den âh kim **Bagdâd**-ı hüsn-i dil-beri
Cûy-ı eşküm oldı hem çün Dicle vü Ceyhûn u Şat (G.363/2)

Peri gibi güzel sevgili, rakipler ile Bağdat'a gittiğinde âşığın gönlü de Osmanlı yerine Acem'e meyleder:

Ol perî kılalı agyâr ile **Bagdâd**'a sefer
Dil 'Acem seyirin ider milket-i 'Osmân yirine (G.512/4)

Gönlünü Bağdat şehrine benzeten âşık, Osmanlı ülkesinde kendine bir yer edinemediğini bu yüzden Bağdat'ı Kızılbaşlarla doldurmasını söylemiştir:

Kızılbaşlarla zeyn it turma dil **Bagdâd**'ın ey 'âşık
Bilinmez kadr ü kıymet mülk-i 'Osmân'da n'eylersin (G.460/3)

1.6.2.2. Semerkand ve Buhârâ

Semerkand ve Buhârâ, Orta Asya ülkesi Özbekistan’da yer alan oldukça kadim şehirlerdir. İpek yolu üzerinde bulduklarından oldukça stratejik bir konumdadırlar. Şehirler, birçok devletin hâkimiyeti altında kalmıştır. Semerkand, 14. yüzyılda Timur İmparatorluğuna başkentlik yapmıştır. Her iki şehir de ilim ve kültür merkezi olarak dikkat çekmektedir. Zira buralarda birçok ünlü İslâm alimi yetişmiştir (Kufacı, 2019, s.472, 477). Âşık, Semerkand ve Buhârâ’dan vazgeçerek sevgilinin Hindû benini ikamet edilecek yer olarak benimsemiştir:

Hâl-i hindû-yı dil-ârâmunsuz ârâm eylemez

Şâh-ı ‘ışk olan **Semerkand u Buhârâ**’dan geçer (G.206/3)

1.6.2.3. Şam

İslam dünyasının önemli tarihî ve ilmî şehirlerinden biridir. Günümüzde ise Suriye’nin başkentidir. Şam, Arapça kaynaklara göre eskiden Suriye bölgesini ifade etmek için kullanılmıştır. Bu dönemde bölgenin merkezi olarak ise Dımaşk olarak kaydedilmiştir. Osmanlı Devleti’nin 1521’de bu bölgeye hâkim olmasıyla Dımaşk yerini Şam’a bırakmıştır (Tomar, 2010, s.311). Şam kelimesi bir şehir adını karşılamakla birlikte Farsça anlamıyla akşam vaktini de hatırlatır. Şam ile şehir, karanlık ve siyahlığı temsil ederken Rum da Anadolu ve beyazlığı temsil etmektedir (Çeltik, 2004, s.220). Örnek beyitte de kavuşmayı Mısır’a benzeten şair, sevgiliye kavuşamadığını ve bu ülkenin elden gittiğini belirtmiş, ayrılığı da Şam şehrine benzetererek kalınacak yerin Şam olduğunu söylemiştir. Ayrıca kelime oyunuyla şair, ayrılık vaktinde zulmette kaldığını da dile getirmek istemiştir:

Dirîgâ çıkdı elden Mısr-ı vasl-ı yâr-i hercâyî

Baňa me’vâ vü menzil şimdi hayfâ **Şâm**-ı fûrkatdür (G.214/2)

Şam kelimesini siyah anlamından dolayı sevgilinin ayva tüyüne benzeten şair, onun güzelliği için de Anadolu demiştir ve Şam tüyü güzellik Anadolu’suna yağmalamıştır. Bunu gören kafir Müslüman herkes ağlamıştır:

Şâm-ı hattı gâret itdi Rûm-ı hüsn-i dil-beri

Anı ey Ravzî görüp kâfir müselmân ağladı (G.600/5)

1.7. DİNÎ VE İLMÎ ŞAHSİYETLER

İncelenen Ravzî Dîvânı'nın hem cemiyet hem de din-tasavvuf hayatına dair şahsiyetler bakımından oldukça zengin bir kaynak olduğu görülmüştür. Din başlığı altında tespit edilen şahsiyetlerin fazla olması sebebiyle çalışmanın bu kısmı *Dinî Şahsiyetler* ve *İlmî Şahsiyetler* olmak üzere iki kısımda ele alınmıştır.

1.7.1. Dinî Şahsiyetler

Dîvândaki dinî şahsiyetler *Dört Halife*, *Ehl-i Beyt* ve *Sahabe* başlıkları adı altında incelenmiştir.

1.7.1.1. Dört Halife

Bir kişinin yerine geçen ve onu temsil eden anlamına gelen halife kelimesi, dinî literatürde Hz. Peygamber (sav)'den sonraki devlet başkanını ifade etmektedir. Kelime Kur'an-ı Kerim'de terim anlamıyla geçmese de *halife*, *halâif* ve *hulefâ* kelimeleri ile insanın, Allah Teâlâ'nın yeryüzündeki halifesi olduğu belirtilmiştir¹⁵⁷ (Avcı, 1998, s.539).

Halifeler, peygamberlerden sonraki en faziletli şahsiyetlerdir. İslam dininde *Dört Halife*, *Hulefâ-i Raşidîn*, *Cıhar-ı Yar-i Güzin* isimleriyle bilinen ve dünyadayken cennetle müjdelenen sahabeden dört şahsiyet vardır. Bu şahsiyetler tarihî sıraya göre Hz. *Ebûbekir*, Hz. *Ömer*, Hz. *Osman* ve Hz. *Ali*'dir (Mutlu, 1998, s.9). Ravzî Dîvânı'nda dört halifenin ismi zikredilmiştir. Bu isimler aşağıda sırasıyla örnekler verilerek açıklanmıştır.

1.7.1.1.a. Hz. Ebûbekir

Mekke'de 572 yılında doğmuştur. Asıl adı Abdullah b. Ebi Kuhafe b. Amir'dir. Deve yavrusunun babası anlamına gelen Ebûbekir adıyla ünlenmiştir. Hz. Peygamber (sav)'den sonraki ikinci büyük şahsiyet ve ilk halifedir. O, Hz. Peygamber (sav)'e

¹⁵⁷ Bakara 2/30; En'âm 6/165; Yûnus 10/73; Neml 27/62; Fâtır 35/39; Sâd 38/26.

teslimiyet ve bağılılığı ile *sıddikiyet* makamının öncüsü ve erkekler arasında ilk Müslüman unvanının da sahibi olmuştur. Hicrette Hz. Peygamber (sav)'e arkadaşlık etmiş ve böylece Kur'an-ı Kerim'de kendisinden *İkinin ikincisi*¹⁵⁸ şeklinde övgüyle bahsedilmiştir. Sağlığında da cennetle müjdelenmiştir. Yaşamı boyunca Hz. Muhammed (sav)'in yanından hiç ayrılmamıştır (Mutlu, 1998, s.85; Zavotçu, 2018, s.190).

Hiz. Ebûbekir, iki seneden fazla halifelik makamında kalmıştır ve bu süre içinde birçok fetihlere ve başarılarına imza atmıştır. Kur'an-ı Kerim'i ilk defa bir araya getiren kişidir. Tevazu sahibi ve cömert oluşuyla dillere destan bir şahsiyettir (Pala, 2016, s.131). Ravzî, bir beytinde Hiz. Ebubekir'in cömertliğinden bahsetmiştir. Ebûbekir, o kadar çok cömert ve Hiz. Peygamber (sav)'e sıkı sıkıya bağlıdır ki istese sadece malını değil, canını bile verirdi:

Geldi îmâna **Ebû-bekr** aña oldı yâr-ı gâr
İstese mâlın degül virürdi cân-ı pâk aña (K.5/2)

Hiz. Peygamber (sav), müşriklerin tuzaklarının üstesinden gelerek Hiz. Ebûbekir'i yanına almış ve Mekke'den Medine'ye hicret için yola çıkmıştır. Hicret esnasında Sevr mağarası ilk uğrak noktaları olmuştur. Mağarada müşriklerden saklanmışlardır. Ancak kendilerini takip eden müşriklerden birinin mağaranın ağzına kadar gelmesi üzerine Hiz. Ebûbekir, Hiz. Peygamber (sav)'in hayatı için endişe etmiş ve korkuya kapılmıştır. Hiz. Peygamber (sav) ona *Üzülme, Allah bizimledir.*¹⁵⁹ diyerek teselli etmiştir. Hiz. Ebûbekir'in bu özel durumu dolayısıyla o, Türk edebiyatında mağara dostu, can yoldaşı anlamında *yâr-ı gâr* ifadesiyle anılmıştır (Fayda, 1994, s.102). Ravzî, Hiz. Ebûbekir'i birkaç beytinde *yâr-ı gâr* şeklinde zikretmiştir. Ancak şairin *yâr-ı gâr* ifadesini kullandığı bu beyitlerinde Hiz. Ebûbekir'i değil, sevgiliyi kastettiği görülmüştür. Şair, sevgiliyi *yâr-ı gâr* olarak nitelendirdiği bir beytinde ondan gelecek cefa yükünün çekilmesi gerektiğini vurgulamıştır:

Çek cefâ bârını ey Ravzî kadîmî yârdan

¹⁵⁸ Tevbe 9/40.

¹⁵⁹ Tevbe 9/40.

Yâr-1 gârından çekerse n'ola **yâr-1 gâr** güc (G.155/11)

Âşık için çektiği sıkıntılar, onu hiç yalnız bırakmayan yâr-1 gâr gibi olmuştur. Şairin hasta gönlünün derdi onun yâr-1 gârıdır:

Mübtelâ-yı 'ıška olmaz genc-i gamda 'âr derd
Oldı anuñcün dil-i bî-mâra **yâr-1 gâr** derd (G.179/1)

Şair, Edincik şehrengizindeki bir muhammesinde Ebûbekir adlı bir kişiyi cömertliğinden, doğruluğundan ve dostluğundan dolayı isim benzerliğinden de faydalanarak kelime oyunuyla halife Hz. Ebûbekir'e benzetmiştir:

Gülşen-i hüsnüñ güli biri Ebû-bekr-i kerem
Yaraşur ol gonceye **Sıddîk-1** sânidür disem
Vuslatı bâğından olmadum dirîgâ muğtenem
Anuñ ancak **yâr-1 gârı** olmayan şeydâ benem
Hak budur bâğ-1 İrem'dür şehr-i İdincik ki var (Mh.3/59)

1.7.1.1.b. Hz. Ömer

591 yılında doğan Hz. Ömer, Mekkeli Hattab'ın oğludur. İslam'ın ikinci halifesi ve cennetle müjdelenen on sahabeden biridir. Hz. Ömer Müslüman olmadan önce koyu bir İslam düşmanıydı. O kız çocuğunu diri diri gömmüş bir baba ve helvadan yaptığı puta tapan bir zattı. Hz. Peygamber (sav)'i öldürecek kadar da kin doluydu. Ancak 26 yaşında İslam ile şereflendikten sonra cennetlik şahsiyetlerden biri olmuştur ve İslam onunla güç kazanarak açıktan açığa söylenmeye başlanmıştır. Hz. Ebûbekir vefatından önce onu halife ilan etmiş ve onun halife oluşuyla da birçok ilk yaşanmış ve pek çok başarılı fetihler gerçekleştirilmiştir. Kadılık ve dîvân müessesesi kurulmuş, ilk düzenli ordu oluşturulmuş, Kâbe'de ilk açıkça namaz kılınmıştır vb. Ona hak ile batılı ayıran anlamında *Fâruk* lakabı verilmiştir. Hz. Ömer'in idaresinin temelinde adalet bulunmaktaydı. O devletin temelini adaleti yerleştirmiştir. Dolayısıyla Hz. Ömer daha çok adaletiyle ve cesur oluşuyla anılan bir halife olmuştur (Mutlu, 1998, s.211-212; Pala, 2016, s.367). Ravzî aşağıdaki beytinde Hz. Ömer'in Müslüman oluşuna vurgu yapmıştır. Şair, onun azılı bir İslam düşmanıyken mertebesi yüksek bir Müslüman olmasını, Allah

Teâlâ'nın kendisine idrak kabiliyeti yani bir nevi hidayet vermesine bağlamıştır. Şaire göre eğer Allah Teâlâ ona bu kabiliyeti vermeseydi o İslam dinini kabul etmezdi:

Dînine girüp kabûl ider midi anı **‘Ömer**
Cânib-i Hak'dan eger virilmese idrâk aña (K.5/3)

Şair başka bir beytinde Hz. Ömer'in adaletine değinmiştir. Kelime-i tevhidi, Hz. Ömer'e benzeterek onun âlemi adaletle doldurduğunu vurgulamıştır:

‘Âlemi ‘adl ü dâd ile pür ider
‘Ömer-i lâ ilâhe illallâh (K.2/48)

Hz. Ömer; Mısır, İran, Suriye gibi ülkeleri fethetmesiyle Şiilerin düşmanlığını kazanmıştır. Bu duruma telmihte bulunan şair, İran şahının Hz. Ömer meşrebinden olan Osmanlılar ile de başa çıkamayacağını bildirmiştir:

Anun ile başa çıkmaz bir **‘Ömer-meşrebdür ol**
Eylese şâh-ı ‘Acem ger ‘Âl-i ‘Osmân ile bahs (G.147/3)

Osmanlı Devleti ile İran arasındaki mücadeleyi anlattığı beytinde Ravzî, Tebriz şahının Ömer meşrebinden olan Osmanlı hanedanına hürmette bulunduğunu belirtmiştir:

Kesdi ‘ırkın ser-be-ser ya'ni **‘Ömer-meşreblerüñ**
Şâh-ı Tebrîz ‘Âl-i ‘Osmân'a mehâbet gösterür (G.244/6)

1.7.1.1.c. Hz. Osmân

Mekkeli Affan'ın oğludur. 574 yılında doğmuştur. İslam'ın üçüncü halifesi, aynı zamanda cennetle müjdelenen on sahabelen biridir. Hz. Peygamber (sav) onun hakkında *Cennette her peygamberin bir dostu vardır. Benim de dostum Osmân'dır* demiştir. Hz. Peygamber (sav)'in iki kızıyla evlendiği için iki nur sahibi anlamında *Zü'n-nûreyn* lakabıyla anılmıştır. Hz. Peygamber (sav)'i hiç yalnız bırakmayan Hz. Osmân'ın öne çıkan özelliği utanma duygusudur. Hayâ sahibi olmasının yanı sıra malını mülkünü İslam uğruna harcaması itibariyle cömertliğiyle de ön planda olan şahsiyetlerden biridir. İslam tarihinde Kur'an-ı Kerim'i çoğaltıp önemli merkezlere göndermesiyle büyük bir

hamle yapmıştır. Onun halifeliği döneminde Horasan, Hindistan, Kafkasya ve Afrika'nın bir bölümü alınmıştır. Hz. Osmân, 82 yaşında Kur'an-ı Kerim okurken şehit edilmiştir (Mutlu, 1998, s.359; Pala, 2016, s.365). Ravzî, bir beytinde Hz. Osmân ile ilgili olarak *Câmi'-i Kur'ân* yani Kur'an-ı Kerim'in toplayıcısı şeklinde bir ifadede bulunmuştur. Kur'an'ın toplayıcısı olan Hz. Osmân'a canlar fedadır, ancak pek çok yalancı kimse ona iftira atmıştır:

Câmi'-i Kur'ân olan '**Osmân**'a kim cânlar fidâ
İftirâlar eylediler bir niçe effâk aña (K.5/4)

Ravzî, Edincik şehrengizindeki bir bendinde Hz. Osmân ile Hz. Ebûbekir ve Hz. Ali'nin adını da zikretmiştir. Hâcî Ömerzâde isimli bir şahsiyeti zarafetin kaynağı olması itibariyle Hz. Ebûbekir'e, hayâsı itibariyle Hz. Osmân'a ve yiğitliği itibariyle de Hz. Ali'ye benzetmiştir:

Birisi Hâcî 'Ömerzâde zarâfet kânıdur
Ben aña Bû-bekr-i sâîdür disem erzânîdür
Hâsılı mülk-i hayânuñ **Hazret-i 'Osmân'**ıdur
Ol 'Ali-heybet şecâ'at kûhınuñ arslânıdur
Hak budur bâğ-ı İrem'dür şehr-i İdincik ki var (Mh.3/60)

1.7.1.1.ç. Hz. Ali

İlk Müslümanlardan olan Hz. Ali, Hz. Peygamber (sav)'in damadı, amcasının oğlu ve İslam'ın dördüncü halifesidir. 600'de Mekke'de doğduğu rivayet edilmektedir. Babası Ebû Tâlib, annesi Fâtıma bint Esed b. Hâşim'dir. Beş yaşından itibaren hicrete kadar Hz. Peygamber (sav) ile yaşamaya başlamıştır. On, on bir yaşlarında Hz. Muhammed (sav)'e iman etmiştir ve hiç putlara tapmamıştır. Bu yönüyle o *Kerremallahu vecheh* cümlesiyle anılmaktadır. Hz. Hatice'den sonra çocuklar arasında ilk inanan ve Hz. Peygamber (sav) ile ilk namaz kılan kimse olduğu bilinmektedir. Hz. Peygamber (sav), onu hicretin ikinci yılında kızı Hz. Fâtıma ile evlendirmiştir. Bu evlilikten Hasan, Hüseyin, ölü doğan Muhsin ile Zeynep ve Ümmü Gülsüm adlı çocukları olmuştur. Peygamber soyu onda devam etmiştir. O, Bedir, Uhud, Hendek ve Hayber gibi pek çok savaflara katılmış ve Hz. Peygamber (sav)'in sancaktarlığını yapmıştır. Hz. Osmân'dan sonra da hilafet makamına geçmiştir. Hz. Peygamber (sav)

tarafından ona *Ebû Türâb* lakabı verilmiştir. Ebû Türâb dışında *Murtaza*, *Haydar* ve *Esedullâhi'l-gâlib* gibi lakapları da vardır (Fığlalı, 1989, s.371-372).

Edebiyatımızda ise Hz. Ali, daha çok kahramanlık, velilik ve imamlık yönleriyle ele alınmaktadır. Şairler övecekleri kişileri Hz. Ali'ye benzetmişlerdir. Şiirlerde Hz. Ali ile atı Düldül ve çatal uçlu kılıcı Zülfikâr da konu olarak işlenmiştir. Ona ait menkıbeler gerek nazım ve gerekse nesir alanını doldurmuştur. Hz. Ali'nin Alevi-Bektaşî şairlerince de her fırsatta adı anılmıştır. Dinî edebiyatta ondan vecizeleri, nutukları, hikmetli öğütleri, hilafetle ilgili görüşleri itibariyle bahsedilmiştir. Tasavvufî edebiyatta ise birçok silsilenin Hz. Ali'de birleşmesi dolayısıyla adından bahsedilmektedir (Pala, 2016, s.18-19). Ravzî, şiirlerinde yukarıda zikredilen lakaplarla Hz. Ali'yi birçok yerde anmıştır. Aşağıdaki beytinde, Hz. Ali'den toprağın babası anlamına gelen Ebû Türâb lakabıyla bahsetmiştir. Gönlüne seslenen şair, meleklerin toprağını gözüne sürme yaparlarsa buna şaşırılmayacağını, zira kendisinin de Hz. Ali'nin eşiğinin toprağı olduğunu haber vermiştir:

Melekler çeşmine kuhl idinürse hâkümüz ey dil
Ne tañ zîrâ türâb-ı âsitân-ı **Bû-türâb**'uz biz (G.324/3)

Başka bir beyitte Ravzî, Hz. Ali'yi kılıcı Zülfikâr ile anmıştır. Cefayı Zülfikâr'a benzeten şair, bu kılıç ile başı da kesilse Hz. Ali hakkı için Hz. Hüseyin'in aşkından vazgeçmeyecektir:

'**Alî** hakkı Hüseyin'ün dönmez in 'ışkından ey Ravzî
Keserse başımı tîg-ı cefâsı **Zü'l-fekâr**-âsâ (G.64/5)

Ravzî, Hz. Ali'nin seçilmiş, gözde anlamlarına gelen Murtaza lakabına da şiirinde yer vermiştir. Sevgilinin gamzesini Zülfikâr'a benzeten şair, bu kılıç ile göğsünün yara içinde kaldığını söylemiştir. Buna göre gamze Zülfikâr'ı iyi kullanan sevgili, Hz. Ali tabiatında bir efendidir:

Firâk-ı **Zü'l-fekâr**-ı gamzeñ ile sîne-çâk oldum
Efendisin sen ol şâh-ı '**Ali**'y-yi **Murtazâ**-haslet (G.126/2)

Şair, başka beytinde aslan anlamına gelen Haydar lakabı ile Hz. Ali'yi zikretmiştir. Aynı beyitte Hz. Peygamber (sav) tarafından kendisine hediye edilen atı Düldül'den de bahsetmiştir. Şiir söylemede usta olduğunu bildiren şair, şiiri arsaya, kendisini bu arsada Hz. Ali'ye, atını ise Düldül'e teşbih etmiştir:

‘Arsagâh-ı sühanda ey Ravzî

Haydaruz esb-i tab‘ **Düldülümüz** (G.342/7)

Ravzî, aşağıdaki beytinde Hz. Ali'yi *Kevser şarabının sakisi ve sır sahibi* olarak nitelemiştir. *Hz. Ali'nin Kevser suyu/havuzunun sakisi olarak kabul edilmesi, onun başta ilim olmak üzere her şeyin menba'ı olarak görülmesi yanında muhtemelen bu cömertliğinin ve kahramanlığının sonucudur. Bu gelenek Alevi-Bektâşi geleneğinde törenlerde sakilik göreviyle devam ettirilmektedir* (Sarıkaya, 2003, s.8-9). Hz. Ali ayrıca çocukluğundan beri Hz. Peygamber (sav)'in yanında olması itibariyle pek çok dinî sırra vâkif olmuştur. *Rivayete göre kâinatın sırrı Kur'an'da, Kur'an'ın sırrı besmelede, besmelenin sırrı be harfinde, be'nin sırrı, altındaki noktada ve noktanın sırrı da Ali'dedir. Peygamberimiz, “Ben ilmin şehriyim, Ali de onun kapısıdır. O hâlde ilim isteyen kimse kapıya gelsin.” buyurmuştur* (Pala, 2016, s.19). Tüm bu özellikleri itibariyle insanlar Hz. Ali'yi canı gönülden sevmeli ve tereddüt etmeden ona âşık olmalıdır:

Sâhib-i sır sâki-i Kevser ‘**Alî**’dür kim müdâm

Cân ile dilden sevüp ol ‘âşık-ı bî-bâk aña (K.5/5)

1.7.1.2. Ehl-i Beyt

Ev halkı anlamına gelen kelime, İslam'ın kabulünden sonra sadece Hz. Peygamber (sav)'in ailesi için kullanılır olmuştur. Bu kelime ile ev sahibi, onun eşi, çocukları ve torunlarının dâhil edildiği anlaşılmaktadır. Kur'an-ı Kerim'de Hz. İbrâhim (as)'in¹⁶⁰, Hz. Mûsâ (as)'in¹⁶¹ ve Hz. Peygamber (sav)'in¹⁶² ehl-i beytine dair ayetler bulunmaktadır. Ehl-i beyte kimlerin dâhil olduğuna dair, bir görüşe göre sadece Hz.

¹⁶⁰ Hud 11/73.

¹⁶¹ Kasas 28/12.

¹⁶² Ahzâb 33/33.

Peygamber (sav)'in hanımları iken başka bir görüşe göre de Hz. Peygamber (sav)'in eşleri, çocukları, torunları Hasan ve Hüseyin ile damadı Hz. Ali'dir (Karaman, 2007, s.137). Ravzî, ehl-i beytteki şahsiyetlerin isimlerine pek çok beytinde ve bendinde yer vermiştir. Bilhassa torunu Hüseyin'in Kerbela vakasına ağırlıklı olarak değinmiş ve yaşadığı derin üzüntüyü şiirlerine aksettiği görülmüştür. İlgili şahsiyetler aşağıda ayrı başlıklar hâlinde işlenmiştir.

1.7.1.2.a. Hz. Hasan

Hz. Peygamber (sav)'in torunu ve Hz. Ali'nin büyük oğludur. 625'te Medine'de doğmuştur. Hz. Peygamber (sav) ona bu adı ve Ebû Muhammed künyesini vermiştir. Yüzü Hz. Peygamber (sav)'e çok benzediği bilinmektedir. Hz. Hasan aynı zamanda İslam'ın beşinci halifesidir. O, kaynaklara göre dört ay üç gün ya da altı ay üç gün halifelik yapmıştır. Ancak bir rivayete göre Yezîd b. Muâviye ile evlendirilmek vaadiyle kandırılan eşi tarafından 46 yaşındayken zehirletilmiştir. *Müctebâ*, *Takî*, *Zekî* ve *Sıbt* lakaplarıyla tanınmaktadır. Şii kültüründe ise o, Hz. Ali tarafından tayin edilen ikinci imamdır. Hz. Hasan'ın ismi daha çok dinî edebiyatta zikredilmekte ve kardeşi Hz. Hüseyin ile anılmaktadır (Fığlalı, 1997, s.282-283; Pala, 2016, s.195). Ravzî, sadece birkaç beyitte Hz. Hasan'dan bahsetmiştir. Hz. Hüseyin'i de zikrettiği bu beyitlerinde şair, çeşitli teşbihlerle Hüseyin'e Hasan'dan daha fazla sevgi beslediğini belirtmiştir. Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'e nazar edilse göze her ikisi de güzel görünmekte ancak şairin Hüseyin'e olan muhabbeti daha fazladır:

Gerçi **Hasan** Hüseyin'e nazar görünür hasen

Lîkin Hüseyin'e 'ışk u mahabbet ziyâdedür (G.223/4)

Şair aşağıdaki beyitte Hz. Hasan'ın zehirlenerek öldürülmesine telmihte bulunmuş ve iddia sahibi kimseye Hz. Hasan'dan ayrı olduğu için gam zehri içmesini salık verirken âşığın daima Hz. Hüseyin'in kavuşma şarabını içtiğini belirtmiştir:

Hasan hecrindesin ey müdde'î var zehr-i gam nûş it

Visâli bâdesin içer Hüseyin'ün dem-be-dem 'âşık (G.392/3)

1.7.1.2.b. Hz. Hüseyin

Hz. Peygamber (sav)'in torunu, Hz. Ali'nin küçük oğlu ve Kerbela şehididir. 628'de Medine'de doğmuştur. İsmi Hz. Peygamber (sav) vermiştir. On iki imamın üçüncüsüdür. 683 yılında Muharrem ayında Kerbela'da şehit edilmiştir. Onun şehit edilişi Yezîd'in, devam edegelen hilafet makamı itibariyle Hz. Hüseyin'e olan düşmanlığı neticesiyle gerçekleşmiştir. Kûfelilerin onu halife olarak seçeceklerini söylemelerini üzerine Hz. Hüseyin ve yetmiş iki kişilik grubu oraya gitmek üzere yola çıkmıştır. Ancak Yezîd'in emriyle Hz. Hüseyin ve grubunun ne Kûfe'ye girmesine ne de geri dönmesine izin verilmiştir. Hz. Hüseyin ve grubu Kerbela'da elim bir şekilde susuz bırakılarak zalimce şehit edilmiştir (Pala, 2016, s.218).

Hz. Hüseyin'in şehit edilişi, edebiyatımızda manzum ve mensur şekilde bilhassa mersiyelede konu olarak işlenmiştir. Onun yaşadığı bu elim olay şiirlerde âdeta bir mazmun hâlini almıştır. Türk tasavvuf kültüründe ehl-i beyt sevgisini tazelemiş, Şii kültüründe ise efsanevi ve menkıbevi bir kimliğe bürünerek ele alınmıştır. Klasik Türk şiirinde ise *Makel-i Hüseyin* adıyla müstakil eserler oluşturulmuştur. Bunun en meşhur örneği ise Fuzûlî'nin mensur şekilde kaleme aldığı *Hadikatü's-Suadâ* adlı eseridir (Uzun, 2022, s.274). Ravzî'nin dîvânında Hz. Hüseyin'e duyduğu sevgi ve özlemi dile getirdiği beyitleri oldukça fazladır. Şair, Hz. Hüseyin'i çoğu beytinde Kerbela ile anmıştır. Şairin Hüseyin'e duyduğu sevgi doruk noktadadır. Öyle ki o da Kerbela şehidi Hz. Hüseyin gibi savaş meydanında şehadete nail olmak istemektedir:

Şehâdet kanına gark ol **Hüseyin**'i çün seversin sen
Bugün meydânda ey Ravzî **şehîd-i Kerbelâ**-âsâ (G.63/5)

Ona göre Hüseyin'i sevmeyenlere lanet edilmelidir. Şair, kendisine seslenerek Hüseyin'i sevmesi gerektiğini, sevmeyenleri ise Kerbela'da lanet okuna siper etmek gerektiğini belirtmiştir:

Ravzî **Hüseyin**'i sev yüri şol sevmeyenleri
Bu Kerbelâ'da gel siper-i tîr-i la'net it (G.134/5)

Dünyayı Kerbela'ya benzeten şair, dünya Kerbela'sında canını ve başını Hz. Hüseyin'e vermeye hazırdır:

Kerbelâ-yı cihânda ey Ravzî
Vir **Hüseyin**'ün yolına cân u seri (G.598/5)

Şair, eğer Hüseyin'in aşkını açık şekilde inkâr ederse sıkıntı çekerek gam Kerbela'sında kalan bir abdal gibi olur:

Dirîgâ Kerbelâ-yı gamda kaldum ben bir abdâlam
Hüseyin'ün 'ışkın eylersem eger inkâr besbelli (G.620/4)

Ravzî'ye göre Hz. Hüseyin'in başına gelen olay, dünyadaki bütün eziyetlere eş değerdir. Buna göre dünyadaki bütün sıkıntılar ve eziyetler sadece Hz. Hüseyin'e âşık olan kimselere nasip olmaktadır:

Cihân içre ne var ise eger zahmet eger mihnet
Bulunmaz kimsede illâ **Hüseyin**'ün mübtelâsında (G.549/4)

Ravzî, aşk derdini Kerbela'ya kendisini de Hüseyin'e benzetmiştir. Aşk derdinin Kerbela'sında Hüseyin gibi şehit olan kimse ahirette daha huzurlu olacaktır:

Kerbelâ-yı gam-ı 'ışkında **Hüseyin**'ün her kim
Ravziyâ cânını terk eyleye olur mesrûr (G.252/5)

Hz. Yûsuf (as) kardeşlerinden eziyet çekerken Ravzî, Hz. Hüseyin'in dostlarından çeşitli eziyetler çekmiştir:

Çekdi bir mikdâr Yûsuf cevri ni ihvânuñ
Ben **Hüseyin**'ün çekdüm ihvânından envâ'-ı cefâ (G.82/4)

Âşığa göre gönül ve canın, dünyada sıkıntı ve musibet içinde kalması yerine Kerbela'da Hz. Hüseyin gibi şehit olması daha iyidir:

Dil ü cân kaldugından 'âlemüñ kerb ü belâsında
Şehîd olmak baña yegdür **Hüseyin**'ün Kerbelâ'sında (G.549/1)

Hüseyin gibi olan sevgilinin aşk hançerine vurulan âşık, kan içinde kalmış ve âşığın bu hâlini görenler ona *Bu Kerbela şehididir*. demişlerdir:

Hüseyin'ün hancer-i 'ışkına düşdüm gark-ı hûn oldum
Görenler hâlümü dirler **şehîd-i Kerbelâ**'dur bu (G.466/2)

Şair, konu ile ilgili bazı beyitlerinde sevgiliyi de anmış, sevgiliyi Hz. Hüseyin'e teşbih etmiştir. O, aşk Kerbela'sında şehit olduğu vakit aşkının sadakatine şahit olarak Hüseyin'in yani sevgilinin güzelliği yetmektedir:

Şehîd-i Kerbelâ-yı 'ışk-ı pâkem dirsem ey Ravzî
Hüseyin'ün hüsn-i bî-hemtâsı yeter sıdkuma şâhid (G.178/5)

Hüseyin gibi olan sevgili, eziyet kılıcı ile âşığını şehit etmiştir. Bu durumu en iyi aşk Kerbela'sındaki gönül abdalı bilmektedir:

Tîg-i cevri ile **Hüseyin** anı şehîd itmişdür
Kerbela-yı gam-ı 'ışk içre dil abdâlın sor (G.299/3)

Hüseyin güzelliğindeki sevgiliden ayrı kalan perişan Ravzî, gam ateşinin Kerbela'sında divane şekilde yanmaktadır:

Kerbela-yı âteş-i gamda **Hüseyin**'inden cüdâ
Ravzî-i dîvâne vü âşüfte vü hayrân yanar (G.242/9)

1.7.1.3. Sahabe

Arkadaş, dost anlamlarına gelen sahabî kelimesinin çoğuludur. Dinî manada Hz. Peygamber (sav) dönemine erişmiş, Müslüman olarak Hz. Peygamber (sav)'i görmüş, O (sav)'in sohbetine katılmış ve yine Müslüman olarak ölmüş olan kişilerdir. Sahabenin sayısı hakkında çoğu kaynak, yüz binin üzerinde olduğunu bildirmektedir. Sahabe İslam'ın korunması ve yayılması için tüm gayretleriyle çalışmışlar, hayatlarını bu uğurda feda etmişlerdir (Gelişgen, 2007, s.571). Ravzî Dîvânî'nda önemli sahabîlerden *Bilâl-i Habeşî* ve *Câfer-i Tayyâr*'a yer verilmiştir.

1.7.1.3.a. Bilâl-i Habeşî

Künyesi Bilâl bin Hamâme bin Rebâh'tır. Habeşlidir. Hz. Peygamber (sav)'in azat edilmiş kölesi ve aynı zamanda müezzindir. Müşriklerin ağır işkenceleriyle uzun bir zaman mücadele etmiştir. Müslüman olan ilk şahsiyetlerdendir. Sesinin güzelliği ile bilinmektedir. Namaz vakti geldiğinde Hz. Peygamber (sav), ona *Ey Bilâl! Bizi ferahlandır!* şeklinde seslenerek onun ezan okumasını isterdi. 641'de altmış yaşındayken Şam'da vefat etmiştir (Onay, 2021, s.83; Pala, 2016, s.72, Zavotçu, 2018, s.118). Ravzî, kelime-i şehadeti kişiselleştirerek Hz. Bilâl'e benzetmiş ve onun kalp camisine hoş edaları -ezanları- ile seslendiğini söylemiştir:

Kerîm olan kişi 'ahd eylese vefâlar ider
Aña sipihr ü zemîn ehli hep du'âlar ider
Menâr-ı câmi'-i kalbinde hoş nevâlar ider
Bilâl-i eşhedü en lâ-ilâhe illa'llâh (Mr.3/2)

Klasik Türk şiiri geleneğinde Hz. Bilâl, daha çok şekil bakımından siyah tenli oluşu zikredilmiştir. Onun siyah teni sevgilinin benine, saçına, âşığın gözündeki varlığına, geceye, Kâbe'ye, miraciyelerde gök ile ilgili cisimlere teşbih edilmiştir (Güfta, 2004, s.384-385). Ravzî de geleneğe uyararak sevgilinin ayva tüyleri arasında kalmış siyah benini, Kâbe'nin haremindeki Hz. Bilâl'e benzetmiştir:

Hattı içre ruhında hâli görüñ
Harem-i Ka'be'de **Bilâl**'i görüñ (G.409/1)

1.7.1.3.b. Câfer-i Tayyâr

Ca'fer-i Tayyâr, Hz. Peygamber (sav)'in amcasının oğlu ve Hz. Ali'nin de büyük kardeşidir. İman eden otuz ikinci sahabedir. 630 yılında Mûte'de yapılan savaşa katılmış ve savaşta sancağı taşıdığı sağ eli kesilince sol eli ile sancağı taşımaya devam etmiştir. Ancak sol elini de kaybedince sancağı asla yere bırakmamış ve dişleri arasına alarak taşımıştır. Kırk bir yaşında bu savaşta şehit olan Ca'fer-i Tayyâr'a kaybettiği iki kol yerine iki kanat verildiği ve cennette uçmakta olduğu Hz. Peygamber (sav)'e vahyedilmiştir. Peygamber (sav) de bu haberi ashabına müjdelemiş ve Ca'fer uçan, uçucu anlamında *Tayyâr* lakabıyla anılmaya başlanmıştır (Pala, 2016, s.81). Şair,

sevgiliyi lakabından ötürü Ca‘fer-i Tayyâr ile özdeşleştirmiştir. Sevgili, mahallesinin gül bahçesinde bülbül gibi uçmaktadır. Bu nedenle Ca‘fer-i Tayyâr’ın kendisine himmette bulunmasını istemiştir:

Gülşen-i kûyuña bülbül-veş iderdüñ tayerân
Himmet ideyidi illâ **Ca‘fer-i Tayyâr** saña (G.45/2)

1.7.2. İlmî Şahsiyetler

İncelenen dîvânda pek çok ilmî şahsiyetin adının da zikredildiği tespit edilmiştir. Bu şahsiyetler *Buhârî*, *Câhız*, *Kudûrî*, *Muhammed b. Hasan Şeybânî*, *Numân bin Sâbit*, *Seyyid Şerif Cürçânî* ve *Zemahşerî*’dir.

1.7.2.1. Buhârî

Asıl adı Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî’dir. Ünlü bir hadis bilgini olan Buhârî, 810’da Buhara’da dünyaya gelmiştir. O, Hz. Peygamber (sav)’in hadislerini daha çocuk yaşta hıfz etmiş ve bunları derlemek için on altı yaşında hacca gitmiştir. Hadis çalışmaları için ömrü boyunca pek çok yolculuk yapmıştır. Kaynaklara göre 200.000 ya da 600.000 kadar hadis rivayetinden on iki ciltlik *el-Câmiu’s-Sahih* adlı eseri için seçmeler yapmış ve bunları da konularına göre sınıflandırmıştır. El-Câmiu’s-Sahih dışında *Târihü’l-Kebir*, *Kitâbü’d-Du’afâ’i’s-Sagîr* ve *Kitâbü’l-Künâ* adlı eserleri bulunmaktadır (Güzel, 2015, s.249). Muhyiddin adında bir cami görevlisine yazdığı methiyesinin aşağıdaki beytinde şair, onun Buhârî ve Kirmânî gibi tefsir ilimlerini hıfzettiğini belirtmiştir:

Ez-ber itdüñ ‘ulûm-ı tefsîri
Hâtıruñda **Buhârî** Kirmânî (K.9/73)

1.7.2.2. Câhız

Arap edebiyatının en büyük nesir yazarlarından ve Mutezile kelamcılarının birisidir. Asıl adı Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhız el-Kinânî’dir. Câhız ismi onun lakabıdır. Bu lakap ona patlak gözlü olmasından dolayı verilmiştir. Küçük yaşlardan itibaren ilme çok önem veren Câhız’ın gençliği Basra’nın kültür

merkezlerinde geçmiştir. Bir yandan da geçimi için ticaretle uğraşmıştır. Onun asıl parlak devri, 835-847 yıllarında vezirlik İbnü'z-Zeyyât Muhammed b. Abdülmelik zamanıdır. Bu dönemde birçok risâlesini İbnü'z-Zeyyât'a ithaf etmiştir. Rahatsızlıklarından dolayı Basra'da 869'da vefat etmiştir. O asıl şöhretini yazarlığı ve edipliği dolayısıyla kazanmıştır. Arap nesrine mükemmel şeklini veren odur. Onun üslubunda yapaylık ve lüzumsuzluk yoktur. Okuyucuların anlayabilmesi için yazılarında açık ve kolay bir dili tercih etmiştir. Eserlerinde başka dikkat çekici nokta ise psikolojik tahlillere yer vermesidir (Şeşen, 1993, s.20-21). Aşağıdaki beyitte şair ünlü Mutezile âlimi Câhız'ın fiillerin sorumluluğunu insana yükleyen görüşüne itiraz etmiştir ve *Her işin faili Allah Teâlâ'dır, sakın bu durumu Câhız'ın yaptığı gibi başkasına isnat edeyim deme.* diyerek muhatabını da bu konuda uyarmıştır:

Fâ'il her işe çünkü Hudâ'dur anı gayre
İsnâd ideyin dime sakın n'iteki **Câhız** (G.367/3)

1.7.2.3. Kudûrî

Asıl ismi Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kudûrî'dir. 973'te Bağdat'ta doğmuştur. Fıkıh ve hadis derslerini tahsil etmiştir. Irak'ta Hanefî mezhebinin lideri olarak benimsenmiştir. Bu mezhebin temel metinlerinden biri sayılan *el-Muhtaşar*'ı hazırlamıştır. 1037'de Bağdat'ta vefat etmiştir. Kudûrî, sadece Hanefî değil, Şafii fıkıhına da oldukça vâkıftır. Cedel ilmîni de iyi bilen Kudûrî, Şafii fakihî Ebû Hâmid el-İsferâyînî ile de münazaralarda bulunmuştur (Kallek, 2002, s.321). Şair, Kudûrî'yi beytinde zikrederek kendi şiirini övme yoluna gitmiştir. Eğer bir kimse Kudûrî bilgisine sahip olmuş olsaydı ve Ravzî'nin şiirini görmeseydi usûl ve fîrû ilimlerine vâkıf olamazdı:

Fürû'ûñ niçe bilürdi usûlin
Bu şi'ri görmese sâhib-**Kudûrî** (G.651/6)

1.7.2.4. Muhammed b. Hasan Şeybânî

Asıl adı Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî'dir. Ebû Hanîfe'nin ileri gelen talebesi ve eserleriyle Hanefî mezhebinin görüşlerini kayıt altına alan müçtehitir. Doğduğu yıl hakkında farklı görüşler bulunsa da Vâsıt'ta dünyaya

geldiği bilinmektedir. On dört yaşından itibaren Ebû Hanîfe'nin ilim meclislerinde bulunmuş, hocasının vefatından sonra da onun görüşlerini talebelerinden öğrenmeye devam etmiştir. Hadiste derinleşmek için Medine'de üç yıl kalmış, büyük âlimlerden dersler almıştır. Bazı kaynaklar onun 803'te vefat ettiğini belirtmektedir. O Hanefi mezhebinin birikiminde önemli bir paya sahip âlimdir (Taş, 2010, s.38-39). Şair memduhunu zamanın ilimlerinin sahibi olarak nitelemiş ve Şeybânî gibi önemli bir âlimin onun yanında tek bir ilme sahip bir kimse gibi olduğunu ifade etmiştir:

Zû-fünûn-ı zamânedür nâmuñ
Oldı yek fen yanuñda Şeybânî (K.9/64)

1.7.2.5. Numân bin Sâbit

Numân bin Sâbit, Ebû Hanîfe veya İmâm-ı Âzam şeklinde şöhret bulmuştur. O, Müslümanların büyük bir çoğunluğuyla benimsenen itikadi esasları savunmuştur. Onun bu alandaki görüşleri, zamanla daha da kendisini göstererek Ehl-i sünnet anlayışına büyük ölçüde yardımcı olmuştur. Sahip olduğu fıkha dair birikimleri üstat olması sebebiyle gelecek asırlarda Ebû Hanîfe'ye nispetle *Hanefî mezhebi* olarak anılmıştır (Uzunpostalcı, 1994, s.131, 137). Ravzî, Ebû Hanîfe'yi dîvânında *mezheb-i Nu'mân* terkihiyle zikretmiştir. Kişi ilmi ile amel ederse bütün âlemin Numân'a itaat ettiği gibi kendisine de itaat edilecektir:

'İlmüñ ile 'âmil olursañ eger fermânuña
Cümle 'âlem tâbi' olur mezheb-i Nu'mân gibi (G.607/2)

Başka bir beytinde şair, *çok kırmızı dağ lalesi* anlamına gelen *lâle-i Numân* ve Numân bin Sâbit isimlerini tevriyeli kullanarak Sünni-Şii mücadelesine atıfta bulunmuştur. Sevgilinin yüzünü Anadolu'ya benzeten şair, *Lâle-i Numân* yazısının Anadolu'yu yani sevgilinin yüzünü süslediğini ancak ayva tüyünün yani Rafizilerin de Anadolu'yu yağmaladığını bildirmiştir. Anadolu'da Numân bin Sâbit'in Sünnilik anlayışı benimsenirken Şii düşünce grupları bu anlayışı yıkmaya gelmiştir:

Zeyn itdi ruh-ı yâri hat-ı lâle-i Nu'mân
Yagmaladı Rûmillerini hayl-i Revâfız (G.358/3)

1.7.2.6. Seyyid Şerif Cürcânî

Asıl adı Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî el-Hanefî'dir. 1340'ta Cürcân civarındaki Takü'de doğmuştur. Hz. Peygamber (sav)'in soyundan gelen Dâî Muhammed b. Zeyd'in on üçüncü göbekten torunu olduğundan Seyyid unvanını almıştır. Büyük üstatlardan dersler alan Cürcânî, medresede müderrislik de yapmıştır. İran'da aklî ilimler sahasında ün kazanan Cürcânî, pek çok eser de telif etmiştir. 1413'te Şirâz'da vefat etmiştir. Cürcânî, çok yönlü bir âlimdir; kelam, Arap dili ve edebiyatı, felsefe, mantık, astronomi, matematik, mezhepler tarihi, fıkıh, hadis, tefsir, tasavvuf gibi dinî ve aklî ilimlerde eserler vermiş, bu yönüyle de *allâme* unvanını almıştır. Cürcânî ile Teftâzânî arasında yaşanan görüş ayrılıklarında onun düşünceleri zamanla ekol hâline dönüşerek *Cürcânî Ekolü* adında bir silsile oluşturulmuştur (Gümüş, 1993, s.134-135). Methiye türündeki kasidesinden alınan aşağıdaki beytinde şair, memduhu Cürcânî'ye benzetmiştir. Ona göre cedel ilmi konusunda memduha, Cürcânî denilse buna şaşırılmaz:

N'ola 'ilm-i cedelde dirlere ise

Saña Seyyîd Şerîf Cürcânî (K.9/67)

1.7.2.7. Zemahşerî

Asıl adı Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî'dir. 1075'te Türkmenistan'daki Zemahşer'de doğmuştur. Dindar bir aileden gelen Zemahşerî, geçim sıkıntısı nedeniyle babası tarafından terziliğe verilmiştir. Ancak ilim öğrenmedeki yoğun ısrar üzerine medreseye gönderilmiştir. Hârizm, Buhara ve Bağdat gibi ilim merkezlerinde âlimlerden dersler almıştır ve icazetinden sonra da birçok talebe yetiştirmiştir. Bir kaynağa göre Zemahşerî, Hârizm'de hadis ilmini yayan ilk kişidir. 1118 yılında şiddetli bir hastalığa yakalanmış ve 1144 yılında da Özbekistan'da vefat etmiştir. Zemahşerî'nin kırk beş yaşından önce şöhret düşkünü, makam-mevki arzusu duyan, hırçın ve kibirli; ancak kırk beş yaşından sonra hastalığı ile birlikte oldukça kanaatkâr ve mütevazı olduğu bilinmektedir. Eserlerini Arapça ile kaleme alarak bu dile hizmet etmeyi şeref saymıştır. O itikatta Mu'tezile mezhebini benimseyen güçlü bir dil âlimi ve müfessirdir. Daha çok *el-Keşşâf* adlı tefsir eseriyle tanınmaktadır (Öztürk ve Mertoğlu, 2013, s.235-236). Şair, Zemahşerî'nin ismini beytinde doğrudan anmamış, doğduğu yer olan Zemahşer ve tefsir kelimeleriyle Zemahşerî'ye atıf yapmıştır.

Zemahşer'i mahşer yerine benzeten şair, gönlüne Zemahşerî'inin tefsirini okuyarak onunla dirildiğini ve hasbihâl ettiğini hatırlatmaktadır:

Zemahşer mahşerüñ oldı anuñla haşr olup her gün
İdüp bahs ü cedel 'allâmeden **tefsîr** okurduñ tut (G.137/3)

1.8. KUTSAL KİTAPLARDA ZİKREDİLEN ŞAHSİYETLER

Ravzî Dîvânı'nda dinî ve ilmî şahsiyetlerin yanında kutsal kitaplarda zikredilen şahsiyetlerin isimlerine de yer verilmiştir. Bu kişilerin *Ebû Leheb*, *Firavun*, *Nemrûd* ve *Sâmirî* olduğu tespit edilmiştir.

1.8.1. Ebû Leheb

Lakabı Ebû Leheb, asıl adı Abdü'l-Uzzâ b. Abdül'l-Muttalib'dir. Peygamber Efendimiz (sav)'in amcasıdır ve İslam'a olan düşmanlığı ile bilinmektedir. Kur'an-ı Kerim'de onu anlatan bir sure de bulunmaktadır: Tebbet Suresi. Tebbet Suresi'nde onun hakkında *Elleri kurusun Ebû Leheb'in. Zaten kurudu, mahvoldu o. Ne malı ne de kazandığı ona fayda verdi. O, alevli bir ateşe girecek. (Peygamber'e eziyet ve düşmanlık eden) karısı da (cehennemde) odun hamalı olarak (oraya girecek). Boynunda bükülmüş bir ip (zincir) olduğu hâlde.* buyrulmuştur. Bedir savaşından kısa bir süre sonra çiçek hastalığı sebebiyle vefat etmiştir. Şiirlerde ise ismine *Bû Leheb* şeklinde rastlanmaktadır (Pala, 2016, s.132). Şair şiirinde ismini Bû Leheb şeklinde ifade etmiştir. Ebû Leheb'i aykırılığından dolayı rakibe benzetmiş, âşıkların Hz. Ali'nin dostları olduğunu belirtmiştir:

Ne hazz eyler rakîb-i **Bû-Leheb**'den ümmet-i Ahmed
Bu gün meydânda ahbâb-ı 'Ali'y-yi Murtazâ'yuz biz (G.327/4)

1.8.2. Firavun

Kelime eski Mısır hükümdarlarının geneline verilen isimdir. Fakat edebiyatımızda sözü edilen Firavun, Hz. Mûsâ (as) döneminde yaşamış ve tanrılık

iddiasında bulunmuş zalim Firavun'dur.¹⁶³ Firavun'un ismi hakkında kaynaklarda muhtelif bilgiler vardır.¹⁶⁴ O, tarihî bir şahsiyet olmasına rağmen etrafında gelişen olağanüstü anlatımlar nedeniyle zamanla efsanevî bir kimliğe bürünmüştür. Hakkında abartılı ve garip hikâyeler de bulunmaktadır. Klasik Türk şiirinde ise kötülük ve şerrin simgesidir. İstenmeyen bir karakteri sembolize etmektedir. Genellikle de sevgilinin hattı Firavun'un askerleri olarak söz konusu edilmiştir ve âşığa verdiği sıkıntılardan bahsedilmiştir. Hz. Mûsâ (as) ile mücadelesi de işlenen konular arasındadır (Tökel, 2016, s.271-273). Firavun, Hz. Mûsâ (as)'ın mucizeleri karşısında aciz kalmıştır:

Zebûn olmuş 'asâsından niçe **Fir'avn** olan ser-keş
'Asâ-yı hazret-i Mûsâ-sıfat anda kerâmet var (G.185/2)

Aşağıdaki beyitte de şair Firavun'u nefis ile ilişkilendirmiştir. Firavun insanın en büyük düşmanı olan nefis kadar kötüdür ve o, kelime-i tevhidin yılanı karşısında perişan olmuştur:

İtdi **Fir'avn**-ı nefsi zâr u zebûn
Ejder-i lâ ilâhe illallâh (K.2/55)

1.8.3. Nemrûd

Hz. İbrâhim (as) döneminde tanrılık iddiasında bulunan zalim Bâbil kralının adıdır. Hz. İbrâhim (as)'ı ateşe attırması, tanrıyı görebilmek için göğe yükselmek istemesi ve bunun için bir kule yaptırması, aciz bir sinek tarafından da beyninin kemirilerek öldürülmesi olaylarıyla bilinen bir şahsiyettir. Nemrûd ismi, dönemin Bâbil krallarının genel adıdır. Zikredilen Nemrûd'un gerçek adı ise bazı kaynaklara göre Süryüs veya Nemrûd İbn-i Kenan'dır. MÖ yaklaşık 2600 yıllarında yaşamıştır. Tarihte en meşhur zalim ve inatçı inkârcılardan biri olarak bilinen Nemrûd, klasik Türk şiirinde daha çok zulüm, eziyet, cefa vermenin sembolü olarak işlenmiştir. Âşığın eziyette bulunması dolayısıyla daha çok sevgiliye teşbih unsuru olarak kullanılmıştır. Hatta sevgilinin çektiği eziyetler Nemrûd'unkini bile geçmiştir (Tökel, 2016, s.305, 306, 309). Şair, sivrisineğin Nemrûd'un burnuna girerek onun ölümüne sebep olması

¹⁶³ Firavun ve Hz. Mûsâ (as)'ın mücadelesi hakkında daha fazla bilgi için bk. Hz. Mûsâ (as).

¹⁶⁴ Velid b. Mus'ab, Fantus, Mus'ab b. Reyyan, Mugîs, Kabus olduğunu belirten kaynaklar vardır.

vakasına telmihte bulunarak sevgiliyi *zamanın Nemrûd'u* olarak nitelemiştir. Zamanın Nemrûd'u olan zalim sevgili âşığına sevgi ve alaka göstermez. Zira âşıklar, sevgilinin gözünde sivrisinek gibi kıymetsizdir:

Ravziyâ bizi niçe sevsin o **Nemrûd-ı zamân**

Biz anuñ gözine biz burnına sivri siñegüz (G.336/5)

Aşağıdaki bentte şair, Hz. İbrâhim (as)'ın Nemrûd tarafından ateşe atılmasına telmihte bulunmuştur. Nemrûd'un yaktırdığı ateş, Hz. İbrâhim (as)'ı yakmamış, ateş latif bir pınara dönüşmüş ve ortalık çimenlerle kuşatılmıştır. Şair sevgiliden ayrılığın verdiği acıyı betimleyebilmek için ayrılığı Nemrûd'a benzetmiştir. Ayrılık Nemrûd'un ateşini ancak sevgilinin kavuşma suyu söndürebilmektedir. Kavuşma suyu ile her yer gül bahçesine dönüşecektir:

Âteş-i **Nemrûd-ı** hicrâna beni görme mahal

Gülsitân it vuslatuñ âbın sunup güzel güzel

Gönlümüñ yap Ka'be'sin lutf eyle İbrâhîm gel

Ben garîb üftâdeye bir bûse vir bayramlık (Mr.17/8)

1.8.4. Sâmirî

Klasik Türk edebiyatında daha çok sihir yapmasıyla ön plana çıkmakta ve Kur'an-ı Kerim'de de ismi Hz. Mûsâ (as) ile anılmaktadır. Kur'an-ı Kerim'de Hz. Mûsâ (as)'ın Tur dağına çıkmasıyla İsrâiloğulları'nı saptırmaya çalışan kişi olarak tanıtılmaktadır. Mısır halkı, Hz. Mûsâ (as)'dan, tapınmak üzere bir put istemiştir. Ancak Hz. Mûsâ (as) buna müsaade etmemiştir. Daha sonra Hz. Mûsâ (as), Allah Teâlâ'dan aldığı emir üzerine yerini kardeşi Harun'u bırakmış ve Tur dağına gitmiştir. O sırada Sâmirî adında halkın içinden bir sanatkâr, altından bir buzağı heykeli yapmış ve onu sihriyle böğürtmüştür. Yaptığı bu heykel ile İsrâiloğulları'nın gerçek ilahının bu buzağı olduğu ve Hz. Mûsâ (as)'ın da buzağıyı aramaya çıktığı yalanını söyleyerek pek çok kişiyi doğru yoldan saptırmıştır. Hz. Mûsâ (as) döndükten sonra Sâmirî'yi lanetleyerek huzurundan kovmuştur. Bunun üzerine halk da hatasını anlayıp Allah Teâlâ'dan af dilemiştir (G. Karaman, 2015, s.77). Şair aşağıdaki beytinde iki güzelden bahsetmiştir. Bir güzelin Hindû yani siyah beni fitne çıkarırken diğer güzel ise Sâmirî sihrine sahip olup âşıklarına sihir yapmaktadır:

Birinüñ hâl-i hindûsından olur fitneler zâhir
Biri bir **Sâmirî** sihrine mâlik çeşmi câdûdur (G.227/5)

Ravzî'nin dîvânındaki dinî unsurlara genel olarak bakıldığında şairlerinin muhtevasının daha çok iman esasları ve ibadet konuları üzerinde yoğunlaştığı görülmüştür. Şairin İslam dini ve ehl-i sünnet akidesi etrafında teşekkül eden şiirlerinde İslam dininin özü olan kelime-i tevhit ve kelime-i şehadet büyük ve mühim bir yer tutmaktadır. Şair, çeşitli teşbih ve teşhis sanatları ile bu mühim iki ifadenin anlamını kuvvetlendirmiş ve yine bunların önemini vurgulamak için okuyucularının zihninde somut tasvirler yaratmaya çalışmıştır.

Ravzî'nin dîvânında iman esaslarından en fazla unsurun *Allah Teâlâ'ya İman* başlığı altında toplandığı tespit edilmiştir. Eserinde yirmi iki adet esmâ-i hüsnâ ve yirmi adet esmâ-i hüsnâ dışındaki diğer isimlere yer veren şair, böylece İslam dininin yolunun evvelâ Allah Teâlâ'ya imandan geçtiğine dikkat çekmiştir.

İman esasları konusunda *Allah Teâlâ'ya İman*'dan sonra en fazla unsurun *Ahirete İman* başlığı altında toplandığı görülmüştür. Şair, ahirete ait pek çok unsura başta ölüm olmak üzere şiirlerinde yer vermiştir.

Şair, ibadet konusunda en çok *Namaz dinin direğidir.* hadisine binaen İslam dininin en temel ibadeti olan *namazı* zikretmiştir. Kendi namazında huşu ve ihlası bulamamanın pişmanlığını dile getiren şair, bu durumun affı için Allah Teâlâ'ya dua etmiştir. Okuyucularına da namaz ibadetinin önemine dair didaktik söylemlerde bulunmuştur.

Ravzî bunların dışında sadece İslam dinine değil; Hristiyanlık, Mecusilik, Putperestlik ve Yahudilik dinlerine ait unsurlara da değinmiştir. Şair bu dinlerden en çok Hristiyanlığa yer vermiş ve ona dair unsurlarla beraber sevgiliyi zikretmiştir.

Şair, dîvânında çeşitli sanatlarla birlikte ayet ve hadis iktibaslarına da yer vererek beyitlerinin manasını güçlendirmiştir. Bu beyitlerde şairin ayet ve hadislere başarılı şekilde iktibas yapacak kadar vâkîf olduğu görülmüştür.

Şair, ayrıca dinî ve ilmî mekânlarla da yer vermiştir. Bu mekânlar içinde en çok Mekke'yi ve dolayısıyla da Müslümanların kiblesi olan Kâbe'yi zikretmiştir. Mekân isimlerini, şiirlerinde o mekânın önemini ön plana çıkararak işlemiştir.

Ravzî, dîvânında pek çok dinî-ilmî şahsiyetlerle kutsal kitaplarda zikredilen isimlere yer vermiştir. Bu şahsiyetler içinde şair, en çok Hz. Hüseyin'in adını anmıştır. Ona derinden sevgi ve saygı duyan Ravzî, elim Kербela vakası dolayısıyla hissettiği üzüntüyü beyitlerine yansıtmıştır.

2. RAVZÎ DÎVÂNÎ'NDA TASAVVUFÎ KAVRAMLAR

Tasavvuf kelimesinin kökeni ile ilgili çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Bir görüşe göre tasavvuf, Mescid-i Nebevi'nin sofasında ibadetle meşgul olan *Ashâb-ı Suffe* topluluğunun ismindeki *suffe* den türemiştir. Sufiler kendilerini Ashâb-ı Suffe'ye benzetmişlerdir. Diğer görüşe göre sufiler, Allah Teâlâ'nın rızasına uygun yaşamlarından dolayı ön safta bulunacaklardır ve bu yönüyle tasavvuf kelimesi de *saff* kelimesinden türemiştir. Başka bir görüş *safâ* kelimesinden türemiş olduğudur. Buna göre sufi dünyevi kirlere kalbini saflaştırmıştır. Yün anlamına gelen *sûf* kelimesinden türediğini söyleyenler de mevcuttur. Sufilere göre renksiz, kaba yünden yapılmış elbise giymek, günahlardan pişmanlık duymanın alametidir (Türer, 2017, s. 26-28).

Tasavvufun tanımı ile ilgili olarak da pek çok tarif yapılmıştır. Tasavvufun özelliklerini, kulun Allah Teâlâ ile ilişkilerini, kalp temizliğini, nefis tezkiyesini vb. konuları kapsayan bu tariflerin bine kadar çıktığı söylenmektedir. Tariflerin çok olması, tarifi yapan sufinin o anki manevi mertebesinden kaynaklanmaktadır. Bu sebeple tariflerin sayısının sufilerin sayısı kadar çok olduğu bildirilmiştir (Öngören, 2011b, s.119). Ancak *bu çerçevede daha genel bir tarif yapmak gerekirse, tasavvufu insanın kalbindeki kötü vasıflarla onlardan kurtulma çarelerinden; kalpteki iyi vasıflarla onları kazanma yollarından, manevi mertebeleri kat ederek en yüksek mertebeye olan insan-ı kâmil mertebesine ulaşabilmenin kural ve kaidelerinden ve nihayet tevhidin sırlarından bahseden bir ilim diye tarif etmek de mümkündür* (Türer, 2017, s.23).

Hız. Peygamber (sav)'den sonra kullanılmaya başlayan tasavvuf kelimesi, ilk olarak *zühd* dönemini ifade etmektedir. En geniş şekilde zühd, nefsi her türlü bağdan kurtarmak manasındadır. Dolayısıyla bu dönem insan yaşayış ve zihniyetinin değiştiği dönemdir. Veysel Karanî, Hasan Basrî ve Hallac gibi şahsiyetler bu konuda örnek olmuşlardır. Zühd eğilimini ilk defa başlatan Hasan Basrî'dir ve bu eğilimin tasavvufa dönüşümü onunla olmuştur. Zühd döneminin ardından *tasavvuf* dönemi kendini göstermeye başlamıştır. Bu dönemde zikir meclisleri ve tekkeler kurulmuştur. Tasavvufun gelişiminde Kur'an-ı Kerim'in tekrar tekrar okunup ince ve titiz şekilde üzerinde düşünülmesi etkili olmuştur. Tasavvufun *vahdet-i vücud* doktrini ile sistemleşmesiyle de mutasavvıfların sayısında artış yaşanmıştır. Bu dönemde, tasavvufun temelini atan önemli şahsiyet Mısır'da Zu'n-nûn el-Mısırî olmuştur. O esnada da şeyhler, müritler ve tasavvufî ilkeler önem kazanmaya başlamıştır. Pek çok tasavvufî

hareketlilik içinde Cüneyd el-Bağdadî ise tasavvufî kavramları ve onların açıklamalarını ilk defa ortaya koyan kimse olmuştur. Tasavvuf özellikle Gazâlî'nin eserlerinden sonra yaygınlık kazanmıştır. Önceleri kişisel bir çehre gösteren tasavvuf, gittikçe *tarikatlara* dönemine geçiş yapmıştır (Altıntaş, 1986, s.6-8).

İslam dininden beslenen tasavvuf, ilahi konulardan gündelik uğraşlara kadar her bilgiyi kendi bakış açısıyla yorumlayarak ortaya koymaktadır. Tasavvufun asıl gayesi nefsin terbiye edilerek ve ruhun arındırılarak Allah Teâlâ'ya ulaşılmasıdır. Amacı ise benlik baskısından ve ağırlığından kurtulmak, manevi anlamda yok olmak ve insan-ı kâmil sıfatını kazanmaktır. Tasavvuf kesrette vahdeti (çoklukta birliği) görmeyi ve hakikate erişmeyi hedeflemektedir. Salik, *seyr ü süluk* adı verilen manevi yolculuk aşamaları ile nefsin arındırmaya ve kemal noktasına yükselmeye çabalamaktadır (Üstüner, 2007, s.4).

Tasavvuf, kâl ilmi olmaktan ziyade aslen hâl ilmidir. Anlaşılması için yaşanması; öğrenilmesi için tadılması lazım gelmektedir. Bu durumda tasavvufun söz ve yazıyla anlatılabilen bir yanı da vardır. Sufiler başlangıçtan itibaren sufiliğin bu yanını birbirlerine anlatmışlar ve eserler, kitaplar ve mektuplar yazmışlardır. Böylece sufiler aracılığıyla hem sohbetlerde hem de eserlerde ortak bir tasavvuf dili ortaya çıkarılmış ve tasavvufî kavramlar da ortak dil çerçevesinde kullanılagelmiştir (Uludağ, 2016, s.5).

Çalışmanın bu bölümünde Ravzî Dîvânı'nda geçen tasavvufî kavramlar ve bu kavramların örnek beyit/bentlerle açıklamalarına alfabetik sıra ile yer verilmiştir.

2.1. AŞK

Kelimenin Arapça aslı *ışk* olup şiddetli sevgi, bir kimsenin kendisini sevdiğine vermesi, sevgilisinden başka güzel görmemesi manalarına gelmektedir. Aynı kökten sarmaşık anlamına gelen *aşeka* ile bağlantılı olduğu söylenmektedir. Buna göre sarmaşığın sarındığı ağacın suyunu emmesi, onu zayıflatması ve kurutması gibi aşırı sevgi de kişinin sevdiğinden başkasıyla ilgisini kestiği, onu sarartıp soldurduğu için bu duyguya aşk denilmiştir. Kur'an-ı Kerim ve hadislerde aşk kelimesi geçmemekle birlikte buna karşılık sevgi anlamında bazen *hub* ve *muhabbet*, bazen de *meveddet* kelimeleri kullanılmıştır. Allah sevgisinden çok Allah korkusu üzerine düşen ilk zahitler de aşktan bahsetmemişlerdir. Allah Teâlâ ile kul arasındaki sevgiyi anlatmak üzere ilk defa H

II./M VIII. yüzyılda kelimenin kullanılmaya başlandığına dair rivayetler vardır. Hasan-ı Basrî Allah Teâlâ'nın, *Kulum bana, ben de ona âşık olurum.* buyurduğunu bildirmiştir (Uludağ, 1991, s.11). Ravzî'ye göre âşıklarda çaresi olmayan bir dert vardır. Gönül ehli insanlar bu derdin adına aşk demişlerdir:

Ehl-i diller arasında **'ışk** dirler adına
Çâresüz bir derd vardır ey gönül insânda (G.491/3)

Şairlerin gözünde aşk, aynı zamanda değerli bir hazine gibidir (G.316/3). Aşk ortaya çıkınca şair, onun mirasçısı olmuştur. Bu yönüyle şairin başına gelen durumların bir benzeri hiç kimse tarafından görülmemiş ve hatta işitilmemiştir. Çünkü aşk, herkese nasip olmayacak bir mirastır:

'ışk oldu çünkü hâdis
Ben oldum aña vâris
Bunun gibi havâdis
Kim gördü kim işitdi (Mr.28/7)

Tasavvufa göre aşk, mecazi ve hakiki aşk olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Mecazi aşk, insanın insanı ya da diğer yaratıkları sevmesi; hakiki aşk ise Allah Teâlâ'nın kulu ya da kulun Allah Teâlâ'yı sevmesi demektir. Her iki durumdaki aşk, insanı Allah Teâlâ'ya götürmektedir. Hakiki aşkın yoluna mecazi aşktan girilmektedir. Zira mecazi aşk, hakiki aşk için bir köprü vazifesi görmektedir (Üstüner, 2007, s.105). Mecazi ve hakiki aşka beyitlerinde yer veren şair, bütün dünya halkının mecazi aşka kapıldığını ve hakikatlerin mecazi aşk yanında unutulduğunu belirtmiştir:

Mecâzî 'ıška düşdi halk-ı 'âlem
Gidüpdür cümle eşyâdan hakâyık (G.394/3)

Şaire göre eğer kişi hakiki aşkı öğrenmezse mecazi dünyada ilerlediğini zannetmemelidir:

Tahsîl idemezseñ sen eger **'ışk-ı hakîkî**
Meydân-ı mecâzîde sürem sanma tarîkı (K.12/1)

Şair, aşağıdaki beyitte güzelleri sevdiği için kendisinin ayıplanmamasını, zira birçok insanın da mecazi aşk ateşinde yandığını belirtmiştir:

Bî-hakîkat dil-rübâlar sevdüğüm ‘ayb itme kim
Âteş-i ‘**ışk-ı mecâzî**de niçe insân yanar (G.242/6)

Edebiyatımızda aşk mevzusu müstakil olarak ele alındığı gibi çeşitli biçimlerde edebî sanatlardan yararlanılarak özellikle telmih, teşbih, mecaz ve istiareler yoluyla kullanılmış, ayrıca mazmun ve remiz olarak da yaygın bir şekilde işlenmiştir (Uzun, 1991, s.18-19). Ravzî Dîvânı’nda hakiki aşk ile ilgili olarak ‘âlem-i ‘ışk, bâde-i ‘ışk, bâzâr-ı ‘ışk, câm-ı mahabbet, da‘vâ-yı ‘ışk, derd-i ‘ışk, ders-i ‘ışk, deryâ-yı ‘ışk, devlet-i ‘ışk, fenn-i ‘ışk, gam-ı ‘ışk, genc-i ‘ışk, gınâ-yı ‘ışk, güher-i ‘ışk, hân-ı ‘ışk, hankâh-ı ‘ışk, ‘ışk binâsı, ‘ışkuñ pertevi, ‘ışk sahrâsı, iklim-i ‘ışk, ‘ilm-i ‘ışk, kitâb-ı ‘ışk, künc-i ‘ışk, mahabbet ‘arsagâhı, mahabbet bezmi, mahabbet efseri, mahabbet nârı, mahabbet odı, mahabbet râhı, mahabbet şâh-râhı, mahabbet şem‘i, Medîne-i ‘ışk, metâ‘-ı ‘ışk, mey-hâne-i mahabbet, misbâh-ı mahabbet, miftâh-ı mahabbet, mushaf-ı ‘ışk, mülk-i ‘ışk, nâr-ı ‘ışk, râh-ı ‘ışk, râh-ı mahabbet, rumûz-ı ‘ışk, san‘at-ı ‘ışk, saykal-ı ‘ışk, sırr-ı ‘ışk, şarâb-ı ‘ışk, tekye-i ‘ışk, tîr-i mahabbet, zencîre-i mahabbet vb. tamlamalar şiirlerde kullanılmıştır. Şairin bazı beyitlerinde aşk kelimesine karşılık gelecek şekilde, tasavvufî manada *mahabbet* kelimesini kullandığı görülmüştür.

Muhabbet ise durmak, sevmek, âşık olmak, rağbet etmek, istekle karşılamak manalarına gelmektedir. Maide Suresi’nin 54. ayetinde, ...*Allah onları sever, onlar da Allah’ı sever...* şeklindeki ifade kulla Allah Teâlâ arasında yakınlık bulunduğuna işaret etmektedir. Kulun sadece Allah Teâlâ’yı istemesine ve Allah Teâlâ’nın da bu kuluna yüce hâller vermesine muhabbet denmektedir (Altıntaş, 1986, s.130). Ancak Allah Teâlâ’nın kulunu sevmesi, kulunun onun sevmesinden daha öncedir. Eğer Allah Teâlâ kulunu sevmeseydi, kulun O’nu sevmesi mümkün olmazdı. Âlemin yaratılış nedeni sevgidir. Allah Teâlâ her şeyi sever, her şey de O’nu sever (Uludağ, 2016, s.232).

Aşk bir rumuz ve sırdır. Bu sebeple kendini aşikâr etmez (G.106/3, G.526/3). Aşk, özü ve kolayı bilinmeyen, anlaşılması zor bir sanattır (G.640/4). Kişi aşk yoluna girmek isterse canından vazgeçmelidir. Candan vazgeçmek oldukça güç bir hâldir fakat Allah Teâlâ, aşk yolunda kendini feda eden şaire onun kolay yollarını öğretmiştir:

Râh-ı ‘**ışka** ‘azm iden geçmek gerekdür cândan

Hak baña ta‘lîm idüpdür anuñ âsân yolların (G.465/3)

Aşk, anlaşılması ve açıklanması çok zor olan bir kitaptır. Pek çok âlim aşk kitabının bir ayetini dahi açıklayamaz (G.367/4). Şair, ayrıca bu kitabı korumak için kendi bedenini muşambadan bir kılıf olarak kabul etmiştir:

Hıfz itmegiçün canda kitâb-ı gam-ı ‘ışkı
Cild-i bedenüm oldı aña zarf-ı muşamma’ (G.370/3)

Aşk kederinin kitabının bütün zor bölümlerinin açılması ancak Allah Teâlâ’nın dilemesi ile mümkündür:

Her müşkilin ebvâb-ı kitâb-ı gam-ı ‘ışkuñ
Ravzî bize feth eyledi fettâh-ı mahabbet (G.114/5)

Aşk, âlemi aydınlatan bir kandil gibidir. Muhabbet kandili âlemi aydınlattığında âşığın eline de muhabbetin anahtarı verilmiştir:

Pür-zû ideli ‘âlemi mısbâh-ı **mahabbet**
Sunuldu benüm destüme miftâh-ı **mahabbet** (G.114/1)

Aşk bir yol ise âşıklar da bu yolun itibarsız toprağıdır. Onlar itibarsız kişiler gibi gözüксе de aslında aşkla yoğrulmuş yüce ahlaklı kimselerdir (G.325/1). Dünyanın gamı ve üzüntüsü de onları etkilemez. Zira onların ruhları aşkla sakinlik ve huzur bulmuştur:

Dünyâ gamını çekmez isek biz n’ola cânâ
Râhat mı degül rûhumuza râh-ı **mahabbet** (G.114/2)

Aşk, yakıcı bir ateştir. Âşığın gönlü de bu ateşte yanıp kebab gibi pişmiştir (G.61/1). Şair, aşk ateşinde döne döne yanmıştır. O, zahit gibi ham değildir (G.324/2). Allah Teâlâ âşıkların fitratını elest meclisinde aşk ile yoğurmuştur (G.57/3). Zahidlerde ise böyle bir durum söz konusu değildir. Onların fitratı aşk ile uyum sağlayamaz (G.348/4). Bu sebeple aşktan anlamayan zahitler âşıkların hâl ve hareketlerini ayıplarlar. Halbuki onların hamuru da aşk ile yoğrulmuş olsaydı bunu yapmazlardı:

‘Âşık-ı dil-dâdeye ta‘n eylemezdüñ zâhidâ
Hâküñi ‘ışk ile tahmîr eylese üstâd ger (G.271/3)

Aşk, her yeri aydınlatan parlak bir ışıktır. Aydınlatamadığı bir tek yer vardır. O da zahidin kalbidir. Zira harap olmuş bir eve mumun faydasının olmadığı gibi zahidin ölmüş kalbine de aşkın faydası dokunmayacaktır:

Rûşen itmez zâhidüñ kalbini ‘ıškuñ pertevi
Çün bilürsin sûd kılmaz hâne-i vîrâna şem‘(G.368/4)

Âşıkların tek sermayesi aşktır, onlar bu sebeple dünya tüccarına meyletmezler (G.73/2). Âşıklar bu sermaye ile aşk zenginliğini elde etmişlerdir (G.74/7). Aşk, aynı zamanda âşıkların canlarının alınıp satıldığı bir pazar yeri gibidir. Âşıklar canlarını bu pazarda satarlar, ancak karşılık olarak dert ve üzüntü alırlar:

Metâ‘-ı cânı satar derd alurduñ sen de ey hâce
Girüp bâzâr-ı ‘ıška çıkmasañ dükkândan taşra (G.539/2)

Eğer kişi aşk pazarında aşkının kıymetli olmasını istiyorsa hesap kitaba tenezzül etmemeli ve aşkının kıymetli olmasına karşılık bir beklenti içinde olmamalıdır:

Metâ‘uñ ger revâc olmasını isterseñ ey Ravzî
Saña bâzâr-ı ‘ışk içre gerek sermâye istignâ (G.73/6)

Aşk, insanın aklını alan bir içki gibidir. Ravzî, bu içkiden öyle içmiştir ki onu ayık gören kimse olmamıştır:

Bâde-i ‘ışkî şöyle nûş itdüm
Beni bir kimse görmedi ayık (G.391/4)

Âşıklar, aşk şarabını elest bezminde içmişlerdir. Onlar elest bezminin sarhoşlarıdır:

Ravziyâ bezm-i elestüñ mestiyem bilmez misin
Bâde nûş itmek ezelden eski ‘âdetdür baña (G.25/5)

Aşk, hiç kimsenin kendisine malik olamayacağı bir ilimdir. Onun lügatinin kelimeleri anlaşılmazdır (G.125/3). Ayrıca şaire göre aşk, gam mektebinden alınan bir ders gibidir. Aşk dersi şair için başarılı olunabilecek bir derstir:

Okurken ders-i ‘ışkı tıfl-ı cânım mekteb-i gamda
Dimiş yârâna üstâdum benümçün hayli kâbil hâ (G.78/2)

Âşıklar aşk tacını başlarına giymiş padişahlardır. Onlar elest bezminden Allah Teâlâ’nın emir kullarıdır:

Mahabbet efserini başa geydük şâh-ı devrânuz
Saña biz pâdişâhum tâ ezelden bende-fermânuz (G.339/1)

Aşk, insanları büyük derecede tesiri altına alan bir ok gibidir. Ancak bu durum sufilerde geçerli değildir. Aşk oku onlarda hiçbir etki yaratmaz:

Te’sîr idemez sûfiye ey pîr-i **mahabbet**
Ger kavs-i kazâdan atıla tîr-i **mahabbet** (G.115/1)

Aşk, bir denizdir. Can ve gönüllerini kayığa benzeten âşıklar, bu denize kendilerini balıklar gibi birdenbire atıverirler:

Lücce-i deryâ-yı ‘ışka nâ-geh atduñ kendüñi
Saña ey dil Ravzi-i dîvâne beñzer beñzemez (G.313/5)

Cân u dil zevrakların deryâ-yı ‘ışka salmışuz
Biz de mâhîler gibi bahr-ı belâya mâliküz (G.317/6)

Aşk, âşıklar için gam, hüzn, eziyet ve dert demektir, acı çekmektir. Âşıkların gönlü aşk derdi ile yalnız kalmıştır (G.83/5). Şair aşkın gamında çaresiz ve ne yapacağını bilmez hâldedir (G.254/3). Aşkın gamı bir kimyadır. Aşk üzüntüsü, âşıkların yüzünü yani kimyasını sarartarak altın madenine dönüştürür:

Gam-ı ‘ışkuñ ‘aceb cevher degül midür ki sultânım

Mes-i rûyını ‘uşşâkuñ zer eyler kîmyââsâ (G.63/4)

Kişi gerçek bir âşık olmak isterse gönülden cenneti kazanma hevesini silmesi ve pervane gibi kol ve kanadı da aşk ateşinde yakması lazımdır:

Çıkar uçmak hevâsını dilden

Oda yak ‘ışk içinde bâl u peri (G.598/2)¹⁶⁵

2.2. ÂŞIK

Sufi şairlere göre insanın varoluşu aşk ile ortaya çıkmaktadır. Bu sebeple şairler, kendilerini şiir söylemeye iten sebebin aşk olduğunu belirtmişlerdir. Zaman zaman da kendilerine *şair* demek yerine *âşık* demeyi tercih etmişlerdir (Kılıç, 2011, s.98-99).

Ravzî Dîvânı’nda âşık ile ilgili olarak ‘*âşık-ı dil-dâde*, ‘*âşık-ı dil-haste*, ‘*âşık-ı mestâne*, ‘*âşık-ı ser-mest*, ‘*âşık-ı sâdık*, ‘*âşık-ı ‘uryân*, *bî-riyâ ‘âşıklar*, *ehl-i dil*, *ehl-i ‘ışk*, *erbâb-ı dil*, *erbâb-ı ‘ışk*, *mestâne*, ‘*ışk u mahabbet ehli*, *seyyâh-ı mahabbet*, *şîr-i mahabbet* vb. tamlamalar kullanılmıştır.

Âşıkların fitratı aşk ile yoğrulmuştur. Buna göre âşıklar, aşka gönüllerini vermiş kişilerdir (G.271/3). Âşıklar cenneti kazanma endişesinde ya da cehennem korkusunda değillerdir. Onlar Allah Teâlâ’da kaybolmak, fenâfillâha ulaşmak isterler. Bu sebeple gönül ehli kimseler olan âşıklar, cennetin ipek kumaşını istemek yerine fenâ şalını giymek isterler:

Ârzû itmez behişt-i câvidânuñ sündüsin

Ehl-i diller Ravziyâ şâl-ı fenâ giymek gerek (G.416/5)

Âşıklara, dünyada kol ve kanat yani dünyevi arzuların endişesine düşmek yakışmaz. İnsan ancak bu endişeleri bırakıp aşk ateşiyle yandığında gerçek âşık olabilir:

Ehl-i ‘ışka ‘aybdur ‘âlemde kayd-ı bâl ü per

¹⁶⁵ Aşk ile ilgili diğer beyit ve bentler için bk. K.3/21, Mr.21/4, G.9/3, G.48/4, G.61/1, G.85/3, G.94/4, G.114/4, G.116/1, G.119/3, G.124/4, G.150/1, G.171/2, G.174/5, G.194/5, G.195/3, G.207/3, G.210/5, G.241/5, G.269/4, G.275/4, G.275/6, G.288/4, G.308/3, G.313/4, G.314/1, G.315/5, G.317/7, G.321/1, G.324/2, G.330/3, G.338/1, G.338/5, G.340/5, G.391/3, G.392/4, G.401/4, G.539/7, G.549/2, G.644/3, G.646/4.

Yan **mahabbet** şem'ine pervâneveş pervâyı ko (G.468/4)

Aşk ateşinde canından vazgeçmeyenler isteklerine kavuşamazlar. Aşk ve muhabbet ehline dünyevi olan her şeyden arınmak gerektir:

Cân terkin itmeyen niçe irer murâdına

'İşk u mahabbet ehline zîrâ fenâ gerek (G.407/3)

Gönül ehli insanlar dünya hükümdarının kapısına boyun eğmemelidir. Şaire göre asıl tokgözlülük bu şekilde olur (G.221/5). Bu doğrultuda âşıkların vezirlik rütbesinden uzak durmasına şaşırılmamalıdır. Onlar padişahlıktan ve padişahların iltifatlarından dahi vazgeçmişlerdir:

Ravziyâ olsañ n'ola vezr ü vezâretten berî

Ehl-i diller iltifât-ı pâdişâdan geçdiler (G.246/5)

Âşık, dünya hükümdarlarına boyun dahi eğmezken o, aşk yolunun toprağı; âşıkların gözünde ise Isfahan sürmesi olmuştur:

Mahabbet şâh-râhında gubâruz gerçi ey Ravzî

Velî **erbâb-ı 'ışkuñ** çeşmine kuhl-ı Sıfahân'uz (G.340/5)

Aşk şarabı ile sarhoş olan âşığı, zahitler ayıplamakta ve küçümsemektedirler (G.614/4). Zahitler esenlik içinde yaşarken âşıklar ayıplama ve küçümsemelerle dünyaya rezil olmaktadır (G.300/4). Dolayısıyla sadık âşiğa yolunu sapıtmış zahitlerden dost olmaz:

'Âşık-ı sâdıka hem-râh olımaz zâhidler

Bir bölük zerk-ı beyâbânları güm-râhları (G.604/5)

Gönlü yorgun âşıklar, kuru tabiatlı zahidin de gözünün nemli olmasını yani onların da âşıklar gibi aşk ateşiyle yanmalarını isterler:

Oldugınca **'âşık-ı dil-hasteler** ratbu'l-lisân

Zâhid-i yâbis-mizâca çeşm-i nemnâk isterüz (G.329/3)

Aşk meclisindeki âşık için kandile ihtiyaç yoktur. Zira onların gönüllerinde her daim aşk kandili yanmaktadır:

Bezm-i mahabbet içre ‘âşık n’ider çerâğı
‘**Âşık**ların dilinde dâ’im yanar çerâğı (G.588/1)

Kendisini aşk aslanına benzeten şair, ezelden beri aşk zincirinin boynunda takılı olduğunu belirtmiştir:

Takıldı ezel boynuma zencîr-i mahabbet
Olsam n’ola kuhsâr-ı gama **şîr-i mahabbet** (G.116/1)

Şairler, bu dünyada aşktan başka hiçbir şeye sahip olamamış üryan âşıklardır:

Bir hasîra mâlik olmadum bu köhne tekyede
Ben bir abdâlam ki dirler ‘**âşık**-ı ‘uryân baña (G.32/3)

Âşık, irfan sahipleri arasında hidayete eren bir mum gibidir. Bu sebeple şair, aşk ehline onların yolunu bir mum gibi aydınlatan bir delil ve kılavuz olmuştur:

Bize erbâb-ı ‘irfân içre şem‘-i ihtidâ dirler
Mahabbet ehline Ravzî delîl ü reh-nümâyuz biz (G.327/5) ¹⁶⁶

2.3. TARIK

Tarik, Allah Teâlâ’ya ulaşmak için gidilen yol üzerinde bulunmayı ifade etmektedir (Uludağ, 2016, s.325). Şair, bu kelime ile ilgili olarak bir beytinde *tarik-ı mustakîm* şeklinde bir ifade kullanmıştır. Ancak *tarik-ı mustakîm* ifadesi Allah Teâlâ’ya ve Hz. Peygamber (sav)’e uyanların; İslâm, iman, din konularında cenneti hak etmiş olanların yolu, kurtuluşa erıştırıp cennete götüren yol manalarına geldiğinden (Alper, 2009, s.119) tasavvufî bir yolu ifade etmekten ziyade daha çok şer’î hükümleri içeren

¹⁶⁶ Âşık ile ilgili diğer beyit ve bentler için bk. Mh.4/5, G.9/4, G.45/5, G.15/1, G.114/4, G.129/4, G.241/4, G.392/2, G.407/3, G.416/1, G.523/4, G.563/3, G.592/2, G.614/4.

dinî bir yolu vurgulamaktadır. Âşık, Hâdî olan Allah Teâlâ'dan kendisini doğru yola sevk etmesini dilemektedir:

Tarîk-ı mustakîme sen bizi sevk eyle yâ Hâdî
'Azâb-ı dûzaha atma giriftâr anda mihnet var (K.3/14)

Eğer insanlar hakiki aşkı öğrenmezlerse kendilerini Allah Teâlâ'ya giden yolda ilerlediklerini düşünmemelidirler. Yolda ilerleme gerçek aşkla mümkün olur:

Tahsîl idemezseñ sen eger 'ışk-ı hakîkî
Meydân-ı mecâzîde sürem sanma **tarîkî** (K.12/1)

Âşığa göre her insanın Allah Teâlâ'ya giden yolda bir refike; bir yol arkadaşına ihtiyacı vardır. Yol arkadaşı olmadan her ne kadar o yolda ilerlese de yine de selamete kavuşamaz. Âşık aşağıdaki bendinde Allah Teâlâ'dan kelime-i şehadet hürmetine kendisine O'nun rızasına uygun bir arkadaş nasip etmesini istemektedir:

Felâket ehline tevfik olmaz ise refik
Selâmete iremez her ne deñlü sürse **tarîk**
İlâhî baña refik eyle lutf ile tevfik
Bi-hakkı eşhedü en lâ-ilâhe illa'llâh (Mr.4/3)

Başka bir beytinde ise şair, sufiye seslenir ve onun zühd yolunu kimden öğrendiğini sorarak yolunun doğru olmadığını haber verir:

Tarîk-ı zühdi hey sûfi 'aceb sen kimden öğrendüñ
Bizi kendüñ gibi sanur mısın kim ehl-i 'isyânuz (G.321/6)

Bununla birlikte âşığın yolu meyhaneciden uzaklaşınca mescide gider; sufi de irşattan uzaklaşınca, insanlara doğru yolu göstermekten uzak kalınca sapıtarak doğru yoldan çıkar:

Pîr-i mugândan ayrı yolum irdi mescide

Sûfi **tarîk**ın azıdır irşâddan cüdâ (G.52/5) ¹⁶⁷

2.4 TARİKAT

Gidilecek yol, izlenecek usul, hâl ve gidiş anlamındaki tarikat, tasavvufta Hakk'a ulaşmak için benimsenen usul, tutulan yol ve davranış biçimlerini ifade etmektedir. Kur'an-ı Kerim'de Tâhâ Suresi'nin iki ayetinde¹⁶⁸ ve bazı hadislerde¹⁶⁹ sözlük manasında geçmektedir. Sufiler, dinin şekli kısmı olan şeriatın kurallarına uyulmadan tarikat aracılığıyla hakikate ulaşamayacağını belirtmişlerdir (Öngören, 2011a, s.95). Şeriat olmadan tarikat ve hakikat olmayacağını bilen şair, valilerin şeriat kurallarından vazgeçtiklerini dolayısıyla sufilerin de tarikat sevdasından vazgeçmeleri gerektiğini belirtmiştir:

Ferâgat itdi vâlîler çün icrâ-yı şerî'atden
Kara başuñ kayır geç sûfi sevdâ-yı **tarîkat**dan (G.454/1)

Eğer kişi tarikata girmek istiyorsa önce o tarikatın şeyhine intisap etmelidir ve şeyhinin belirttiği tüm gerekliliklere karşı çıkmadan bağlı kalmalıdır. Bu konuya vurgu yapan şair, sevgilinin yoluna tarikat erkânı ile girilmesi gerektiğine değinmiştir:

Sanma kim biz varımazuz kûy-ı cânân yolların
Bî-edeblik itmez erkân-ı **tarîkat** beklerüz (G.332/2)

Ravzî Dîvânı'nda dört tarikatın ismine yer verilmiştir. Bunlar *Bektaşilik*, *Gülşenilik*, *Halvetilik* ve *Mevlevilik*'tir.

2.4.1. Mevlevilik

13. yüzyılda kurulan ve Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'ye nispet edilen tarikattır. Mevlânâ, tasavvufu belli fikirler sistemi değil, tecrübi bir bilim olarak kabul etmiştir.

¹⁶⁷ Tarik ile ilgili diğer beyit ve bent için bk. Mr.2/1, G.187/2.

¹⁶⁸ 20/63, 104.

¹⁶⁹ Wensinck, *el-Mu'cem*, "Tarîka" md.

Babası Bahâuddîn Veled ve Burhaneddin Muhakkik Tirmizî'den Kûbreviyye; Şems-i Tebrîzî'den vecd, aşk ve semâ' yolunu; İbnü'l-Arabî'den vahdet-i vücud telakkisini almış ve kendisinden sonraki insanlar için yepyeni bir mektep olmuştur. Onun tasavvufî düşüncesinin ana esasları şunlardır: Zühd, vahdet-i vücud, aşk, vuslat, tarikat-ı Muhammediye ve semâ (Özköse, 2016, s.40-41).

Mevleviyye tarikatı, diğer tarikatlardan farklı olarak daha çok elit zümre ile sanatkârlar, şairler ve musikişinaslar arasında yayılmıştır. Bunda tarikatın güzel sanatlar ve musiki ile olan irtibatının büyük etkisi vardır. Özellikle Türk tasavvuf ve Türk sanat müziğinin doğup gelişmesinde bu tarikatın rolü çok büyüktür. Ayrıca diğer tarikatlardan farklı olarak Mevleviyye, folklorik bir renk kazanmıştır. Bu yönüyle Konya'da her yıl Mevlânâ'yı anma törenleri düzenlenmektedir (Türer, 2017, s.172).

Mevlevilikte semâ diğer adıyla Mevlevî ayini, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'den sonra düzenlenip geliştirilerek şekillenmiş, diğer tarikatların zikir meclislerine benzer bir zikir toplantısıdır. Semânın gelişiminde Mevlânâ'nın vecde ve zevke gelerek herhangi bir kaideden bağımsız olarak zaman zaman yaptığı dönüşlerden ilham alınmıştır (Özcan, 2004, s. 464). Ravzî de bir gazelinde kelime oyununa başvurarak içki meclisinde şair Mevâlî'nin gazelleri okunduğunda şarap kadehinin Mevlevî gibi cezbeyle gelerek döndüğünü belirtmiştir. Şair aynı zamanda *Mevâlî* ismi ile *Mevlevî* kelimesi arasındaki kök birliğinden yararlanarak kelime oyunu yapmıştır:

Devr itdi **Mevlevî** gibi meclisde câm-ı mey
Okındı gûne gûne Mevâlî gazelleri (G.622/2)

Ravzî'nin şiirlerini işiten kişiler, aşka gelerek zevkten semâ ederler:

Anı kim istima'itse safâsından **semâ'** eyler
Senüñ şi'ründe ey Ravzî 'aceb bilsem ne hâlet var (G.187/5)

Sevgili ne vakit güzellik camisinde kendisini anlatsa mihrap ile minber onu işitip semâ yapmaya başlarlar:

Kaçan ta'rîf okursa câmi'-i hüsn içre ol dil-ber
Semâ'a başlar anı gûş idüp mihrâb ile minber
Görüp tahsîl ider 'âşıklar anı vecd ü hâletler

Mihâliç'de göreydüñ niçe âdem câmidur Derviş (Mr.16/3)

2.4.2. Halvetilik

Halveti tarikatı, Şeyh Sirâcuddîn Ömer b. Ekmelüddîn el-Lahcî el-Halvetî tarafından oluşturulmuştur. Silsilesi Hz. Ali'ye dayanmaktadır. Harezm'de bulunan amcası Şeyh Muhammed b. Nûrî el-Halvetî'ye intisap etmiştir. Amcası, seyr ü sülukte halvete çok önem vermiş ve ömrünün büyük bir kısmını halvette geçirmiştir. Ömer el-Halveti, amcasının vefatı üzerine onun makamına geçmiştir. O da amcası gibi halvete çok önem vermiştir. Onun halvete bu derece düşkünlüğünden dolayı, tarikatına da Halvetiyye adı verilmiştir. Tarikat Ömer el-Halvetî zamanında fazla yayılmamış, daha sonraki dönemlerde Anadolu'da büyük gelişme göstermiştir (Türer, 2017, s.167). Ravzî, dönemine ışık tutan manzum mektubunda birbirini sevmeyen iki Halvetiden bahsetmiştir:

Ol iki **Halvetî**ler kim biri birini sevmezler

Tamâm ıslâh idüp barışdıran yârâna 'ışk eyle (K.13/59)

2.4.3. Bektaşilik

13. yüzyılda Kalenderîlik içinde şekillenmeye başlayıp 15. yüzyılın sonlarında Hacı Bektâş-ı Velî etrafında Anadolu'da ortaya çıkan tarikatır. Hem siyasi rolü ve farklı dinî inanç ve telakkileri birleştirici yapıya sahip olması hem de devletin 16. yüzyıldan itibaren resmen tanıdığı tek gayri Sünnî tarikat olması sebebiyle en çok ilgi çeken ve en çok araştırılan tarikat olmuştur (Ocak, 1992, s. 373). Bektaşilikte dolayısıyla Hacı Bektâş-ı Velî'nin tasavvufî düşüncesinde, dört rakamının ayrı bir önemi bulunmaktadır. Bir müridin takip edeceği tasavvufî makam ve hâller *dört kapı kırk makam* şeklinde ifade edilmiştir. Dört kapı ve her kapıdaki on makam, Allah Teâlâ'ya ulaşmak için geçilmesi gereken merhaleleri sembolize eder. Bu kapılar: Şeriat, tarikat, marifet, hakikat. Bektaşilikte ideal insan modeli olan insan-ı kâmil kavramı, dört kapı kırk makamı yaşamış olan insanı simgelemektedir (Özköse, 2016, s.167-168, 174). Ravzî Dîvânı'nda iki yerde Bektaşilikten bahsedilmiştir. Bentlerinden birinde kendisinin ayağı çıplak, başı açık şekilde aşk tekkesinin hizmetinde bulunan bir Bektaşî olduğunu belirtmiştir:

Niçe demdür hankâh-ı 'ışkınıñ ferrâşıyam

Pâ-bürehne baş açık hıdmetde bir **Bektâşîyem**
Nâhun-ı hırmân ile lâyık mı ańsam kaşıyam
Cân Dede cânân Dede dil tahtına sultân Dede (Mr.21/4)

Başka bir beytinde de Kalender Bâli'nin başı açık abdalı olduğunu, bu sebeple kendisinin Bektaşi zannedilmemesi gerektiğini bildirmiştir:

Baş açık abdâlı olmışdur Kalender Bâli'nün
Ravzî-i dîvâneyi sanmañ ki bir **Bektâşî**'dür (G.230/5)

2.4.4. Gülşenilik

Halvetiyye tarikatının İbrahim Gülşenî'ye nispet edilen koludur. Osmanlı döneminde fikirlerinden dolayı tepki görmüştür. Vahdet-i vücüt anlayışını benimsediğinden hem âlimler hem de yönetim tarafından zındık olarak kabul edilmiştir. Ancak yapılan soruşturmada sonra tarikat hakkındaki iddiaların asılsız olduğu anlaşılmıştır. Adap ve erkân yönüyle daha çok Mevlevi tarikatına benzemektedir. İbrâhim Gülşenî'nin Mevlânâ'nın 26.000 beyitlik *Meşnevî* adlı eserine nazire olarak 40.000 beyitlik *Ma'nevî* adlı Farsça bir eser yazması bu benzerliği ortaya koymaktadır. Zikir meclisleri sesli yapılmaktadır. Bu sebeple şiir ve musikiye önem verilen Gülşeni tekkelerinde birçok meşhur zâkirbaşı ve bestekârlar yetişmiştir (Kara, 1996, s. 256-259). Ravzî bir beytinde tevazunun sembolü ve fenâ meydanının merdi olan külâhın, Gülşeni dergâhına bütün varlığıyla mürit olduğunu belirtmiştir:

Gülşenî dergâhına cân ile olmuşdur mürîd
Merd-i meydân-ı fenâ hâk ile yeksândur külâh (G.563/8)

2.5. TASAVVUFÎ ZÜMRELER

Ravzî'nin tarikatların dışında iki adet tasavvufî zümre ismine de yer verdiği tespit edilmiştir. Bunlar *Kalenderîlik* ve *Melametilik*'tir. Şair küçük bir farkla en çok Melametilikten bahsetmiştir.

2.5.1. Kalenderîlik

Dünya yaşamını önemsemeyen, içinde yaşadıkları toplumun inanç ve geleneklerine karşı çıkan, bunu kılık kıyafet ve davranışlarıyla gündelik hayatlarına da yansıtan tasavvufî zümredir. Bu zümredeki sufilere *kalender* adı verilmiştir. Kalp temizliğine çok önem veren kalenderler, farzların dışındaki namaz ve oruç gibi ibadetlerini azaltırlar. Şeriatın izin verdiği mübah yiyeceklerde titizlik göstermezler ve bu konuda kolaylığı tercih ederler. Ayrıca ihtiyaçlar için para, mal mülk gibi şeyleri biriktirmeyi terk ederler. Allah Teâlâ ile beraber olduğuna inandıkları kalp temizliği onlar için yeterlidir. Genel esasları; fakr, tecerrüt, melamet, vahdet-i vücut ile Hurufî ve Şii tesirlerdir (Azamat, 2001, s.253, 256).

Kalenderîlikte çârdarb uygulaması bulunmaktadır. Çârdarb, dört anlamına gelen *çâr*, *çehâr* ve vuruş anlamındaki *darb* kelimelerinden oluşmakta ve sözlükte dört vuruş anlamına gelmekte olup saç, kaş, sakal ve bıyığı ustura ile kazıma geleneğini ifade etmektedir. Kalenderîlere göre yüz güneşe ve yüzdeki kıllar bulutlara benzemektedir. Güneşin görülmesi için nasıl ki bulutun aradan çekilmesi gerekirse sevenle sevilen arasında da o sevginin yaşanması için arada bir kıl dahi bulunmamalıdır. Bu yüzden engellerin ve perdenin kaldırılması gerekmektedir (Yazıcı, 1993, s. 226-227). Şair, dîvânının pek çok yerinde Kalenderîlik'ten söz etmiştir. Öyle ki dîvânda sevgiliyi Kalender namıyla andığı bir murabbası mevcuttur. Kalenderîlerin çârdarb uygulamasına hatırlatma yapan şair, *Yine bir sâde-rû sevdüm ki nâmıyla Kalender'dür* (Yine Kalender ismiyle/şöhretiyle yalın yüzlü güzel sevdim) ifadesiyle sevgilinin yüzünün kalenderler gibi tüyden arınmış şekilde olduğuna vurgu yapmıştır. Aynı zamanda âşık da kendi yüzünü Kalenderler gibi tıraş etmiştir:

Halâs idüp gönül 'allâmesin envâ'-ı müşkilden
Hat-ı gayrı terâş itdüm **Kalenderler** gibi dilden
Yudum destüm ser-â-ser bâd u âb u âteş ü gilden
Yine bir sâde-rû sevdüm ki nâmıyla **Kalenderdür** (Mr.11/2)

Ay ve güneşi iki temiz yüzlü/yüzünde tüy olmayan abdala benzeten şair, onların Kalenderler gibi sevgili için gezdiklerini belirtmiştir:

İki yaluñ yüzli abdâluñdur ey meh-rû senüñ
Geşt iderler 'âlemi olup **Kalender** ay u gün (G.440/4)

Şair, aşağıdaki beyitte de sonbahar rüzgârından dolayı ağaçların yapraklarının dökülmesini, Kalenderlerin kıyafet giymemelerini ve yarı çıplak gezmelerine benzetmiştir:

Eşcâr-ı bûstâna **Kalenderlik** itdürür
Bâd-ı hazândan oldı dirîgâ fenâ-yı bâg (G.377/4)¹⁷⁰

2.5.2. Melametilik

Kınamak, kötölemek, ayıplamak gibi anlamlara gelen kelime, tasavvufta bir anlayışın adı olmuştur (Azamat, 2004, s.24). Melamet, doğru yolda ilerlemeye çalışırken kınayanların kınamasından çekinmemek ve hiç aldırış etmemektir. Bu yolda yürüyenlere de *ehl-i melamet*, *Melami* ya da *Melameti* denmektedir. Melamiler riyaya düşmemek adına yaptıkları her türlü ibadeti gizli yaparlar, her türlü tarikat merasiminden uzak durup sohbete önem verirler, nefis terbiyesinde insanlara kendilerini kötölemek açıktan günaha düşerler ve halkın inandığı geleneklere de aykırı davranırlar (Uludağ, 2016, s.241-242). Şaire göre asıl hüner, kişinin ikamet ettiği yeri terk edip bir mekâna sahip olmamaktır. Zira âşığın mekânı melamet şehridir:

Geçüp hep rub'-ı meskûndan hüner bî-mesken olmakdur
Mekânı 'âşık-ı bî-dillerüñ şehri **melâmet**dür (G.211/2)

Melameti köye benzeten şair, hasretin kendisini melamet köyünde perişan ettiğini vurgulamıştır:

Baňa vâdi-i gamda oldı cânâ derd-i ser hasret
Beni kûy-ı **melâmet** içre kıldı der-be-der hasret (G.120/1)

Melamet köyünde şairin başına taşlar yağdıran, rezil, çılgın ve divane gönlüdür:

Başuma kûy-ı **melâmet** içre taşlar yagduran
Bu dil-i dîvâne vü rûsvâ vü şeydâdur baňa (G.22/3)

¹⁷⁰ Kalenderilik ile ilgili diğer bentler için bk. Mr.11/1, Mr.11/3, Mr.11/4, Mr.11/5.

Âşığı felaket denizinden selamete kavuşturacak olan vasıta melamet kayığıdır:

Fülk-i **melâmet** içre bulurduk selâmeti

Bahr-ı felâketüñ görineydi karaları (G.612/4)

Kendisine seslenen şair, melamet çarşısında gönlünü, darağacında görmek istemektedir. Aksi hâlde onu Mansûr gibi hemen darağacına asmak gerektir:

Melâmet çâr-sûsında tevakkuf kılma ber-dâr it

Göñül Mansûr'ın ey Ravzî görürseñ dârdan taşra (G.508/7)

Sevgilinin mahallesinde melamet şalını giymek cennette İdrîs peygamberin giydireceği hulleden daha kıymetlidir:

Kûy-ı dil-berde baña şâl-ı **melâmet** yegdür

Hulle geydürse kabûl itmez in İdrîs nebî (G.618/4)

Şair, birkaç beytinde *seng-i melamet* (kınama/ayıplama taşı) terkiğini kullanmıştır. Seng-i melamet halkın ayıplanma ve kınanmalarına maruz kalarak nefsi arındırma diğeri bir ifadeyle ruhsal bir recm hâlini ifade etmektedir. Klasik şiirde, Leylâ'nın uğruna çöllere düşen Mecnûn'un çölde yaşadığı rüsvalık/melameti hâliyle seng-i melamet özdeşleştirmiştir. Mecnûn, çocuklar tarafından taşlanmış, halk tarafından ayıplanıp kınanmış bir kimse olmasıyla klasik şaire model olmuştur ve dolayısıyla şair de sevgiliye duyduğu aşk uğruna, çocukların attığı melamet taşlarına maruz kalmıştır (Sevimli, 2020, s.321-322). Ancak şair bu durumdan oldukça memnundur, öyle ki sevinçten göğsünü yırtsa buna şaşırılmaz. Çünkü o aşk yolunun yolcusudur:

Ferahdan sînemi kûyuñda çâk itsem 'aceb olmaz

Ki her tıfluñ elinde baña bir **seng-i melâmet** var (G.190/3)

Şaire daima güzel kıyafetler giymeye iten sebep insanlardan gelen kınama taşıdır:

Lâbis-i dîbâ-yı zîbâ eyleyen dâ'im beni

Halk-ı ‘âlemden gelen **seng-i melâmet**dür baña (G.26/3)

Sufiye seslenen şair, gerçek âşık olarak kendisini örnek göstermektedir. O, kınama taşı ve aşk şarabı ile tüm dünyaya rezil olmuştur. Sufiye gerçek âşık olmak isterse kınama taşlarına hazırlıklı olmasına dair vurgu yapmaktadır:

Seng-i ta‘n ile yüri sûfi **melâmet** itme

Bâde-i ‘ışk bizi ‘âleme itdi rüsvây (G.644/3)¹⁷¹

2.6. TASAVVUFÎ MEKÂNLAR

Çalışmanın bu bölümünde dîvânda adı geçen tasavvufî mekânlar işlenmiştir. Şair, dîvânında hepsi aynı anlamda kullanılan *tekke*, *dergâh* ve *hânkâh* kelimelerine yer vermiştir.

2.6.1. Tekke/Dergâh/Hânkâh

Arapça *tekye*, günümüzde *tekke* olarak kullanılan kelimenin kökeni hakkında kesin bilgi yoktur. Kelimenin Farsça karşılığı ise dergeh ya da günümüzdeki kullanımıyla dergâh şeklindedir. Tekkeler daha ziyade toplumun manevi ve ahlaki açıdan eğitilmesine yoğunlaşmış mekânlardır. İlk tekkeler basit ve küçük bir odadan ibaretken zamanla farklı birimleri de ihtiva eden tekke yapıları ortaya çıkmıştır (Kara, 2011, s.368). Klasik Türk şiirinde mutasavvıf şairler tarafından tekke, bazen *eşik*, *kapı önü* anlamında bazen de padişahın katı, Allah Teâlâ’nın huzuru vb. tamlamalarla *sığınılacak bir yer* anlamında kullanılmıştır (Pala, 2016, s.112). Şair, bir beytinde doğrudan Gülşeni dergâhından bahsetmiştir. Külâhı teşhis yoluyla kişiselleştiren şair, onun Gülşeni dergâhına canıgönülden mürit olduğunu belirtmiştir:

Gülşenî **dergâh**ına cân ile olmuşdur mürîd

Merd-i meydân-ı fenâ hâk ile yeksândur külâh (G.563/8)

¹⁷¹ Melamet ile ilgili diğer beyitler için bk. G.278/4, G.407/5.

Allah Teâlâ'nın dergâhından bahsettiği bir beytinde şair, zahide seslenerek ona tavsiyede bulunmuştur. İkiyüzlülükten vazgeçmeyen kişinin Allah Teâlâ'nın dergâhına erişemeyeceğini bildirmiştir:

Bâg-1 Firdevs-i cinân isterseñ ey zâhid eger
Vâsıl-1 **dergâh**-1 Hak olmaz riyâdan geçmeyen (G.431/3)

Eli boş şekilde Allah Teâlâ'nın dergâhına gelen şair, (K.3/21) yine O'nun dergâhında O'na yalvararak kendisine lütufta bulunmasını dilemektedir:

Senüñ **dergâhu**ña geldüm İlâhî fazluñ ihsân it
Düşersem 'adlûñe mazhar baña dûzahda zahmet var (K.3/11)

Kelimeyi *padişahın katı* manasında kullandığı bir diğer beyitte şair, padişahın gece vakti seferden geldiğini ve o gelince dergâhının cennet bahçelerinden bir bahçeye dönüştüğünü bildirmiştir:

Geldi devletle seferden hele ol şeh bu gice
Cennete oldı müşâbih yine **dergeh** bu gice (G.502/1)

Başka beytinde dergâh kelimesini, *sevgilinin eşiği* manasında kullanan şair, zengin fakir herkesin güzelliğın reisi olan sevgilinin dergâhına köle olsa buna şaşırılmayacağını söylemiştir (G.644/2). Zira sevgilinin dergâhı Firdevs cenneti gibidir (G.591/1) ve onun dergâhının kölesi olmanın verdiği mutluluğu Rüstem ve Dârâ rüyasında dahi hissedememiştir:

Görmedi düşde dahı Rüstem ü Dârâ ey dil
Bende-i **dergeh**-i cânân olanuñ devletini (G.625/2)

Âşıklar sevgilinin dergâhında her türlü eziyete rağmen beklemeye devam ederler. Ancak uygunsuz rakip bu bekleyişlere katlanamaz ve gider. Sevgiliye seslenen şair, rakibin gitmesine üzülmemesini zira bu şekilde dergâha kimin layık olup olmadığının anlaşıldığını belirtmiştir:

Melûl olma rakîb-i nâ-sezâ gitdise kapuñdan
O **dergâha** niçe vech ile lâyıklar olur peydâ (G.55/3)

Bunların dışında bazı beyitlerde dünya, eskimiş köhne bir tekkeye benzetilmiştir. Şair bu köhne tekkede bir hasıra dahi sahip olamamış üryan bir abdal gibidir:

Bir hasîra mâlik olmadum bu köhne **tekyede**
Ben bir abdâlam ki dirler ‘âşık-ı ‘uryân baña (G.32/3)

Ay ve güneş, dünya tekkesinin parlak kandilini âşıkların ateşli âhı ile yakmaktadır:

Tekyegâh-ı ‘âlemüñ rûşen çerâğın her zamân
Âh-ı âteşnâk-i ‘uşşâk ile yakar ay u gün (G.459/3)

Başka bir beytinde fakirliği tekkeye benzeten şair, dervişler için en güzel mekânın fakirlik tekkesi olduğunu belirtmiştir:

Sadr-ı ‘âlî dileyüp düşme dilâ teşvîşe
Kûşe-i fakr gibi **tekye** mi var dervîşe (G.504/1)

Gönlünü tekkeye benzeten şair, bu tekkede kelime-i tevhidin hizmetinde bulunması gerektiğini dile getirmiştir (K.1/16). Başka bir beytinde Ravzî, aşkı tekkeye benzetmiştir. Şair aşk tekkesinde Mecnûn’un abdalı olalı gönlü bela vadilerinde çiğnenmiş duruma gelmiştir (Mr.27/1). Âşık, aşk tekkesinin abdalı olursa asla üzüntü çekmez. Tekkede sevgilinin dudağının düşüncesi ile mutlu olur:

Eger kim **tekye**-i ‘ışk içre abdâl olsa gam çekmez
Olur fikr-i leb-i dil-berle kan hayrân didüm ‘âşık (G.392/4)

Şairin *âşıklar tekkesi* gibi olan gönlünden dert ve gam, misafir gibi asla eksik olmaz:

Eksik olmaz dilden ey Ravzî gürûh-ı derd ü gam
Tekye-i ‘uşşâka her gün niçe biñ mihmân gelür (G.306/5)

Âşıklar dergâh ya da tekkelerde bir köle gibi hizmet etmekten memnuniyet duyarlar. Ravzî, dergâhta zavallı bir köle olalı kendisini eşsiz bir padişah gibi hissetmektedir. Zira onun gözünde dergâha köle olmak, padişah olmaya denktir:

Ravzî kemîne bende olalı **dergehü**nde
Seyrân ider cihânı şâh-ı yegâne-âsâ (G.66/5)

Eğer kişi kendisine himmet ihsan edilmesini isterse yüzünü o dergâhın yolunun toprağına sürmeli ve dergâha daima hizmette bulunmalıdır:

Olayın dirseñ eger makbûl-i erbâb-ı himem
Rûyuñı hâk-i reh-i **dergâh**ına sür dem-be-dem
Gel nazar kıl kurb-ı Hakk’a niçe basmışdur kadem
Ârızında berk urur nûr-ı Resûl-i muhterem
Şâh-ı iklîm-i kerâmet Şeyh Lutfullâh’ı gör (Mh.4/4)

Çektiğı gamı da aşağıdaki bendinde tekkeye benzeten şair, bu tekkenin aşk kandilini yakan piri olduğunu belirtmiştir:

Çerâg-ı ‘ışkı yakdum **hânkâh**-ı gamda pîr oldum
Kemend-i kâfir-i zülfine ey Ravzî esîr oldum
Cihâna ‘ışk ile geldüm ne şâh u ne vezîr oldum
Yine bir sâde-rû sevdüm ki nâmıyla Kalenderdür (Mr.11/5)¹⁷²

2.7. TASAVVUFÎ UNSURLAR

Şair, şiirlerinde birçok tasavvufî unsura yer vermiştir. Bu unsurlar alfabetik sırayla ‘adem, aşina-bigâne, bezm-i elest, dünya, fakr, fenâ-bekâ, gaflet, gayp, halvet, hayret, hevâ/heves, himmet, ilm-i ledün, inayet, keramet, kesret-vahdet, kurb, lâ ile illâ, marifet, nefis, sırr/râz, tecelli, tevekkül, velâyet, zikr/vird ve zühd/takva olmak üzere yirmi altı adettir. Şair, bu unsurlar içinde en çok dünyayı zikretmiştir.

¹⁷² Tekke/Dergâh/Hânkâh ile ilgili diğer beyit ve bentler için bk. K.6/33, K.7/10, Mr.21/4, Mh.3/50, Mh.4/5, G.53/1, G.105/1, G.185/3, G.212/2, G.267/2, G.314/3, G.318/1, G.324/1, G.444/4, G.472/5, G.563/5, G.604/3, G.653/4.

2.7.1. ‘Adem

Varlığın zıddı, yokluk, hiçlik ve varlığın yaratılmasından önceki hâl gibi anlamlara gelmektedir. Gazâli’ye göre masiva mutlak yokluktan yaratılmıştır ve Allah Teâlâ hakiki iken O’nun dışındakiler mecazidir; yani varlık nur; yokluk ise zulmettir. Tasavvufî anlayışa göre ise ‘adem ne vardır, ne de varlığı mümkündür; sadece ilahi bir tecelligâhtır (Yavuz, 1988b, s.356-357). Ravzî’nin sığınacak yeri yokluk ülkesidir. Zira orası şair için son demektir:

‘Adem iklimidür menzil çün âhir saña ey Ravzî
Olur bir gün ki hiç olmaz vücûduñdan nişân peydâ (G.57/5)

Şair, sevgilinin ağzını düşünüp kendinden geçmiştir. Bu sebeple onun nihai mekânı yokluk olmuştur:

Fikr eyledi dehânuñı dil gitdi kendiden
Bildüm ki aña menzil-i âhir ‘adem gibi (G.632/4)

Şair, bu dünyada rahat etmezse yokluk ülkesine gitmeyi istemektedir:

Ma‘mûre-i ‘ademde vatan tutsun ol kişi
Eglenmez ise göñli bu cây-ı harâbda (G.521/4)

Yokluğu bir denize benzeten şair, bu denize düşmüştür ve bu denizde o kadar derine dalmıştır ki varlığına dair ayırıcı bir işaret bulunamamıştır:

Bugün ey âşinâ Ravzî ‘adem deryâsına düşdi
Bulunur mı nazar kıl gör vücûdından nişân iste (G.553/5)

Âşığın can kuşu yokluğun en yüksek noktasına uçardı ancak onu bu dünya vadisine bağlayan neden ayrılık tuzağıdır:

‘Adem evcine pervâz eyler idi murg-ı cân ammâ
Bu vâfide mukayyed iden anı dâm-ı fûrkatdür (G.214/5)

Eğer şair, kavuşma şehrine ulaşamazsa sevgilinin ayrılığında yokluk mahallesinden bir konak istemektedir:

Visâlûñ şehrinûñ menzillerine irişilmezse
Fîrâkuñda gönül kûy-ı ‘**adem**de bir konag ister (G.200/3)

Şair, zamanın padişahı olmuş ve pek çok ülke görmüştür. Gördüğü ülkeler ona yokluk çölü kadar güzel gelmemiştir. Bu sebeple ömür çadırını yokluk çölüne kurmuştur:

Şehenşâh-ı zamân olduñ niçe iklîmi gördüñ tut
‘**Adem** sahrâsına varduñ otâg-ı ‘ömri kurduñ tut (G.135/1)

Şairin eğlence yeri yokluk ülkesidir. O göç zamanının geldiğini ve yakında yokluk ülkesine gideceğini hissettiğini belirtmiştir:

Cây-ı eğlence baña mülk-i ‘**adem** gibi gelür
Geldi rihlet demi yakında gidem gibi gelür (G.302/1)¹⁷³

2.7.2. Aşına-Bigâne

Farsça tanış, tanışıklık, dostluk manasına gelen aşına, tasavvufta benliğinden uzaklaşarak Hakk’a yaklaşan salığın O’nunla tanışması ve yakın olmasına denmektedir. Aşına olmayana yani Hakk’ı tanımayanana ise yabancı ya da bigâne denmektedir (Uludağ, 2016, s.48). Ravzî, sevgilinin aşk deniziyle tanışalı vücudu, bu denize gemi; âhları, çapa ve gözyaşı da deniz olmuştur:

Âşinâ olalı bahr-ı ‘ışk-ı cânânumla ben
Ten sefine âh lenger eşk deryâdur baña (G.23/3)

Şairin can ve gönül gemisi kederin girdabında değildir, o şevk denizinin okyanusunun aşinası olmuştur:

¹⁷³ ‘Adem ile ilgili diğer beyit ve bentler için bk. Mh.3/27, G.19/1, G.36/3, G.130/2, G.143/5, G.303/3, G.304/1, G.395/5, G.418/1, G.502/4, G.503/2.

Gird-âb-ı gamda kalmadı keştî-i cân u dil
Deryâ-yı şevk lüccesinüñ âşinâsıyuz (G.338/4)

Bu dünyadan susup teslim olmayan kişi, izzet denizini tanıyamaz ve ona yabancı kalır:

Âşinâ-yı bahr-i ‘izzet olıma**z** bîgânedür
Ravziyâ hâmûş olup her mâ-cerâdan geçmeyen (G.446/5)

Kavuşmayı kıymetli bir inciye benzeten şair, onun denizin yüzeyine hiç çıkmadığını ve hep derinlerde olduğunu belirtmiştir. Öyle ki şair onu aşk denizinin tanıdıklarında dahi görmemiştir:

Visâli dürrine tâlib olursañ ol yüze gelmez
Ben anı görmedüm bahr-ı mahabbet âşinâsında (G.549/3)

2.7.3. Bezm-i Elest

Farsça sohbet meclisi anlamına gelen *bezm* ile Arapça *Ben değil miyim?* manasındaki *elestüden* oluşan terkiptir. *Ben sizin Rabbiniz değil miyim?* hitabının yapıldığı ve ruhların da *evet* diye cevap verdikleri meclis anlamındadır. İfadedeki *elest* kelimesi Arâf Suresi'nin 172. ayetinden alınmıştır (Yavuz, 1992, s.106). Bu olay insanlar yeryüzünde yaratılmadan önce Allah Teâlâ ile insanların ruhları arasında meydana gelmiştir (Uludağ, 2016, s.75). Klasik edebiyata göre âşıklar sevgililerine *elest* bezminde âşık olmuşlardır. *Elest* günündeki ruhlar meclisinde, âşık sevgilisini ilk defa orada gördüğünü ve görür görmez ona hemen âşık olduğunu söylemektedir. Bu aşk o günden beri sürüp gelmiş, aşk şarabı kendisine o gün içirilmiştir ve bu sebeple sevgilinin en büyük âşığı da kendisidir (Pala, 1992, s.108). Şair, *elest* meclisinin sakisi olan Allah Teâlâ, âşığı sarhoş etmiştir. Bu sebeple zahidin büyüsunün âşık üzerinde tesiri yoktur:

Sâki-yi **bezm-i elest** itdi bizi mest-i müdâm
Zâhidâ itmez eser bize senüñ efsûnuñ (G.403/4)

Ravzî, *elest* meclisinin sarhoşudur. Bu sebeple şarap/aşk şarabı içmek âşıkta eski bir âdet olarak kalmıştır:

Ravziyâ **bezm-i elestüñ** mestiyem bilmez misin
Bâde nûş itmek ezelden eski ‘âdetdür baña (G.25/5)

Bir beytinde şair, elest bezmini *âlem-i ervâh* şeklinde nitelemiştir. Sevgili ile âşığm söyleştiği beyitte âşık, sevgiliyi ruhlar âleminde beri sevdiğini belirtmiş, sevgili de aşk meydanına kendisi gibi bir âşık gelmediğini söylemiştir:

Didüm cânâ seni çok ‘**âlem-i ervâh**dan sevdim
Didi meydân-ı ‘ışka gelmedi bir kimse senden geç (G.153/7)

2.7.4. Dünya

İnsanı Allah Teâlâ’dan uzaklaştıran ve gaflete sürükleyen her şey, mal, mülk, şan, şöhrat, hırs, itibar (Uludağ, 2016, s.1112) vb. geçici unsurların hepsini ihtiva eden dünya, dîvânda pek çok teşbih ve mecazlar ile işlenmiştir. Şair dünya ile ilgili olarak *âlâm-ı dehr*, ‘*âlem-i fenâ*, ‘*âlemüñ kerb ü belâsı*, ‘*âlem tekyegâhı*, ‘*âlem saydgâhı*, ‘*âlem-i süflî*, ‘*âlem-i rü’yâ*, *âsiyâb-ı dehr*, *bâd-ı cefâ-yı dehr*, *bâg-ı dehr*, *bezm-i ‘âlem*, *bezm-i cihân*, *cefâ-yı dehr*, *cihân bâgı*, *cihânuñ bâg u râgı*, *cihân bezmi*, *cihân-ı köhne*, *cihânuñ mekri*, *dâr-ı dünyâ*, *dâr-ı dehr-i fenâ*, *dehrüñ efsûnı*, *dehr-i dún*, *dehr-i dún-perver*, *dehr-i fânî*, *dehr-i pîre-zâli*, *dehr-i pür-cefâ*, *devlet-i dünyâ*, *dünyâ belâsı*, *dünyâ-yı denîn*, *dünyâ-yı dún*, *dünyâ evi*, *dünyâ gamı*, *dünyâ-yı merdûd*, *dünyâ serâyı*, *fenâ dünyâ*, *gam-ı dünyâ*, *gam-ı hummâ-yı dünyâ-yı denî*, *gam-ı esrâr-ı dünyâ*, *gölşen-i ‘âlem*, *hâce-i dünyâ*, *hürmen-i dünyâ*, *hürmen-i ‘âlem*, *Kerbelâ-yı cihân*, *küşt-gîr-i dehr*, *mâlik-i kâlâ-yı dehr*, *metâ’-ı ‘âlem*, *ribât-ı köhne*, *tâlib-i dünyâ*, *tekyegâh-ı ‘âlem*, *zen-i dünyâ*, *zînet-i dünyâ* vb. terkiplere yer vermiştir. Bununla birlikte şair, dünya kelimesine karşılık gelen *dehr*, *cihân* ve *âlem* kelimelerini de dîvânında zikretmiştir.

Dünya denen yer âlem-i süflidir. Aşağılık, alçak ve geçici lezzetlerin bulunduğu bir mekândır. Şair bu mekânda tecerrüt hırkasını giyerek süflî lezzetlerden uzaklaşmıştır:

‘**Âlem-i süflî**de biz geydük tecerrüd hırkasın
Bâg-ı dehre serv tek baş egmezüz bâlâ-dilüz (G.322/3)

Dünyanın cefası çok ancak vefası yoktur. Bu sebeple insanın bu dünyadaki maksadı ölümsüzlük olmamalıdır (Kt.9/1, K.9/107). Ki zaten bu dünyada kimse de ölümsüz kalmaz:

‘Ömr âhir oldu Ravzî zülfini gözle yârûñ
Kalmaz kimesne bâkî bu ‘âlem-i fenâda (G.560/5)

Bu dünya, kulları ölüm vadisine götüren güzergahtır:

Bu ‘âlem bir güzergehdür ki şâhâ
Ecel vâdisine iltür ‘ibâdı (G.662/4)

Dünya insanların sırtını yere getiren bir pehlivan gibidir. En güçlü yiğit bile onun karşısında aciz kalır:

Kimûñ yire getürmez küşt-gîr-i **dehr** arkasın
Cihânda var mı bir merd-i tevânâ kim zebûn olmaz (G.345/4)

Dünya, bir gün gelir ve insanın mekânını yer altı yapar. Bu sebeple insan malın hırşısı olmamalı ve dünya kederini bırakmalıdır:

Bir gün olur kim senûñ zîr-i zemîn eyler yirûñ
Gel harîs-i cem‘-i mâl olma gam-ı **dünyâyı** ko (G.468/5)

Dünya hilekârdır. Onun hilelerine aldanmamak gereklidir. Dünya hakikati, insanlığı ve cömertliği olmayan vefasız bir yerdir:

Cihânuñ mekrine aldanma ey dil pür cefâdur bu
Hakîkatsüz mürüvvetsüz keremsüz bî-vefâdur bu (G.466/1)

Ölümlü dünyanın geçici olduğunu idrak edip ona gönül bağlamayanlar, ayrılıkta sabrederek sıkıntı çekmemiş ve kavuşma anında sevinç gözyaşını dökmüştür:

Dehr-i fânî devletin her kim ki bâkî bilmedi
Fürkate gam çekmedi vuslatda her an ağladı (G.600/2)

Dünya ahirete uyanmak üzere görülen bir rüya âlemidir. Kişi bu rüyadan can gözünü açıp gerçekleri görmeye gayret etmelidir:

Gözün aç dide-yi cân ile seyr it rûy-ı cânânı
Hakikat-bîn ol ey dil '**âlem**-i rü'yâyı n'eylersin (G.453/2)

Dünya insanları aldatan büyü bir yerdir. Kendisine seslenen şair, bu büyüye kanmamak için uyarıda bulunmuştur:

Dehrûñ efsûnına aldanma sakın ey Ravzî
Merd olan eylemedi mihr u mahabbet Zâl'e (G.490/5)

Kişi Allah Teâlâ'nın emrine razı olup dünya meclisinden el etek çekmeli (G.412/1) ve dünya mutluluğunu terk etmelidir (G.468/2). Kişi ancak bu şekilde bu dünyada özgürlüğü yakalayabilir:

Cânı âzâd ider **cihândan**
Rahmet-i lâ ilâhe illallâh (K.1/2)

Şair, sevgiliyi dünyayı sevdiği gibi sever (G.602/2). Çünkü dünya hiç kimseye merhamet etmeyen sevgili gibidir. Âşıklarını kendisine esir eder (G.323/7). Bu sebeple şair hem bu alçak dünyayı hem de merhameti olmayan sevgilinin cefasını sevmemektedir:

Ben bu **dünyâ**-yı denînüñ bî-vefâsın sevmezim
Dil-ber-i nâ-mihrbânın pür-cefâsın sevmezim (G.452/1)

Zahit bu dünyanın güzelliklerini seyretmek isterken âşığın gönlü bu geçici güzelliklerden sıyrılıp huzura kavuşmak ister (G.200/1). Çünkü âşık, dünyada o kadar zaman geçirmiş olmasına rağmen bir nefes dahi huzur bulamamıştır:

Bunca eyyâm-ı 'ömrüm itdi mürûr
Bir nefes kılmadum **cihânda** huzûr (G.254/1)

Dünya, insanın bir iki gün yüzüne gülerse gururlanıp böbürlenmekten kaçınmak gerekir. Çünkü onun gülümsemesinin ardı boştur. Dünya boşa çıkarılmış bir meskendir:

Sakın magrûr olma bir iki gün
Yüzüne gülse bu **dünyâ**-yı merdûd (Kt.9/2)

Dünyanın gerçek yüzünü görmek isteyen kişi cismani gözüyle değil, idrak yani kalp gözüyle etrafa bakmalıdır. Zira idrak/kalp aynası ona bütün hakikatleri gösterecektir:

Temâşâ eylemezler ‘ayn-ı idrâk ile **dünyâyı**
Ne sûret gösterür âyîne-i idrâki bilmezler (G.290/2)

Bu dünya nefsin isteklerini avlama yeridir. İnsan murat şahbazını avlamaya çalışırken en sonunda onu da elinden geçirir:

Şikâr-ı vahş u tayr itdüñ bu ‘**âlem** saydgâhında
Murâduñ şâh-bâzın ‘âkıbet elden uçurduñ tut (G.135/2)

Dünya insanın ömür buğdayını tükettiği bir harman yeri (G.96/3) ve bir değirmendir. Şair, bu değirmende ömür buğdayının hepsini un etmiştir:

Yitürdüm gendümi ‘ömr âhir oldı cevce yok hâsıl
Kimüñ bu âsiyâb-ı **dehr** içinde ‘ömri un olmaz (G.346/2)

Dünya hevesi, insanların nöbete yakalandığı bir hastalıktır (K.13/117). Dünya, insanları kendinden geçiren bir esrar gibidir. Ancak şair, bu esrar ile değil, fakirlik şarabı ile kendinden geçmek istemektedir:

Şarâb-ı fakr ile mest-i harâb olmak müdâm ey dil
Gam-ı esrâr-ı **dünyâ** ile hayrân olmadan yegdür (G.220/5)

Dünya hüznler evidir. Orada neşe ve mutluluk insana nasip olmaz:

Bu **dünyâ** beyt-i ahzândur bürâder
Müyesser olmaz anda şevk u şâdî (G.662/2)

Gönlüne dünyayı tezkiye eden şair, alçak dünyanın ve mal-mülkün kendisini bu dünya padişahı yapmayacağını ve hiçbir faydası olmayacağını belirtmiştir:

N'idersin devlet ü **dünyâ**-yı dünü ey dil-i şeydâ
Yedi iklime gûyâ şevket ile şâh olurduñ tut (G.137/4)

Fâni dünyanın malı mülkü dünyaya talip olanların olsun. Zira şaire mal mülk olarak gözyaşı dirhemi ve sararmış yüzünün dinarı yeterli olmaktadır:

Yeter eşküm direm dînâr baña rûy-ı zerdümdür
Metâ'-ı **dehr**-i fânî tâlib-i dünyânuñ olsun hep (G.110/4)

Şair, tüm bu ve bunun gibi sebeplerle dünyayı son yudumluk içki gibi yere savurup ayaklar altına almıştır. Çünkü bir âşığın gönlünde alçak dünyanın sevgisi yer almaz:

Anuñcün yire çalup cur'aveş pâ-mâl ider anı
Dil-i nâlân-ı Ravzî cây-ı hubb-ı **dehr**-i dün olmaz (G.345/5)

Şairin gönlü ve ruhu bu dünyada aşk ile huzura kavuşmuştur:

Dünyâ gamını çekmez isek biz n'ola cânâ
Râhat mı degül rûhumuza râh-ı mahabbet (G.114/2)¹⁷⁴

2.7.5. Fakr

Malı gitmek, fakir olmak anlamlarındaki fakr, elde var olanı kaybetmemek için olmayanı talep etmemek demektir. Mutasavvıflar, Haşr Suresi'ndeki *İhtiyaçları olsa bile başkalarını kendilerine tercih ederler.* ayetinin bu tarz bir fakr anlayışına işaret

¹⁷⁴ Dünya ile ilgili diğer beyit ve bentler için bk. K.5/8, K.6/36, K.12/6, K.14/16, Mr.18/4, Mr.26/3, Kt.1/1, Kt.1/3, G.49/2, G.57/2, G.57/3, G.65/5, G.70/5, G.71/4, G.73/2, G.83/2, G.112/10, G.135/5, G.136/11, G.137/7, G.143/4, G.145/3, G.153/11, G.155/5, G.204/4, G.220/4, G.220/7, G.221/5, G.236/1, G.273/2, G.273/5, G.281/1, G.282/3, G.295/2, G.300/4, G.302/4, G.303/4, G.308/3, G.312/7, G.346/1, G.357/1, G.360/1, G.360/2, G.375/5, G.394/2, G.404/4, G.410/1, G.410/6, G.412/3, G.430/5, G.446/1, G.447/1, G.454/4, G.459/3, G.487/5, G.513/2, G.528/4, G.540/5, G.544/1, G.546/1, G.549/1, G.563/6, G.591/5, G.598/5, G.607/3, G.662/3.

ettiği söylemişlerdir. Bu yönüyle fakr, bir şeye sahip olmamak, sahip olunduğu zaman da onun kendisine ait olmadığına idrakinde olmaktır. Hatta, bunu kuvvetlendirmek için Hz. Peygamber (sav)'den rivayet edildiği söylenen *El-fakru fahri* yani *Fakirlik övündüğüm bir hâldir* hadisini sık sık zikretmişlerdir (Altıntaş, 1986, s.124). Ancak bahsedilen bu fakirlik hâli maddi değil, manevidir. Yani varlıktan vazgeçerek Allah Teâlâ'da yok olmaktır (Pala, 2016, s.146-147). Ravzî, pek çok beytinde fakr kelimesinden bahsetmiştir. Yukarıda sözü edilen hadise telmih yapan şair, bu âlemdeki asıl becerinin fakirlik ile övünerek yaşamak olduğunu vurgulamıştır. Aksi takdirde insanın mutlu olması mümkün değildir:

Hüner **fakr** ile fahr idüp geçinmekdür bu 'âlemde
'Aceb bilsem niçün ister ki her bir bî-hüner devlet (G.129/2)

Kişi ehl-i fakr olmak isterse önce taç ile kabadan, iltifattan ve övünmekten (G.431/5) yani fâni olan her şeyden vazgeçmelidir:

Şâh-ı iklîm-i bekâ olmaz fenâdan geçmeyen
Fakr ile fahr idemez tâc u kabâdan geçmeyen (G.431/1)

Fakirlik hâli, zahirde düşük bir makam gibi gözükse de bâtında padişahlıktan dahi daha yüksek bir konumdadır. Fakirlik yüce bir cennettir ve fakirliğin cennet olduğunu bilmeyenler onu cehennem kuyusu zannetmişlerdir:

Cennet-i a'lâ-yı **fakr**ı kılmayanlar ihtiyâr
Zîr-i çâh-ı dûzah-âsâ anı zulmet sandılar (G.279/3)

Şaire göre fakr bir köydür ve dünyada fakr köyünün dilencisi olmak Osmanlı ülkesinin padişahı olmaktan daha iyidir (G.218/5). Zira o fakirliğin ayakları altında ezilse de onun başında âhlarının kıvılcımından yapılmış talih tacı vardır:

Ne gam pâ-mâl-i **fakr** u fâka olsam cevri-i devrândan
Başumda şu'le-i âh-ı derûnum tâc-ı devletdür (G.211/4)

İnsanlar asıl mutluluğu padişah olup dünyada hüküm sürdürmek olarak düşünmüşlerdir. Ancak şaire göre asıl mutluluk, fakirlik köyünün yolunun toprağı olmaktır. Fakat insanlar bu durumu da rezillik ve kepezelik olarak algılamışlardır:

Şâh olup dünyâya hükm itmek sa‘âdet sandılar
Hâk-i râh-ı kûy-ı **fakr** olmak rezâlet sandılar (G.282/1)

Bu fâni dünya, bir hırs yeridir ve insanlar bir hırsla mal-mülkü kaybetme korkusu uğruna fakirlik gibi bir zenginlikten vazgeçmektedirler. Şaire göre hırs pazarında fakirlik tacı satılırken bu tacın müşterisi çok olmuştur, ancak zenginler mallarından vazgeçip bu tacı almamışlardır:

Tâc-ı **fakr**ı itdiler bâzâr-ı hırs içre mezâd
Müşterî çoğaldı ammâ agniyâdan geçmedi (G.628/4)

Fakirlik güzel ve süslü bir elbisedir. Bu elbiseyi giymek şaire de nasip olmuştur:

Devletinde ol güzeller şâhınuñ Ravzî-sıfât
Hırka-ı **fakr** u mezelletdür baña zîbâ libâs (G.347/5)

Fakirlik lezzetli bir şaraptır ve şair bu şarapla perişan bir sarhoş olmuştur (G.220/5). Fakirlik bir askerdir ve şair de bu askerin ayakları altında ezilmiştir. Ancak şair için bu durum acıklı bir durum değildir. Zira o aşk hazinesinin sahibidir:

Pây-mâl-i cünd-i **fakr** u fâka olmakdan ne gam
Genc-i ‘ışk-ı yâr ile ey dil gınâya mâliküz (G.316/3) ¹⁷⁵

2.7.6. Fenâ-Bekâ

Tükenmek, yok olmak anlamındaki fenâ, tasavvufî manada insanın kötü sıfatlardan kurtulup nefsani haz ve arzularının yok olması demektir. Kul, daima içinde kendini yok ettiği varlıkla meşgul olduğundan eşyadan tamamen yok olur. Bekâ ise kalmak, durmak, eski durumunda kalma, sürmek, devam etmek, bâkî olmak manalarına

¹⁷⁵ Fakr ile ilgili diğer beyit ve bentler için bk. K.7/57, Mr.3/5, G.308/5, G.315/7, G.323/6, G.338/3, G.453/5, G.535/2, G.563/5.

gelmektedir. Fenâ, insandaki kötü sıfatların yok olmasına işaret ederken bekâ, insanda güzel huyların ortaya çıkması ve bunların devam etmesine delalet etmektedir (Altıntaş, 1986, s.123-124). Şair, dîvânının büyük çoğunluğunda fenâ ve bekâ kelimelerini birlikte zikretmiştir. Fenâ ve bekâ kelimeleri ile ilgili olarak *'âlem-i fenâ fenâ dünyâ, fenâ gülzârı, gülşen-i fenâ, meydân-ı fenâ, tûşe-i fakr u fenâ, fenâ deryâsı, fenâ iklimi, şâl-i fenâ, mülk-i fenâ, deryâ-yı fenâ, fenâ bâzârgâhı, bâd-ı fenâ, fenâ denizi, bekâ mülki, bezm-i bekâ, bekâ lü'lü'si, iklim-i bekâ, bekâ-yı bâg, sâhil-i bekâ* tamlamalarını kurmuştur. Kişi yokluk azığıyla yetinmelidir. Halvete girip Allah Teâlâ'ya ibadetle meşgul olmalıdır:

Tûşe-i fakr u **fenâ** ile kanâ'at eyle
Kûşe-i halvete gir Hakk'a 'ibâdet eyle (G.538/1)

Kişi bekâyâ ulaşmak isterse kelime-i tevhidin gerektirdiklerine itaat etmelidir. Zira kelime-i tevhit, bekâ ülkesinin padişahıdır:

Ne 'aceb olsa şâh-ı mülk-i **bekâ**
Hem-ser-i lâ ilâhe illallâh (K.2/49)

Şaire göre canını terk edemeyen kişi asla fenâyâ erişemez:

Cân terkin itmeyen niçe irer murâdına
'İşk u mahabbet ehline zîrâ **fenâ** gerek (G.407/3)

Âşık yokluk/fenâ âleminde canından vazgeçerse en sonunda ebediyette bekâyâ ulaşacaktır (G.546/1). Bunun için şair, yokluk pazarında ömür sermayesini satarak canından vazgeçmiştir:

Fenâ bâzârgâhında metâ'-ı 'ömri satdum ben
Ecel geldi yakîn irişdi 'ukbâyâ 'azîmet var (K.3/17)

Şairin ömür bahçesini yokluk rüzgârı güze çevirmiştir. Ancak şaire yine de bekâ nasip olmamıştır:

İtdi hazân bâd-ı **fenâ** bâg-ı 'ömrümi
Bir kez müyesser olmadı benden yaña **bekâ** (G.94/3)

Yokluk bir gül bahçesidir. Yokluğun gül bahçesi içindeki âşık da dünyaya başını eğmeyen servi gibidir (G.563/4). Âşığın figanı yokluğun gül bahçesindeki ihsanlara denktir (G.274/3). Kendisine seslenen şair, oyalanmayı bırakıp yokluk dünyasını terk ederek bekâ ülkesine yönelmesini belirtmiştir:

Yeter eglendüñ ey Ravzî temâm insâfdan geçdi
Fenâ dünyâyı terk eyle **bekâ** mülkinde yurduñ tut (G.136/11)

Şaire göre bekâyâ ulaşmak isteyen kişi, önce fenâyâ erişmelidir. Bekâ incisini isteyen talipler, fenâ denizine dalmalıdır. Zira denize dalmadan inciye ulaşmak mümkün değildir:

Bekâ lü'lü'sine tâlib geçinenler bu 'âlemde
Fenâ deryâsına bencileyin hîç talabilmezler (G.287/2)

Yukarıdaki beyitle ilişkili olarak aşağıdaki beyitte şair, yokluktan geçemeyen kişinin bekâ ülkesine padişah olamayacağını belirtmiştir:

Şâh-ı iklim-i **bekâ** olmaz **fenâ**dan geçmeyen
Fakr ile fahr idemez tâc u kabâdan geçmeyen (G.431/1)

Aşağıdaki beyitte de şair, yokluğu şala benzetmiştir. Allah Teâlâ'ya hamd ederek bu âlemde yokluk şalına sahip olduğunu söyler:

Hamdulillâh câme-i zerk u riyâdan 'âriyüz
Ravziyâ 'âlemde bir şâl-i **fenâ**yâ mâliküz (G.315/9)

Yokluk ehli âşıklar görünüşte köle gibi gözükseler de aslında onlar, bekâ ülkesinin padişahlarıdır:

Egerçi zâhirâ bir kaç **fenâ** ehli gedâyuz biz
Velî ma'nide iklim-i **bekâ**yâ pâdişâyuz biz (G.327/1)

Şair de yokluk ülkesinin padişahıdır. Onun gönlü dünyaya meyilli değildir:

Şeh-i mülk-i **fenâyam** ben aña mâyl degül göñlüm
Bu dünyâ ehli yanında egerçi mu‘teber devlet (G.128/4)

Şaire göre bu dünya eski bir kervansaraydır. Dünyayı bırakarak fenâ yolunu tercih edip bu yol üzerinde ilerleyen pek çok yolcu vardır:

Bu ‘âlem bir ribât-ı köhnedür her gün olur andan
Güzergâh-ı **fenâyâ** niçe yüz biñ reh-revân peydâ (G.57/2)

Âşık, yokluk ülkesinin kılavuzu, rehberi olmuştur. Zira o bu ülkeyi çok iyi bilmekte, bu sebeple de bu ülkeye meyledenlere yol göstermektedir:

İksîr-i fakr u fâkaya ey hâce tâlib ol
Mülk-i **fenâyâ** ‘azm idenüñ reh-nümâsıyuz (G.338/3)

Âşık yokluk meydanının yiğididir. Bu sebeple onun gözü dünyayı görmez:

Merd-i meydân-ı **fenâyuz** n’iderüz dünyâyı
Matlab-ı merd ola mı hîç nisâ-i huyyaz (G.360/2)

Kelime-i şhadetten bahsettiği bir murabbasında şair, kelime-i şhadetin bekâsının kalbine nasip olmasını dilemiştir:

Şu dem ki mevte yakîn ola Ravzî cism-i zelîl
Tekellüm idemez ise ne gam lisân-ı ‘alîl
Müyesser eyler ise kalbümüzde Hayy-ı cemîl
Bekâ-yı eşhedü en lâ-ilâhe illa’llâh (Mr.2/5)

Bir bendinde şair, fenâfillâhtan bahsetmiştir. Fenâfillâh, Allah Teâlâ’da fâni olarak beşerî vasıflardan ve aşağı arzularından sıyrılıp ilahi vasıflarla donanmayı ifade etmektedir (Uludağ, 2016, s.134). Fenâfillâh, kesintisiz bir vecd hâlidir. Sufi, gerçek olmayan varlığından geçerek, Allah Teâlâ’nın varlığı ile var olmuş ve O’nu gönlünde duymuştur. Fenâfillâhın sonu bekâbillâh yani Allah Teâlâ ile var olmaktır (Pala, 2016,

s.151). Kişi benliğini Allah Teâlâ'da yok ederek yani fenâfillâha erişerek bu yolda toprak olmalıdır:

Bu fenâ evde bekâ buldukca 'ömr-i bî-vefâ
Gel **fenâfillâh** olup yolında hâk ol dâ'imâ
Kûy-ı hasretde vatan tutmak ne lâyıkdur saña
Eyle ey Ravzî sefer şehr-i Burusa'dan yaña
Şâh-ı iklim-i kerâmet Şeyh Lutfullâh'ı gör (Mh.4/21) ¹⁷⁶

2.7.7. Gaflet

Dalgınlık, dikkatsizlik, yanılma, ihmal anlamlarında olup bir şeyin gerekliliği aşikâr olmasına rağmen bunu idrak edememedir. Tasavvufta ise nefsin kendi heva ve heveslerine uyararak zamanını boşa geçirmesi manasındadır. Gaflet unutmama manasını da kapsasa da unutmama ve gaflet aynı anlamda değildir. Bir gerekliliği bilerek terk etmek gaflet ve bilmeden terk etmek ise unutmaktır. Gaflet ile ilgili en bilenen tamlama *hâb-ı gaflet* yani gaflet uykusudur. İnsanlar nefslerinin arzularına kapılarak gaflet uykusunda uyumaktadırlar (Uludağ, 1996, s.283). Bu uykudan uyanmak için kişi aklını başına toplamalıdır. Eğer kişi uykudan uyanmazsa ölüm bir gün onu uyandırır:

Başuña cem' eyle 'akluñ **hâb-ı gaflet**den göz aç
Birgün eyler kendi kendüñden seni âgâh mevt (G.140/4)

Kişi gafleti için tövbe etmeli, gözünü açıp günahlarına pişman olmalıdır:

Gafletün geçdi demi geldi zamân-ı tevbe
Aç gözün cürm ile 'isyâna nedâmet eyle (G.538/2)

Gaflet meyhanesinde ömür zayi edilmemelidir (K.12/13). Uğursuz nefsin hilelerine aldanıp gaflet vadisinde gezmemelidir (Mh.4/12). Eğer âşık, her gece keder afyonunu kullanmazsa gaflet şarabının sarhoşu olur. Âşık aşk kederinin afyonuyla uyanık hâldedir:

¹⁷⁶ Fenâ-Bekâ ile ilgili diğer beyit ve bentler için bk. Mr.1/5, G.136/8, G.153/11, G.155/5, G.166/5, G.218/4, G.291/5, G.326/2, G.375/5, G.416/5, G.528/3, G.563/5, G.563/8, G.662/3, Kt.9/1.

Yimese ‘âşık eger her gice efyûn-ı gamı
Ravziyâ gündüzün ol mest-i mey-i **gaflet** olur (G.311/5)

Yeme, içme ve uyuma fiillerinin hayvanların da bir ihtiyacı olduğunu vurgulayan şair, bunlardan vazgeçip gaflet uykusundan uyanmayı haber vermektedir:

Niçe bir ekl ile şürb ü niçe bir **gaflet** ü hâb
Har u gâv olma giyâh ile samandan el çek (G.410/2) ¹⁷⁷

2.7.8. Gayp

Gizli olan, göze görünmeyen, kayıp anlamlarındaki gayp, tasavvufta Allah Teâlâ’nın insandan gizlediği her şeye denir. Gayp âlemi görülebilen âlemin dışında kalan âlemdir. Edebiyattaki anlamı sırlar âleminde kinayedir. Bu yönüyle *esrâr* kelimesi ile çok kullanılmaktadır. Sevgilinin ağzı gayp olduğundan konuştukları da gayptan haber verir gibidir (Pala, 2016, s.163). Ravzî sevgilinin dudağının âliminden ders okumaktadır. Zira sevgili, gayp âleminin dilini konuşmakta ve ondan başka da bir dil bilmemektedir:

Meger la‘l-i lebüñ ‘allâmesinden ders okur Ravzî
Lisân-ı **gayb** söyler dahı bilmez gayrı bir dil hâ (G.78/5)

Âşıkların dili, sevgilinin lâl dudağının sırlarını keşfettikleri gayp anahtarıdır:

Esrâr-ı la‘l-i yâri keşf itse tañ mı Ravzî
Miftâh-ı **gayb** olupdur ‘âşıklarun lisânı (G.634/5)

Allah Teâlâ gayp ilimlerini şaire nasip etmiştir. Bu sebeple şair, derinliği bilinmeyen ve anlaşılmayan bir kitap gibidir:

‘Ulûm-ı **gaybı** ey dil Hazret-i Hak bizde cem‘ itdi
Bizüm hiç gavrümüz bir kimse bilmez bir kitâbuz biz (G.325/3)

¹⁷⁷ Gaflet ile ilgili diğer beyit ve bentler için bk. K.12/7, Mr.19/1, G.136/7, G.140/2, G.140/9, G.308/2.

2.7.9. Halvet

Uzlet, inziva, yalnızlık, tek başına yaşamak anlamlarındaki halvet, tasavvufta hiç kimsenin bulunmadığı yerde, Hak ile manen sohbet etmektir (Uludağ, 2016, s.156). Aynı zamanda halvet, tasavvufî hayata yeni başlayan kimsenin hemcinslerinden ayrılmasını da ifade eder. Amaç zihnin Allah düşüncesi üzerine yoğunlaşmasını kolaylaştırmaktır (Altıntaş, 1986, s.125). Aşağıdaki beyitte kelime-i tevhidi halvete benzeten şair, sufiye seslenerek bu halveti birlikte çekmeyi teklif eder:

Çekelüm gel senüñle ey sûfi

Halvet-i lâ ilâhe illallâh (K.1/28)

Bütün sufilerin halvetteyken zikri ve fikri Allah Teâlâ değildir, bazılarının aklı cennetteki hurilerde (G.328/3) ve bu dünyada kazanacağı paradadır:

Halvet içre şol murâkıb sûfiler kim vardur

Her birinüñ fikr ü zikri dirhem ü dînârdur (G.217/1)

Sufinin halvette akıttığı gözyaşını gümüş ve altına benzeten şair, onun ağlamasının Allah Teâlâ'nın rızası için değil, dünyalık emeller için olduğuna vurgu yapmıştır. Çünkü güzelleri avlamak için ahiretten önce dünya gerekmektedir:

Eyledi **halvet**de eşk-i çeşm ü rûyın sîm ü zer

Gördi sûfi hûblar sayd itmege dünyâ gerek (G.404/4) ¹⁷⁸

2.7.10. Hayret

Şaşırma, şaşma anlamındaki hayret, kalbe eden tecelli sebebiyle salığın düşünemez duruma gelmesidir (Uludağ, 2016, s.163). Kaynaklarda iki hayret türünden bahsedilmiştir. Allah Teâlâ'nın varlığı konusunda düşülen hayret, şirk ve küfür; O'nun keyfiyetiyle ilgili düşülen hayret ise marifet olmaktadır. Çünkü O'nun varlığı hakkında şüphe yoktur. Ancak keyfiyeti konusunda akıl, hiçbir bilgiye sahip değildir. Buna göre Allah Teâlâ'nın keyfiyetini anlama çabası içinde hayrete düşmek bir tür

¹⁷⁸ Halvet ile ilgili diğer beyitler için bk. K.13/84, G.290/3, G.413/3, G.418/2, G.479/2, G.538/1, G.647/1.

marifettir (Yetik, 1998, s.60). Hayreti denize benzeten şair, aşk âleminde kurtuluş yakası bulamamıştır ve hayret denizinde yalnız kalmıştır:

Bulmadum ‘âlem-i ‘ışk içre selâmet yakasın
Bahr-ı **hayret**de gönül kaldı dirîgâ tenhâ (G.85/3)

Şair, hayret hâlini yoğun ve derin bir şekilde yaşamaktadır. Aklını gemiye teşbih eden şair, akıl gemisinin hayret denizinin girdabında boğulduğunu belirtmiştir. Bu sebeple karayı görmesi, aklını hayretten selametle çıkarması mümkün değildir:

Deryâ-yı **hayret**ün niçe görem karasını
Keştî-i ‘akl garka-i gird-âb hey meded (G.171/4)

Hayret deryasının sahili şairin meskeni olmuştur. Bu sahilin denizi ise şairin gözyaşlarıdır:

Bahr-i eşk içre tenüm fülk-i felâketdür baña
Gerçi menzil sâhil-i deryâ-yı **hayret**dür baña (G.25/1)

Hayret bir çöldür ve bu çölde şair kederli Mecnûn’u görmüştür. Şair ona *Aşkta bana denk olan ancak sensin!* demiştir:

Gezerken deşt-i **hayret**de görüp Mecnûn-ı nâ-şâdı
Eyitdüm sensin ancak baña ‘ışk içre mu‘âdil hâ (G.79/2)

Aşağıdaki beyitte de hayreti çöle benzeten şair, sevgilinin saçlarının sevdasıyla sabah akşam rüzgâr gibi eserken hayret çölünde yılanların cefasına maruz kalmıştır:

Zülfi sevdâsında bâd-âsâ yilüp şâm u seher
Deşt-i **hayret**de giriftâr-ı cefâ-yı mâr iseñ (G.408/4)¹⁷⁹

¹⁷⁹ Hayret ile ilgili diğer beyitler için bk. K.3/10, G.83/4.

2.7.11. Hevâ/Heves

Arzu, istek anlamına gelen hevâ/heves, tasavvufî manada nefsin süfli tarafa yönelip ulvi taraftan yüz çevirmesi yani hoşuna giden şeylere yönelmesidir (Uludağ, 2016, s.165). Nefsinin hevâ ve isteklerine uyan kişi kendi isteklerine kavuşamaz ve cennet bahçesi ona nasip olmaz:

Hevâ-yı nefsine uyar murâdına irmez
Dilirse bâg-ı behiştî nasîb olup girmez
Kimin ki âyine-i kalbine safâ virmez
Fezâ-yı eşhedü en lâ-ilâhe illa'llâh (Mr.1/4)

Hevâ ile hırs kelimesine de yer veren şair, hırs ve hevânın insana üzüntüden başka bir şey getirmeyeceğini belirtmiştir. Hırs ve hevâ, gam denizinde ilerleyen bir gemi gibidir. Ancak bu gemi gam denizinin ilerisine ne kadar çok giderse o kadar da toprağa, sahile ulaşamaz:

Keşti-yi **hırs u hevâ** görmez kinâruñ karasın
Tâlib-i bahr-ı gam olma ey gönül deryâyı ko (G.468/6)

İnsan, ömrü boyunca her aşamada hırslanarak yüksek mevki ve makamlar hevesinde olur. Hırsı kuyuya benzeten şair, bu kuyuya düşmemek için dikkatli olmayı tavsiye etmiştir:

Düşme çâh-ı hırsa ey dil geç **hevâ**-yı câhdan
Devlet-i dünyâyı terk it mansıb-ı a'lâ-yı ko (G.468/2)

Günahlar insanın üzerini örten karanlık bir gece ve ibadetler ise insanları aydınlığa çıkaran bir güneş gibidir. Gönül, günahların karanlık gecesine heves etmemelidir:

Şeb-i târik-i ma'âsiyi dilâ kılma **heves**
Rûz-ı tâ'âti gözet mihr-i dırahşân iste (G.540/3)

İnsanların bazıları bu dünyayı boşa yapılmış bir bayındırlık zannederek ömürlerini hevâ ve heves rüzgârına kaptırmışlardır:

Yidiler bâd-ı **hevâ**ya harf idüp ni‘metlerin
‘Âlemi bir müfte yapılmış ‘imâret sandılar (G.282/3)

Şair, aşağıdaki beyitte de ilim adamlarının yıkılış sebeplerinden bahsetmiştir. Ona göre ilim adamlarının teşkilatlarının yıkılış sebebi yüksek mevki ve makam arzusudur:

Nûr-ı ‘ilmiyle yakar sanma mevâlî ocagın
Kim **hevâ**-yı mansıb ile câh yakar yandurur (G.250/3)¹⁸⁰

2.7.12. Himmet

Meyil, arzu, istek, azim anlamlarındaki kelime, tasavvufta insanın kâmil derecesine ulaşabilmesi için kalbin Allah Teâlâ’ya meyletmesidir (Demirci, 1998, s.56). Genellikle himmetle ilgili olarak veli gibi ermiş kişilerin himmetinden bahsedilmiştir. Bu kişilerin maksadını elde eden ve istediklerini gerçekleştirebilen manevi güçleri bulunmaktadır (Uludağ, 2016, s.170). Kelime-i tevhidi himmetle ilişkilendiren şair, onun elini alıp arşa ulaştıracağına vurgu yapmıştır:

Elüñ alup irişdürür ‘arşa
Himmet-i lâ ilâhe illallâh (K.1/19)

Şeyh Lutfullâh’tan bahsettiği aşağıdaki bendinde şair, şeyhin yaratılışının lütfundan dolayı onun pek çok kişiye himmetlerde bulunduğunu belirtmiştir:

Bende-i ednâ olup ol ser-firâz-ı ‘âleme
Gel irişdür başuñı ey dil sipihr-i a‘zama
Fursatı fevt eyleme ‘âlemde irmez dem deme
Lutf-ı tab‘ından niçe **himmet**ler eyler ‘âdeme
Şâh-ı iklîm-i kerâmet Şeyh Lutfullâh’ı gör (Mh.4/17)

¹⁸⁰ Hevâ/Heves ile ilgili diğer beyit ve beneler için bk. Mh.4/14, G.124/3, G.143/1, G.238/5, G.446/1, G.452/4, G.530/5, G.538/3.

Şair, himmet konusunda velilerle aynı konumdadır. Himmetin doruk noktasındaki şahbaz, şaire denktir:

Şâh-bâz-ı evc-i **himm**et hem-cenâh olur bize
Sanma kerkes gibi biz murdâr u nâ-pâk isterüz (G.328/2)

Şairin dîvânında himmet redifli üç adet gazel bulunmaktadır. Bu gazellerdeki beyitlerin büyük çoğunluğunda şair, zahit ve sufileri himmet konusunda alaya almaktadır. Bir kısmında da sevgiliden himmet dilemiştir. Aşağıdaki örnek beytinde zahidin himmetinin, kendisinin üstünden yel rüzgârı gibi geçtiğini belirterek zahidi alaya almıştır:

Eser yil gibi geçsin üstümüzden **himm**etüñ zâhid
Yeter esdüñ savurduñ başuña kıl sen hümâ **himm**et (G.130/4)

Eğer zahit şaire himmette bulunursa dünyada her yer hatta tüm kâinat onun himmetiyle dolar:

İderseñ baña ger ey zâhid-i âhir zamân **himm**et
Cihânda hâli yir kalmaz tolar kevn ü mekân **himm**et (G.130/1)

Âşığın kalbine padişah gibi hükmeden sevgili sarhoş bakışlarıyla onun kanını dökmüştür. Ancak âşık, akıttığı kana karşılık padişah sevgilinin lâl dudaklarından himmet istemektedir:

Döküpdür kanımı cellâd-ı çeşm-i mest-i pür-hışmuñ
Leb-i la'lüñden eyle pâdişâhum kana kan **himm**et (G.132/3)

Eğer saki, meyhanede saf şarabın hürmetini bilmek isterse pir-i mugânın himmetini almalıdır (G.625/1). Ayrılık meclisinde de gam kadehleri sakinin himmetiyle dönmektedir:

Devr ider **himm**etüñle ey sâkî
Bezm-i hecrüñde gam piyâleleri (G.624/3)

Şair, mürşidin dervişine himmette bulunması gibi o da pir-i mugânın, kendisine himmette bulunmasını istemiş ve himmet zamanın geldiğini belirtmiştir:

Zamânıdur eger eylerseñ ey pîr-i mugân **himmet**
İder dervîşe zîrâ mürşid-i ‘âlî-mekân **himmet** (G.132/1)

Artık dünyada lütuf ve himmetten bir şey kalmadığını söyleyen şair, insanlığın ve cömertliğin öldüğünü, himmetin dahi karşılıksız olmadığını eleştirmiştir:

Cihânda lutf u himmetden eser kalmadı ey Ravzî
Mürüvvet nâ-bedîd olmuşdur olmaz râygân **himmet** (G.132/5)¹⁸¹

2.7.13. İlm-i Ledün

Allah Teâlâ'nın katından doğrudan gelen bilgidir. Mutasavvıflara göre bütün ilimler Allah Teâlâ'nın katından gelmiştir. Ancak şariat dâhilindeki ilimler melek ve resûl vasıtasıyla gönderilmiştir. Ledün ilmi ise vasıtasız şekilde gelmekte olup kişiye özgü ve gizemlidir (Uludağ, 2016, s.185). Bu ilim İslam'dan ayrı ve onun dışında kalan bir ilim değildir. Hz. Peygamber (sav) tarafından da bazı sahabelere öğretilmiştir. Nitekim Ebû Hüreyre Hz. Peygamber (sav)'den iki ilim öğrendim; birini yaydım, öbürünü gizli tuttum, onu da yaysaydım başımı keserlerdi.¹⁸² dediği rivayet edilmiştir (Uludağ, 1992, s.188). Aşağıdaki beyitte şair, ledün ilminin şarabını içip sarhoş olduğunu ve hatta bu mecliste kendisine Mansûr'un arkadaş dahi olamayacağını söylemiştir:

Bu bezm içre bize Mansûr ayakdaş olıma Ravzî
Mey-i **ilm-i ledün** nûş eyledük mest-i harâbuz biz (G.325/5)

¹⁸¹ Himmet ile ilgili diğer beyit ve bentler için bk. Mr.26/2, Mh.4/4, Mh.4/8, Mh.4/9, Mh.4/16, G.45/2, G.102/4, G.116/2, G.130/2, G.131/1, G.132/2, G.280/3, G.298/5, G.311/3, G.328/2, G.332/3, G.534/5, G.591/6, G.633/5.

¹⁸² Buhârî, “İlim”, 42.

2.7.14. İnayet

İsteme, amaçlama, ilgilenme, önem verme manalarına gelen inayet, tasavvufta Allah Teâlâ'nın kuluna yardım ve lütufta bulunması, koruyup gözetmesi anlamlarına gelmektedir (Turhan, 2000, s.265). Allah Teâlâ'ya seslenen şair, kendisine merhamette bulunması ve inayet etmesi için dua etmektedir:

Lutf u 'atâ saña yaraşur yâ İlâhî çün
Ravzî za'îfe merhamet eyle 'inâyet it (G.142/5)

Şairin dünyadayken sıkıntı ve keder yükünü çekmeden kurtulması ona Allah Teâlâ'dan gelen bir inayettir:

Bâr-ı mihnet çekmeden 'âlemde âzâd oldugum
Hazret-i Bârî Ta'âlâdan 'inâyetdür baña (G.27/3)

Sevgiliye seslenen şair ne sevgilide lütuf ve inayet ne de sevgilinin cevri ve cefasına karşı kendisinde sabır ve takat olduğunu belirtmiştir:

Ne sende 'aşık-ı dil-hasteye lutf u 'inâyet var
Cefâ vü cevriñe şâhâ ne bende sabr u tâkat var (G.190/1) ¹⁸³

2.7.15. Keramet

İyi, ahlaklı ve cömert olmak anlamındaki kelime, Allah Teâlâ'nın salih kullarında mucize gibi gerçekleşebilen olağanüstü hâl ve sözlere denmektedir. Ancak mucize ve keramet, küçük bir farkla birbirlerinden ayrılmaktadırlar. Mucize, peygamberler; keramet, veliler tarafından gerçekleşmektedir. Peygamberler peygamberliğini kanıtlamak için ispat adı altında mucize gösterirler ancak böyle bir durum veliler için söz konusu değildir. Mucize gibi keramet de sahibi ve yaratıcısı Allah Teâlâ'dır (Uludağ, 2022, s.265). Hz. Mûsâ (as)'ın asâ mucizesine telmih yapan şair, inatçı Firavun'un bu mucize karşısında aciz kaldığını söylemiştir. Ancak şairin, beyitte Hz. Mûsâ (as)'ın bu mucizesini *keramet* kelimesiyle ifade ettiği görülmüştür.

¹⁸³ İnâyet ile ilgili diğer beyit ve bentler için bk. Mr.3/8, Mr.3/9, Mr.5/7, G.36/5, G.143/1, G.167/3, G.259/2, G.485/4.

Şair de sevgili karşısında Firavun gibi aciz kalmakta ve sevgilide bir keramet olduğunu düşünmektedir:

Zebûn olmuş ‘asâsından niçe Fir‘avn olan ser-keş
‘Asâ-yı hazret-i Mûsâ-sıfat anda **kerâmet** var (G.185/2)

Âlemde sevgili gibi peri yüzlü ve sihir yapmaya malik, keramet sahibi bir kimse yoktur:

Ne gördüm ‘âlem içre saña beñzer bir perî-peyker
Perî teshîrine mâlik ne bir sâhib-**kerâmet** var (G.189/2)

Bir beytinde şair, kendisini *keramet sahibi* olarak nitelendirmiştir. O, şehirde eşi benzeri olmayan ve güzel sevgilileri avlayan keramet sahibi bir kimse zannedildiğini söylemektedir:

Gördiler Ravzî vilâyetde nazîrûñ yok senüñ
Hûblar sayd eyleyen sâhib-**kerâmet** sandılar (G.279/5)

Şair ayrıca tabibe seslenerek gönlü hasta olan Ravzî’nin kim olduğunu bilmek isterse sevgilinin taş gibi kalbini yumuşatan keramet sahibi olarak tabibe işaret etmektedir:

Tabîbâ Ravzî-i dil-haste kimdür bilmek isterseñ
Dil-i sengîññüñi nerm eyleyen sâhib-**kerâmet**dür (G.213/5)¹⁸⁴

2.7.16. Kesret-Vahdet

Çokluk anlamına gelen kesret, Allah Teâlâ’nın tecelli edip çokluk hâlinde görünmesine denir. Birlik anlamına gelen vahdet ise bu çokluğun hakiki bir varlığı olmadığını kavrayıp var olarak yalnızca Hakk’ı görmeye denir (Uludağ, 2016, s.212). Şair, kesreti işlediği bir beytinde nicelik olarak çokluktan bahsetmiştir. Kesreti kelime-i

¹⁸⁴ Keramet ile ilgili diğer beyitler için bk. G.187/3, G.188/5.

tevhit ile ilişkilendiren şair, kelime-i tevhidin çok zikredilmesinin, insanın iman nurunu artırdığını bildirmiştir:

Nûr-ı ‘îmânuñı ziyâde ider
Kesret-i lâ ilâhe illallâh (K.1/20)

Aşağıdaki beyitte de kelime-i tevhidi vahdet ile zikreden şair, kelime-i tevhidin birliğinin başka meşgalelerin çokluğunu terk ettirdiğini haber vermiştir:

Kesret-i şugl-i gayrı terk it kıl
Vahdet-i lâ ilâhe illallâh (K.1/30)

Sakiye hitap eden Ravzî, kesreti içki meclisine, vahdeti de kadehe benzetmiş ve kesret meclisinden alakasını keserek vahdet kadehine meylettiğini söylemiştir:

Götürdüm ayagı bezm-i mey-i **kesret**den el çekdüm
Gel ihsân eyle ey sâkî baña şol câm-ı **vahdet**den (G.458/2)

Şairin ömrü sona yaklaşmıştır ve ettiği ibadetlerinin azlığından dolayı ağladığını söylemiştir. İbadetlerinin az olmasının yanı sıra azlığında da kesret vardır. Yani şair, ibadetlerini huşu ile yerine getirememiştir:

Zamânım âhire irdi ‘ibâdâtumda killet var
Yaraşur baña aglarsam ki ol killetde **kesret** var (K.3/1)

Kesreti eteğe, vahdeti aynaya benzeten şair, insanların kesret eteğini tutmayı bırakıp vahdeti gösteren irfan aynasına meyletmesi gerektiğini söylemiştir:

Teşne-leb gezme yabanda çeşme-i hayvâna gel
Taña kalmış necmi terk it şems-i ‘âlî-şâna gel
Dâmen-i kesretten el çek menba‘-ı ihsâna gel
Rûy-ı **vahdet** gösteren âyîne-i ‘irfâna gel
Şâh-ı iklim-i kerâmet Şeyh Lutfullâh’ı gör (Mh.4/6)

Meclislerden el etek çekmek istediğini söyleyen şair, vahdet köşesi gibi rahat bir yer görmemiştir:

N'ola bezm-i encümeden çeksem ayagı eger
Görmedüm bir cây-ı râhat kûşe-i **vahdet** gibi (G.591/8)¹⁸⁵

2.7.17. Kurb

Yaklaşmak, yakın olmak manalarına gelen kurb, Allah Teâlâ'ya yakınlığı ifade etmektedir. Kulun Allah Teâlâ'ya yakınlığı ilk olarak farzlara inanması ve onları tasdik etmesiyle başlar. Allah Teâlâ insana çok yakındır. Kulun da Allah Teâlâ'ya en güzel şekilde ibadet etmesi durumunda o da Allah Teâlâ'ya yaklaşır (Altıntaş, 1986, s.128-129). Sadece bir bendinde kurbdan bahseden şair, bu konuda Şeyh Lutfullâh'ı örnek göstermiştir. O, Allah Teâlâ'ya yakınlaşmış bir şeyhtir:

Olayın dirseñ eger makbûl-i erbâb-ı himem
Rûyuñı hâk-i reh-i dergâhına sür dem-be-dem
Gel nazar kıl **kurb**-ı Hakk'a niçe basmışdur kadem
Ârızında berk urur nûr-ı Resûl-i muhterem
Şâh-ı iklîm-i kerâmet Şeyh Lutfullâh'ı gör (Mh.4/4)

2.7.18. Lâ ile illâ

Kelime-i tevhitteki *Lâ ilâhe illâllah* ifadesinde geçen ve yok anlamına gelen *lâ* olumsuzluk edatı ile ispat için kullanılan ve var manasına gelen *illâ* kelimelerinden oluşan ifadedir. *Lâ* ile Allah Teâlâ'nın varlığından gayrı her şeyin yokluğuna ve *illâ* ile Allah Teâlâ'nın varlığına işaret edilmektedir (Uludağ, 2016, s.226). Sufiye seslenen şair, *lâ* ile *illâ* dan geçmezse yani tevhide gelmezse buna şaşırılmayacağını belirtmiştir:

'Aceb olmaz eger sen geçmeseñ "**lâ**" ile "**illâ**"dan
Benüm maksûdum ey sufi iki 'âlemde bir hûdur (G.225/6)

¹⁸⁵ Kesret-Vahdet ile ilgili diğer beyitler için bk. G.27/1, G.325/2, G.301/1, G.329/1.

2.7.19. Marifet

Tecrübi bilgi, tanımak anlamlarındaki marifet, sufilerin ruhani hâlleri tadarak elde ettikleri bilgidir. Bu bilgiye sahip olan kişiye de *arif-i billâh* denir. Kuşeyrî'ye göre marifet, salığın Hakk'ı tanınmasıyla başlar, nefsinin arındırarak O'na yaklaşır. Hak ona kendisini tarif eder. Ancak yüce Allah hakkında tam anlamıyla marifet sahibi olmak imkânsızdır. Kişi tüm çabasını sarfettikten sonra O'nu tanımanın imkânsız olduğunu anladığında hakikatte en mükemmel marifete erişmiş olmaktadır (Uludağ, 2016, s.236). Ravzî birkaç beytinde çeşitli teşbihlerle kendisinin marifete sahip olduğunu belirtmiştir. Aşağıdaki beyitte kendisini marifetin maden ocağı olarak vasıflandırmıştır. Onun marifet dolu şiirleri her tarafa inci saçmaktadır:

‘Âleme dürler nisâr eylesin ey dil var ise
Ma‘rifet gevherlerine Ravzî gibi kânsın (G.427/5)

Marifeti çimenliğe benzeten şair, kendisinin de bu çimenlikte edalı bir servi olduğunu belirtmiştir:

Ser-fürû‘ eylemezüz degme has u hâşâke
Çemen-i **ma‘rifete** serv-i hırâmânuz biz (G.330/2)

Dünyada nasıl ki başından yani canından vazgeçmeyen kişi tacını terk etmez ise gümüş ve altından vazgeçmeyen kişi de marifet hazinesini bulamaz. Zira marifet gümüş ve altından daha kıymetli olan bir hazine gibidir:

Tâcını terk eylemez ‘âlemde serden geçmeyen
Ma‘rifet gencini bulmaz sîm ü zerden geçmeyen (G.437/1)

Marifet yukarıda da bahsedildiği gibi kitap ve defterle öğrenilen değil, yaşayıp tadarak elde edilen tecrübi bir bilgidir. Dolayısıyla şaire göre bir kişinin marifet hakkında ne kadar bilgisi yoksa defteri ve dîvânı da o kadar dolu olur:

Ma‘rifetde ne deñlü râcil ise
Deftere sığmaz oldı dîvânı (K.9/142)

Marifet gökyüzü olduğunda külâh da bu gökyüzünün güneşidir:

‘Âlem-i bâlâda seyrân itse ey Ravzî ne tañ
Âsmân-ı **ma‘rifet**de mihr-i rahşândur külâh (G.563/9)¹⁸⁶

2.7.20. Nefs

Sözlükte can, benlik, ruh, aşağı duygular gibi anlamlardaki nefis, tasavvufta kişinin kötü sıfatları, his ve huylarının mahallî olan latif cisme denmektedir. Bu yönüyle nefis, insanın en büyük düşmanı olmaktadır (Uludağ, 2016, s.274). Şaire göre nefsin harap ettiği can ve gönül yıkıntısı tamir edilip nefis düşmanının kalesi yıkılmalı ve ziyana uğratılmalıdır:

Yap yap harâbe-i dil ü cânı ‘imâret it
Yık yık hisâr-ı düşmen-i **nefsi** hasâret it (G.141/1)

Uğursuz nefsin isteklerine boyun eğip isyana gidilmemelidir. Zira sonunda tövbe etmek zordur (G.155/4). Bu sebeple kişi nefsinin isteklerini bir yiğit tavrıyla reddetmeli, şeriata itaat etmeli, korku ve ümit arasında olmalıdır:

Merdâne depren uyma Ravzî hevâ-yı **nefs**e
Eyle itâ‘at-i şer‘ ol havf ile recâda (G.530/5)

Aşağıdaki beyitte şair, nefsi kişiselleştirerek Firavun’a teşbih etmiştir. Buna göre kelime-i tevhit yılanı, nefis Firavun’unu dermansız bırakmıştır:

İtdi Fir‘avn-ı **nefsi** zâr u zebûn
Ejder-i lâ ilâhe illallâh (K.2/55)

Sufiye hitaben şair, onun nefsin kara yağız atına binerek eline gül renkli şarap kadehini aldığını belirtmiştir:

Binüp şeb-dîz-i **nefs**e sen ele gülgûn ayag aldun
Bize tâcuñ gerekmez sûfiyâ ehl-i safâyuz biz (G.327/2)

¹⁸⁶ Marifet ile ilgili diğer beyitler için bk. K.8/13, K.9/6, K.9/86, G.528/3.

Başka bir beyitte şair nefsi deveye benzetmiştir. Kişi nefsinin devesini karşı koyamaz duruma getirmeli ve sırtına ibadet yükünü yüklemelidir:

Üştür-i **nefsi** zebûn eyle ‘ibâdet yükin ur
Esb-i ‘isyâna süvâr olma ‘inândan el çek (G.410/3)

Kişi gönlünün huzurlu olmasını isterse alçak nefse hakaret etmeli ve aşağılamalıdır:

Sadr-ı selâmet isteriseñ Ravziyâ sakın
Nefs-i le’îme virme murâdın hakâret it (G.141/5)

Şeref tacı, riya elbisesi ve vakarlık sarığını giymek uğursuz nefsin şaire vermiş olduğu bir sıkıntıdır:

Tâc-ı ‘ırz u câme-i sâlûs u destâr-ı vekâr
Nefs-i şûmuñ Ravziyâ bâd-ı girânıdur baña (G.29/5)

Nefsin istekleri bırakılıp bir kâmil mürşide gidilmeli ve ondan yardım alınmalıdır:

Nefsüñ hevâsına yeter uyduñ isâbet it
Bir pîr-i mürşide iriş andan ‘inâyet it (G.143/1)

İnsanın yedi çeşit nefsi vardır. Bu yedi çeşit nefse *Etvâr-ı Seb’a* denir:

1-Nefs-i Emmâre; İnsanı kötülüğe sürükleyen nefis.

2-Nefs-i Levvâme; Yaptığı günahlardan pişman olup insanı hayra sevkeden nefis.

3-Nefs-i Mülhimme; Allah Teâlâ tarafından kendisine iyilik ilham edilen ve kötülüklerden berî olmuş nefis.

4-Nefs-i Mutmainne; Hata yapmayacak seviyede günahlardan uzaklaşmış olan nefis.

5-Nefs-i Râziyye; Allah Teâlâ’dan razı olan nefis.

6-Nefs-i Marzıyye; Allah Teâlâ'nın kendisinden razı olduğu nefis.

7-Nefs-i Sâfiyye/Nefs-i Zekiyye; Kötülüklerden tamamıyla temizlenmiş nefis. Bu yedi nefis, aslında kulun Allah Teâlâ'ya giden yol üzerinde aştığı mertebeleri ifade etmektedir. Bu sebeple esasen en büyük cihat nefsi yenmektir (Pala, 2016, s.355). Şair dîvânında, *nefs-i emmâre*, *nefs-i levvâme* ve *nefs-i mutmainne*den bahsetmiştir. Kişi, kötülüğü emreden emmâre nefsten vazgeçip mutmainne nefsi istemelidir:

Mutma'inne taleb it hırs u hevâdan el çek
Nefs-i emmâreye gel uyma ferâgat eyle (G.538/3)

Kişi nefsinin istek ve arzularından el çekip nefis-i levvâmeye son vermeli ve mutmainne makamına erişmelidir:

Emr-i Hudâ'yı tut **heves-i mutma'inne** kıl
Uyma hevâ-yı **nefsüñe levvâmeyi** tağıt (G.124/3)¹⁸⁷

2.7.21. Sırr/Râz

Gizli tutulan şey anlamına gelen kelime, klasik şiirde daha çok sevgilinin dudağı olarak tasavvur edilmektedir. Sevgilinin dudağı çözülemez, anlaşılamaz ve hiç kimsenin bilmesi söz konusu değildir (Pala, 2016, s.375). Şair aşk şarabı içer ama keder afyonu yemez. Aynı zamanda o sevgilinin sır gibi kapalı dudağının hayranıdır:

Bâde-i 'ışk içerüz yimezüz efyûn-ı gamı
Lîk **esrâr**-ı leb-i dil-bere hayrânuz biz (G.330/3)

Sevgilinin aşkı, şairin gönül sırrıdır. Gönlüne seslenen şair, bu aşkı gizlemesini söylemektedir:

Sırruña kimse olmasun vâkîf
'İşk-ı yâri gönül nihân eyle (G.494/2)

¹⁸⁷ Nefs ile ilgili diğer beyit ve bentler için bk. K.2/21, K.2/42, Mr.1/4, Mh.4/12, Mh.4/15, G.137/2, G.250/3, G.282/3, G.332/3.

Sevgiliye seslenen şair, aşk sırrını bu kadar gizlediğinin kâfi olduğunu belirtmekte ve kendisine aşk sırrını söylemesini istemektedir:

Yeter itdüñ rumûz-ı ‘ışkı nihân
Râzuñı keşf idüp ‘iyân eyle (G.526/3)

Sevgilinin yanağının aşkını âşığına göstermesi, âşığın gönül sırrını cümle âleme duyurması için yeterlidir:

Ruhuñ ‘ışkında ey meh gün gibi ‘izhâr idüp şevkum
Benüm râz-ı derûnum halka ifşâ itseñ olmaz mı (G.583/8)

Ravzî, sırlara vâkıf bir kişidir denilirse buna şaşırılmaz. Çünkü onun manzarası sevgilinin sır gibi kapalı kırmızı dudağıdır:

Manzaruñ la‘l-i leb-i yâr olıcak itme ‘aceb
Ravziyâ dirler ise vâkıf-ı **esrâr** saña (G.45/5)

Âşığın âhı onun gönül sırrının ortaya çıkmasına neden olmuştur:

Ravziyâ âhum beni ‘âlemlere fâş eyledi
‘Âşıkuñ râz-ı derûnı âşikâr olmak ne güc (G.158/5)

Âşığın sanatla yazmış olduğu şiirleri gönlünden kopardığı sırlarla doludur. Onun sırları şiirleri vesilesiyle insanların diline düşmüştür (Mr.28/8). Bu sebeple şair, defter ve dîvânı ateşe vermek istemiştir:

Ravziyâ ‘âleme **esrâr**ımı fâş itdi benüm
Oda yansın göreyin defter ü dîvânları (G.594/5)

Eğer kişi âleme sırlı sözlerinin açığa çıkmasını istemezse olur olmaz yerde ağzını dahi açmamalıdır:

Ravziyâ gel olur olmaz yirde açma agzuñı

Fâş kılmasun dir iseñ ‘âleme **esrâr** lafz (G.365/5) ¹⁸⁸

2.7.22. Tecelli

Açık, zahir olmak, görünmek anlamına gelir. Kalbin keşf makamına ulaşarak gözünün açılmasıdır. Allah Teâlâ'nın gösterdiği tecelliler gizlenmiştir. Eğer böyle olmasaydı, ilahi tecelliler açığa çıktığı zaman bütün havasın perişan olacağı söylenmiştir. Kur'an'ı Kerim'de Arâf 13. ve Leyl 2. ayetlerde geçen *tecellâ* kelimesi bu anlamdadır (Altıntaş, 1986, s.133). Ravzî, şiirlerinde hem tecelli hem de *tecellâ* kelimesine yer vermiştir. Bir beytinde Hz. Mûsâ (as)'a Tur'da Allah Teâlâ'nın tecelli etmesi hadisesine¹⁸⁹ değinerek Allah Teâlâ'nın zatının nuru zuhur ederse dünyanın tüm bileşiklerinin yanıp kül olacağını belirtmiştir:

Kül olur eczâ-yı dehr itse **tecellî** nûr-ı zât
Pes ne yüzden tâlib oldı Mûsi-i ‘İmrân aña (G.12/2)

Şairin gönlü tecelli ateşine dayanamazken ayrılık ateşine hiçbir şekilde tahammül gösterememektedir:

Döyemez nâr-ı **tecellî**sine dil
Âteş-i hecre niçe katlana (G.513/4)

Sevgiliyi güneşe benzeten şair, şairin keder evine yılda bir kere de olsa güneş gibi tecelli etmesini, kendisini göstermesini istemektedir:

Dimezin gün gibi her günde **tecellâ** eyle
Yılda bir kerre gelüp bâri tesellâ eyle (G.552/1)
Güneş gibi zuhûr idüp melâhat âsmânında
Gelüp gam-hâneme bir gün **tecellâ** itseñ olmaz mı (G.583/6)

¹⁸⁸ Sırr/Râz ile ilgili diğer beyit ve bentler için bk. K.14/8, Mr.8/4, G.3/1, G.96/3, G.106/3, G.265/2, G.305/5, G.528/5, G.634/5, G.648/5.

¹⁸⁹ Daha fazla bilgi için bk. Hz. Mûsâ (as).

2.7.23. Tevekkül

Güvenme, bel bağlama, vekil tayin etme, havale etme anlamlarına gelen tevekkül (Uludağ, 2016, s.357), tasavvufî manada kişinin kendi tedbirini terk ederek kendi güç ve kuvvet fikrini gönlünden çıkarmasıdır. Kulun Allah Teâlâ'nın kalpte olanları bildiğini ve hâlini gördüğünü idrak etmesi durumudur. Sufilere göre ise kalpteki sebeplere karşı şiddetle ihtiyaç duyulmasına rağmen kişide o sebeplere karşı herhangi bir meylin ortaya çıkmaması şeklinde tarif edilmiştir (Altıntaş, 1986, s.134). Aklı ve fikri sevgiliyle kavuşma gününde olan şairin tevekkülü Allah Teâlâ'yadır. O bu konuda sabırlı bir derviş olmaya çalışmaktadır:

Vuslat-ı yârdur te'emmülümüz
Cânib-i Hakk'adur **tevekkül**ümüz (G.342/1)

Ravzî Hudâ'dan iste nigâruñ visâlini
Dervîş-i sâbir ol ki **tevekkül** zamânıdur (G.237/5)

Tevekkülün bir diğer anlamı Allah Teâlâ'nın katında olana güvenip halkın elinde ve avucunda olana göz dikmemektir (Uludağ, 2016, s.357). Bu konuya vurgu yapan şair, kimseye ihtiyaç elinin uzatılmamasını çünkü Allah Teâlâ'ya tevekkül etme zamanı olduğunu dile getirmiştir:

Uzatma dest-i hâceti zinhâr kimseye
Âb-ı ricâdan el yu **tevekkül** zamânıdur (G.236/2)

Şair, canıgönlüden tevekkül eden kişinin, hiçbir konuda noksanlık yaşamayacağını haber vermektedir:

İtdüñ **tevekkülü** dil ü cândan Hudâ'muza
Noksân-ı bezm ne yüzden irişür gıdâmuza (G.548/1)

2.7.24. Velâyet

Velilik, ermişlik anlamlarındaki velâyet, Allah Teâlâ'nın kulunu, kulun da Allah Teâlâ'yı dost edinmesi ve Allah Teâlâ'nın kulun, kulun da Allah Teâlâ'nın velisi

olmasıdır (Uludağ, 2016, s.378). Âşığın asıl gayesi sevgili ile uzaklaşmak değil, eşsiz ve benzersiz sevgiliye velâyetini, sevgiliye olan bağlılığını göstermektedir:

Dil-ber alup kaçmadur sanmañ siz anuñ kasdını
Yâr-ı bî-hemtâsına Ravzî **velâyet** gösterür (G.243/7)

Âşık, Allah Teâlâ'ya hamd ederek düşman nefsi yendiğini söyler ve sonunda da himmet askeri ile velâyet sultanını beklediğini belirtir:

Düşmen-i nefsi zebûn itdük bihamdillâh yine
Leşker-i himmetle bir şâh-ı **velâyet** beklerüz (G.332/3)

2.7.25. Zikr/Vird

Allah Teâlâ'yı anmak ve O'nu hatırlamak manalarına gelmektedir. Allah Teâlâ'yı şiddetle severek ve korkusunun galibiyeti altında bulunarak gafletten uzaklaşmayı ifade etmektedir (Altıntaş, 1986, s.136). Zikir kelimeleri ve esmaları genellikle şunlardır: *Lâilâhe illallâh, Allah, Hû, Hayy, Hak, Kayyûm* (Pala, 2016, s.493). Ravzî'ye göre de kişi bulduğu her fırsatta lâ ilâhe illallâh kelime-i tevhidini zikretmelidir:

Zikr kıl düşdügince fevt itme
Fursat-ı lâ ilâhe illallâh (K.1/17)

Şiir ve düz yazı dünya halkını övmek ve zikretmek için değildir. Âlemin yaratıcısını zikretmek için vardır. Geri kalan dünyalıklardan da ilgi kesilmelidir:

Şi'r ü inşâyile medh eyleme dünyâ halkın
Hâlik-ı 'âlemi **zikr** eyle kalandan el çek (G.410/5)

Şarabı aşka benzeten şaire, meyhanede şarap sürahisinin bardağa boşalırken çıkardığı kulkul sesi zikir gibi gelmektedir:

Zikr ü tesbîh gelür 'âşık-ı ser-meste müdâm
Her ne dem kılrsa surâhî sanemâ kulkul aña (G.9/4)

Sufilerin zikri dirhem ve dinarlardır. Onlar elde edecekleri maddi kazancı akıllarında âdeta bir zikir gibi hatırlayıp dururlar:

Halvet içre şol murâkıb sûfiler kim vardur
Her birinûñ fikr ü **zikri** dirhem ü dînârdur (G.217/1)

Vird ise tarikat ehlinin belli kelime ve ibareleri belli zamanlarda ve sayılarda, belli bir edep dâhilinde her gün düzenli olarak söylemeleridir (Uludağ, 2016, s.393). Yukarıdaki beyitte sufinin zikri dirhem ve dinarken hocanın virdi de sufiye benzer olarak gümüş ve altındır:

Saňa ey hâce **vird** ise eger kim sîm ü zer devlet
Ruh-ı zerd ile baňa dirhem-i eşküm yeter devlet (G.129/1)

Âşığın dilinin virdi her zaman âh etmektir. Zira sevgili, rakiplere daima yanağını göstermektedir:

Dil-berün biri demürce Mustafâ bir mâh-ruh
Ây olur bir kerre göstermez baňa ol şâh ruh
'Arz ider ağyâra ammâ gün gibi hergâh ruh
Tañ degül **vird**-i zebânım olsa her dem âh ruh
Hak budur bâğ-ı İrem'dür şehr-i İdincik ki var (Mh.3/18)

2.7.26. Zühd/Takva

Dünya arzularına isteksiz olmak ve kendisini Allah Teâlâ'ya adanmak anlamlarına gelmektedir. İçinde bulunulan manevi makam ve zevke göre tarif edilen zühd genel anlamıyla dünyayı terk etmek manasındadır (Altıntaş, 1986, s.135). Zühde paralel olarak takva ise Allah korkusu ile dinin yasak ettiği şeylerden kaçınmaktır. Asıl takva önce şirkten, daha sonra günah olması şüpheli durumlardan kaçınmak, gereksiz ve boş şeyleri terk etmektir. Nitekim Hucurât Suresi'nde *Allah katında derecesi en üstün olanınız, en çok takva üzere bulunanınızdır* buyrulmuştur (Pala, 2016, s.437). Şair, şiirlerinin hemen hemen tamamında zühd ve takva kelimelerini birlikte kullanmıştır. Şaire göre asıl hüner, gönül evini, zühd ve takva ile geliştirip güzelleştirmektir:

Niçe bir ma‘mûr idersin **züh**d ile dil hânesin
Genc-i ‘ışka Ravziyâ vîrâne olmakdur hüner (G.241/5)

Zahitten de bahsettiği aşağıdaki beytinde Ravzî, onun günahlardan sakınmada yani takvada kendisini örnek bir şahsiyet olarak kabul ettiğini ancak böyle bir şeyin doğru olmadığını belirtmiştir:

Takvâda müselleme geçinür gerçi ki aslâ
Gönlümü hiç ugurlamadı zâhid-i evra‘(G.369/2)

Başka bir beytinde şair, bir gün sevgiliyi uyurken bulduğunu ve onu dudağından öpmediğini söylemiş, kendisindeki bu zühd ve takvanın nereden geldiğini sormuştur. Zira klasik şiirde zühd ve takva ehli olmaya çalışmak âşığın değil, zahidin amelidir:

O yâri bulduñ uyurken lebinden almaduñ bûse
Nedendür saña ey Ravzî ‘aceb bu **züh**d ü **takvâ**lar (G.247/5)

Âşıklar, bu manada zahitlerin karşısında isyan eden tarafta olmaktadır. Onlar zahitler gibi zühd yolunu benimsememişlerdir:

Tarîk-ı **züh**di hey sûfi ‘aceb sen kimden öğrendüñ
Bizi kendüñ gibi sanur mısın kim ehl-i ‘isyânuz (G.321/6)

Âşıklar, aşk yolundan ilerlemektedirler. Bu sebeple âşıklar için zühd ve takvanın önemi yoktur. Buna vurgu yapan şair, şarap yani aşk denizinin zühd defterini mahvettiğini söylemiştir:

Defter-i **züh**di helâk eyledi bahr-ı bâde
Suya dökildi gel ey hâce hep evrâk deñiz (G.335/2) ¹⁹⁰

¹⁹⁰ Zühd/Takva ile ilgili beyit ve bentler için bk. K.9/5, K.9/6, Mh.4/10, G.233/4, G.344/2, G.496/1, Kt.10/4, Mf.2/1.

2.8. TASAVVUFÎ TIPLER

Şahsiyetler bakımından olduğu gibi tipler bakımından da oldukça zengin olan Ravzî Dîvânı, bu bölümde tasavvufî tipler açısından incelenmiştir. Dîvânda alfabetik sırayla *abdâl*, *arif*, *derviş*, *hâce*, *ışık*, *mürîr*, *mürşit*, *pir*, *rint*, *salik*, *sufî*, *şeyh*, *talip*, *vaiz* ve *zahit* olmak üzere on beş adet tasavvufî tip işlenmiştir. Şair, dîvânında en çok zahide ve ardından sufiye yer vermiştir.

2.8.1. Abdal

Kaynaklardan alınan bilgilere göre bu tasavvufî kelimenin doğrusu ebdâldır ve bedel kelimesinin çoğuludur. Rivayete göre yeryüzünü yedi iklim üzerine yaratan Allah Teâlâ, bu iklimlerin manevi yönetimini de birer abdala vermiştir (Onay, 2021, s.22). Tasavvufta dünyalık heveslerden vazgeçerek kendisini tamamıyla Allah Teâlâ'nın yoluna feda eden sufi ya da erenlere denmektedir. Kelimenin tasavvufî manası Kur'an-ı Kerim'de yer almamaktadır. İyi niyetli, affedici, sahip olduğu malı mülkü paylaşan, kaza ve kadere gönül hoşluğuyla teslim olan, haramlardan kaçınan, ibadetlerine ihlasla devam eden, şefkat ve merhamet gibi ahlaki erdemlerle donanmış gezgin kimselerdir (Canbulat, 2007, s.3). Bu kimseler, günübürlük rızıklarını karşılamak için seyyahlığı ilke edinerek diyar diyar dolaşmaktadırlar. Onlar elde ettikleri yiyecekleri, tekkelerde bölüşmekte, diğer günlerde de dolaşıp bu döngüyü devam ettirmektedir (Sevimli, 2021, s.106). Şair, aşağıdaki beytinde dünyanın geçiciliğini, hiçbir şeye malik olmayan bir abdâl benzetmesiyle çarpıcı bir şekilde ifade etmiştir: *Farzet ki bu dünya tekkesini baştan başa silip süpürdün; sonunda bir abdâl gibi çıplak olursun.* diyerek insanların bu dünyada yiyip içip gezip tozup maddi manevi çok şeye malik olup da en sonunda bir abdâl gibi çıplak yani her şeyini bırakmış bir hale geleceğini bildirmiştir:

Bir **abdâl**-ı fenâveş 'âkıbet 'uryân olursın sen

Bu 'âlem tekyegâhın ser-be-ser sildüñ süpürdün tut (G.137/7)

Ayrıca yukarıdaki beytin yer aldığı gazel ve aynı redifle oluşturulmuş diğer üç gazel¹⁹¹, Yunus Emre'nin şiirinden hem ifade hem de muhteva bakımından izler

¹⁹¹ Bk. G.135/136/138.

taşımaktadır. Bu durumda da şairin, gezgin derviş Yunus Emre'den etkilendiğini söylemek mümkündür.

Abdallar da dervişler gibi dünyaya bağlılığın sembolü olarak gördükleri dokuma kumaştan dikilmiş elbiseleri reddetmiş ve sırtlarına aldıkları bir hayvan postuyla yetinerek neredeyse tamamen üryan gezmişlerdir. Bunların giymeyi uygun gördükleri giyecek ise ot ve sazlardan dokunmuş hasırdır (Şentürk, 2015, s.178-179). Şair, dünya malına meyletmemenin bir ifadesi olarak üryan şekilde gezmeyi tercih etmiştir. Bu yönüyle o, dünya denilen eskimiş tekkede bir hasıra dahi sahip olamamıştır:

Bir hasıra mâlik olmadum bu köhne tekyede
Ben bir **abdâl**am ki dirler 'âşık-ı 'uryân baña (G.32/3)

Yukarıdaki beyitle ilişkili başka bir beytinde şair, *Ey Ravzî! Her gün kibir ve gurur elbisesini giydiğini varsay. Bir gün âlemde çıplak bir abdal olursan ne gam! Buna şaşılmaz.* diyerek bir gün hiçbir şeye sahip olamayacağını ve kibrinin, gururunun yok olacağını kendisine hatırlatmıştır:

Ne gam 'âlemde bir **abdâl**-ı 'uryân olsañ ey Ravzî
Libâs-ı kibr ü 'ucbı kendüñe her gün giyirdüñ tut (G.138/7)

Abdal zümrelerinin dikkat çekici özelliklerinden biri de bedenlerine yaralar açmalarıdır. Bu yaralama fiili bir bıçakla kesme, kızgın bir demirle vücudun bir yerini dağlama yahut yara üzerine fitil yakarak dağlama şeklindedir. Bütün bunlarda bedene eziyet ederek ruhu yüceltmek amaçlanmıştır (Şentürk, 2015, s.166). Şaire göre âşıkların gönüllerindeki dağ yarasını tekrar açmalarının sebebi kendilerini varlıktan arındırıp sevgiliye olan aşklarını göstermek ve sevgilinin abdalı olmaktır:

Dilde dâg-ı mihrüñi ey mâh-rû tekrâr idüp
Soyunup **abdâl**uñ oldum şevkuñı izhâr idüp (G.106/1)

2.8.2. Arif

Sufi şairlere göre sevgiliye kavuşma aşk ile olmakta ama kavuşmadan sonra aşkın yerini marifete bırakmaktadır. Bu yönüyle sufi şairlerin kendilerini *âşık* olarak tanımladıkları gibi *arif* olarak da tanımladıkları görülmektedir. Arif, Allah Teâlâ'yı yine

Allah Teâlâ ile bilen kişi demektir. Fakat onların bilmesi beş duyu organı ile değil, yakîn olma hâli iledir (Kılıç, 2011, s.99-100). Fakirlik ve zelillik hâli kendisinde peyda olmayan şair, kendisini tüm bunlardan berî görmekte ve bu hallerden korkusunun olmadığını bildirmektedir. Nitekim o, asıl zenginlik olan marifet ilminin sahibi olmuştur. Şair, marifet ilmine sahip olan bir maden olarak kendisini gördüğünden fakirlikten korkmasına da gerek yoktur:

Bize hergiz ne bâk ey dil gam-ı fakr u mezelletden
Bihamdillâh **ma'ârif** gevher-i nâ-yâbına kânuz (G.323/6)

Arif olmanın yolu, kitabî bilgiyi aşmaktan geçmektedir. Arif, ledün ilmini çalışmakla değil, ilham ve hâl ile elde etmektedir. Onların can gözleri açıktır. Onlar sevap kazanmak için değil, Allah Teâlâ'nın emirlerini yerine getirmek için ibadet etmektedirler. Klasik şiirde şairler, sevdiklerini arif ile vasfetmektedirler. O zahidin karşısındadır. Zamanını zikirle geçirerek hiçbir menfaati olmaksızın hizmet etmektedir (Pala, 2016, s.26). Şair, konu ile ilgili beyitlerin neredeyse tamamında kendini arif olarak tanımlamaktan ziyade genel olarak onların nitelikleri hakkında görüşlerde bulunmuştur. Ona göre gerçek arif, gönül tekkesinde kelime-i tevhidin hizmetinde bulunan kişiye denir:

Tekye-i dilde **'ârif** oldur ide
Hıdmet-i lâ ilâhe illallâh (K.1/16)

Gönlüne seslenen şair, cahilliği bırakarak kendisinin tüm varlıkların isimlerini ve sıralarını bilen ariflerden olmaya çalışması gerektiğini belirtmiştir:

Rumûz-ı 'allemel-ismâya **'ârif**lerden it kendün
Ko cehli 'âlem-i 'ilm-i kitâb ol ey dil-i şeydâ (G.61/2)

Yine gönlüne seslendiği aşağıdaki beytinde şair, arif olup kibir elbisesini çıkarmasını istemektedir. Zira kibir öldürücü bir hastalıktır:

'Ârif ol ey dil libâs-ı 'ucbı egnüñden çıkar
Hîç bir mühlik marîz yokdur enâniyyet gibi (G.591/4)

Kişi, gözünü açıp uyanık bir irade ile Allah Teâlâ'nın kapısına giden doğru yol üzerinde olmalıdır. Bunun için de inkârcı olmayı bırakıp hû sırrına erişen, basiret sahibi ve gönül gözü açık bir arife danışmalıdır:

Aç gözüñi bâb-ı Hakk'a togrı varan râhı gör
Münkir olma sırr-ı hûya 'ârif-i âgâhı gör
Râh-ı Hak'da gice gündüz derd ile evvâhı gör
Müşkilât-ı fenn-i 'ışkî kâşif olan şâhı gör
Şâh-ı iklim-i kerâmet Şeyh Lutfullâh'ı gör (Mh.4/1)

Taç ve cübbe arifler için ağır bir yükür. Çünkü onlar masivayı sembolize eder. Arif olan kişi bunları bütünüyle sırtından çıkararak ve dostlarına dağıtarak bu yüklerinden kurtulmalıdır:

Nedür bâr-ı girânî rind-i 'ârif ey dil-i şeydâ
Çıkar tâc u kabâyı ser-be-ser yârânuñ olsun hep (G.110/2)

Arif olan kişi her ne olursa olsun, felek ona ne gösterirse göstere o, her zaman teslim ve rıza içindedir:

'Ârif şu kimsedür kim olmak gerekdür ey dil
Devrân ne gösterürse teslîm ile rızâda (G.480/4)

Arif olan kişi vaizin sözüne uymayıp meyhanede sürahinin kadehe dökülme sesini dinleyen kişidir:

Ey dil kelâm-ı vâ'ize gel uyma 'ârif ol
Gûş it surâhi savtını kulkul zamânıdır (G.237/4)

Ravzî, bir gazelinde arif ve zahidi aynı beyitte anmıştır. Zahit, tıpkı âşığa olduğu gibi arife de karşıt tip olarak şiirlerde yerini alır. Beyitte zahide nidada bulunan şair, arifin de tıpkı âşıklar gibi sevgilinin mahallesini terk edip Kâbe'den tarafa gitmediğini haber vermiş, böylece arifin hakikatte âşıklardan biri olduğuna vurgu yapmıştır:

Kûy-ı cânâmı koyup Ka'be'ye varur mı 'aceb
Zâhidâ 'ışk ilinüñ 'ârif-i âgâhları (G.653/6)

Arifler, ayaklar altına alınmış âşığı gördüklerinde büyük üzüntü duymaktadırlar. Âşığı gören bir arif ona şöyle demiştir: *Seni sevgilinin saçları gibi ayaklar altına alan, bu sevdadır. Beninin gamıyla aklım gitti ve bu üzüntüyle ben de yıkıldım.* Ayrıca şair, siyah ben anlamındaki *hâl* ile siyahlık manasına da gelen *sevda* kelimeleri arasında ilgi kurmuştur:

Gam-ı hâlünle ‘aklum gitdi düşdüm didi bir ‘ârif
Bu sevdâdur seni pâ-mâl iden zülf-i nigâr-âsâ (G.64/2)

Yukarıdaki beyitle ilişkili olarak şair, rint bir arifin sözlerine de aşağıdaki beyitte yer vermiştir. Peri gibi güzel sevgililerin, âşığın mutluluk meclisinde görüp toplandığını gören rint bir arif, Ravzî’ye seslenerek *Ey Ravzî! Sende keramet var.* demiştir. Zira bu kadar çok güzelin Ravzî’nin safa veren meclisine toplanması, şaşılacak bir durumdur ve böyle bir durum ancak keramet ile mümkün olabilecektir:

Perîler mecma‘ı olmuş görüp bezm-i safâ-bahşum
Didi bir **rind-i ‘ârif** sende ey Ravzî kerâmet var (G.188/5)¹⁹²

2.8.3. Derviş

Farsça fakir, yoksul ve dilenci anlamlarındadır. Fakrı kabullenerek çeşitli maksatlarla dilenen kimselerdir. Saçı sakalı uzun, üstü başı perişan, derbeder hâldedirler. Şiirler söyleyerek kapı kapı dolanmış ve dilenmişlerdir (Uludağ, 2016, s.103). Tasavvufta ise tarikata bağlı kişiye denmektedir. Onlar ne kadar fakir olup kapı kapı gezseler de manevi yönden yüce bir mevkidedirler. O feragat köşesinde kanaat hazinesini bulmuş kişidir. Bu yönüyle âşığa çok benzemektedir (Pala, 2016, s.112). Ravzî kendisine seslendiği beytinde Allah Teâlâ’dan sevgilisiyle kavuşmayı istemektedir. Bu konuda da sabreden bir derviş olmayı kendisine telkin etmektedir:

Ravzî Hudâ’dan iste nigârûñ visâlini
Dervîş-i sâbir ol ki tevekkül zamânıdur (G.237/5)

¹⁹² Arif ile ilgili diğer beyit ve bentler için bk. K.2/42, Mr.16/2, Mh.3/17, Mh.4/16, G.50/2, G.153/5, G.290/4, G.401/2, G.401/4, G.476/3, G.487/5, G.494/7, G.563/3, G.566/5, G.572/2, G.579/3, G.594/4, G.604/6, G.605/3, G.609/7, G.631/4.

Sünniliğin kabul ettiği hakiki derviş yoksuludur. Bir hırka ve bir lokma ile kanaat eder ve kendi kendine yeterlidir. Miskinliğiyle övünür, yoksulluğunu hiçbir zaman menfaat aracı olarak görmez (Yazıcı, 1994, s.189). Dolayısıyla dervişin gözü yüksek mevki ve makamlarda değildir. O fakirlikten yanadır ve ona fakirlik köşesinden daha iyi bir tekke yoktur:

Sadr-ı ‘âlî dileyüp düşme dilâ teşvîşe
Kûşe-i fakr gibi tekye mi var **dervîşe** (G.504/1)

Külâhı kişileştirerek onu çıplak bir dervîşe benzeten şair, fakirlik ve fenâlık azığıyla yetindiğini söylemiştir:

Tûşe-i fakr u fenâ ile kanâ‘at eylemiş
Tekye-yi ‘uzletde bir **dervîş**-i ‘uryândur külâh (G.563/5)¹⁹³

2.8.4. Hâce

Ravzî’nin dünyaya düşkünlüğü sebebiyle dîvânında zikrettiği tiplerden biri de hocadır. Farsçada hâce, Türkçede hoca şeklinde ifade edilen kelimenin kökeni hakkında kesin bilgi bulunmamaktadır. Osmanlı döneminde yaygın biçimde bilhassa sıbyan mektebi muallimleri ve medrese uleması için bu unvan kullanılmıştır (DİA, 1998, s.186). Kelime klasik Türk şiiri çerçevesinde ise kendisini bilime tamamıyla adanmış ve aklın rehberliği ile dünya malına taparcasına değer veren kişiliğiyle ele alınmaktadır. Şairler onun bu dünyaperest kişiliğini yermekten geri kalmazlar (Zavotçu, 2018, s.275). Ravzî bir beytinde zamanın hocasının dünyaya alaka göstermesi durumunda sakalının avuç avuç yolunması gerektiğini belirtmiştir:

Ol **hâce**-i zâmâne ki dünyâya meyl ide
Anuñ sakalını n’ola yolsam kelep kelep (G.112/10)

Dünyayı hocaya benzeten şair, onu ahmak olarak nitelemektedir. Çünkü o kavuşmayı isteyen öğrencilerine ayrılık mektubu okutmaktadır:

¹⁹³ Derviş ile ilgili diğer beyit ve bentler için bk. Mr.16/3, Mr.26/2, G.132/1, G.387/1.

Hâce-i dehre dilâ ben niçe ebleh dimeyem

Tâlib-i vasl olana nâme-i hicrân okıdur (G.231/4)

Şair, bir beytinde aşkın zühdü yok ettiğine vurgu yapmıştır. Âşıklara göre aşk ilminin olduğu yerde zühd ve kitabi ilimler yer bulamaz. Şarabı aşka, zühdü deftere benzeten şair, hocaya seslenerek şarap yani aşk denizinin zühd defterini ortadan kaldırdığını ve bu denizin sayfalarla dolduğunu belirtmiştir:

Defter-i zühdi helâk eyledi bahr-ı bâde

Suya dökildi gel ey **hâce** hep evrâk deñiz (G.335/2)

Şair, hocaya seslendiği aşağıdaki beytinde de onun yoksulluk iksirine talip olması gerektiğini söylemiştir. Nitekim âşık da bu yolun kılavuzudur:

İksîr-i fakr u fâkaya ey **hâce** tâlib ol

Mülk-i fenâya ‘azm idenüñ reh-nümâsıyuz (G.338/3)

2.8.5. Işık

Âşık kelimesinden bozma olan ışık, Türklerde dervişler hakkında kullanılmış bir ıstılahdır (Pakalın, 1993, s.9). Osmanlılar zamanında bazen Bektaşilere, Alevilere, Hurufilere ve Rafizi eğilimli derviş zümrelerine ışık ve ışık taifesi adı verilmiştir. Bunlar adına kurulacak vakıfların şer’an geçerli olamayacağı bildirilerek fermanlarda da bu zümreye dikkat çekilmiştir (Uludağ, 2016, s.178). O zamanlarda Anadolu ve Rumeli’ye yayılan ışıklar, Sultan Süleymân döneminde Kalenderlerle ülkeden sürülmüşlerdir (Onay, 2021, s.197). Klasik Türk şiirinde Işıklar, daha çok fizyolojik nitelikleriyle ön plana çıkmaktadırlar. Bilhassa Melami-meşrep âşıklarda görülen birçok özellik, Işık tipinde de görülmektedir (Çelik, 2019, s.224). Işıklarda çârdarb uygulamasına değinen şair, göğsünü gül bahçesine, dağ yaralarını da lalelere benzetmiş ve göğsünün bahçesini bu yaralarla/lalelerle süslemiştir. Göğsünde olduğu gibi şair, gönlünde de ışıklar gibi tekrar tekrar, üst üste dağ yarası açmıştır:

Yakup dâğı pür itdüm lâlelerle sînemüñ bâğın

Revân itdüm gülistânımda eşk-i çeşmüm ırmagın

Işıklar gibi dilde ‘ışkınıñ tekrâr idüp dâğın

Yine bir sâde-rû sevdüm ki nâmiyla Kalenderdür (Mr.11/3)

Işık zümresindeki insanlar gibi bu aşk meydanında çıplak yürümeli ve bedenini dağ yarası ile süsleyip elbisesini yırtmalıdır:

Abdâl **Işık**-sıfat yürü 'uryân bu 'arsada
Dâğ ile zeyn idüp tünegi câmeyi tagıt (G.124/2)

Şair, aşağıdaki beytinde Işıkların dilenmesine gönderme yapmıştır. O, *Derbeder bir şekilde dilenci Işıklar gibi aylar ve günlerce gezip duran ay ve güneş, yıldızlar kadar ordusu olan senin gibi bir şaha nasıl benzesin?* diyerek ay ve güneşin saltanatlı sultan olan sevgiliye benzeyemeyeceğini, onların ancak dilenci Işıklar gibi sürekli gezip durduklarını ifade etmiştir:

Sen şeh-i encüm-sipâha kanda beñzer ay u gün
Der-be-der cerrâr **Işık** gibi gezerler ay u gün (G.440/1)

Kış mevsimini tasvir ettiği bir gazelinde şair, dağ ve ovaların üzerine kar yağmasını zengin kimselerin kürk giymesine; yaprakları dökülen ağaçları ise üryan gezen Işıklara benzetmiştir. Kış mevsiminin, dağ ve ova gibi yüksek yerlere zengin kimseler gibi kakum kürkünü giydirdiğini ve bütün ağaçları da Işıklar gibi üryan ettiğini bildirmiştir:

Kûh u deşte geydürüp kâkum tevângerler gibi
Cümle eşcârı **Işıklar** gibi 'uryân itdi kış (G.352/4)

2.8.6. Mürit

Dileyen, isteyen, iradesi olan anlamına gelen mürit, tasavvufta bir şeyhe bağlı olan kişiye denmektedir. Mürit, Mevlevilerde sikke ve tennure; Bektaşilerde ise taç giyerek tekkenin hizmetinde bulunmaktadır. O, kendi iradesinden sıyrılıp Allah Teâlâ'nın mutlak iradesine boyun eğmiştir (Pala, 2016, s.342). Sadece bir beyitte müritten bahseden şair, külahın Gülşeniyye'ye mürit olduğunu ve bu dergâha hizmet ettiğini belirtmiştir:

Gülşenî dergâhına cân ile olmuşdur **mürîd**
Merd-i meydân-ı fenâ hâk ile yeksândur külâh (G.563/8)

2.8.7. Mürşit

Pir ve şeyh ile aynı anlamda kullanılan mürşit, sözlükte doğru yolu gösteren, kılavuz manalarına gelmektedir. Mürşit, herkese nasibi ölçüsünde Allah yolunu gösterir. Allah yolundaki gerçek mürşit ise Hz. Muhammed (sav)'dir (Pala, 2016, s.342). Şair, bir beytinde mürşit ile pir-i mugân arasında ilgi kurarak konuya değinmiştir. Şaire göre mürşit nasıl ki dervişe himmet ediyorsa pir-i mugân için de himmet etmenin zamanı gelmiştir. Beytin arka planında ise mürşidin dervişine himmet etmesi ile onun, dervişine aşk şarabı dağıtmasına işaret vardır:

Zamânıdır eger eylerseñ ey pîr-i mugân himmet
İder dervîşe zîrâ **mürşid**-i ‘âlî-mekân himmet (G.132/1)

Kişi nefsinin isteklerini bırakıp doğru olan tarafa yönelmelidir. Bunun için de kâmil bir mürşide gidip onun yanında çalışmaya gayret göstermelidir:

Nefsüñ hevâsına yeter uyduñ isâbet it
Bir **pîr-i mürşide** iriş andan ‘inâyet it (G.143/1)

Tevazunun sembolü olan külâh, mürşitlerin pirinin hizmetinde bir emir kuludur. Onun için izzet hanesinde misafir edilir. İzzet hanesinde misafir edilmesinden maksat külâhın başta taşınması ile ilgilidir:

Pîr-i mürşid hıdmetinde bende-fermândur külâh
Anuñ içün hâne-i ‘izzetde mihmândur külâh (G.563/1)¹⁹⁴

2.8.8. Pir

Farsça pir, sözlükte ihtiyar, ak saçlı, tecrübeli kimse anlamındadır. Tasavvufta mürşit, veli ve şeyh ile eş anlamlı olarak kullanılmıştır. Buna göre pir, seyr ü süluk

¹⁹⁴ Mürşit ile ilgili diğer beyit için bk. G.162/4.

yolundaki saliğe rehberlik yapan ve aynı zamanda bir tarikatın kurucusu olan kimsedir. Büyük adamlar için de kullanılan kelime daha sonraki zamanlarda tarikat kurucularına tahsis edilmiştir. Edebiyatta ise pir kelimesi çeşitli terkipler ve manalar içinde kullanılmıştır: İlahi aşk şarabını sunan kâmil mürşit anlamında *pîr-i meygede*, *pîr-i meyfürûş*, *pîr-i bâdefürûş*, *pîr-i meyhâne*; salikleri ilahi aşk ateşinde yakan insan-ı kâmil anlamında *pîr-i mugân*; Kalenderî ve Melameti tutumlu şeyh anlamında *pîr-i harâbât*; ledün ilmiyle manevi zevkler veren kimse anlamında *pîr-i dihkan* gibi (Arpağuş, 2007, s.272-273; Pakalın, 1993, s.776). Ravzî, *pîr-i himmet*, *pîr-i mahabbet*, *pîr-i meygede*, *pîr-i mey-hâne*, *pîr-i mugân* gibi terkipler kullanmıştır. Âşık, aşk kandilini yakarak gam tekkesinin piri olmuştur:

Çerâğ-ı ‘ışkı yakdum hânkâh-ı gamda **pîr** oldum
Kemend-i kâfir-i zülfine ey Ravzî esîr oldum
Cihâna ‘ışk ile geldüm ne şâh u ne vezîr oldum
Yine bir sâde-rû sevdüm ki nâmıyla Kalenderdür (Mr.11/5)

Şair, konu ile ilgili beyitlerin büyük çoğunluğunda pir-i mugân terkiplerine yer vermiştir. Pir-i mugân, klasik Türk şiirinde meyhanede aşk şarabını sunan kâmil mürşide denmektedir (Uludağ, 2016, s.286). Pir-i mugân, eğer bir gün şaire erguvan şarabını ikram ederse şairin, başlığının ucu dahi padişaha boyun eğmeyecektir. Âşık, pir-i mugânın verdiği ilahi aşk şarabı ile sarhoş olacaktır ve böylece gözü padişahı hatta tüm dünyayı görmeyecektir:

Şeh-i devrâna taraf-ı kelle-pûşum ser-fürû itmez
Eğer **pîr-i mugân** itse şarâb-ı ergavân himmet (G.130/3)

Eğer kişi katıksız saf şarabı yani aşkı tatmak isterse de pir-i mugândan himmet almalıdır:

Mey-i nâbuñ bileyin dirseñ eger hürmetini
Sâkiyâ **pîr-i mugân**uñ alıgör himmetini (G.625/1)

Şaire göre âşık, pir-i mugâna hürmet göstererek onun ayağını ve eteğini öpmelidir. Bir an dahi üzüm suyunu yani aşk şarabını elinden bırakmamalıdır:

Dâmen-âsâ öpegör **pîr-i mugânuñ** ayagın
Ravziyâ bir dem elüнден koma âb-ı ‘inebi (G.595/5)

Âşık, pîr-i mugânın elinde tuttuğu aşk şarabına karşı hürmet göstermeli ve onun ayağına kapanıp yalvarır duruma gelmelidir:

Sâkiyâ varup ayagina niçe düşmeyelüm
Bâdeyi **pîr-i mugân** elde tutar hürmet idüp (G.103/4)

Şair, aşağıdaki beytinde bir zamanlar şarap gibi ayakta kaldığını, kadehe dolduğunu yani değersiz olduğunu belirtmiştir. Bu zamanlar şairin aşk ile tanışmadığı zamanlardır. Ancak sonra bir meyhane pirinin kadehi ele alması ile yani onun himmeti ile şair, ondan el almış, aşk şarabını tatmış ve bu şarap ile sarhoş olmuştur:

Mey gibi bir dem idi kalmış idük ayakda
Pîr-i mey-hâne ele aldı bizi himmet idüp (G.102/4)

Şair, bir gün yoluna şaşırarak meyhane yerine mescide gitmeye karar vermiştir. Ancak bu esnada bir pîr-i mugân, onu meyhaneye gitmesi için uyarmıştır:

Mescide gider idüm gördi beni **pîr-i mugân**
Yüri mey-hâneye ey Ravzi-i güm-râh didi (G.584/5)¹⁹⁵

2.8.9. Rint

Farsça rint, halkın dediklerini kulak ardı ederek istediği gibi yaşayan, keyfince davranan kimseye denmektedir. Ancak bu kimseler Melami ve Kalenderîler gibi gönlünce bir hayat sürse de içi irfanla süslü, ilimle dolu, halktan sıradan biriymiş gibi sade yaşayan bilge kişilerdir (Uludağ, 2016, s.297). Klasik Türk edebiyatı şairleri kendilerini rint olarak tanıtmışlar ve hayatı kayıtsız karşılayanları da rintler olarak kabul etmişlerdir (Onay, 2021, s.311). Dolayısıyla rintler, klasik Türk şiirinde örnek tutulan kâmil kişilerdir. Kendi değer yargıları ile yaşayarak başkalarının düşüncesine önem

¹⁹⁵ Pîr ile ilgili diğer beyit ve bentler için bk. K.13/8, K.13/32, K.13/57, K.13/83, Mr.16/5, G.49/4, G.52/5, G.115/1, G.132/1, G.280/3, G.311/3, G.326/3, G.395/3, G.401/2, G.401/4, G.414/6, G.479/5, G.493/1, G.597/2.

vermezler. Dar değil, geniş görüşlü olan rintler, pek çok insanın ömürleri boyunca peşinden koştukları mal, şöhret, mevki gibi şeyleri asla umursamazlar. Din karşısında hoşgörülü, kalıplaşmış kurallara boş vericidir. Kimsenin kınamasına aldırmadan riyasız ve yalansız şekilde yaşamaya çalışır (Durmaz, 2005, s.58). Rintlîğin Kalenderîlik ile karıştırılması mümkün olabilmektedir. Pala'ya göre rintlik asla Kalenderîlik değildir. Kısmen bohemlik gibidir (Pala, 2016, s.377). Batı'da bohem tarzı hayat sürdüren kişilerle rindler arasındaki en önemli fark ise rintlerin iç estetiğe önem vermeleri, kalplerini her türlü pislikten temizlemeye çalışmalarıdır. Onlar, şekilden kurtulup öze ermiş kişilerdir (Cebecioğlu, 2009, s.520). Ancak Ravzî'nin dîvânında şairin birkaç beytinde kalender-meşrep rintlerden bahsettiği ve hatta kendisini de kalender-meşrep bir rint olarak tanıttığı beyti vardır. Sakiye seslenerek kendisinden ayrı kaldığı için gam meclisine düştüğünü belirten şair, bu mecliste kendisini ayrılık şarabının tortusunu içen kalender-meşrep rint olarak tanıtmıştır:

Sorarsañ sâkiyâ senden cüdâ Ravzî'nüñ ahvâlin
Belâ bezminde ol bir **rind-i dürd-âşâm-ı** fûrkatdür (G.214/7)

Aşağıdaki beytinde şair, kalender-meşrep rintlerin günahlardan sakınma ve ibadet etme yolunu istemediklerini belirtmiştir:

Câm-ı arzı sarsın ey zâhid gelürseñ meclise
Rind-i dürd-âşâm olanlar zühd ü takvâ istemez (G.344/2)

Sevgiliden ayrılmış olan şair, ayrılık meclisinde rintlere yakışır tavırla eline şarap kadehini alsa buna şaşırılmaz:

Bezm-i fûrkatde gam-ı la'lüñ ayagum aldı
Bâde alsam ele sâkî n'ola **rindâne** birez (G.333/2)

Gönül erbabı âşıklar, şaraptan -ilahi aşktan- asla vazgeçmezler. Onlara göre asıl marifet, rintlerle meyhanede birlikte vakit geçirmektir:

Bâdeden geçmek degüldür pîşe-i erbâb-ı dil
Rindlerle sâkin-i mey-hâne olmağdur hüner (G.241/4)

Ravzî, rint ile ilgili beyitlerin birkaçında zahit ve sufiyi de zikrederek rint-zahit/sufi çatışmasına vurguda bulunmuştur. Aşağıdaki beytinde sufiyi, meyhaneden uzak kaldığı için ahmak olarak nitelendiren şair, onu meyhanelerin çok bulunduğu İstanbul'daki Galata'ya rintlerle birlikte davet etmektedir:

Bilmedin eblehligün cümle Sitanbul ehli hep
Sûfi gel **rindân** ile 'azm it Kalata'dan yaña (G.48/3)

Ravzî, *Zahit, şarap teklif ettiğinde dostluk gösterirken rinde neden düşmanlık gösterir?* diyerek zahidin bu düşmanlığının sebebini sorgulamaktadır:

Bâde teklîf itdügince dostluk izhâr idüp
Rind-i mey-hâre niçün zâhid 'adâvet gösterür (G.243/5)

Şair, aşk şarabının vermiş olduğu sarhoşlukla devreden bir rint olması dolayısıyla kendisini gören insanlar, ona hakaret ederek ve küçümseyerek bakarlar:

Hakâretle nazar eyler gören ser-mest-i lâ-ya'kıl
Selîmüñ câm-ı 'ahdîn nûş kılmış **rind**-i devrânuz (G.337/3)¹⁹⁶

2.8.10. Salik

Tasavvuf, süluk ilmi şeklinde tanımlanmaktadır. Tasavvuf yoluna girmek isteyen talip, yolun başlangıcında olana mübtedî, bu yolda mesafe katedene salik (ehl-i süluk), yolun sonuna ulaşana müntehî denmektedir. Salik mübtedî ile müntehî arasındaki mertebededir. Sözlükte yolcu anlamına gelen salik, tasavvufî manada Allah Teâlâ'ya giden yol üzerinde seyr hâlinde olan, hedefe ulaşma kararıyla tasavvuf yolunda ilerlemeye çalışan, bu yolun gerektirdiklerini maddi ihtiyaçlardan önde tutan kişilerdir. Bu kişilere *ehl-i süluk* de denilir (Uludağ, 2010, s.127; 2016, s.306). Ravzî külah redifli bir gazelinde külahı kişileştirirken onu *terk yolunun salığı* olarak nitelemiştir. Şair, aynı zamanda külahı, ariflerin başının tacı ve irfan madeni olarak tanımlamış ve *terk* kelimesi ile de tarikat taçlarındaki dilimlere çağrışım yapmıştır:

Başî tâcîdur ser-â-ser ehl-i dil 'âriflerün

¹⁹⁶ Rint ile ilgili diğer beyit ve bentler için bk. K.13/48, K.13/112, Mh.3/88, G.110/2, G.188/5, G.368/2.

Râh-ı terkûn **sâliki** bir kân-ı ‘irfândur külâh (G.563/3)

2.8.11. Sufi

Arapça sûf ve aba giyen anlamlarına gelmektedir (Uludağ, 2016, s.322). İlk Sufiler, Hint-İran dinleri ile Hristiyanlık tesiri altında, İslamiyet’te de olmayan sıkı bir zahitliği benimsemişler ve vahdet-i vücud altında bir araya gelmişlerdir. Daha sonraki zamanlarda zahit kelimesinin karşılığı olarak sofî kelimesi kullanılmıştır. Sufiler ile âlimler arasında da bir zıtlık bulunmaktadır. Âlim akıl ile sufi ise gönül ve aşk ile Allah Teâlâ’ya ulaşabileceğini söylemektedir (Pala, 2016, s.408). Ravzî, dîvânının pek çok yerinde farklı teşbihlerle sufiyi anmıştır. Dîvânının 413.gazeli *sûfinüñ* rediflidir. Şair bu gazelinde sufilerin çeşitli niteliklerinden bahsetmiştir. İki yüzlü sufînin gürültü gibi gelen anlaşılmasız sözleri insanların hoşuna gitmez:

Câna te’sîr itmez ey dil hûy u hâyı **sûfinüñ**
Sözlerinden hazzolınmaz hiç mürâyî **sûfinüñ** (G.413/1)

Âşıklara göre aşk, anlaşılması kolay olmayan bir sanattır. Sufiler için ise daha zor bir sanattır. Zira aşk oku, kaza yayından atılmış olsa dahi sufiyi etkilememektedir (G.115/1). Bu sebeple sufi her ne kadar çok ibadet etse de aşk sanatının özünü bilmemekte ve aşk sanatını kolay zannetmektedir:

Bilmez aslını kolayın söylemez
San’at-ı ‘ışkı sanur **sûfi** kolay (G.640/4)

Sufi iki yüzlüdür. Âşıklar iki yüzlü sufînin itibarını perişan hâle çevirirler (G.582/4). Riya elbisesi ile pazara giren sufi, hiç kimse onun kalbinin iç yüzünü bilmediğinden görünüşü üzerinden gösteriş yapmaktadır:

Girdi bâzâr içre **sûfi** câme-i sâlûs ile
Kimse bilmez kalbini zîrâ adı sûret satar (G.207/4)

Şaire göre sufi, iki yüzlü olduğundan insanlardan menfaat alabilmek için abasını giymektedir. Bu sebeple onun sırtındaki abayı görüp ona aldanmamak lazımdır:

Meyyit aşın ekl için tagyîr-i şekl eyler yürür
Arkasında görüp aldanma ‘abâyı **sûfinüñ** (G.413/4)

Sufi, henüz doğru ve akıcı bir şekilde okumayı dahi bilmemesine rağmen riya kitabının her bir bölümünü ezberlemiştir:

Bilmez ebced okumayı gerçi ey Ravzî revân
Ez-ber itmiş her biri bâb-ı riyâyı **sûfinüñ** (G.413/5)

Sufi, dünyanın süsüne talip kimsedir. Âşık ise sufiler gibi dünya süsüne meyletmez. Bu nedenle sufi, âşığı isyan ateşinin yaktığını zannetmemelidir:

Tâlib-i zînet-i dünyâ degilin sencileyin
Sûfiyâ sanma beni âteş-i ‘isyân yakdı (G.637/4)

Eğer sufiler âşıklar için insan demezlerse onlar da sufileri hayvan olarak dahi kabul etmezler:

Bize insân dimezlerse eger **sûfiler**
Biz de hayvân yirine bağlamazuz anları (G.582/2)

Şaire göre sufinin halvetteyken fikri ve zikri daima dirhem ve dinardır. O sadece kazancını düşünmektedir:

Halvet içre şol murâkıb **sûfiler** kim vardur
Her birinüñ fikr ü zikri dirhem ü dînârdur (G.217/1)

Ravzî, sufiden ibadet esnasındaki kendinden geçmiş vaziyetinin ve titremelerinin sebebini sormaktadır. Şair, sufinin gözüne peri gibi güzellerin görünüp görünmediğini sorgulayarak bir nevi sufiye takılmaktadır:

‘Aceb bilsem nedür **sûfi** saña bu vecd ü hâletler
Perîler mi görünür gözüñe cismüñ neden ditrer (G.251/4)

Âşığın sevgiliyi seyrettiği vakitlerde, sufinin zikir esnasında çıkardığı sesler âşığa kuru gürültü gibi gelmektedir:

Dâ'imâ mihrâb-ı ebrû kim temâşâdur baña
Hây u hûy ol demde hey **sûfi** ne gavgâdur baña (G.22/1)

Sufi meyhaneye gitmemesi itibariyle kibirli bir karaktere sahiptir. Eğer sufi, gururundan meyhaneye uğramazsa âşık da tıpkı sûrahi gibi kadehe boyun eğecektir:

Ser-fürû eyleyelüm câma surâhî gibi biz
Sûfi mey-hâneye varmazsa enâniyyet idüp (G.102/3)

Şaire göre sufi ahmaklık içindedir. Sufinin ahmaklığı dünyada sevgilinin mahallesini terk edip Firdevs cennetine meyletmesinden kaynaklanmaktadır (G.49/2). Eğer o ahmak olmasaydı sevgilinin mahallesine göz yumup Firdevs cennetine bakmazdı:

Ebleh olmasañ eger ey **sûfi** kûy-ı yârdan
Göz yumup bakmaz idüñ Firdevs-i a'lâdan yaña (G.50/3)

Sufi, durmadan insanlara vaazlar edip nasihatler verir (G.367/1). Sufinin mescitte insanlara vaaz ve sohbet vermesi âşıklar için kuru gürültüden ibarettir. Bu yüzden iki yüzlü sufinin gürültüsü dinleyene zevk vermez (G.413/1). Sufi mescitte zikir çekmeyi bırakmalıdır. Zira nağme etmenin vakti gelmemiştir:

Beyhûde hây u hûyı mescidde **sûfi** terk it
Anuñ yiri degüldür savt-ı terâne-âsâ (G.66/4)

Şaire göre sufilerin meclisindeki zikir meclisinden yayılan gürültü sesleri ile âşıkların meyhanedeki haykırış sesleri birbirine denktir (G.300/3). Öyle ki güp güp dövünüp yüksek sesli haykırışları ile sufi kendisini mescitte değil de meyhanede zannetmiştir:

Na'ralar urdı döginüp güp güp
Mescidi **sûfi** sandı mey-hâne (G.519/4)

Halkı irşat etmekten başka bir şey bilmeyen sufi, irşattan ayrı kalınca yolunu sapıtmaktadır:

Pîr-i mugândan ayrı yolum irdi mescide
Sûfi tarîkın azıdır **irşâd**dan cüdâ (G.52/5)

Aşağıdaki beytinde de kelime-i tevhidi halvete benzeten şair, sufiye seslenerek bu halvete birlikte girmeye teşvik etmektedir:

Çekelüm gel senüñle ey **sûfi**
Halvet-i lâ ilâhe illallâh (K.1/28)

Âşıkların kalp sarayı üzüntü kirliliğinden yıkanmıştır, bu sebeple bu sarayda tasa ve gam yoktur. Onların kalpleri mutmaindir. Ancak aynı durum sufilerin kalplerinde geçerli olmadığından keder ve gam onlara tesirde bulunur:

Serây-ı kalbi pâk idüp yuduk âlâyiş-i gamdan
Küdûret bizde n'eyler çünkü **sûfi** sâfi âbuz biz (G.325/4)¹⁹⁷

2.8.12. Şeyh

Şeyh taliplerine rehberlik etmek ve onları irşat etmek ehliyetine sahip olan insan-ı kâmil ve rehberdir (Uludağ, 2016, s.334). Dîvânda pir kelimesinin Arapça karşılığı olan şeyh ve onun çoğulları *meşâyih*, *şuyûh* ve *eşyâh* kelimelerine yer verilmiştir. Ravzî, kendisini şeyh ile karşılaştırmış ve onlarda dahi güç kuvvet, tahammül ve ibadet yokken kendi gayretinin zayıflığına şaşırılması gerektiğini belirtmiştir:

Meşâyihda ne kuvvet ne kanâ'at ne 'ibâdet var
Niçe olmasun ey Ravzî nahîf ü nâ-tevân himmet (G.130/5)

¹⁹⁷ Sufi ile ilgili diğer beyit ve bentler için bk. K.12/14, Mh.4/14, G.5/4, G.48/3, G.83/2, G.84/3, G.123/3, G.178/2, G.225/6, G.321/6, G.327/2, G.334/4, G.360/4, G.369/1, G.370/1, G.388/1, G.390/5, G.404/4, G.413/2, G.413/3, G.414/3, G.414/5, G.416/1, G.454/1, G.458/3, G.462/3, G.476/4, G.479/2, G.493/1, G.508/2, G.524/1, G.524/2, G.524/3, G.524/4, G.524/5, G.544/4, G.591/6, G.594/3, G.598/1, G.633/2, G.647/1, G.647/3, G.647/4, G.647/5.

Şeyh Lutfullâh için yazdığı bir murabbasında şair, şeyhinden ayrılığın dayanamadığını ve onun lütuf ve himmetini istediğini belirtmiştir. Zira şeyh olan kişinin dervişine eziyet etmesi uygun değildir:

Niçe döysün haste-dil bu kahr-ı hecrüñ nîşine
Lutf u himmet ni‘metinden taş tokunmaz dişine
Şeyh olan lâyük mıdur cevreylemek dervîşine
N’ideyin hayfâ ki Lutfullâh efendüm gelmedi (Mr.26/2)¹⁹⁸

2.8.13. Talip

Talip, talep eden, isteyen demektir. Talip; istek, heves; aday olmak anlamındadır. Matlubu bulmak ve murat edilene erişmek için Allah Teâlâ’yı araştırmaktır. Cüneyd’e göre, *Talep eden bulur.*; Şiblî’ye göre tam tersine *Bulan, arar.* Talip, eğer süluk yolunda ilerlemeye karar vermişse evvela yetenekli, hevesli, samimi, azimli ve dürüst olması gerekmektedir. Bu vasıflara sahip olan kimse bir şeyh ya da halifeye bağlanarak süluk yoluna girmektedir. Süluk bilgili, tecrübeli, ihlaslı, yetenekli bir mürşit rehberliğinde yapılmaktadır. Aksi hâlde talibin bu yolda yalnız ilerlemesi onun yolunu şaşırmasına neden olabilmektedir (Uludağ, 2010, s.127-128; 2016, s.342). Ravzî, makam mevkiiler ucuz olduğu halde o bunları talep etmemiş, sevgili ile kavuşmaya talip olmuş, gönlünü ve canını bu yolda vermiştir:

Dil ü cân virüp oldum vasla **tâlib**
Didiler râygân olur menâsıb (G.113/1)

Şair, aşağıdaki beytinde talibin niteliğine ışık tutmuştur. Eğer ki kişi, sevgilinin cemalini talep ediyorsa evvela gönlünden cennet sevdasını çıkarmalıdır. Nitekim kol ve kanadı pervane gibi yakmayan maksat aksasına ulaşamaz. Aynı zamanda şair beyitteki *maksad-ı aksâ* tamlamasıyla da Mescid-i Aksâ’ya çağrışımında bulunmuştur:

Tâlib-i dîdâr iseñ uçmağı göñlüñden çıkar
Maksad-ı aksâ’ya irmez bâl u perden geçmeyen (G.437/3)

¹⁹⁸ Şeyh ile ilgili diğer beyit ve bentler için bk. K.9/75, Mh.4/13, Mh.4/18, G.134/4, G.388/1, G.591/6, G.601/3, G.605/3.

Ravzî, ölümsüzlüğün taliplisidir. Ancak hiç kimse bu yolda onun gibi derinleşememiş ve bu yola kendisini verememiştir. Bu dünyada ölümsüzlük incisine talip olanlar, yokluk denizine Ravzî gibi dalamazlar:

Bekâ lü'lü'sine **tâlib** geçinenler bu 'âlemde
Fenâ deryâsına bencileyin hiç talabilmezler (G.287/2)

2.8.14. Vaiz

Vaiz, dinî konularda cemaati aydınlatarak onların manen gelişmesini sağlamak amacıyla dinî mekânlarda konuşma yapan kimsedir (Cirit, 2012, s.404). Ravzî Dîvânı'nda vaiz, sufi ve zahitlere benzer olumsuz nitelikler taşımaktadır. Ancak vaize yöneltelen olumsuz eleştirilerden en önemlisi cehaletidir. Onun eliften bâyı ayıramayacak derecede cahil olduğuna vurgu yapılmıştır. Bu denli bilgisiz birinin haddi olmayan meselelerde hüküm vermesi doğru bulunmaz (Duru, 2016, s.206). Vaiz, verdiği vaazında güzeller sevmeyi yasaklamıştır. Ancak âşığa göre güzel sevmemek cahilliktir. Vaiz her ne kadar güzel sevmeyi yasaklasa da kendisi dahi bu söyledikleriyle amel etmemektedir:

Güzeller sevmegi men' eyler imiş **vâ'iz**-i câhil
Cihânda 'âlim oldur kim ola 'ilmiyle 'âmil hâ (G.78/3)

Vaiz, hakikat ile mecaz arasında köprü kurabilecek bilgi donanımına sahip değildir. Yanlış ile doğruyu birbirinden ayıramayan vaiz, insanlara sanki kaderin sırrını veriyormuşçasına hitap eder, efsaneleriyle halkı uyutur (Duru, 2016, s.207). Vaizin güzel sevgililer ile ilgili verdiği vaazını da efsaneye benzeten şair, bu efsaneye uymayacağını belirterek tersine bu sevgilileri canıgönülden seveceğini belirtmiştir:

Uymazuz **vâ'iz**ün efsânesine el-kıssa
Cân u dilden severüz dil-ber-i fettânları (G.582/3)

Vaiz, iki yüzlü bir karaktere sahiptir. O, âşıklar hakkında bin bir yalan söyler:

Göresin dü ruhı sen misin anlar mıdur ey **vâ'iz**
İdersin hakkına 'âşıklarun biñbir yalan peydâ (G.58/3)

Vaiz, vaazında *Güzel seven cennete giremez.* demiştir. Ancak bu yalan karşısında Ravzî'nin yapacağı tek şey gülüp geçmektir:

Vâ'iz dir imiş hûb seven cennete girmez
Ravzî ide billâh şu yalanı temâşâ (G.67/5)

Vaiz vaaz vermek için ağzını bile açmamalıdır. Çünkü onun sözleri âşıklara yok gibidir (G.546/4). Öyle ki vaizin sözüne güvenmek ahmaklıktan başka bir şey değildir. Zira mescitte manası olmayan boş sözler söylemek, onun âdeti olmuştur (G.366/1):

İ'timâd itmek sefâhatdür kelâm-ı **vâ'ize**
Çünkü 'âdet oldı mescidde güzâf u lâf aña (G.7/4)

Şair, aşağıdaki beytinde akıl ve vaiz konusuna değinerek akıl piriyle vaizin iddiaya giremeyeceklerini belirtmiştir. Şaire göre vaiz çocuk gibi olmasaydı onun sözlerini dinlemek mümkün olabilirdi:

Pîr 'aklile niçe bahs idebilür **vâ'iz**
İstima' itmek olurdu sözün olmasa sabi (G.595/3)

Vaizin kelamını hiçbir şekilde dinlememek gerekir. Zira şimdi bahar mevsimidir ve güzel sevip içme vakti gelmiştir:

Vâ'iz kelâmın itmeyelüm hergiz istimâ'
Ravzî bahâr faslı tekâsül zamânıdır (G.235/5)

Şaire göre vaiz dedikoducudur. Ona göre daima insanlarla alay etmek lazımdır:

Vâ'iz-i bed-gûya dâ'im rîş-hand itmek gerek
Kim piyâz ehli olanlar menn ü selvâ istemez (G.344/4)

Âşık, sevgiliye duyduğu arzunun verdiği mutluluk karşısında vaizin de aynı ölçüde kederli olmasını istemektedir:

Gönlümüz şâd olduğınca sûz-ı şevk-i yârdan

Ravziyâ biz vâ'iz-i nâ-sâzı gamnâk isterüz (G.328/5)

Şair, vaizi melek sevgiliye vesvese veren şeytan olarak düşünmüştür. Vaiz, sevgiliye *Âşıkların yanına gitme*. şeklinde vesvesede bulunmuştur:

Yâre vâ'iz varma 'uşşâkuñ dir imiş yanına
Bir melekdür vesvese itse ne tañ şeytân aña (G.11/4)

Vaiz durmadan cennetin güzel köşklerini halka över, ancak âşık için asıl Firdevs köşkü sevgilinin eşiğidir:

Gerçi vâ'iz medh ider turmaz kusûr-ı cenneti
Kasr-ı Firdevs ol habîbüñ âsitânıdır bâña (G.29/2)

Vaiz, yanına pek çok cahil kişiyi de toplayarak vaaz verme gerekçesiyle tüm Müslümanları küçümseyerek incitmiştir:

Cem' idüp yanına vâ'iz niçe nâ-dânları
Ta'n u teşnî' ile incitdi müselmânları (G.582/1) ¹⁹⁹

2.8.15. Zahit

Zahit, Arapça Allah Teâlâ'ya yönelme ve başka her şeyi değersiz görme manasına gelen *zühd* kökünden türemiştir ve Allah Teâlâ'nın emir ve yasaklarına titizlikle bağlı, takva ehli, dindar kişi anlamındadır (Demirbağ, 2019, s.127). Zahit, klasik Türk edebiyatına gelinceye kadar farklı biçimlerde değerlendirilmiştir. Başlangıçta olumlu anlamlarda kullanılan zahit terimi, klasik edebiyat döneminde kaybolma yaşamıştır (Durmaz, 2008, s.190). Bu durumda şunu söylemek mümkün olmaktadır: Gerçek anlamda zahit, aslında karşıtı gibi görünen rindin ta kendisi olmaktadır. Fakat şairlerin marifetiyle zahit terimi, âdeta ortadan ikiye bölünmüş ve diğer parçası rint diye idealize edilirken zahit olarak kalan parça, olumsuzluklar içine hapsedilmiştir. Bu durumda Araplardan İran'a takva ehli dindar kişi olarak geçen zahit,

¹⁹⁹ Vaiz ile ilgili diğer beyitler için bk. G.187/3, G.237/4, G.285/2, G.297/4, G.409/4, G.452/5, G.506/7, G.582/5, G.644/4.

İran'dan da bizim edebiyatımıza ham ve kaba molla olarak gelmiştir (Demirbağ, 2019, s.128). İskender Pala'ya göre ise klasik şiirde zahitlerin özellikleri şu şekildedir: *Allah'ın buyruklarını yerine getirmekle birlikte, şüpheli şeylerden de kaçınan kişi. Bunlar dinî konularda anlayışı kıt, her işin ancak dış kabuğunda kalabilen, derinlere inmesini beceremeyen, ilim ve imanı dış görünüşüyle anlayan, bunu da ısrarla başkalarına anlatan ve durmadan öğütler verip topluma düzen verdiklerini sanan kişiler olarak ele alınır. Daracık dünya görüşü içinde sıkışıp kalmışlardır. Dar kalıplı bilgilere bağlıdırlar, hayatın acemisidirler. Bu bakımdan çok gülünç duruma düşerler. İmandan hiçbir zaman hakikate ulaşamamışlardır ve samimiyetleri yoktur* (Pala, 2016, s.488). Zahitleri *zühd ehli* olarak zikrettiği ve âşığı bülbüle benzettiği aşağıdaki beyitte, bülbülün aşk yolunda perişan olmuşken, zahidin bu yoldan niçin sapıtıldığını sormuştur:

Niçün azıtdı yolını **zühd ehli** bilmez
Şûrîde bülbül olmuş iken reh-nümâ-yı bâğ (G.374/4)

Zahitlerin gönülleri aşktan nasiplerini alamamışlardır. Bu nedenle aşk, onların gönüllerini aydınlatmaz. Onların gönülleri harap olmuş ve yıkılmış bir ev gibidir. Harap olmuş bir eve de mumun hiçbir faydası yoktur:

Rûşen itmez **zâhid**ün kalbini 'ışkuñ pertevi
Çün bilürsün sûd kılmaz hâne-i vîrâne şem' (G.368/4)

Zahitler hamdırlar, onlar aşk ateşinde pişmemişlerdir. Âşıklar ise aşk ateşinde döne döne pişmiş olan kebab gibidirler:

Bizi kendüñ gibi nâ-puhte mi sanursın ey **zâhid**
Döne döne mahabbet odına yanmış kebâbuz biz (G.324/2)

Onların yaradılışında aşk olmadığı için sevgilinin aşkı ile uyum sağlayamazlar ve âşıklar ile de geçimsizdirler. Zira güzel elbise çirkin yüzü güzelleştirmez, süslemez:

Tab'-ı **zâhid** 'ışk-ı cânân ile kılmaz imtizâc
Ziş-rûya vire mi hiç zînet ü zîver libâs (G.348/4)

Zahitlerin tabiatı kuru olduğundan, aşk ile yoğurulmadığından ve yanmadığından (G.269/4) etrafa olumlu bakamazlar ve sürekli âşıkları küçümseyerek ve onları sıkarak kendilerini yüceltmeye çalışırlar (G.271/3). Şaire göre onlar, âşıkları küçümseme ateşi ile yakmışlardır:

Ey **zâhid** ehl-i ‘ışkı ta‘n âteşiyle yakduñ
Hayr ehli olmayanlar niçün yakar çerâğı (G.592/2)

Zahitler, estetiksel bakış açısından yoksundurlar. Dolayısıyla güzel, güzellik gibi kavramlara aşına değillerdir. Tabiri caizse at gözlüğü takan zahit, dar bakışlıdır ve gerçek güzellikleri göremez (Çelik, 2019, s.135). Dolayısıyla onlar sevgilideki gerçek güzelliği de göremezler. Âşığı ayıplamalarının sebebi de bundandır. Eğer bir gün o melek yüzlü sevgili, zahitlere yanağını sunmuş olsaydı zahitler, âşıklara hak verip onları ayıplamazlardı:

Ta‘n u teşnî‘ eylemezdüñ baña ey **zâhid** eger
‘Ârızın ‘arz itse bir gün ol melek-sîmâ saña (G.40/3)

Zahit Güzel sevmek hatadır. der. Ancak şaire göre zahidin bu dediği söz, günahın ta kendisidir ve o, bu sözünden dolayı günahına tövbe etmelidir. Zira günahının sonu pişmanlıktır:

Güzel sevmek hatâdur dirsın ey **zâhid** ne sözdür bu
Günâha tevbe kıl kim âhiri cürmüñ nedâmetdür (G.213/4)

Gerçi zahitler güzel sevmeden geçinip giderler. Onun sözüne inanmamak gerekir:

Güzel sevmez geçinür gerçi **zâhid**
İnanma sözine vay istemez vay (G.639/3)

Başka bir beytinde şair, zahitlerin âşıkların haykırıışlarını küçümsemesi konusuna değinmiştir. Hay huy, zahitlerin ya da sufilerin mecliste zikir esnasındaki çıkardıkları sesleri ifade etmektedir. Ravzî’nin dîvânına bakıldığında *hûy u hây* ifadesi, zahit ve sufilerin zikir seslerine karşılık gelmekte olduğu, ancak âşıkların kulağına kuru

gürültü olarak yansıdığı görülmüştür. Bu doğrultuda şair, zahitler aşk şarabıyla sarhoş olan âşıkların naralarını daima ayıplayıp küçümsediği için onların yanına sadece hay huy sesleri kaldığını söylemiştir:

Na‘ra-i mestâneye ta‘n itdügiçün dâ‘imâ
Zâhid-i nâ-sâzı gör kim kaldı hûy u hây aña (G.16/4)

Zahitler hem günah hem de cinayet işlemekte ve âşıkları küçümsemektedirler. Bu nedenle zahitler cânî kimseler olarak da nitelendirilmişlerdir:

Bir kişi ne cân ile ider cürm ü cinâyet
Zâhid bize ta‘n itmez idi olmasa cânî (G.657/4)

Şaire göre zahitlerin, âşıkları sürekli küçümsemelerinin sebebi onların mizaçlarında eğlenceye düşkünlük ve ahmaklık olmasından kaynaklanmaktadır. Aslında onlar da içten içe eğlenceyi istemektedirler:

Bize teşnî‘ u ta‘n itmekden aslâ geçmedüñ gitdi
Mukarrer bildüm ey **zâhid** mizâcuñda sefâhet var (G.187/4)

Zahit meyhaneye geldiği anda eğlenceye düşkün mizacı dolayısıyla kendisini şarap ile kaybetmiş ve şarap kabı karşılığında seccadesini rehin olarak vermiştir:

Kendin yitürdi **zâhidi** mey-hânede görüñ
Seccâdeye değişti şarâbuñ kabagını (G.638/4)

Aşağıdaki beyitte zahide seslenen şair, aşk ilmini kendisine sormasını istemiştir. Zira şair, zahit için aşk ilmini keşfedip ortaya çıkarabilecek kudrettedir:

Baña sor fenn-i ‘ışkı ben saña keşf ideyin **zâhid**
Sorarlar müşkilin her nesnenüñ hallâle bilmezler (G.288/4)

Zahit meyhaneye asla gitmez. Dini bütün kişiliğinden ötürü mescitten çıkmaz. (Durmaz, 2008, s.210). Âşık, zahitlerin mescitte bulunmalarına üzüler (!) onların gam zehri; kendilerinin ise meyhanede neşe kadehi içtiklerini belirtmiştir:

Zehr-i gam nûş itmezüz mescidde **zâhid**ler gibi
Sâkıyâ mey-hânede câm-ı safâyâ mâliküz (G.316/2)

Âşığa göre zahitlerin aklı başında değildir. Zira zahidin aklı başında olsaydı âşık ile meyhaneye gelirdi:

Zâhidüñ ‘aklı dilâ olsa eger başında
Der-i mey-hâneye varurdı benümle bilece (G.501/7)

Elest bezminin sakisi Allah Teâlâ, âşığı aşk sarhoşu yapmıştır. Şair, ilahi aşkın sarhoşu olmuştur. Bu sebeple zahitlerin büyüğü âşıkları etkilemez:

Sâki-yi bezm-i elest itdi bizi mest-i müdâm
Zâhidâ itmez eser bize senüñ efsûnuñ (G.403/4)

Zâhidler, mescitte daimî surette ibadetle meşgul olduklarından bazı insanlar onu himmet piri zannetmişlerdir. Hatta daha ileriye giderek onun elini öpmüşler ve tepeden tırnağa ayağına düşerek ona hizmet etmişlerdir. Ancak zahit aslında iki yüzlü kimsedir, halk onu lütfun piri zannetmiştir:

Öpdiler destin ser-â-pâ düşdiler ayagına
Zâhid-i sâlûsı ya‘nî pîr-i himmet sandılar (G.280/3)

Mescitte namaz kılan zahitler farkında olmasalar dahi hakikatte sevgilinin mahallesine secde etmektedirler. Çünkü âşıklar için Kâbe, sevgilinin mahallesidir:

Ol sanem kûyına karşı secde kıldılar meger
Mescide varmagı **zâhid**ler ‘ibâdet sandılar (G.278/3)

Zahitler, esasen iki yüzlü sofulardır. Onlar şaire göre ehl-i sünnetten değildir, mescide de insanlara iki yüzlülüğünü göstermek için giderler:

Gerçi **zâhid** ehl-i sünnetden cemâ‘atden degül
Mescide varur velî halka riyâsın gösterür (G.245/3)

Şair, zahitlerin iki yüzlülüğü için onlara *çöl riyakârları* ifadesini kullanmıştır. Çöl riyakârları olan zahitler yolunu sapıtmışlardır, bu sebeple onlar âşıklara dost olamazlar:

‘Âşık-ı sâdika hem-râh olamaz **zâhidler**
Bir bölük zerk-ı beyâbânları güm-râhları (G.604/5)

Zahidin her kazancı iki yüzlülüktür. Bu sebeple onlar, eziyet ateşinden kurtulamamış ve hatta bu ateşten azat edilenler arasına karışmamışlardır:

Her kârı riya olduğuçün **zâhide** bak
Âteşgede-yi mihnetüñ olmadı ‘atfıkı (K.12/20)

Zahitler, riya elbisesi ile ayıbını örtmek istemişlerdir. Ancak onlar abdallar gibi hasır da giyseler iki yüzlü olmaktan vazgeçememişlerdir:

‘Aybını setritmek ister câme-i sâlûs ile
Bû-riyâlar geydi **zâhid** bu riyâdan geçmedi (G.643/4)

Zahitler, Allah Teâlâ’nın rızasından çok cenneti ve cennetin içindekileri kazanma hırsı içerisindedirler. Halvette zikirle meşgul olan zahidin fikri cennetteki huriler iken (G.48/1) şairin fikri sevgilidir:

Zâhid-i halvet-nişînüñ fikri ger havrâyise
Biz de hammâm içre bir mahbûb dellâk isterüz (G.328/3)

Zahitler cenneti kazanma endişesi ile gözünden her zaman yaş akıtır. Ancak onların ağlamaları boş yere kuru bir zahmettir:

Gözün yaşı akar her dem-be-dem gerçi be-hey **zâhid**
Hemân çekdüklerün zâ’id yire bir kurı zahmetdür (G.215/4)

Zahidin güzellere gönül vermemesi birtakım teşbihlerle anlatılmıştır. Zahidin gönlünü kuşa benzeten şair, sevgilinin saçını da tuzağa teşbih ederek gönül kuşunun tuzağı görünce ondan kaçtığını belirtmiştir. Ancak Mecnûn’un Leylâ’ya istiğna

gösterememesi gibi zahit de sevgiliden her ne kadar kaçmaya çalışırsa çalışsın, onun gönlünün sevgiliye kayan bir tarafı vardır:

Görüp dâm-ı ser-i zülfüñ kaçar murg-ı dil-i **zâhid**
Niçe Mecnûn olur ol kim satar Leylâ'ya istignâ (G.74/6)

Aşağıdaki beyitte de şair, zahidin sevgiliyi kabul etmemesi ve ona boyun eğmemesi konusuna değinmiştir. Şaire göre iyi bir kul olmanın gereği sevgilinin kaşının mihrabına secde etmektir:

'İbâduñ bihteriyem diyü kendin 'add ider '**âbid**
Kaşuñ mihrâbına yâ secde niçün eylemez zâhid (G.178/1)

Aşkî pazara benzeten şair, zahitlerin aşk pazarına gelmesinin sebebini keder satın almak değil, kendisini göstermek olarak belirtmiştir:

Kasdı bu bâzâr-ı 'ışka geldüğinden **zâhidüñ**
Gam metâ'ına degildür müşterî sûret satar (G.207/3)²⁰⁰

2.9. TASAVVUFÎ ŞAHSİYETLER

Çalışmanın bu bölümünde şahsiyetler bakımından oldukça zengin bir muhtevaya sahip olan Ravzî Dîvânı'nda zikredilen tasavvufî şahsiyetlere yer verilmiştir. Bu şahsiyetler alfabetik sırayla *Cüneyd-i Bağdâdî*, *Hâcî Bektâş-ı Velî*, *Hallâc-ı Mansûr*, *Şakîk-i Belhî* ve *Şeyh Lutfullâh-ı Sâni*'dir. Şair, dîvânında en çok Şeyh Lutfullâh-ı Sâni'nin ismini zikretmiştir.

²⁰⁰ Zahit ile ilgili diğer beyit ve bentler için bk. Mr.17/18, G.15/1, G.48/1, G.48/4, G.49/4, G.74/3, G.97/7, G.130/1, G.130/2, G.130/4, G.200/1, G.204/1, G.204/3, G.204/4, G.233/4, G.237/4, G.243/5, G.244/5, G.296/2, G.298/3, G.300/4, G.328/1, G.328/4, G.329/3, G.344/2, G.369/2, G.387/3, G.404/5, G.418/2, G.431/3, G.436/2, G.452/5, G.454/2, G.454/6, G.468/7, G.474/2, G.476/3, G.509/3, G.512/2, G.513/2, G.523/4, G.536/6, G.539/4, G.544/2, G.551/4, G.597/2, G.597/4, G.601/1, G.604/6, G.609/1, G.614/4, G.631/4, G.638/1, G.653/5, G.653/6.

2.9.1. Cüneyd-i Bağdâdî

Künyesi Eb'ul-Kasım b. Muhammed el-Hazzâz el-Kavârîrî'dir. Ailesi cam ticaretiyle uğraştığından Kavârîrî, kendisi bizzat ipek ticaretiyle ilgilendiğinden de Hazzâz lakabıyla tanınmıştır. Irak'ta doğup büyüyen Bağdâdî'nin ilk hocası dayısı Seriyî-es-Sakatî'dir. Birçok büyük âlimden dersler almıştır. Yirmi yaşına gelene dek ticaretle meşgul olmuştur. Sonrasında kendisini tamamen tasavvufa vermiştir. O tasavvuf ilmini derinleştirmiş, sistemleştirmiş, yaymış ve özellikle muhabbet, üns ve fenâ gibi anlaşılması güç makamlar üzerinde yoğunlaşmış önemli bir şahsiyettir. O şeriat ile vahdet-i vücud düşüncesini birleştirerek *Seyyid'üt-Tâife* ve *Tâc'ül-Ârifîn* unvanlarıyla şerefendirilmiştir. Birçok ünlü sufi, onun sohbetinde bulunmuş, müridi ve halifesi olmuştur. Bu nedenle tarikatların neredeyse tamamı silsilelerinde Cüneyd'in ismine yer vermektedirler. Kaynaklara göre Cüneyd 909 yılında zikriyle meşgulken vefat etmiştir. 908 veya 910 yılında vefat ettiğini belirten kaynaklar da mevcuttur (Sunar, 1978, s.41; Uludağ, 1993, s.119). Ravzî, dîvânında Cüneyd-i Bağdâdî hakkında *Şeyh Cüneyd* ifadesine yer vermiştir. Şeyh Şakîkî'yi de andığı aynı beytinde Ravzî, aşkı Bağdat'a benzetmiş ve aşk Bağdat'ında Şeyh Cüneyd'e yetişilmesi gerektiğini vurgulamıştır:

Bagdâd-ı mahabbetde yitiş **Şeyh Cüneyd'e**

Belh-ı gama iltürse seni Şeyh Şakîkî (K.12/18)

2.9.2. Hâcî Bektâş-ı Velî

Asıl adı Muhammed Bektaş'tır. Doğumu ve hayatı hakkında farklı bilgiler mevcuttur. Bazı kaynaklarda onun Baba İshak'ın halifesi olduğu, bazı kaynaklarda I. Murat ya da Orhan Bey zamanında yaşadığı, bazı kaynaklarda ise Horasan'ın Nişabur şehrinde doğduğu bildirilmektedir. *Makâlât* adlı eserinde hacca dair verdiği bilgilerle hacı olduğu düşünülmekte ve tasavvufi kişiliği ile de veli sıfatını aldığı tahmin edilmektedir. Vakıf kayıtlarından da onun 690/1291 yılında vefat ettiği anlaşılmaktadır. Tarihlerden ve kaynaklardan edinilen bilgilere göre onun 13. yüzyılın ikinci yarısında yaşadığı kesindir. Şair Horasan'da doğup yetişip irşat faaliyetleri için Anadolu'ya göç etmiştir (Güzel, 2015, s.414-415; Zavotçu, 2018, s.278).

Bektâş-ı Velî Türk-İslam dünyasının çok önemli mutasavvıfı, âlimi ve Bektaşiliğin öncüsüdür. Büyük bir kültür etrafında yetişmiştir; Arapça bilmesi, temel

kaynaklara vâkıf olması onun iyi bir tahsil hayatına sahip olduğunu göstermektedir. Babası onu dört yaşındayken Ahmet Yesevî'nin halifelerinden Lokman Perende'nin yanına göndermiştir. Ahmet Yesevî'nin takipçisi olan Bektâş-ı Velî mürşidi tarafından görevlendirilerek Anadolu'ya göç etmiş ve Suluca Karaöyük'e yerleşmiştir. Burada otuz altı yıl irşat ile meşgul olmuştur. *Makâlât, Şerh-i Besmele, Fatiha Tefsiri, Şathiyye, Makâlât-ı Gaybiyye ve Kelimât-ı Ayniyye, Kitâbu'l-Fevâid* adlı eserleri bulunmaktadır (Duran, 2014). Ravzî, Hâcî Bektâş-ı Velî'ye olan sevgisini ve saygısını işlemiştir. Şair, sevgiliden Hâcî Bektâş-ı Velî aşkına bayram hediyesi olarak bir buse istediğini bildirmiştir:

Niçe bayram oldı bir gün dimedûñ gönlüñ nede
Merhabâsuzlarda hiç yokdur nazîrûñ dünyede
Hâcî Bektâş-ı Velî 'ışkına sultânım dede
Ben garîb üftâdeye bir bûse vir bayramlık (Mr.17/21)

2.9.3. Hallâc-ı Mansûr

Künyesi Ebü'l-Mugîs el-Hüseyn b. Mansûr el-Beyzâvî'dir. Hicri 244'te İran'ın Fars eyaletindeki Beyzâ civarında doğmuştur. Hicri 309 yılında da Bağdat'ta darağacına asılarak öldürülmüştür. Babasının mesleğinden dolayı ona *Hallâc* denmiştir. Onun ilk hocaları Sehl b. Abdullah Al-Tusterî ve Amr b. Osman Al-Mekki'dir. Sonraları da Cüneyd-i Bağdâdî'nin müridi olmuştur (Uludağ, 1997, s.377).

Hallâc-ı Mansûr tasavvuf tarihinin en meşhur simalarından biridir. O, bilindiği üzere *Ene'l-Hak* (Ben Hakk'ım) sözünü söylemesi üzerine öldürülmüştür. Ona göre dünyalık her şeyden yüz çeviren kişi yavaş yavaş Allah Teâlâ'ya yaklaşmakta ve daha sonra O'nun dostu olmaktadır. En nihayetinde de beşerî sıfatlarından arınarak Allah Teâlâ ona hulûl etmekte ve o, Allah olmaktadır (Sunar, 1978, s.49-50).

Kaynağını tasavvuftan alan klasik Türk şiiri eserlerinde tabii olarak Hallâc-ı Mansûr'a yer vermiştir. Sufi, derviş, mürit kimliğindeki şairler, onu bir şevk ve cezbe örneği olarak göstermişlerdir. Onlar, coşkunluk, çılgınlık, ölümüne bağlılık ve feda oluş temalarını kullanarak büyük bir hayranlık ile kendilerini Mansûr olarak tanıtmıştır. Mürşit ve pir kimliğindeki şairler, Mansûr'u anlamanın ve açıklamanın yanı sıra dilini tutamaması ve şöhret belasına uğraması sebebiyle onu eksik bulma eğiliminde olmuşlardır. Bunların dışında kalan şairler ise resmî bir hüviyete bürünerek Mansûr'u

gönül ile değil, akıl ile açıklamayı tercih etmişlerdir. Buradaki amaç ise ahlaki bir öğretiyi sunmak, siyasi bir mesaj vermek ya da sanat yapmaktır (Demirbağ, 2018, s.6-7). Ravzî iki yerde Hallâc'dan bahsetmiştir. Aşağıda murabbasındaki bir bendinde *dâr* kelimesini de zikrederek sevgilinin kıvrım kıvrım saçını darağacına teşbih etmiştir. Sevgilinin saçı darağacına benzediğinde âşîğın canı ve gönlü bu darağacında idam edilen Hallâc-ı Mansûr gibi olmuştur:

Nerd-i 'ışkuñ Ravzi-i âşüfte kim Leclâc'ıdur
Dâr-ı zülf-i pür-şikencüñ cân u dil **Hallâc**'ıdur
Hân-ı ihsânüñ ki 'âlem ser-be-ser muhtâcıdur
Rûze-i gamdan helâk oldum Oruç Bâlim meded (Mr.9/5)

Şair, aşağıdaki beyitte de kış mevsiminden bahsederken Mansûr'u anmıştır. Mansûr'un kefenini renginden ötürü kara benzetmiştir. Kış mevsimi dünyayı baştanbaşa kar pamuğu ile doldurmuştur. Âdeta bembeyaz gömlek giyerek Hallâc-ı Mansûr'a benzemiştir:

Penbe-i berf ile pür kıldı cihânı ser-be-ser
Kürte-i beyzâ giyüp **Hallâc**-ı devrân oldu kış (G.353/2)

2.9.4. Şakîk-i Belhî

Adı Ebû Alî Şakîk b. İbrâhîm el-Ezdî el-Belhî'dir. Horasan şeyhlerinden olan Şakîk zengin bir tüccarın oğludur. Şakîk Türkistan'a ticaret için gittiğinde orada bir puthaneye rastlamış ve bir putperestle konuşması sonucu zühde yönelmiştir. Rivayete göre Şakîk, putpereste kendisine hiçbir faydası olmayan putları bırakıp Allah Teâlâ'ya yönelmesi gerektiğini söylediğinde putperest *Eğer Allah senin dediğin gibi olsaydı sana rızkını memleketinde verir ve kazancın için bu zahmetlere sokmazdı* demiş ve bunun üzerine Şakîk ticareti bırakıp memleketine dönmüştür. Daha sonra hacca gitmiş, Ca'fer es-Sâdık'la tanışmış, Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve İmam Züfer'den ders almıştır. Kûlân Savaşı'nda şehit olmuştur. Şakîk tevekkülün mahiyetini inceleyerek müridin süluküne yapacağı tesir üzerinde duran ilk zahittir. Ancak Şakîk'e göre kazanç peşinde koşmak tevekkül anlayışına aykırıdır. Bu düşüncesi ile Bâyezîd-i Bistâmî tarafından eleştirilmiştir. Ayrıca o Horasan'da tasavvufî hâllerden söz eden ilk sufidir (İz, 1969, s.187; Bolat, 2010, s.305). Şair, sadece bir beytinde Şeyh Şakîkî'den bahsetmiştir. Onun

Belh'te doğmuş olması itibariyle Belh'i de beytinde anmıştır. Eğer Şeyh Şakîkî, kişiyi keder Belh'ine götürürse kişi aşk Bağdat'ına yönelmelidir:

Bagdâd-ı mahabbetde yitiş Şeyh Cüneyd'e
Belh-1 gama iltürse seni **Şeyh Şakîkî** (K.12/18)

2.9.5. Şeyh Lutfullâh-ı Sâni

Şeyh Lutfullâh-ı Sâni, Necmüddin Kübrâ'ya nispet edilen Kübreviyye tarikatının Bursa'daki ilk temsilcisi olan Buharalı Emir Sultan tarafından açılan Emir Sultan dergâhının sekizinci postnişinidir. Şeyh Lutfullâh'ın babası aynı zamanda dergâhın yedinci postnişini İbrahim Efendi'dir. Şeyh Lutfullâh postnişin olduktan sonra hac seyahatine çıkmıştır. 971-72/1564-65 yıllarından birinde vefat etmiş ve Bursa'ya diğer halifelerin yanına defnedilmiştir. Kaynaklarda Şeyh Lutfullâh hakkında daha çok kerametlerinden bahsedilmektedir (Kara, 2012, s.157). Ravzî, kendisiyle aynı devirde yaşadığı Şeyh Lutfullâh için iki müstakil manzume yazmıştır. Yaşar AYDEMİR, bu manzumelerin bir mısrasında Ravzî'nin *Şeyh olan lâyık mıdur cevri eylemek dervişine* ifadesini kullanması ile Nurbahşiyye ve Kübreviyye'nin temsilcisi Şeyh Lutfullâh Efendi'nin müridi olduğuna hükmedilebileceğini belirtmiştir (Aydemir, 2017, s.10). Şair, 26. murabbasının her bendinde *N'ideyin hayfâ ki Lutfullâh efendüm gelmedi* ifadesiyle onu Edincik'e beklediğini belirtmiş, onun hasretiyle yandığını söylemiştir. Ravzî'nin Şeyh Lutfullâh için yazdığı diğer manzume ise 21 bentlik *Şâh-ı iklîm-i kerâmet Şeyh Lutfullâh'ı gör* mısraının tekrar ettiği bir mütekerrir muhammestir.

Şair, yukarıda da zikredilen murabbasında Şeyh Lutfullâh'ı can ve gönül tahtının itibarlı padişahı olarak tanıtmıştır. O aynı zamanda lütuf bahçesinin başı yükseklerde olan bir servisi ve keder Mısır'ındaki susamış kimselere gül suyudur. Ancak şairin tüm özlemine rağmen ne yazık ki Şeyh Lutfullâh Efendi gelmemiştir:

Cân u dil tahtına şâh-ı ercemendüm gelmedi
Bûstân-ı lutf serv-i ser-bülendüm gelmedi
Mısr-1 gamda teşneyem cüllâb-1 kandüm gelmedi
N'ideyin hayfâ ki **Lutfullâh** efendüm gelmedi (Mr.26/1)

Şairin yorgun gönlü artık tahammül edememektedir ki şeyh bir kimseye de dervişine ayrılığını yaşatarak eziyet etmesi yakışmamaktadır:

Niçe döysün haste-dil bu kahr-ı hecrüñ nîşine
Lutf u himmet ni‘metinden taş tokunmaz dişine
Şeyh olan lâyük mıdur cevreylemek dervîşine
N’ideyin hayfâ ki **Lutfullâh** efendüm gelmedi (Mr.26/2)

Şeyh Lutfullâh’ın ayrılığının sıkıntısı ile dünya şaire zindan olmuştur. Onun ayrılık acısından düştüğü duruma dostlar ağlamış, düşmanlar gülmüştür (Mr.26/3). Şeyh Lutfullâh, Ravzî’ye geleceğine dair söz verse de Şeyh sözünü tutmamıştır. Ama yine de dostları onun gelişini beklemektedir (Mr.26/4).

Şair, murabbasının son bendinde de onu bir melek olarak nitelemiştir. O melek eğer bir gün Edincik’i şerefendirseydi şair, her muradına erişirdi:

Şehr-i İdincik diyârın itse teşrîf ol melek
Ravziyâ kutb-ı murâdum üzre dönerdi felek
Hakk’a çok itdüm tazarru‘ eyledüm yüz biñ dilek
N’ideyin hayfâ ki **Lutfullâh** efendüm gelmedi (Mr.26/5)

Şair, muhammesinde ise Şeyh Lutfullâh’ın yukarıda da zikredildiği gibi kerametli bir şeyh olduğuna vurgu yapmıştır. Onu keramet ülkesinin padişahı olarak nitelemiştir. Şeyh Lutfullâh camide ne vakit ibadet etse ve Allah Teâlâ’ya yalvarıp yakarsa Allah Teâlâ, onun dualarını ve ibadetlerini hemen kabul eder. Ayrıca Şeyh Lutfullâh’ın kerametleri büyücülerini mat eder:

Câmi‘-i Hak’da ne vaktin kim ‘ibâdât eylese
Yiri gögi ditredür Hakk’a münâcât eylese
Hak kabûl eyler du‘âsın ‘arz-ı hâcât eylese
Mât ider sâhirlere keşf-i kerâmât eylese
Şâh-ı iklim-i kerâmet **Şeyh Lutfullâh**’ı gör (Mh.4/2)

Eğer kişi himmet isterse Şeyh Lutfullâh’ın dergâhının yolunun toprağına yüzünü sürmelidir (Mh.4/4). Ayrıca Emir Sultan’ın dergâhı onunla düzen bulmuştur. Melekler

sabah ve akşam onun mahallesini tavaf eder ve o namaza durduğunda ise nurdan bir servi gibi görünür:

Fahr-i âl-i Mustafâ'ya ol durur kâ'im-makâm
Ravza-i Sultân Emîr anuñla buldı intizâm
Ka'be-i kûyın tavâf eyler melekler subh u şâm
Nûrdan bir serv olur kılssa namâz içre kıyâm
Şâh-ı iklîm-i kerâmet **Şeyh Lutfullâh**'ı gör (Mh.4/3)

Şeyh Lutfullâh bir irfan aynasıdır. O, şanı yüce olan bir güneş ve aynı zaman da ihsan kaynağıdır:

Teşne-leb gezme yabanda çeşme-i hayvâna gel
Taña kalmış necmi terk it şems-i 'âlî-şâna gel
Dâmen-i kesretten el çek menba'-ı ihsâna gel
Rûy-ı vahdet gösteren âyîne-i 'irfâna gel
Şâh-ı iklîm-i kerâmet **Şeyh Lutfullâh**'ı gör (Mh.4/6)

Eğer kişi dünyada Allah Teâlâ'nın feyzini almak isterse Şeyh Lutfullâh'ın eşğine köle olmalı ve onun himmetinden istifade etmelidir:

Ey dil istersen eger dünyâ vü 'ukbâ devletin
Sen sen ol al anuñ ecdâd-ı 'ızâmı himmetin
İşiginde bende-i ednâ olup kıl hıdmetin
Göreyin dirsene Hak'ıñ 'âlemde feyz-i rahmetin
Şâh-ı iklîm-i kerâmet **Şeyh Lutfullâh**'ı gör (Mh.4/8)

Şeyh Lutfullâh'ı sevmeyen insanlar, Ravzî'nin gözünde kötü insanlardır. Halbuki o, zühd ve takva sahibi, bütün rumuz ve sırlara vâkıf bir şeyhtir. Bin salığı bir nefeste Allah Teâlâ'ya ulaştırmaktadır:

Ol künûz-ı zühd ü takvânuñ emîn ü mâliki
Bir nefesde hazrete îsâl ider biñ sâliki
Sevmeyen anı 'aceb bilsem niçe bed-haliki
Bidürür saña rumûz-ı külli şey'in hâliki

Şâh-ı iklim-i kerâmet **Şeyh Lutfullâh**'ı gör (Mh.4/10)

Şeyh Lutfullâh, şeyhlerin reisi ve baş tacıdır. Padişahlar dahi onun eşğinde muhtaç bir köle gibidir (Mh.4/18). O ne zaman beyaz bir elbise giyse nurun ta kendisi olmaktadır (Mh.4/19). Şair, bu fâni ömründe ebediyet buldukça Allah Teâlâ'nın varlığında yok olmak için süluk yolunda ilerlemek ve bunun için de Bursa'ya gidip Şeyh Lutfullâh'ı görmek istemektedir:

Bu fenâ evde bekâ buldukca 'ömr-i bî-vefâ
Gel fenâfillâh olup yolında hâk ol dâ'imâ
Kûy-ı hasretde vatan tutmak ne lâyıkdur saña
Eyle ey Ravzî sefer şehri Burusa'dan yaña
Şâh-ı iklim-i kerâmet **Şeyh Lutfullâh**'ı gör (Mh.4/21)

SONUÇLAR

Çalışmamızın alanını 16. yüzyıl şairi Ravzî'nin dîvânındaki dinî ve tasavvufî unsurlar ihtiva etmektedir. Çalışmada önce Ravzî'nin hayatı, edebî kişiliği ve dîvânı hakkında bilgiler verilmiş, ardından iki ana bölüm hâlinde dinî ve tasavvufî unsurlar incelenmiştir. Çalışma sonucunda elde ettiğimiz bilgiler ise şu şekildedir:

1. Ravzî şiirlerinde dinî ve tasavvufî unsurları, İslam dini ve Sünnilik anlayışı çerçevesinde Hanefî mezhebini de anarak işlemiştir. Kelime-i tevhit ve kelime-i şهادet ile oluşturulmuş çok sayıdaki manzumesi, onun vahdet-i vücud düşüncesine ayrı bir önem verdiğini göstermektedir. Bu yönüyle dinî muhtevadaki şiirleri daha çok iman esasları etrafında şekillenmiştir.

2. Ravzî'nin din ve tasavvuf konusunda oldukça bilgili olduğu görülmüştür. Şiirlerinde dinî ve tasavvufî unsurları Kur'an-ı Kerim ve hadisler ışığında ele almış, pek çok yerde iktibas yaparak hadis ve ayetlerden istifade etmiştir.

3. Ravzî, Allah Teâlâ'ya karşı derin bir saygı, sevgi ve havf içerisindedir. O'na karşı aciziyetini her fırsatta dile getirmiş, ibadetlerinin eksik olduğunu, namazını ihlasla kılamadığını ve günahkâr olduğunu belirtmiştir. Bunun için Esmâ-i hüsnâ ve diğer pek çok isimle O'ndan bağışlanma ve fazlını dilemiş, okuyucularına tövbe etmenin öneminden bahsetmiştir.

4. Şair, şiirlerinde Allah Teâlâ'nın güzel isimleriyle O'nu methetmiş, bu güzel isimlerle O'na hem kendisi hem de başkaları için dua etmiş ve isimlerin kendi hayatı üzerindeki yansımalarına da değinmiştir.

5. Şairin müstağni, tokgözlü ve kanaatkâr kişiliği dîvânının hemen hemen her yerinde hissedilmektedir. Bu kişiliği onun dinî ve tasavvufî kimliğinin oluşmasında da etkilidir. Örneğin; şiir yazma kuvvetini Allah Teâlâ'nın kendisine ihsan ettiğini söyleyen şair, şiirle övülmeye layık tek şahsiyetin de sadece Allah Teâlâ olduğunu belirtmiştir.

6. Ravzî'nin Allah Teâlâ'dan sonra derin saygı ve sevgi sunduğu şahsiyet kâinatın iftihar kaynağı Hz. Muhammed (sav)'dir. Şair, onun şefaatinden umut ettiğini, ayağının toprağı olmak istediğini belirtmiş, dil uzatıp onu reddedenlerin dilinin kesilmesi gerektiğini ifade etmiştir.

7. Allah Teâlâ ve Hz. Muhammed (sav)'e olan sevgisini sıkça dile getiren şairin, Hz. Hüseyin'in elim Kerbela vakasına ayrı bir üzüntü ve hüznün duyduğu görülmüştür. Bu bağlamda Hz. Hüseyin'e olan sevgisini sık sık dile getirmiştir.

8. Şairin şiirlerinde dikkat çeken bir diğer nokta ise çoğu yerde kendisini ölüye benzetmesi, ölecek hissine kapılması ya da ölümü istemesidir. Şair ölümü o kadar çok istemektedir ki bir kıtasında kendi ölümüne tarih dahi düşürmüştür. Onun bu hâli manen dünyaya doymuşluğundan ve dünyadan hiçbir beklentisi olmamasından kaynaklanmaktadır. O bütün beklentilerini Allah Teâlâ'ya bağlamıştır.

9. Şair, iman esaslarından sonra ibadet mevzusu ile ilgili olarak *Namaz dinin direğidir.* sözüne binaen en fazla namaza vurgu yapmıştır. Ona göre namaz kılmamak bir çeşit hastalıktır. *Dua, ibadetin özüdür.* hadisine binaen de şair, birçok beytinde dua etmenin önemini vurgulamıştır.

10. Şair sadece İslam dini değil; Hristiyanlık, Mecusilik, Putperestlik ve Yahudilik gibi dinlere ait unsurları teşbihler yoluyla şiirlerine dâhil etmiştir.

11. Peygamberlerin dışında şair, dört halifeden, ehl-i beytten ve birçok sahabeden sevgi ve saygıyla bahsetmiştir. Bunların dışında Buhârî, Câhız, Kudûrî, Muhammed b. Hasan Şeybânî, Numân bin Sâbit, Seyyid Şerif Cürcânî ve Zemahşerî gibi pek çok dinî kimliğiyle bilinen şahsiyete yer verdiği görülmüştür. Şairin bu şahsiyetlerin isimlerini zikretmesi, onun din bilgisinin kaynaklarını belirleme açısından önem taşımaktadır. Ayrıca Ravzî dinî ve ilmî şahsiyetlerin yanında kutsal kitaplarda zikredilen şahsiyetlerin isimlerine de yer vermiştir.

12. Şair, klasik edebiyatın ve tasavvufun ana teması olan *aşk* temasını muhtelif teşbih ve benzetmelerle şiirlerinde yoğun bir şekilde işlemiştir. Tasavvufa göre iki türlü aşk vardır: mecazi aşk ve hakiki aşk. Mecazi aşk, hakiki aşk yoluna girmede köprü vazifesi görür. Ancak şaire göre birçok insan mecazi aşka takılıp kalmış ve hakiki aşkı unutmuştur. Şair, hakiki aşka taliptir, mecazi aşkı bir araç olarak düşünmüştür ve bedenini hakiki aşka feda etmiştir.

13. Ravzî, tarikatlardan *Mevlevilik*, *Halvetilik*, *Bektaşilik* ve *Gülşenilik*'ten; tasavvufî zümrelerden ise *Kalenderilik* ve *Melametilik*'ten bahsetmiştir. Şairin bazı beyitlerinden dünyaya ve eleştirilere kayıtsız kalması ve müstağni kişiliğe sahip olması ve beyitlerindeki ifadeleriyle onun *kalender-meşrep* bir karaktere sahip olduğu düşünülmüştür. Ancak şiirlerinde bu tarikat ve zümrelerden herhangi birine intisap edip etmediğine dair net bir bilgiye rastlanmamıştır.

14. Ravzî, tasavvufla ilgili pek çok unsuru dîvânına dâhil etmiş ve bu unsurlar arasında en çok *dünya*'yı zikretmiştir. Çünkü şaire göre insanı Allah Teâlâ'dan uzaklaştıran her şey genel anlamıyla dünyayı temsil etmektedir. Dünya hayatının bir rüya ve aldatıcı bir büyü olduğunun bilincinde olan şair, bu dünyayı terk ederek gerçek özgürlüğe kavuşacağını bildirmektedir.

15. Şair, şiirlerinde Cüneyd-i Bağdâdî, Hâcî Bektâş-ı Velî, Hallâc-ı Mansûr, Şakîk-i Belhî, Şeyh Lutfullâh-ı Sâni gibi tasavvuf büyüklerini de saygıyla anmıştır. Özellikle Bursa'da yaşamış Şeyh Lutfullâh-ı Sâni'yle olan ayrılığını ve ona olan özlemini bizzat iki manzumesinde anlatması, onun Şeyh Lutfullâh'ın müridi olduğu düşüncesini kuvvetlendirmiştir.

16. Genel olarak şairin hem dinî hem de tasavvufi şiirlerinin daha ziyade hakiki aşk ile yoğrulduğunu ve sevgiliden ayrılığın getirmiş olduğu karamsarlık, ölüm düşüncesi, yok olma isteği, gözyaşı ve acıdan beslendiğini söylemek mümkündür. Ancak o tüm bu sıkıntılardan şikâyet etmemekte, kaza ve kadere olan inancı ile içinde bulunduğu her duruma razı olmaktadır. O duygu ve düşüncelerini derin, içten ve samimi bir şekilde ifade etmiştir. Tasavvufi unsurlara çok iyi derecede vâkîf olan şair, bunları dönemin edebî geleneğine uygun şekilde şiirlerinde işlemiştir. Şairin bazen lirik bazen de didaktik bir anlatımla bu unsurları ele aldığı görülmüştür.

17. Şairin incelenen şiirlerinde edebî sanatları kullanmada ve kelime oyunları yapmada başarılı olduğu tespit edilmiştir. Bazı kelimeleri iki anlama gelecek şekilde tevriyeli kullanmış; teşbih ve teşhislerle şiirin anlam zenginliğini kuvvetlendirmiş; cinas, iham, tezat, tecrit vb. edebî sanatlarla şiirlerine söyleyiş güzelliği katmış ve bilhassa telmih yaparken sıradanlıktan çıkarak çarpıcı ve dikkat çekici ifadelerde bulunmuştur. Tüm bunların dışında özellikle zahit ve sufileri zikrettiği beyitlerinde alaycı ve rahat bir üsluba başvurduğu görülmüştür.

18. Ravzî'nin şiirlerinde döneminin süslü diline karşılık oldukça sade ve açık bir dil kullanmıştır. Şiirlerinde kullandığı dil halk şiirlerinin özelliklerine benzer nitelikler göstermektedir.

19. Şairin şiirlerinde dil ve üslup olarak gezgin dervişlerden izler de görülmüştür. Özellikle Yunus Emre'nin şiirlerinden izlere ve gönül kırmanın Kâbe yıkmak gibi olduğuna dair anlayışa Ravzî'nin dîvânında rastlanmaktadır.

20. Ravzî, din ve tasavvuf anlayışı adı altında döneminin sosyal olaylarına da ışık tutmuştur. Özellikle kaba dindar sınıfın yaptıklarına tahammül etmekte zorlanmış

ve adaletsiz şekilde hükmeden kadılara sert eleştirilerde bulunmuştur. Bunların dışında bazı şiirlerinde döneminin kılık kıyafetini, döneminde yaşanan arpa kıtlığını, doğduğu yer olan Edincik'in sosyo-kültürel ve coğrafi güzelliklerini, tanıdığı insanların karakteristik özelliklerini de dinî ve tasavvufî kavramlarla ilişkilendirerek onlara dair bilgi ve ipuçları da vermiştir.

KAYNAKÇA

- Aclûnî, İsmâil b. Muhammed. (2019). *Keşfü'l-Hafâ (I-II)*, İstanbul: Beka Yayıncılık.
- Ahmed Cevdet Paşa (1979). *Peygamberlerin Kıssaları ve Halifelerin Tarihi (Kısas-ı Enbiyâ ve Tevârih-i Hulefâ)* (Sadeleştiren Ali Arslan), C.1, İstanbul: Arslan Yayınları.
- Albayrak, N. (2014). *Gönül Çalab'ın Tahtı Açıklamalı Yunus Emre Sözlüğü*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Algül, H. vd. (2008). *İlmihal I (İman ve İbadetler)*, Ankara: TDV Yayınları.
- Alicı, M. (2013). “Yezdân”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, C.43, s. 512-513.
- Alper, H. (2009). “Sırât-ı Müstakîm”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, C.37, s. 119-120.
- Alper, H. (2020). “Münafık”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara, C. 31, s.564-566.
- Altıntaş, H. (1986). *Tasavvuf Tarihi*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları No:171.
- Arpaguş, S. (2007). “Pîr”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, C.34, s.272-273.
- Atar, F. (2010). “Şehid”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, C.38, s.428-431.
- Atar, F., Çelebi, İ., Erdoğan, M. ve Yaran, R. (2012). *İslâm İlmihali*, İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Atay, H. (1992). *İslâm'ın İnanç Esasları*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, No:14.
- Avcı, C. (1998). “Hilâfet”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, C.17, s.539-546.
- Aydemir, A. (2012). *İslâmî Kaynaklara Göre Peygamberler*, Ankara: TDV Yayınları.
- Aydemir, Y. (2017). *Ravzî Divanı*, Ankara: Kütüphaneler ve Yayınlar Genel Müdürlüğü. [Ravzî Dîvânı \(ktb.gov.tr\)](http://ktb.gov.tr) (Erişim Tarihi: 20.01.2021)
- Aydın, A. A. (1969). *İslâm'da İman ve Esasları*, İstanbul: İrfan Yayınevi.
- Aydın, M. (2002). “Kilise”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara, C.26, s.11-14.
- Aydın, A. (2017). *Şair Tezkirelerine Göre Osmanlının Unvanlı Şehirleri*, Hikmet Akademik Edebiyat Dergisi [Journal of Academic Literature], S.8 C.3, s. 35-56.
- Azamat, N. (2001). “Kalenderiyye”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, C.24, s.253-256.
- Azamat, N. (2004). “Melâmet”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara, C.29, s.24-25.
- Bardakoğlu, A. (1997). “Hanefi Mezhebi”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, C.16, s.1-21.

- Bayraktaroğlu, T. B. (2018). *Esmâü'l-Hüsna*, İstanbul: Sufi Kitap.
- Bedir, M. (2010). “Sünnet”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, C.38, s.150-153.
- Birişik, A. (2002). “Kur’ân”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara, C.26, s.383-388.
- Bolat, A. (2010). “Şakîk-ı Belhî”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, C.38, s.305-306.
- Bolay, S. H. (1988). “Âdem”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, C.1, s.258-363.
- Bozkurt, N. ve Küçükaşçı, M. S. (2003a). “Medine”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara, C.28, s.311-318.
- Bozkurt, N. ve Küçükaşçı, M. S. (2003b). “Mekke”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara, C.28, s.555-563.
- Bozkurt, N. (2009). “Seccade”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, C.36, s.269-271.
- Bozkurt, N. (2020). “Minber”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara, C.30, s.101-103.
- Canbulat, M. (2007). “Abdâl”, *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, Ankara: DİB Yayınları.
- Canım, R. (2014). *Divan Edebiyatında Türler*, Ankara: Grafiker Yayınları.
- Cebeci, L. (2009). “Selsebîl”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, C.36, s.447-448.
- Cebecioğlu, E. (2009). *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ağaç Kitabevi.
- Cilacı, O. (1994). “Dua”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, C.9, s.529-530.
- Cirit, H. (2012). “Vaaz”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, C.42, s.404-407.
- Çağrııcı, M. (1992). “Beddua”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, C.5, s.297-298.
- Çağrııcı, M. (1998). “Hayır”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, C.17, s.43-46.
- Çakan, İ. L. ve Solmaz, N. M. (2012). *Kur’ân-ı Kerîm’e Göre Peygamberler ve Tevhid Mücadelesi*, İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Çelebi, İ. (2010). “Şeytan”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, C.39, s.99-101.
- Çelik, M. F. (2019). *Klasik Türk Şiirinde Tipler*, Doktora Tezi, Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Çelik, N. (2001). *Fuzûlî’nin Türkçe Divanında Geçen Ayetler ve Yorumları*, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, S.6, s.131-148.
- Çeltik, H. (2004). *Divan Sahibi Rumeli Şairlerinin Şiir Dünyası*, Doktora Tezi, Ankara: Gazi Üniversitesi.
- Dalgın, N. (2009). “Secde”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, C.36, s.271-272.
- Demirbağ, Ö. (2018). *Klasik Şiirimizde Hallâc-ı Mansûr*, Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları Dergisi, C.1, S.1, s.1-12.

- Güfta, H. (2004). *Divan Şiirinde Hz. Bilâl*, Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi, s.383-402.
- Gül, A. (1985). *Lokman Hekim ve Öğütleri*, ERÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, C.3, S.2, s.387-406.
- Gümüş, S. (1993). “Cürcânî, Seyyid Şerîf”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, C.8, s.134-136.
- Gündüz, Ş. (2003). “Mecûsîlik”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara, C.28, s.279-284.
- Güzel, A. (2015). *Dinî-Tasavvufî Türk Edebiyatı El Kitabı*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Harman, Ö. F. (1996a). “Günah”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, C.14, s.278-282.
- Harman, Ö. F. (1996b). “Hac”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, C.14, s. 382-386.
- Harman, Ö. F. (2000). “İbrâhim”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, C.21, s.266-272.
- Harman, Ö. F. (2000a). “İrem”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, C.22, s. 443.
- Harman, Ö. F. (2000b). “İsâ”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, C.22, s.465-472.
- Harman, Ö. F. (2003). “Lokmân”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara, C.27, s.205-206.
- Harman, Ö. F. (2006). “Mûsâ”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, C.31, s.207-213.
- Harman, Ö. F. (2007). “Nûh”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, C.33, s.224-227.
- Harman, Ö. F. (2013). “Yahudilik”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, C.43, s.197-201.
- Harman, Ö. F. (2013). “Yûsuf”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, C.44, s. 1-5.
- İmam-ı Gazâlî (2005). *Esmâü'l Hüsnâ Şerhi*, İstanbul: Feriât Yayınları.
- İmam-ı Gazâlî (2019). *Esmâü'l Hüsnâ Şerhi*, Ankara: Dorlion Yayınevi.
- İz, M. (1969). *Tasavvuf*, İstanbul: Rahle Yayınevi.
- Kallek, C. (2002) “Kudûrî”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara, C.26, s.321-322.
- Kandemir, M. Y. (1997). “Hadis”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, C.15, s.27-64.
- Kara, M. (1996). “Gülşeniyye”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, C.14, s.256-259.
- Kara, M. (2011). “Tekke”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, C.40, s.368-370.
- Kara, M. (2012). *Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler*, Bursa: Bursa Kültür A. Ş.-Bursa Büyükşehir Belediyesi.
- Karadaş, C. (2009). “Sevap”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, C.36, s.581-582.
- Karagöz, İ. (2007). “Ahmed”, *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, Ankara: DİB Yayınları.
- Karagöz, İ. (2007). “Cemîl”, *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, Ankara: DİB Yayınları.
- Karagöz, İ. (2007). “Fâtır”, *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, Ankara: DİB Yayınları.

- Karagöz, İ. (2007). “Hû”, *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, Ankara: DİB Yayınları.
- Karagöz, İ. (2007). “İlâh”, *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, Ankara: DİB Yayınları.
- Karagöz, İ. (2007). “Kadîm”, *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, Ankara: DİB Yayınları.
- Karagöz, İ. (2007). “Mu’tî”, *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, Ankara: DİB Yayınları.
- Karagöz, İ. (2007). “Rab”, *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, Ankara: DİB Yayınları.
- Karagöz, İ. (2007). “Resul”, *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, Ankara: DİB Yayınları.
- Karagöz, İ. (2007). “Rıdvan”, *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, Ankara: DİB Yayınları.
- Karagöz, İ. (2007). “Setîr/Settâr”, *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, Ankara: DİB Yayınları.
- Karaman, F. (2007). “Ehl-i Beyt”, *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, Ankara: DİB Yayınları.
- Karaman, F. (2007). “Nasranî”, *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, Ankara: DİB Yayınları.
- Karaman, F. (2007). “Peygamber”, *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, Ankara: DİB Yayınları.
- Karaman, F. (2015). “Âhiret”, *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, Ankara: DİB Yayınları.
- Karaman, G. (2015). *Klasik Türk Edebiyatında Sihir*, Doktora Tezi, Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Keklik, M. (2019). *Dokuz Sayısı ve Beyitler Işığında “Dokuz Dolanmak”*, Türk Edebiyatı Araştırmaları, s.31-52, İstanbul: Hiperyayın.
- Kılavuz, A. S. (1991). “Amel Defteri”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, C.3, s. 20-21.
- Kılavuz, A. S. (1991). “Azrâil”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, C.4, s.350-351.
- Kılıç, M. E. (2011). *Sûfî ve Şiir (Osmanlı Tasavvuf Şiirinin Poetikası)*, İstanbul: İnsan.
- Koca, F. (1999). “İbadet”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, C.19, s. 240-247.
- Konevî, S. (2013). *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi (Şerhu Esmâillahi'l-Hüsnâ)*, (Tercüme: Ekrem Demirli), İstanbul: İz Yayıncılık.
- Köksal, M. A. (1990). *Peygamberler Tarihi*, C.1-2, Ankara: TDV.
- Köksal, M. A. (2013). *İslâm İlmihâli*, İstanbul: Server İletişim.
- Köse, S. (2011a). “Tekbir”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, C.40, s.341-343.
- Köse, S. (2011b). “Teravîh”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, C.40, s.482-483.
- Kufacı, O. (2019). *Coğrafyanın Bâkî Divanı'na Aksi: Ülke ve Bölge Adları*, Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları Dergisi, C.2, S.1, s.377-424.
- Kurnaz, C. (1996). *Hayâlî Bey Divânı'nın Tahlili*, İstanbul: MEB Yayınları.

- Kuşeyrî, A. (2012). *Şerh-i Esmâillahi'l-Hüsna (O'nun Güzel İsimleri)*, İstanbul: İlk Harf Yayınevi.
- Kuzubaş, M. (2006). *Hadis-i Şeriflerin Divan Şiirindeki Yeri*, Yedi İklim Dergisi, s.127-136.
- Küçükaşçı, M. S. (2008). "Safâ ve Merve", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, C.35, s. 441-442.
- Küçükaşçı, M. S. (2013). "Zemzem", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, C.44, s.242-246.
- Levend, A. S. (1971). *İslâmî Edebiyatın Esasları ve Kaynakları*, Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten, Ankara: TDK Yayınları, s.159-194.
- Levend, A. S. (1980). *Divan Edebiyatı (Kelimeler ve Remizler, Mazmunlar ve Mefhumlar)*, İstanbul: Enderun Kitabevi.
- Mutlu, İ. (1998). *Dört Halife Devri*, İstanbul: Mutlu Yayıncılık.
- Ocak, A. Y. (1992). "Bektaşilik", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, C.5, s.373-379.
- Onay, A. T. (2021). *Açıklamalı Divan Şiiri Sözlüğü*, (haz. Cemal Kurnaz), İstanbul: Bilge Kültür Sanat.
- Öğüt, S. (2011). "Tavaf", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, C.40, s.178-180.
- Öngören, R. (2011a). "Tarikat", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, C.40, s.95-105.
- Öngören, R. (2011b). "Tasavvuf", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, C.40, s.119-126.
- Önkal, A. ve Bozkurt, N. (1993). "Cami", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, C.7, s. 45-46.
- Öz, M. (2022). "Kerbelâ", *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara, C.25, s.271-272.
- Özcan, N. (2004). "Mevlevî Âyini", *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara, C.29, s.464-466.
- Özerverli, M. S. (1996). "Firdevs", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, C.13, s.123-124.
- Özköse, K. (2016). *Anadolu Tasavvuf Önderleri*, İstanbul: Mavi Yayıncılık.
- Öztaş, E. Ş. (2011). *Osmanlı Şiirinde "Şaraba Rehin Verme" Metaforu*, Yücel Dağlı Anısına, s.494-520, İstanbul: Turkuaz Yayınları.
- Öztaş, E. Ş. (2022). *Bâkî Dîvânı'nda Osmanlı Toplum Hayatı*, İstanbul: Yelkenli Yay.
- Öztoprak, N. (2006). *Rûhî'nin Şair Anlayışı*, Osmanlı Araştırmaları Dergisi, 28, s.94-120.
- Öztürk, M. ve Mertoğlu, M. S. (2013). "Zemahşerî", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, C.44, s.235-238.

- Pakalın, M. Z. (1993). *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü II*, İstanbul: MEB Yayınları.
- Pala, İ. (1992). “Bezm-i Elest”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, C.6, s.108.
- Pala, İ. (2006). “Mühr-i Süleymân”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, C.31, s.524-526.
- Pala, İ. (2016). *Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü*, İstanbul: Kapı Yayınları.
- Parladır, S. (1994). “Dua”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, C.9, s.530-535.
- Parlatır, İ. (2014). *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*, Ankara: Yargı Yayınevi.
- Pekolcay, N. ve Eraydın, S. (1976). *İslâmî Türk Edebiyatı*, İstanbul: İrfan Yayınları.
- Polater, K. (2007). *Kur’ân ve Kitâbı Mukaddes’e Göre Yûsuf Kıssası*, Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, C.7, S.2, s.9-50.
- Sarıkaya, M. S. (2003). *Şah İsmail Hatayi’nin Şiirlerinde Hz. Ali*, Birinci Uluslararası Şah İsmail Hatai Sempozyumu, Hüseyin Gazi Vakfı, s.1-13.
- Sevimli, E. (2020). *Klasik Şiirde Izdırabın Aşırı Boyutu: Seng-i Melâmet*, Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları Dergisi, C.3, S.1, s. 295-348.
- Sevimli, E. (2021). *Klasik Şiirde Sinesini Dağlayan Âşık Zümresi “Abdallar”*, Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi, S.100, s.97-122.
- Sinanoğlu, M. (1999). “İbadet”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, C.19, s.233-235.
- Sinanoğlu, M. (2000). “İman”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, C.22, s.212-214.
- Sinanoğlu, M. (2002). “Küfür”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara, C.26, s.533-536.
- Sinanoğlu, M. (2009). “Sînâ”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, C.37, s.221-222.
- Sona, F. (2017). *Klasik Türk Şiirinde İlyas Peygamber*, Çankırı Karatekin Üniversitesi Karatekin Edebiyat Fakültesi Dergisi, C.5, s.50-63.
- Sunar, C. (1978). *Ana Hatlarıyla İslâm Tasavvufu Tarihi*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları: 143.
- Şahin, M. S. (1993). “Cennet”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, C.7, s.374-376.
- Şener, A. (1988). “Abdest”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, C.1, s.68-70.
- Şentürk, A. A. (2015). *Manzum Metinler Işığında Bir Kalender Dervişinin Profili*, Turkish Studies, 10/8, s.141-220.
- Şentürk L. ve Yazıcı S. (2016). *İslam İlmihali*, Ankara: DİB yayınları.
- Şeşen, R. (1993). “Câhiz”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, C.7, s.20-24.
- Tanman, M. B. (2003). “Mahfil”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara, C.27, s.331-333.
- Tarlan, A. N. (2009). *Fuzûlî Divanı Şerhi*, Ankara: Akçağ Yayınları.

- Taş, A. (2010). “Şeybânî, Muhammed B. Hasan”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, C.39, s.38-42.
- Tolasa, H. (1973). *Ahmet Paşa'nın Şiir Dünyası*, Ankara: Atatürk Üniversitesi Yayınları.
- Tomar, C. (2010). “Şam”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara, C.38, s.311-315.
- Topak, Z. (2017). *Seyyid Vehbi'nin Şair Anlayışı*, Turkish Studies, 12/7, s.403-428.
- Topaloğlu, B. (1988a). “Adl”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, C.1, s.387.
- Topaloğlu, B. (1988b). “Âhiret”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, C.1, s.543-548.
- Topaloğlu, B. (1991). “Bâkî”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, C.4, s.536-537.
- Topaloğlu, B. (1993a). “Celil”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, C.7, s.267-268.
- Topaloğlu, B. (1993b). “Cehennem”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, C.7, s.227-233.
- Topaloğlu, B. (1993c). “Cennet”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, C.7, s.376-386.
- Topaloğlu, B. (1996). “Gafûr”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, C.13, s.286-287.
- Topaloğlu, B. (1997). “Hak”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, C.15, s.152.
- Topaloğlu, B. (1997). “Hay”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, C.16, s.549-550.
- Topaloğlu, B. (1998a). “Huld”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, C.18, s.324.
- Topaloğlu, B. (1998b). “Hûri”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, C.18, s.387-390.
- Topaloğlu, B. (2007). “Rahmân”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, C.34, s.415-417.
- Topaloğlu, B. (2009). “Samed”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, C.36, s.68-69.
- Topaloğlu, B. ve Çelebi, İ. (2010). *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: İSAM.
- Topaloğlu, B. (2012). “Tövbe”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, C.41, s.279-283.
- Topaloğlu, B. (2013). “Yûsuf Sûresi”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, C.44, s.28-30.
- Topaloğlu, B., Yavuz, Y. Ş., Çelebi, İ. (2015). *İslâm'da İman Esasları*, Ankara: DİB.
- Topaloğlu, B. (2022). “Kayyûm”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara, C.25, s.108-109.
- Toprak, S. (1997). “Haşir”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, C.16, s.416-417.
- Toprak, S. (2001). “Kabir”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, C.24, s.37-38.
- Tökel, D. A. (2016). *Divan Şiirinde Şahıslar Mitolojisi*, İstanbul: FSM Vakıf Üniversitesi Yayınları.
- Turhan, K. (2000). “İnâyet”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, C.22, s.265-266.
- Tümer, G. (1994). “Din”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, C.9, s.312-320.

- Türcan, T. (2010). “Şeriat”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, C.38, s.571-574.
- Türer, O. (2017). *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, İstanbul: Ataç Yayınları.
- Uludağ, S. (1991). “Aşk”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, C.4, s.11-17.
- Uludağ, S. (1992). “Bâtın İlmi”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, C.5, s.188-189.
- Uludağ, S. (1993). “Cüneyd-i Bağdâdî”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, C.8, s.119-121.
- Uludağ, S. (1996). “Gaflet”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, C.13, s.283-284.
- Uludağ, S. (1997). “Hallâc-ı Mansûr”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, C.15, s.377-381.
- Uludağ, S. (2007a). “Niyaz”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, C.33, s.165-166.
- Uludağ, S. (2007b). “Nûr”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, C.33, s.244-245.
- Uludağ, S. (2010). “Sülûk”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, C.38, s.127-128.
- Uludağ, S. (2016). *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Uludağ, S. (2022). “Kerâmet”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara, C.25, s.265-268.
- Uzun, M. İ. (1991). “Aşk”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, C.4, s.18-21.
- Uzun, M. İ. (2000). “Îsâ”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, C.22, s.473-475.
- Uzun, M. İ. (2003). “Lokmân”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara, C.27, s.206-208.
- Uzun, M. İ. (2012). “Tübâ”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, C.41, s.317-319.
- Uzun, M. İ. (2022). “Kerbelâ”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara, C.25, s.274-275.
- Uzun, Ş. (2012). *16. Yüzyıl Klasik Türk Edebiyatında Tevhid*, Doktora Tezi, Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Uzunpostalcı, M. (1994). “Ebû Hanîfe”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, C.10, s.131-138.
- Ünal, S. (2001). “Kâbe”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, C.24, s.14-21.
- Üstüner, K. (2007). *Divan Şiirinde Tasavvuf (14.-15. Yüzyıllar)*, Doktora Tezi, Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Üzüm, İ. (2004). “Mezhep”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara, C.29, s.526-532.
- Yaşaroğlu, M. K. (2001). “Kâbe”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, C.24, s.21-22.
- Yaşaroğlu, M. K. (2006). “Namaz”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, C.32, s.350-357.
- Yaşaroğlu, M. K. (2007). “Nûr Sûresi”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, C.33, s.247-248.

- Yavuz, Y. Ş. (1988a). “Adn”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, C.1, s.390-391.
- Yavuz, Y. Ş. (1988b). “Adem”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, C.1, s.356-357.
- Yavuz, Y. Ş. (1991a). “A‘râf”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, C.3, s.259.
- Yavuz, Y. Ş. (1991b). “Arş”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, C.3, s.406-409.
- Yavuz, Y. Ş. (1992). “Bezm-i Elest”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, C.6, s.106-108.
- Yavuz, Y. Ş. ve Ünal, Z. (1993). “Cebrâil”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, C.7, s.202-204.
- Yavuz, Y. Ş. (1996). “Gılman”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, C.14, s.50.
- Yavuz, Y. Ş. (2001). “Kader”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, C.24, s.58-63.
- Yavuz, Y. Ş. (2010). “Şer”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, C.38, s.539-542.
- Yavuz, Y. Ş. (2013). “Zünnar”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, C.44, s.572-574.
- Yazıcı, T. (1993). “Çârdarb”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, C.8, s.226-227.
- Yazıcı, T. (1994). “Derviş”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, C.9, s.188-190.
- Yeniterzi, E. (1993). *Divan Şiirinde Na't*, Ankara: TDV.
- Yeniterzi, E. (2010). *Klasik Türk Şiirinde Ülke ve Şehirlerin Meşhur Özellikleri*, Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi (Klâsik Türk Edebiyatının Kaynakları Özel Sayısı-Prof. Dr. Turgut KARABEY Armağanı-), C.3, S.15, s. 301-334.
- Yetik, E. (1998). “Hayret”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, C.17, s.60-61.
- Yitik, A. İ. (2007). “Oruç”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, C.33, s.414-416.
- Yurdagür, M. (2006). *Ayet ve Hadislerde Esmâ-i Hüsnâ (Allah'ın İsimleri)*, İstanbul: Marifet Yayınları.
- Yurdagür, M. (2011). “Tesbih”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, C.40, s.527-528.
- Zavotçu, G. (2018). *Klasik Türk Edebiyatı Sözlüğü*, Kocaeli: Umuttepe Yayınları
- <https://kuran.diyaret.gov.tr/Tefsir/> (Erişim Tarihi: 05.04.2023)

ÖZGEÇMİŞ

Yasemin AKSOY, ilk ve orta öğrenimini İstanbul'da tamamladı. 2014 yılında İstanbul Siyavuşpaşa Mesleki Teknik ve Anadolu Lisesi'nden okul birinciliği derecesi ile mezun oldu. 2019'da Karabük Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı bölümünü, bölüm birinciliği derecesi ile bitirdi. Aynı yıl, aynı üniversitede Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim dalı Eski Türk Edebiyatı programında yüksek lisansını kazandı ve Doç. Dr. Şerife AĞARI danışmanlığında *Ravzî Dîvânı'nda Dinî ve Tasavvufî Unsurlar* başlıklı tezini yazmaya başladı. Şubat 2021'de Karabük Üniversitesi Türkçe Öğretimi Uygulama ve Araştırma Merkezi'nde (TÖMER) öğretim görevlisi olarak çalışmaya başladı ve hâlen burada çalışmaya devam etmektedir.