

ÇAĞRIŞIMLARLA KLASİK EDEBİYATIMIZ

Rahşan GÜREL*

Yaklaşık bir asırdır, ilmî zaviyeden mahrum ve muhteva yönüyle pek çok noksan ve hatalı fikri beraberinde getiren "Dîvân Edebiyatı" gibi bir adlandırma içerisinde ele alınarak kasden, (bilhassa Batılı kaynaklardan) naklen, veya ihmâlen hasenâtı örtülüp, var olduğuna inanılan seyyiâtı öne çıkarılmak istenen "Klasik Edebiyatımız"a karşı takındığımız müstehzî ve inkârî tavırla beraber, bütün bir kültür tarihimizi, millet olarak tarih sahnesinde ibraz ettiğimiz insan tiplerimizi, dinî, ahlakî, ictimaî bütün maneviyâtımızı, bütün insanî güzel hasletlerimizi de, fiilde ve kuvvede, büyük bir sür'atle terk ve red yolunda büyük mesafeler katettiğimiz asrımızda, mânen ve maddeten bu zaviye darlığının mahzurlarına, bu zihniyet çığırının müflisliğine ilmî ölçüler içerisinde yeniden temas etmek, millî ve manevî değerlerine sahip çıkmak isteyen her Türk ferdinin üzerine farz bir zarûret hâlini almıştır.

Bugün hâlâ Fuzûlî'nin *Leylâ vü Mecnûn*'unda "beşerî aşk"ın terennüm edildiğine veya *Dîvân*'ındaki şiirleri hakkında hâl-i hâzırda mevcut zorlama tasavvuff izahlar yerine daha ayakları yere basan "beşerî" yorumların (!) getirilmesi gereğine işaret edilerek terennüm edilen bu "beşerî" aşkın, Endülüs Arap aşk şiirinin tesiri altında Ortaçağ şövalyeliği ve aristorkasisinin teşrifâtına göre şekillenmiş "amour courtois" ile paralelliği ihsas edilebiliyorsa veya Batı ölçülerine uymadığı için klasikliği bir asırdır tartışılan ve henüz nihâî hükme varılamayan "klasik edebiyatımız"ı, meselâ, (Weber'den mülhem bir tarihî perspektif içerisinde de olsa) bir iktisatçı, bir avukat, -hakikî samimî müdekkikler hariç tutulmak kaydıyla- (sanatkâr veya muallim hüviyetiyle) bir edebiyatçıdan daha iyi idrâk, tahlil ve tenkid edilebiliyorsa, bu zarûrete temas, şahsî bir hassasiyet hududlarını çoktan aşmış demektir. Klasik edebiyatımızın estetik ölçülerdeki en sensualist kabûl edebileceğimiz şairi Nedim Çelebi bile

"Yok bu şehri içre senün vasfetdiğün dilber Nedim"

derken, bütün bir klasik edebiyatımızın "merdüm-i dîde"si Fuzûlî'yi bu tarz bir tedkik usûlüne nasıl terk edebiliriz?

* Dr , M. Ü. Atatürk Eğitim Fak., Türk Dili ve Edebiyatı Eğitimi Bölümü.

İşte bu noktalardan hareketle, -hatta Orhun Abideleri'nden itibaren- fasılasız olarak, kendi devri içerisinde ve ilmî esaslarla yeni tedkiklere muhtaç olan (VIII-) XI-XIX. yy arası edebiyatımızı, eseri ve müellifiyle bizâtihi çoktan hakettiği "klasik" nisbesi çerçevesinde ve İslâmî edebiyatımızı da içine alan teksifi bir dikkatle ve çeşitli tefahatların sevkıyla yeniden gözden geçirmeye ve bilhassa din ve ona bağlı bir ahlâk şuurunun onun klasikleşmesinde işgâl ettiği yeri, -haddi aşır taşanlar taifesinden sayılmamak temennisiyle- ima etmeye çalışacağız.

Edebî ve ebedî eser, zaman ve mekân, mahiyet ve fonksiyon farkına rağmen çeşitli zenginlikteki mânâları yüklenmiş¹ (connotative) ve birbiriyle çok yönlü ve çok sistematik münasebetler içinde bulunan unsurlardan teşekkül etmiş, icra ettiği iknâ ve inkâr tesiriyle okuyanda mutlaka değişikliğe sebep olan, bize, gizli veya aşikâr son derece karmaşık bir yapıyla gelen eserdir. Bir eserin, ebedî yani klasik kabûl edilebilmesi için, kendi çağından sonra da mevcut ve geçerli olması gerekir.² Ancak bu hâl, eserin meydana getirildiği dilin ve o dili konuşan toplulukların tarihi şartlarından ayrı düşünülemez ve devrinden sonra teşekkülünü hazırlayan zemin ve zaman hattı içerisinde değerlendirilmeden, varlığı iddia ve reddedilemez. Bizde, eserlerin ve şahısların asırlara meydan okuyabilmesindeki temel sebepler üzerinde pek durulmamıştır. Aslında bizim bu âbide eserlerden haberdâr olmamız dahi, çok uzun zamanların geçmesini ve yabancı araştırmacıların himmetlerini gerektirmiştir.³ Bunun neticesi olarak Yûnus'ların, Mevlânâ'ların eserleri, evveliyâtı olmadan meydana gelemeyecek mükemmellikte karşımızda durmaktadır. Bu sebeple önce bu eserleri ve bu şahısları kalıcı kılan unsurların tesbitini sağlayacak tarihî bir perspektife ihtiyacımız vardır. Bu tarihî perspektif öncelikle, o dili besleyen ve topluluğun hayatına yön veren şuur dairelerinin, bilhassa din ve ona bağlı olarak şekillenen bir ahlâk şuurunun, eserlerin teşekkülünde işgâl ettiği yerin vuzûha kavuşmasını sağlayacak bir tedkik metodudur. Burada bahis konusu edilen, edebî eserin dînin vaz'ı ve yayılması için bir vasıta olarak görülmesinden çok farklı olarak edebî eserin, din şuurundan nihayetsiz şekilde istifade ederek klasikleşmesi olup "İslâmî edebiyat" tavsîfinin, bu "klasik" olabildiği sebepleriyle tespit perspektifini daraltmaması için dikkat sarfedilmesinin gereğidir. Burada, edebiyatın, İslâmiyetin vaz' ve intişarını temin için kullanılması değil, İslâmiyetin getirdiği güzel ahlâk şuruyla bizim edebiyatımızı, edebî ve kalıcı kılmaktan söz edilmektedir. Bugün, İslâmiyet tesirindeki Türk edebiyatına dair elimizde bulunan ilk eser, 1070'lerde Karahanlılar diyarında yazılan KUTADGU BİLİĞ (=Devletli olma bilgisi) olmakla birlikte, tıpkı ORHUN ABİDELERİ'nde olduğu gibi 6000'den fazla beyitte her türlü felsefî ve ictimâî fikrin emrine sunulan bu derece işlenmiş bir dil, müdekkiklerin de belirttiği üzere⁴ bizde, daha önce mevcut olması

1 R. Wellek-A. Warren, *Edebiyat Biliminin Temelleri* (Çev. A. Edip Uysal), Ankara 1983, s. 24.

2 T. S. Eliot, *Edebiyat Üzerine Düşünceler* (Çevr. Sevim Kantarcıoğlu), Ankara 1983, s. 109.

3 F. Köprülü, *Edebiyat Araştırmaları*, Ankara 1986, s. 34.

4 F. Köprülü, a.g.e., s. 340.; Ö. F. Akün, "Divan Edebiyatı", *DİA*, c. 9, s. 400.

gereken emsâli hakkında şüpheler uyandırmaktadır. Meselâ Yûsuf-ı Has Hâcib (1017-1077)'den 150 yıl kadar önce yine onun gibi Mâverâünnehr'de Balasagun civarında Fârâb'da doğmuş⁵ ve "Fârâbî" nisbesiyle İslâm medeniyeti çevresinde ve çeşitli sâiklerle İngilizler'in meşhur akıl istiklâlcisi Francis Bacon (1561-1626)'ın ilme dayalı ideal devleti tavsif ettiği "Nova Atlantis" (Yeni Atlantis)'ine; Fransızlar'ın, çok yaklaştığı rûhî feyze kavuşmadan beyinde bir urla 39 yaşında ölen Baise Pascal (1623-1662)'ına kadar Batı'da tesirini icra etmiş Mehmed (870-950) isimli bir büyük Türk mütefekkeri vardır. Bazı Batılı kaynaklardan, onun Türk olduğunu anlayabilmek çok zor olduğu gibi, bu kaynaklarda mezhebi hakkında ifrata varan kat'î hükümlerle de karşılaşmaktadır.⁶ Fârâbî, Türkçe düşünmüş, Türkçe yaşamış ama maalesef Türkçe yazamamıştır. Eserlerini, mükemmelen tek mil ettiği İslâm medeniyetinin ortak dili Arapça ile vermiştir. Fârâbî'nin, ideal devlette (veya yönetimde) ferdî fikirlerin esaslarını sistematik şekilde ele aldığı "*el-Medînetü'l-Fâzıla*"⁷ isimli bir eseri vardır. Fârâbî'nin en samimî muakkibi İbni Sînâ (980-1037)'nın en azından mânevî talebesi olduğu yönünde görüşler bulunan Yûsuf-ı Has Hâcib'in Kutadgu Bilig'i hakkında, -aklî deliller, yerini naklî delillere bırakmakla beraber- hatta Şeyhoğlu (Sadrüddin) Mustafa (1340-?)'nin 1401'de tamamladığı "*Kenzü'l-Küberâ*"sına⁸ varan bir hat üzerinde, belki Türkçe olmayan bu ve benzeri eserlerin tesiri dikkate alınmadan sıhhatli hükümler verebilmek kolay değildir. Netice olarak, İslâm'ın çeşitli edebî ve felsefî metotlarla vuzûhunu ve intişarını temin eden eserleri, belki Arapça ve Farsça olmak üzere Fârâbî, Zemahşerî, Fahrüddin-i Mübârek Şâh hatta Kâşgarlı gibi bizzat Türk âlim ve mütefekkerleri yazmışlardır. Pek çok dili ve felsefeyi kâmil bilen bu şahıslar, getirdikleri sistemlerle sonraki asırlarda İslâmiyet'e tam mânâsıyla nüfuzun verdiği hissî ve fikrî tekâmülün kaynaşması neticesi, Türk dilinin ve Türk edebiyatının kazanacağı zaferlerde pay sahibi olmuşlardır. Bu sebeple genelde, bizim, bu dînin vaz'ı yönünde meydana getirilmiş bir "İslâmi edebiyatımız" değil de, -güzel (dulce) ve faydalı (utile) şekliyle Yunan estetik anlayışında da yer alan-⁹ İslâmiyet'in, "iyi, doğru, güzel" (melâhat, fesâhat, belâgat) kavramlarıyla güzel bir istikamet kazanmış, biz ilgilenmek ve anlamaktan çok uzak bulunsak da bugüne intikâl etmiş ve yarınlara da ulaşacak ve pek az millete, ancak muayyen devreler arasında¹⁰ mahdud sayıda eserle nasip olmuş, çok sayıda gerçek mânâda "klasik" eserin bir araya gelmesiyle teşekkül etmiş bir "klasik edebiyatımız" vardır, dersek

5 Farabi, *Ihsaul-Ulâm* (çev. A. Ateş), İstanbul 1990, s. 1.

F Olguner, *Farabi*, Ankara 1987, s. 5.

6 H Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi* (Çev. H. Hatemi), İstanbul 1986, s. 160.

7 Farabi, *el-Medînetü'l-Fâzıla* (çev. A. Arslan), Ankara 1990.

8 K Yavuz, *Kenzü'l-Küberâ*, Ankara 1991, s. 1.; "Germiyanoğullarının Türk Kültür Hayatındaki Yeri", *İlmî Araştırmalar*, nr. 1, İstanbul 1995, s. 169.

9 R Wellek-A. Warren, *a.g.e.*, s. 32.

10 T S Eliot, *a.g.e.*, s. 174. (Eliot, bundan pek rahatsız olmamakla beraber İngiliz edebiyatında klasik devir ve klasik şair bulunmadığını ısrarla söyler.)

herhâlde bu perspektife daha sıhhatli bir zâviye tayin etmiş oluruz. Zîrâ bizim İslâmî neşveyle vücûda getirilen eserlerimiz, İslâm'ı yaymaktan çok, bizâtihi ebedî ve edebî olan İslâm'ı bihakkın nakl ve teşrih edebilme hüsn-i niyyetine hizmet etmiştir.

Bugün, pek çok meselede olduğu gibi, çoğunluğun paylaştığı bir din, kültür ve ahlâk perspektifinden mahrum olduğumuz için, bu metinleri lâyıkıyla tasnif, serh ve tenkid imkânına sahip değiliz. Edebî esaslar, bir eserin edebî olup olmadığını tayin ettiği hâlde, ebedî yani klasik olup olmadığını ispat için kâfi değildir. Kaynağını tam tespit etmiş ve hemen hepsi onun getirdiği esaslara göre yaşamış topluluklarda, bu kültürün mahsullerinde de, onlar hakkında verilen hükümlerde de genelde bir paralellik ve tutarlılık görülür. Bunun içindir ki devirlerin edebî tenkid müesseseleri olarak vazife görmüş tezkire-i şuarâlarda yer alan hükümlerde, subjektivizmden kaynaklanan büyük değerlendirme farklarına pek rastlamayız, ancak şahıslara uzaklık ve yakınlıkların şekillendirdiği bazı fer'î ton ayrılıkları görürüz. Meselâ Edimli Ubeydî Çelebi (Öl: 1573) hakkında Sehî'de "... eş'âr-ı dil-firîbi cümle aşk-âmîz, suhanı pâk ve dükeli sözi ve gazeliyyâtı hem-vâr ve sûz-nâk vâki' olmuştur." Ahdî'de, "Eş'ârı tahayyül-âmîz ve güftârı mesel-engîz makbûl-i tabâyi'-i şu'arâ ve pesendîde-i zurefâdur." Âşık Çelebi'de, "Fürsde fâris-i feres-i mizmâr-ı belâgat, şî'rde şöhet şî'âr, mu'ammâda nâm-dâr..." Hasan Çelebi'de "... şu'arâ-yı belâgat-unvân miyânında tefevvuk-ı akrân ile mu'ayyen ve kisve-i kelâm-ı sihr-perdâzı taraz-ı pür-ihizâz-ı imtiyâz ile muhallâ..." Riyâzî'de, "Bir şâ'ir-i sihr-sâzdur ki elindeki kasab-ı hâme ile nîze-bâz-ı arsa-i belâgat olup fâyiz-i kasabû's-sabak-ı i'câz olmuştur."¹¹ denilirken şahsî kanaat ve hükümlerin yerine ortak bir takdir uslûbu ile karşılaşırız. Fakat, ortak inanç sisteminden doğan ahlâk ölçüleri, kaynağından uzaklaşıp bir takım örfî alışkanlıklar hâline geldiğinde, şahıslar hakkındaki hükümlerde -bilhassa Tanzimat sonrasında- zıtlıklar, hatta peşin ve şahsî kanaatler, "edebî tenkid" formunu işgâl edecektir. Daha mühimi, artık ahlâk ve din devrin edebiyatını değil; devrin edebiyatı, insan topluluklarının din ve ahlâk anlayışlarını kuvvetle etkilemeye ve şekillendirmeye başlayacaktır. Çünkü bir şair veya yazarın fertler veya topluluklar üzerinde icra ettiği tesir, bazan kendi maksat ve niyetinin çok üstünde olabilmektedir. Bu açıdan, aynı örfî ve ahlâkî mîrâsı paylaşan ve hünerlerini onun üzerine bina ederek toplulukları ardından götüren bu eserlerin, asırlar içinde emsâlî arasından sıyrılarak "klasik" hüviyeti kazanırken, üzerinde taşıyacağı değerler, o milletin tarihî karakterini de göstermesi yönüyle çok mühimdir. Çünkü onu klasikleştirecek olan, bir sanat eserinin bütünlüğü çerçevesinde, yazılmış olduğu dili konuşan milletin dehasını ve karakterini tayin eden bütün duygu tonlarını en iyi şekilde temsil ve ifade edip yine ait olduğu topluluğun fertlerine her şart altında hitap edebilecek ayarda olabilmesidir. Bu sebeple bu klasik eserin, öncelikle tavrî ve zihnî bir kemâliyetin ayrırcı

11 A. N. Tarlan, *Şiir Mecmualarında XVI ve XVII. asır Divan Şiiri*, F. 2, s. 4, İstanbul 1948; H. Tolasa, *16. yy'da Edebiyat Araştırma ve Eleştirisi*, İzmir 1983, s. 254, 259, 345.

işaretlerini taşıması gerekir. Kişi, kendi olgunlaşmadan olgun bir eser vücuda getiremeyeceği için, bu önce, şairin veya yazarın dimağında teşekkül etmesi gereken bir olgunluktur. Tabiatıyla bu tavrı ve zihnî olgunluk edîbin kendinden hayat verdiği tip ve şahıslara da aynen yansıyacaktır. Bunun neticesi olarak, Ferhâd, Ali Şîr Nevâyî; Mecnûn, Fuzûlî; Aşk da Şeyh Gâlib kadar olgun bir karakter olarak karşımıza çıkacaktır. Ve nihayet bütün bu vasıflar müellifi, milletinin konuştuğu dilde ve takip ettiği ortak üslûpta yavaş yavaş mükemmeliyete ulaştıracaktır. Ancak edîbin veya şekillendirdiği karakterlerin olgunluğu "klasik" in teşekkülü için kâfi değildir. Otoriteler, klasikin ancak bir medeniyetin, bir dilin ve edebiyatın olgun bir çağa eriştiği zaman doğabileceğinde¹² müttefik olduklarına göre, milletinin bütün dehâsını dile getiren olgun dimağlı şair veya yazarın, kendisini ve karakterlerini takdir edecek, en az kendisi kadar olgun, okuyucu ve inceleyici bazında bir muhatap sınıfına ihtiyacı vardır. Meselâ Fuzûlî'nin, Gül Kasidesi'ni yazdığında, onun kıymetini takdir edecek ve ona aynı redifte 10 nazire gazel söyleyecek bir şair padişaha, Kânûnî'ye ihtiyacı olmuştur.¹³ Bu, zamanla "klasik" i meydana getirecek olan olgun dimağlar arası alış-veriş, yazanın ve okuyanın sadece kendi milletinin tarihiyle sınırlı olmayan bir tarih şuuruyla nisbîlikten evrensele doğru bir boyut kazanır. Çünkü her milletin, tarihte kendi yerini bulabilmesi için bu tarihî perspektife ihtiyacı olmuştur. Meselâ burada Latinlerin klasik şairi Virgilius'ın, Yunan şiirindeki keşif, gelenek ve icatları, devamlı bir şekilde, nasıl kendi amacına uygun olarak değiştirip kullandığı¹⁴ hatırlanabilir. Benzer alâkalar Arap ve Fars edebiyatıyla, bizim edebiyatımız için de kurulabilir. Bir yazarın, başka bir edebiyattan bu şekilde faydalanabilmesi için kendi edebiyatının daha önceki kaynaklarından yararlanmasının ötesinde bir seviyeye erişmesi gerekir. Bir şair veya yazar, eserinde, kendi yaşadığı toplulukta gördüğü davranışlardan daha üstün ve ince davranışları ifade edebiliyorsa, bu onun kendi milletinin nasıl davranması gerektiğini tayinde üstlendiği rolü gösterir. Şeyh ve eşrâf karışımı feodal düzenin orta kademelerinde kalakalmış mütevekkil, deryâ-dil bir halk adamı olarak tavsif edilen¹⁵ Rûhî, "Terkîb-bend" inde eğri fikir ve fiillerinden muztarip olduğu topluluğun fertlerine,

"Geldükleri mescide bildüm ne içündür
Yüz döndürüp andan dedüm ey kavm olun âgâh
Kim sizden ırağ oldu ise Hakk'a yakındur
Zîrâ ki dalâlet yolıdır girdüğünüz râh"

şeklinde tenkid ve nasihatte bulunurken, bu hassas rolü yerine getirmeye çalışmaktadır. Madem ki edebiyattaki olgunluk, kendini şekillendiren topluluğun

12 F. Köprülü, *a.g.e.*, s. 19. (Hiyyoyte Taine'den nakil) T. S. Eliot, *a.g.e.*, s. 168-169. (Voltaire'den nakil)

13 T. Üzgör, "Edebiyatımızda Gül Redifli Şiirler", *Bir Dergisi*, nr. 3, İst. 1995.

14 T. S. Eliot, *a.g.e.*, s. 176.

15 S. F. Ülgener, *Zihniyet, Aydınlar ve İzmler*, Ankara 1983, s. 33.

olgunluğunu yansıtıyordu, o halde şair veya yazar, bu tarih zeminini en iyi şekilde kullanarak bizi, zaman içerisinde ortak kültüre, geleneğe, nihayet ortak bir üslûp ve zevke götürecektir. Artık, cemiyetin aynası edebî eserlerin bânîsi olan şairin olgun dimağında, ham ve subjektif duygulara yer kalmamıştır. Geçmişin şuurunu idrâk etmek, onda kendi şuurunun da gelişmesini sağlamıştır. Şimdiki merhale, kendi şuurunu aşarak kendini ve eserini geleneğin bir parçası hâline getirmektir. Dilin ve medenî tecrübelerin bu ahengli birleşimi, ortak bir üslûp ve üstün bir zevk olarak edebiyata da yansıyacaktır.

Bu, klasik öncesi zarûfî olan zemin hazırlıkları bizim edebiyatımız için hep bir nakîsa olarak görülmüş ve klasik edebiyatımızın mahsulleri, ortak bir kelime hazinesi ve cümle yapısının kullanıldığı yeknesak, kendi kendini tekrar eden bir sistem diye tenkid edilmiştir. Halbuki onu klasik yapan, bu ham olmayan ortak üslûptaki denge ve kusursuzluğudur. Herkesce kabûl edilmiş bir standart üslûbun teşekkül etmediği devirler, dilin zenginliklerinin henüz keşfedilmediği klasik öncesi veya dilin kaynaklarının en azından o an için tüketildiğini düşündüren büyük klasikler sonrası devirlerdir.¹⁶ Meselâ, Fuzûlî'nin orijinalitesi, ortak üslûptan sapmasında değil, bu standart yapıyı en fonksiyonel şekilde işleminde aranmalıdır. Burada bizi "klasik" kavramına götüren "ortak üslûb"u şekillendiren, içinde bir fikrin tamamlandığı birleşik cümle yapısıdır. Nazımda ve nesirde incelik ve çeşitlilik sağlamak için gerekli olan duygu ve düşüncenin en ince tonlarını, en doğru şekilde ifade edebilen birleşik cümle yapısındaki unsurlar çoğaldıkça klasik üslûbun ağır kapısının hafif hafif aralandığını hissederiz. Fuzûlî'nin *Türkçe Dîvânı*'nın dîbâcesinden bir örnek verelim:

"Hamd-i bî-hadd ol Mütেকellim-i nutk-âferîne ki seffîne-i sükkân-ı bihâr-ı buhûr-ı nazmı temevvüc-i istiğrâk-ı والشعرا يتبعهم الغاؤون müstağrak-ı girdâb-ı hırmân etmiş iken silsile-i istiğnâ-i الأ الذين امنوا birahup şu'arâ-yı İslâm'ı sahîh ü sâlim sâhil-i necâta çekmiş ve sipâs-ı bî-kıyâs ol Nâzım-ı nazm-ı âsumân ü zemîne kim besmele-i nazmın efser-i fark-ı Furkân idüp mezra'a-i kulûb-ı ehl-i irfân ü idrâke nihâl-i meveddet-i kelâm-ı mevzûn tikmiş ve mahzen-i esrâr kılmış."¹⁷

Burada ortak üslûp, "Hamd-i bî-hadd... ol Mütেকellim-i nutk-âferîne ve sipâs-ı bî-kıyâs... ol Nâzım-ı âsumân ü zemîne(dir.)" kısmıdır. "Mütেকellim-i nutk-âferîn" ve "Nâzım-ı nazm-ı âsumân ü zemîn" ifadelerinin sıfatı durumunda olan, söylenilmek istenen fikri tamamlayan ve kuvvetlendiren cümle yapısı içindeki tecrübî unsurların fazlalığı, zihnî olgunluğunu tamamlamış bir şair veya yazar elinde bizi klasik üslûba yaklaştıracaktır. Şair, bu nesrini, benzetmelerle en ince nüansları ve âyetler vasıtasıyla en kat'îyi ifade edecek şekilde aynı zamanda

16 T. S. Eliot, *a.g.e.*, s. 171.

17 *Fuzûlî Divanı*, İş Bankası Yayınları, (Haz: Kenan Akyüz, Müjgân Cumbur, Sedit Yüksel, Süheyl Beken) İst. 1958, s. 1.

şairin mûsikîsinde zarafet ve çeşitlilik sağlamak üzere delillendirerek işlemiştir. Fakat burada, Fuzûlî'nin istediği zaman bir "sehl-i mümtenî" üstadı olduğunu da hatırlamalıyız. Mühim olan basit söylerken dahi derinliği muhafaza edebilmektir.

Aslında buradaki misâl, bir dehânın dili üzerindedir. Bu ortak üslûbu, daha çok belli bir devirdeki, bir milletin bütün hünerbazlığını yansıtan dilin dehası üzerinde örneklemek,¹⁸ devirler hakkındaki hükümlerde daha isabetli bir yoldur.

Ortak üslûpta karşımıza çıkan ve çoğu zaman yeknesaklık, kendi kendini tekrar olarak tenkid edilen bu düzen, devamlılık, denge ve aheng, içinde teşekkül ettiği devri ve dili mükemmeliyete götüren ana unsurlardır. Ferdî üslûpların ifrâta vardığı topluluklarda ise mükemmeliyetten bahsetmek pek mümkün olmaz. Nedîm,

"Haddeden geçmiş nezâket yâl ü bâl olmuş sana
Mey süzölmüş şîşeden ruhsâr-ı al olmuş sana"¹⁹

derken, asırlık bir düzeni aynı denge ve aheng içerisinde devam ettirir. Fakat

"Kırmızı aşî boyası rûy-ı al olmuş sana
Acıyup bakkalda pekmez sonra bal olmuş sana"²⁰

diyen Vâsîf ve müdâvimleri, bu ortak üslûptaki şekil zarafeti ve mânâ derinliğini, ferdî üslûplarına kurban ederler. Bir bakıma Türkî-i Basît ve mahallîleşme cereyanına zemin hazırlayan şartlara baktığımızda da göreceğimiz gibi büyük şairlerden sonra dilde yeni bir sadeliğin hatta hamliğin tek çare olduğu bir zamanın gelmesi belki de kaçınılmaz olmaktadır. Aynı durum, Batı dilleri ve edebiyatları için de söz konusudur. Virgilius'den veya Shakespeare'den sonra benzer şekilde şahsî tavırlardaki acemîliğin dillere vurduğu sekteyi görebiliriz.²¹

Klasik olanda, geleneğin şekillendirdiği bir tavır, içinde bulunduğu şart ve imkânlarla itimat ve geleneğe yönelik bir kalıcılık şuuru vardır. Meselâ Fuzûlî, Hâfız'lardan, Sadî'lerden, Mevlânâ'ya, Yûnus'a, Nesîmî'ye, Kadî Burhaneddin'e ve nihayet Nevayî'ye uzanan bir hat üzerinde, kendi devrinin dilini, bu manevî üstadlarından borç aldığı mânâ kandilleriyle aydınlatmıştır. Ancak bu sûretle dilinin uygunluğu yakalayabilmesi, en azından ona yaklaşması mümkün olabilmıştır. Sadece geçmiş şuuruyla yaşayan veya gelecekte beklediklerini sadece geçmiş inkâr üzerine inşa eden şair veya yazarlar ise hiç bir akis bırakmadan silinip gitmeye mahkûmdurlar. Bu noktada edebî ve ebedî olanın kolektif bir geçmiş şuuru olan gelenekle, hâl-i hâzırda yaşayan neslin kendine ve devrine has özellikleri arasındaki çok hassas bir dengeye bağlı olduğu neticesine varmaktayız.

Edebî eser çok karışık bir yapıdır, dedik, çünkü kelâmdır, ve onun bazısı "İnne mine'ş-şi 're le-hikmeten" hadîsi mutezasınca hikmetin ta kendisidir. "Kün-

18 T. S. Ehot, *a.g.e.*, s. 179.

19 *Nedîm Divanı*, Haz. A. Gölpinarlı, İst. 1972, s. 249.

20 *Enderunlu Vasîf Divanı*, Bulak 1257, s. 303.

21 T. S. Ehot, *a.g.e.*, s. 174-175.

tüm hayre ümmetin uhricet li'n-nâsi" ("Âl-i İmrân", 3/110) delâletiyle insanlığın hayrı için levh-i mahfûzdan çıkarılmış olan şairler eliyle sâdır olmuştur. "Lillâhi künûzün tahte'l-arşi mefâfihuhâ elsinetü's-şu'arâ" hadîsince ifade edildiği üzere onu yazan şairlerin dilleri, Allah'ın arş altındaki hazinelerinin anahtarındır ve "Eş-şi'rü eşrefü mâ yüellef" doğrultusunda şiir, yazılanların en şerefliisidir. Lâmiî kelâm için,

"Suhan cûş itdi çün bahr-ı kideden
Gözin açdı cihân hâb-ı ademden"²²

diyor. Fuzûlî'nin,

"Zihî Sâni' ki levh-i câna kilik-i hüsnî tevfkî
Ezelden iktizâ-yı nazm-ı cân-perver rakam kılış
Kemâl-i şi'r kesbi mümkin olmaz bî-meded andan
Ana minnet ki tab'-ı nazm lutf etmiş kerem kılış"²³

dediği üzere "tab'-ı nazm" bir Allah vergisidir.²⁴ Bütün bu telakkîlerin ışığı altında klasik edebiyatımıza dair edebî eserlerin büyük ekseriyeti bizi, mahiyet ve fonksiyon açısından, en azından ıstılah ve remiz olarak zâhirî ve bâtunî sırları, kendi hüsnünün müşahedesine vasıta olarak yaratan, Yenişehirli Avnî'nin,

"Çünkü sen âyine-i kevne tecellâ eyledün
Öz cemâlün çeşm-i uşşâkdan temâşâ eyledün"

diye tavsif ettiği Vücûd-ı Mutlak'a ve en güzel kıvamda yaratarak (*Tîn*, 95/4) kendi rûhundan rûh verdiği (*Secde*, 32/9, *Hicr*, 15/29, *Sâd* 38/72) bütün isimleri öğrettiği (*Bakara*, 2/31) ve kendilerine onların şahdamarından yakın bulunarak (*Kâf*, 50/16) yaradılış sebeplerini ve kulluk vecibelerini bildirdiği (*Zâriyât*, 51/56) dağların yüklenmekten çekindiği emaneti en iyi şekilde taşıyacağına emanet ettiği, nefesine en cahil ve en zulümkar (*Ahzâb*, 33/72) eşref-i mahlûkât olan insanın, kendi hüsnünü ve tecelliyâtını idrâk etmesi için vesilelerle nâzil ettiği Kelâm-ı Mutlak'a getirir.

Esas itibarıyla "edebî olan"ın temelinde yer alan bedfî (estetik) duygu ile dînin getirdiği gâye ve nizâma kaynak olarak vaz' ettiği hissî deliller arasında, sembollerin teşkil ettiği -daha çok din felsefesinin konusu olan- ortak ve çok geniş bir saha vardır. Eski Yunan'da da, tevhîde giderken müşahhasa düşen ve Hâlik'ı mahluk görerek eşyayı putlaştıran pantheistler (Xenophanes (569-477), Parmanides (Doğ: 540)) ve Protogoras'ın (481-411) meşhur ifadesiyle "var olan ve olmayan her şeyin ölçüsü" olarak kabûl ettikleri insanı ön plana çıkararak mantık istismarı yapan sofistlerden sonra, farklı yol ve karinelerle de olsa gelinen nokta çok mühimdir. Kudret ve hakikatin ancak bölünmez bir vahitte toplanabileceğini keş-

22 T. Üzgör, *Türkçe Divan Dibaceleri*, Ankara 1990, s. 134.

23 T. Üzgör, *a.g.e.*, s. 27, 270.

24 T. Üzgör, *a.g.e.*, s. 24-31 (489, 143, 137)

fedem, içinde, kendini yönlendiren bir "ilâhî ses" bulunduğunu söyleyen ve insana "Kendini tanı" (Nefsini bil) telkininde bulunan Sokrates (469-399)'ten geriye, belki sadece "Gençliği baştan çıkarma ve Atina'ya yeni tanrılar getirmekle suçlandı"25 mahkemede kendisinin sophistes (bilgici) değil, philosophos (bilgi sever ve bilgi yayar) olduğunu ispat amacıyla, kurtulmak değil, belki mahkumiyeti için yaptığı müdafaası (=Apologia), Eflatun'un naklettiği sofistlerle "Diyalog"ları ve en mühimi talebesi Eflatun kalmıştır. Hocasından aldığı metot fikriyle O'nun şifâhî sentezlerini ebedileştiren Eflatun, (=Platon 427-347-8) diğer sanat mahsulleri gibi edebî eseri de idealin eksik ve mükemmellikten uzak bir kopyası olarak göremek bizi yine mutlak ve kusursuz bir Yaratıcı'nın varlığı fikrine götürürken, Gazâlî'nin (öl: 1111) 11. asırda "Var olandan daha iyinin olması mümkün değildir." diye ifade ettiğini ondan 5 asır sonra da Descartes (1596-1650) "Dış dünya hakkındaki bilgimiz, Allâh'ın varlığına bağlıdır." şeklinde özetleyecektir.26 Eflatun'dan sonra talebesi Aristoteles (384-322), hocasının tam zıddı bir bakış açısıyla yarı idealist şekilde eserden müessire varmaya çalışır. Ruhtan maddeye gelen Eflatun'a karşı, maddeyi mânâya götüren bir tefekkürün sahibi olarak o, ilm-i kelâm'a mühim bir hareket zemini hazırlayacak ama samimî muakkipleri Fârâbî ve İbni Sînâ vasıtasıyla Gazâlî'nin tenkid oklarından nasîbini almaktan da kurtulamayacaktır.27 Ahlak felsefecileri, Epikürcüler, Septikler hep aynı hat üzerinde gidip gelirken ve aklın ulaşabileceği son noktayı zorlarken vardıkları nokta, hakikatin insan tarafından bulunabilecek ve bilinebilecek bir şey olmadığıdır. Çünkü rûhu ve aklı iki farklı şey olarak görmüşler ve rûhun emrindeki akla ulaşmamışlardır. Felsefî düşünce tarzını Yunanlılardan öğrenen Romalılar, bu sahada hep onların talebesi olarak kalmış, yeni yollar arama teşebbüsünde bile bulunmamışlardır.28 Cicero'ların (106-43), Seneca'ların (İ.Ö.3-İ.S. 65) (Neron'un hocası) yaptığı kendilerine yabancı bu düşünce hayatının tarihini bir sisteme oturtmak ve Batı'ya bu yöndeki çalışmalarında kolaylık sağlamak olmuştur. Fizik ötesi kavramlara yaklaşmakta Yunan medeniyeti kadar bile mesafe kat edemeyen Roma'da filozofların yerini alan âlimler, devlet adamları ve aksiyoncular vasıtasıyla Yunan'da olmayan ve bizâtihi yaşadığı için olması da pek mümkün görünmeyen bir tarih şuuru karşımıza çıkmaktadır. Önce Eflatun-Tevrat karışımı Neo-Platonistler, daha sonra Aristo-İncil karışımı Skolastikler, madde ve rûhun hududlarını tayinde aynı fâsit daire içerisinde -hâl-i hâzırda Batı'da olduğu gibi- gidip gelmeye devam etmişlerdir.

Burada bizim için mühim olan, edebî ve felsefî olanın takip ettiği usûller, bunların paralellliği veya zıddiyeti değildir. Bizim için meselâ Fuzûlî'nin tekmilen

25 M. Gökberk, *Felsefe Tarihi*, İstanbul 1980, s. 46-47.

26 a.mlf., a.g.e., s. 257-259.

27 S. H. Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazali Metafiziğinin Karşılaştırılması*, İstanbul 1993, s. 11.

28 M. Gökberk, a.g.e., s. 119.

tahsil ettiğini söylediği²⁹ kendisinden önce ve sonra pek çok "edîb" de görülen ve naklî ilimlerin hemen yanı başında yer alan "aklî ilimlerin hudûdu ve mahiyetini. tespit ve idrâkte felsefî metotların bilinmesinin sağlayacağı kolaylıktır. Fuzûlî, kıymetini ve mahiyetini yeni yeni anlamaya başladığımız³⁰ Na't-Medhiye Gül Kasidesi'nde,³¹

"Sebze üzre gezdirür bâd-ı sabâ gül bergini
San ki sebze âsumândur kevkeb-i seyyâr gül"

diyor. Bu beyit, -tamâmen telif hüviyetinde bulunmasa da- "... nazm-ı kelâm yoluyla kainattaki intizâmın hikmetine eriştim."³² diyen Matla'u'l-i'tikâd sahibi Fuzûlî'nin, aklî ilimleri sadece "tahsîl" noktasında kalmayıp "terkîb'e ulaştırdığının güzel örneklerinden biridir. Pythagoras, (580-500) ilk defa olarak arzı kainatın merkezi olmaktan çıkararak onu küre şeklinde düşünmüş ve zeminin, kâinâtın ortasındaki görünmeyen merkezî bir ateşin etrafında dolaştığını onun etrafında da batıdan doğuya doğru olmak üzere yer, karşı yer, güneş, ay, o zaman bilinen beş gezegen ile duran yıldızlar göğü şeklinde taksim edilen 10 gök cisminin devrettiğini keşfetmiştir. Bundan sonra, yerin kendi eksenıyla güneşin etrafında döndüğü kat'î hükmüne ulaşan Kopernikus (1473-1543) sistemine varmak için çok kısa bir mesafe kalmış iken Aristoteles'in bütün bir orta çağı kaplayan geosentrik görüşünün ağır basması ve taraftar bulması sebebiyle Pythagoras'ın astronomik öğretisi yayılma imkanı bulamamıştır. Geosentrik görüşe göre, bütün gök cisimleri kainatın merkezinde bulunan ve kendisi yerinde duran yerin etrafında hareket ediyordu. Kopernikus'un heliosentrik anlayışı ise bu tabloyu tersine çeviriyor, güneşi ortaya koyuyor, içlerinde bir de kendi eksenini üzerinde dönen yerin bulunduğu diğer gezegenleri, güneşin etrafında döndürüyordu. Onun bu fikirlerini sezgi yoluyla Leonardo da Vinci (1452-1519) systemsiz olarak ifade ederken, sonrasında Galileo Galilei (1564-1642) ve J. Kepler (1571-1630) devam ettirecektir.

Aristoteles'in câzibesinden kurtulabilmiş İslâm âlimlerinde de yer alan³³ bu nazariyeyi Fuzûlî, Batlamyus (=Ptolemaios) (öl: 168(?))'un el-Mecistî (=Hmagest) nazariyesinin dünyayı istilâ ettiği ve Kopernikus sisteminin henüz Galileo vasıtasıyla vuzûha kavuşmadığı bir asırda, arzın merkeziyetini kabûl edenlere cevap olarak Pythagorasçı görüşü tasdik ve bu ve benzeri pek çok beyitle takviye ettiğini göstermiştir.

Beyitte, çimeni göğe, gülü seyyar yıldızlara ve saba rüzgarını da kâinatta mevcut yer çekimine benzetmek suretiyle göğün değil, etrafındaki yıldızların dolaştığı, astronomik ve estetik zâviyeden aynı güzellikte ifade edilmiştir. Fuzûlî'de

29 *Fuzûlî Divanı*, İş Bank. Yay., s. 5-6.

30 T. Uzgor, "Fuzûlî ve Gül Kasidesi'ne Dair", *Türklük Araştırmaları Der.*, c. 7, (baskıda)

31 Fuzûlî, *Matla'u'l-I'tikâd*, Muhammed b. Tavit et-Tancı, Ankara 1962, s. 4.

32 *Fuzûlî Divanı*, İş Bank. Yay., s. 37.

33 M. Mihrî, *Ulu Türk Ulusunun Şanlı Şairi Fuzûlî'nin Şerh ve Tefsirli Divanı*, İstanbul 1937, s. 51.

bu kabilden pek çok mısra ve beyit vardır. Bunlar üzerinde ne kadar durulsa ehemmiyeti gereği gibi ifade edilebilir mi bilinmez. Amacımız, klasik edebiyatımızın bilhassa Nevâyî ve Fuzûlî gibi hayret-efzâ dâhî bânîlerini anlama yolunda mesele kat edebilmek için, üstadlıklarının menbâını teşkil eden bu "aklî" ve "naklî" ilimlerden, hiç olmazsa eserlerindeki akisleri tanıyabilecek kadar haberdâr olmanın inkâr edilemez zarûretine işaret edebilmeye çalışmaktır.

İşte MUTLAK SIRR'ın ve tezahürlerinin keşfi ve idrâki noktasında, "Külle yevmin hüve fî şe'n" (*Rahmân*, 55/29) muktezasınca "her dem yeni doğan" bir kâinât karşısında çaresiz kalan ve peygamberlerin vazifeleri felsefecilere yüklenmişinden beri aklın ötesine geçemeyen insan için, İslâm âlimlerinin "vaz'un ilâhiyyun"³⁴ (Allah tarafından konulmuş; ilahi mevzî) dedikleri "din", mechûlden mevcûda, Goethe'nin en büyük sır dediği³⁵ "âşikâr sır"a, (open secret) varlığın ve kalıcılığın sırrına yaklaşma yönünde bir mirac, bir mânevî merdiven olmuş ve bilhassa dâhî-sanatkârlar için sınırsız bir mânâ ve şuur derinliği temin etmiştir. Fuzûlî'nin Leylâ vü Mecnûn'unda, "*Bu Vâcibü'l-vücûd isbâtına burhân-ı kâtî'dur ve Bakâ'-ı sâ'ir-i mevcûdata delîl-i mâni'dür*" başlıklı³⁶ 28 beyitlik bir bölüm vardır.³⁷ Fuzûlî burada, tabiat ve insan felsefecilerinin asırlarca cedelleştiği sorulara, Kur'ân'ın delâletiyle veciz cevaplar vermektedir:

"Her hilkate gerçi bir sebep var
Âyâ sebebi kim etdi izhâr" (b. 107)

"Hâşâ ki bu turfa nakş-ı garrâ
Nakkâş'ından ola müberrâ" (b. 110)

Kâinattaki her "hilkat" ve "izhar sebebi", cisme arazın, nâra nûrun lâzımıyeti hep "ne genc-i nihândan zâhir olduğu" bilinmeyen, "Bî-nişân" bir "Sâni"nin zâtında gizlidir. "Ancak var olan vardır ve düşünülebilir, var olmayan yoktur ve düşünülemez."³⁸ diyen Parmenides dialektiğince,

"Var olanı halk yok sanurlar
Yok varlığına aldanurlar" (b. 119)

diyerek ne güzel bir izah getiriyor ve akla,

"Ey akl edebe riâyet eyle
Bu bilmek ile kifâyet eyle" (b. 121)

diyor. "Cihan, Hak âyinesinin gubârı" olduğu için halk, var olanı yok sanmıştır. Habibullâh dahi "Mâ arefnâke hakkâ bi-ma'rifetike" (=Seni hakkıyla bilemedik) demiştir. Aklın, "tahkîk-i sifâta kâni" ve "Lâ yetefekkerü bi-Zâtillâh" istikâme-

34 F. Meyan, *Birgivi Vasiyetnamesi (Kadıze Şerhi)*, İstanbul 1988, s. 14.

35 Ş Uçar, "Mana ve Mazmun", *Türkiye Kültür ve Sanat Yıllığı*, Ankara 1993, s. 1.

36 Fuzulî, *Leyla ile Mecnun*, Haz. N. H. Onan, İstanbul 1955, s. 15.

37 Fuzulî, *Leyla vü Mecnun*, Haz. H. Ayan, İstanbul 1981, s. 33-37. (b. 103-130) (Bu yayında manzumenin başlığı yoktur.)

38 M. Gokberk, *a.g.e.*, s. 28.

tinde "endîşe-i Zât'a mâni'" olması emrolunmuştur. Bu durumda, hilkatî ve hilkat sebeplerini idrâkteki "Râh-ı mutlak" ne olabilirdi?

İşte bu "râh-ı mutlak", "sırât-ı müstakîm", "sebîlü'r-reşâd", Fuzûlî'ye -Hâfız'dan mülhem olarak da olsa-

"Secededür her kanda bir büt görsem âyînüm menüm
Hâh kâfir hâh mü'min dut budur dînüm menüm"³⁹

dedirtecek kadar -tabîî Mevlânâ'ya izafe edilen ve ona hiç de ters düşmeyen "Kim olursan ol, gel" şeklindeki sözleri gibi yanlış yorumlanmamak kaydıyla- Kur'ân'da "dînen kıyemen millete İbrâhîme hanîfâ" (=dosdoğru din, İbrahim'in dîni) (6 En'âm 6/161) şeklinde tavsif edilen sâlim îmân, yani "dîn" olmuştur.

Dînin ve ona bağlı bir ahlâk şuurunun, gerek edebî ve ebedî olanı keşif gerekse idrâk noktasında insanlığın önüne serdiği imkânlar, ilk bakışta görebildiğimizin çok üstündedir. Bu Batı edebiyatları için de böyle olmuştur.⁴⁰ Bu, şairin veya yazarın sahip olduğundan çok, yansıttığı dînî formasyonla ilgili bir durumdur. Meselâ, "inanç ve onun uygulaması konusunda tamamen oradan buradan kaptıklarıyla yetinen"⁴¹ Shakespeare'in şiirinde ifade bulan dînî duygular, onun şiirine evrensel bir derinlik kazandırmıştır. Bu tespit, Virgil gibi, Dante gibi, evrensel olan klasiki yakalamış şairlerde⁴² çok daha vâzîh şekilde kendisini doğrulamaktadır. Bu doğrultuda gerçek şair veya yazarlar, belli ve sağlam bir din ve ahlâk şuru içinde bulunduğu hâlde, bunu açıkça vaz' etmeden mecazlarla süsleyerek gizleyebilen şahıslardır. Bu açıdan bakıldığında bizim edebiyatımız, bu yönde çok zengin mânâ ve çağrışımlarla dolu bir remizler silsilesidir. Meselâ, dînin icrası fonksiyonunu da üstlenmiş ve fasılalarla 18 yıl şeyhülislâmlıkta bulunmuş Yahyâ Efendi'den bir örnek verelim:

"Sun sâğarı sâkî bize mestâne desünler
Uslanmadı gitdi gör o dîvâne desünler.
Peymânesini her kişi doldurmada bunda
Şimden gerü bu meclise meyhâne desünler"⁴³

Burada, Nedîm'in, içinde "başka bir hâlet" gördüğü değil, "mescidi meyhaneden ayıranın ehl-i irfân olamayacağını" söyleyen⁴⁴ Fuzûlî'nin "genc-i âfiyet bulduğu" bir meyhâne tarifi yapılmaktadır. Şair kendini ve kendi gibileri, ezel sâkîsinin sunduğu kadehle ezeli sarhoş ve müzmin birer dîvâne olarak görmektedir. Bu Ahmed Paşa'nın 16 beyitlik mutavvel gezeline,

39 *Fuzuli Divanı*, Bu beyit, Hâfız'ın Rüzgârist ki sevdâ-yı bütân dîn-i menest çam-ı ân kâr neşât-ı dil-i gamgîn-i menest (= Put gibi güzellerin sevdası benim dinim olduğundan beri o işin gamı dertli gönlümün neşesidir.) mahallâ gazel beytine haziredir. (A. Gölpınarlı, *Fuzuli Divanı*, İstanbul 1948, s. XXVII).

40 T. S. Eliot, *a.g.e.*, s. 175.

41 T. S. Eliot, *a.g.e.*, s. 176.

42 T. S. Eliot, *a.g.e.*, s. 78-106.

43 T. Üzgör, *17. 18. 19. yy. Eski Türk Edebiyatı*, İstanbul 1978, s. 31.

44 Fuzûlî, *Leyla vu Mecnun*, Haz. H. Ayan, s. 374.

"Cânuma bir merhabâ sundı ezelde çeşm-i yâr
Şöyle mest oldum ki gayrun merhabâsın bilmedüm"⁴⁵

diyerek ezelden âşinâ olduğunu söylediği bir sarhoşluktur. Bu sarhoşluğun akılla idrâki mümkün değildir, ancak harap oldukça Hakk'ın tecellisine mazhar olabilen gönülle fehm olunur.

Bu "Ezel sâkîsi" de rengîn bir tabiate sahiptir. Ahmed Paşa O'na,

"Ey fitnesi çok kavli yalan yandum elünden"⁴⁶

diye seslenir. Şeyhülislâm Yahyâ,

"Değme söz te'sîr etmez saht-dildür dil-rübâ"⁴⁷

der.

"Yetürdi âhumu gerdûna ol Büt gör ne kâfirdür"⁴⁸

diyen Fuzûlî, O'nu, zâlimlikle, kâhhârlıkla, kâfirlikle tavsif eder.

"Safâ-bahş olmada gülzârdan meyhâne eksik mi"⁴⁹

"Mescidde riyâ-pişeler etsün ko riyayı
Meyhâneye gel kim ne riyâ var ne mürâyî"⁵⁰

diyebilen bir şeyhülislâmın sözlerinde, zâhirin ötesinde bazı hikmetlerin aranması her halde gerekmektedir. Onun için yine kendi,

"Yahyâ'nun olup sözleri hep sırr-ı mahabbet
Yârân işidüp söyleme yabana desünler"

diyerek bunun ancak muhabbet sırrını idrak edebilen "benden içerü" bir gönülle sezilebilecek bir hikmet olduğunu ortaya koyar.

Fuzûlî,

"Hadîs-i vahy-veşin zâyî' etme ağyâra
Revâm idur edesin kadrin âyetin nâzil"⁵¹

diyerek "İnsanlara anladıkların: öyleyin, anlamadıklarını terk edin, Allâh ve Re-sûlü'nün yalanlamasını mı istersiniz." meâlindeki hadîs-i şerîf⁵² muktezasınca ve Hz. İsrâ'nın da "Hikmeti ehli olınayana vermeyin, hikmete zulm ederseniz, ehlin-den esirgemeyin, ehline zulm ederseniz. İlacı yara üzerine koyan tabip gibi olu-nuz."⁵³ dediği üzere her hikmetin, ancak ehli indinde bir kıymet ifade ettiğini, aksi

45 A. N. Tarlan, *Ahmed Paşa Divanı*, İstanbul 1966, s. 246.

46 A. N. Tarlan, *a.g.e.*, s. 270.

47 L. Bayraktutan, *Şeyhülislâm Yahya Divanı'ndan Seçmeler*, Ankara 1990, s. 100.

48 *Fuzuli Divanı*, İş Bank. Yay., s. 401.

49 L. Bayraktutan, *a.g.e.*, s. 86.

50 L. Bayraktutan, *a.g.e.*, s. 194.

51 *Fuzuli Divanı*, İş Bank. Yay., s. 300.

52 Gazâlî, İhyâ'u Ulûmü'd-din, İstanbul 1975, s. 96.

53 *a.g.e.*, a.y., s. 96

takdirde hatta Hak Kelâmı'nın dahi kadrinin azalacağını ifade eder. Bu bakımdan bu yol, çok hatırlı ve sadece aklın rehberliği ile yürüyebilmemiz mümkün olmayan bir yoldur.

"Meyhanedür cihânda Fuzûlî makâm-ı emn"

"Medrese içre müderris verdiği bin dersden
Yeğdürür meyhânede bir câm vermek bir güzel"

"Gönül tâ var elünde câm-ı mey tesbîhe el urma"

"Ramazân ayı gerek açıla cennet kapısı
Ne revâ kim ola meyhâne kapısı bağlu"

"Feth-i meyhâne için okuyalum Fâtiha'lar
Ola kim yüzümüze açıla bir bağlu kapu
Ramazân oldı budur vehmi Fuzûlî'nün kim
Nice gün içmeye mey zühd ile nâgeh duta hû"

"Sanemler secdesidür bizde tâ'at Tanrıçün zâhid"

"Ey Fuzûlî verâ' ehli reh-i mescid dutmuş
Sen reh-i meykede dut uyma bu gümrâhlara"⁵⁴

diyen Fuzûlî'yi akıl gözüyle kavrayabilir miyiz? Fuzûlî, Fransızların 9 yaşında riyâzî kanunlar keşfeden Pascal'ı gibi, "akla düşen en büyük hamle kendi kendini inkâr etmektir" diyen ve akliyeciler ve maddecilere öldürücü darbeyi vuran Bergson'u gibi müthiş bir dehâ. Aklın kifâyetsizliğini yine akılla ispatlayacak merhaleye onları da dehalari yaklaştırıyor ama Fuzûlî'nin rehberinden nasipli değil. Pascal, "Bana filozofların anladığı mânâda değil, peygamberlerin haberini getirdiği mânâda Allâh lâzım!" diyor. Ama rehbersiz akıl, daha fazla yük taşıyamıyor. Fuzûlî ise, nihayetsiz imkânlarını, dehâsıyla birleştirerek bir âbide olarak çıkıyor karşımıza. Rûhun da nefsin de insana bağışlanmış birer nimet olduğunu biliyor. "Ne akılla, ne akılsız" olacağını çok iyi kavramış, nefsinin de Rabb'ini de birbirinden ayrılmaz bir bütünün parçaları olarak tanımış. Batı, "Kendini Tanı"maya bile muktedir olamamış, ne Yunan akli, ne Roma nizamı, ne de Hıristiyanlığın getirdiği ahlak ve hassasiyet, ona gerçek manada bir rehber teşkil etmişken bizim daima önümüz açık ve imkânlarımız çok geniş olmasına rağmen bugün milletçe genelde kendimizi, bütün bir kültür tarihimizi, bizi biz yapan dînî, ahlâkî, ictimâî bütün değerlerimizi isrâf hatta tahrîf ve inkâr emeline yönelik -şuûrî veya gayr-ı şuûrî- akîm hamleler içerisinde deverân eden bir perspektife terk etmiş bulunuyoruz.

Şimdi bizim üzerimize farz olan, Kâdir-i Mutlak tarafından büyük bir itinâ ile işlenmiş ve "ehl-i yemîn" in tedârikiyle en güzel tezhibine kavuşmuş muazzam bir bütünün dağınık parçalarını, gönlün emrindeki aklın rehberliğinde, en doğru ve en güzel şekilde bir araya getirmeye çalışmaktır.

54 *Fuzulî Divanı*, İş Bank. Yay., s. 297, 365, 363, 367, 274.