

Makale Künyesi (Araştırma): Tokyürek, H. (2025). Nevâyî'nin Seb'a-yı Seyyâr'ında gökyüzü algısı ve İslam astronomisinin izleri. *Çukurova Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları Dergisi*, 10(1), 172-224.

<https://doi.org/10.32321/cutad.1592782>

NEVÂYÎ'NİN SEB'A-YI SEYYÂR'INDA GÖKYÜZÜ ALGISI VE İSLAM ASTRONOMİSİNİN İZLERİ¹

Hacer TOKYÜREK²

ÖZET

Ali Şîr Nevâyî'nin *Seb'a-yı Seyyâr* adlı eseri, mesnevi türünde kaleme alınmış olmakla birlikte, dönemin astronomi ve kozmoloji birikimini yansıtan terim ve sembolik unsurlarını da içermektedir. 1484 yılında yazılan bu eser, her ne kadar Behram'ın yedi güzel ile olan aşk hikâyelerine odaklansa da İslam astronomisine dair önemli kavram ve bilgileri barındırmaktadır. Nevâyî'nin bu eseri, Batlamyus'un Dünya merkezli evren modelini Kur'an-ı Kerim kozmolojisiyle birleştiren bir anlayışla ele alınmış ve bu model, tasavvufi bir perspektifle yeniden yorumlanmıştır. Eserde, gök cisimlerinin hareketleri, kozmik düzen ve insan ruhunun manevi yükselişi arasındaki bağlantılar kapsamlı bir şekilde işlenmiştir.

Bu makalenin konusu olan gökyüzüyle ilişkilendirilen '*arş*, *âsmân*, *çarh*, *felek*, *eflâk*, *gerdün*, *günbed*, *kök*, *semâ*, *sipîhr* gibi terimler ve bu terimlerden türetilmiş çeşitli tamlamalar eserde sıkça yer almaktadır. Bu kavramların büyük bir kısmı edebî bağlamda metaforik anlamlar taşısa da, dönemin astronomik ve kozmolojik bilgisini sunma açısından da önemli bir işleve sahiptir. Nevâyî'nin bu terimleri, İslam kozmolojisinin bilimsel ve felsefi mirasını estetik bir anlatımla birleştirme amacıyla oluşturduğu gözlemlenmiştir. Örneğin, '*arş*' (Allah'ın tahtı) ve '*ferş*' (yeryüzü) kavramları, göksel ve dünyevi alanlar arasındaki ilişkiyi ifade ederken; '*çarh*' (gökyüzü çarkı), evrenin döngüsel yapısını ve kozmik düzenini sembolize etmektedir. Ayrıca, '*âsmân*' (gökyüzü) kavramı, göksel yücelik ve ilahi kudret gibi metafizik unsurlara atıfta bulunmaktadır. Gökyüzünün farklı katmanlarına yapılan göndermeler ve gezegenlerin hareketlerinin sembolik anlamları, insan ruhunun manevi yükseliş arayışıyla ilişkilendirilmiştir. Eserde gökyüzü ve yeryüzü arasındaki kozmik bağlar hem Kur'an-ı Kerim kozmolojisinden hem de tasavvufi düşünceden esinlenerek kurgulanmıştır.

Bu bağlamda, *Seb'a-yı Seyyâr*, yalnızca edebî bir eser olarak değil, aynı zamanda dönemin bilimsel, kozmolojik ve tasavvufi birikimine ışık tutan önemli bir kaynak olarak değerlendirilmelidir. Nevâyî'nin bu eseri, İslam medeniyetinin bilimsel ve kültürel mirasını estetik bir düzlemde ifade etme yetkinliğini göstermekte ve göksel unsurları metafizik bir bağlamda yeniden yorumlayarak okuyucusuna hem bilimsel hem de manevi bir perspektif

¹ Bu çalışma, TÜBİTAK ARDEB 1001 programı kapsamında 122K196 numaralı proje ile desteklenmiştir. Sağladığı finansal katkıdan dolayı TÜBİTAK'a teşekkür ederim. Ayrıca ArGePark araştırma binasında gerekli altyapı ve laboratuvar imkânlarını sağlayan Erciyes Üniversitesi Araştırma Dekanlığına da teşekkür ederim.

² Erciyes Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Prof. Dr. htokyurek@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-0008-1213>

sunmaktadır. Ayrıca, eserde yer alan astronomi terimleri ve göksel kavramların işlenişi, Nevâyî'nin dönemin astronomi bilgisine vakıf olduğunu açıkça göstermektedir.

Anahtar kelimeler: Çağatay Türkçesi, Seb'a-yı Seyyâr, İslam astronomisi, astronomi terimleri, gökyüzü.

THE PERCEPTION OF THE SKY AND TRACES OF ISLAMIC ASTRONOMY IN NAVĀ'Ī'S *SEB'A-YI SEYYĀR*

ABSTRACT

Ali Shīr Navā'ī's *Seb'a-yı Seyyār* is a masnavi that, while primarily focused on literary narratives, incorporates terminology and symbolic elements reflecting the astronomical and cosmological knowledge of its era. Written in 1484, this work, though centered on the love stories of Bahrām and the seven beauties, also contains significant concepts and insights related to Islamic astronomy. Navā'ī's work combines Ptolemy's geocentric universe model with the Quranic cosmology and reinterprets this synthesis from a Sufi perspective. The text thoroughly examines the connections between celestial movements, the cosmic order, and the spiritual ascension of the human soul.

The subject of this study includes terms associated with the heavens frequently found in work, such as *'arsh*, *āsmān*, *charḥ*, *falak*, *aflāk*, *gardūn*, *gunbad*, *kök*, *semā*, *sipih*, and various compound phrases derived from these terms. While many of these concepts serve as literary metaphors, they also play a critical role in conveying the astronomical and cosmological knowledge of the period. Navā'ī's use of these terms demonstrates his intention to merge Islamic cosmology's scientific and philosophical heritage with an aesthetic narrative. For instance, *'arsh* (the Throne of God) and *farsh* (the Earth) symbolize the relationship between celestial and terrestrial realms, while *charḥ* (celestial sphere) represents the cyclical nature and cosmic order of the universe. Additionally, *āsmān* (the heavens) alludes to celestial grandeur and divine authority. References to the layers of the sky and the symbolic meanings of planetary movements are intricately linked to the spiritual ascent of the human soul. In the work, the cosmic connections between the heavens and the earth are constructed, drawing inspiration from the cosmology of the Qur'an and Sufi thought.

In this context, *Seb'a-yı Seyyār* should be regarded as a literary work and a significant source reflecting its era's scientific, cosmological, and mystical knowledge. Navā'ī's work illustrates his remarkable ability to express Islamic civilization's scientific and cultural legacy within an aesthetic framework, offering readers both scientific and spiritual perspectives through the reinterpretation of celestial elements in a metaphysical context. Furthermore, the text's use of astronomical terms and celestial concepts clearly indicates Navā'ī's profound understanding of the astronomical knowledge of his era.

Keywords: Chagatai Turkic, Seb'a-yı Seyyār, Islamic astronomy, astronomical terminology, sky.

GİRİŞ

Ali Şîr Nevâyî, Çağatay edebiyatının önde gelen isimlerinden biri olarak, yalnızca edebî yetkinliğiyle değil, döneminin bilimsel ve felsefî birikimlerini eserlerine yansıtmasıyla da dikkat çeker. Ali Şîr Nevâyî'nin eseri olan *Seb'a-yı Seyyār*, *Heft Peyker* konulu eserlerden biridir. Eser Nizâmî'nin *Heft Peyker*'i ve Emîr Hüsrev-i Dihlevî'nin

Heşt Behişt'ine cevap olarak yazmıştır. Aynı zamanda Nizâmî'nin eserine de naziredir (Aytaç, 2017, s. 10). Nevâî'nin *Seb'a-yı Seyyâr* adlı eseri, İslam dünyasının astronomi anlayışını edebî bir üslupla birleştirerek yedi gezegenin mitolojik, kozmolojik ve metafizik anlamlarını ele alır. Bu bağlamda eser, İslam astronomisinin bilimsel birikimini estetik bir dille ifade eden önemli bir örnek teşkil etmektedir.

İslam astronomisi, özellikle Abbasiler döneminde Beytül-Hikme'nin katkılarıyla Aristoteles ve Batlamyus gibi Antik Yunan düşünürlerinin teorileri üzerine inşa edilmiş, ancak bu teoriler İslam'ın metafiziksel bakış açısıyla yeniden yorumlanmıştır. İbn Heysem, Nasîrüddîn Tûsî ve Uluğ Bey gibi âlimlerin çalışmaları, hem teorik hem de pratik astronomi alanında önemli katkılar sağlamış; gök cisimlerinin hareketleri, gezegenlerin sıralaması ve kozmolojik düzen hakkında kapsamlı bilgiler geliştirilmiştir (Saliba, 2007; Sayılı, 1988). Bu bilimsel birikim, İslam edebiyatında özellikle göksel unsurların sembolik ve metafizik anlamlarla ele alındığı eserlerde kendini göstermiştir. *Nevâî'nin Seb'a-yı Seyyâr'ı*, yedi gezegenin İslam kozmolojisindeki yerini, onların ahlaki ve sembolik işlevleriyle birleştirerek dönemin gökyüzü algısını edebî bir düzlemde yeniden inşa eder. Batlamyus'un *Almagest*'te ortaya koyduğu gezegen düzeni, İslam kozmolojisinde Kur'an ayetleriyle bütünleştirilmiş, bu çerçevede gezegenlere hem fiziksel hem de metafizik işlevler yüklenmiştir. Özellikle *Seb'a-yı Seyyâr*'da kullanılan terimler ve yapılan göndermeler, dönemin İslam astronomisiyle tasavvufî bakış açısının ne denli iç içe olduğunu ortaya koymaktadır.

İslami dönem Türk edebiyatında gökyüzü ve göğün katmanlarıyla ilgili yapılan çalışmalar oldukça zengin bir literatüre sahiptir. Bu bağlamda Erdoğan (1989), Deniz (1992), Şentürk (1994), Çınar (2009), Değirmenci (2015), Kul (2015), Şeker (2015), Özmen (2020), Güneş (2022), Bilge (2024), Çayır (2024), N. Öztürk (2024) ve Z. Öztürk (2024) gibi araştırmacılar bu alana dair çeşitli incelemeler gerçekleştirmiştir. Ancak, söz konusu çalışmalar arasında *Seb'a-yı Seyyâr* adlı eserde gökyüzü ve göğün katmanlarına ilişkin bir değerlendirmeye rastlanmamaktadır.

Buradan hareketle bu çalışma, *Seb'a-yı Seyyâr*'da gök ve göğün katmanlarını ifade eden terimlerin tespiti ve bu terimlerin İslam astronomisindeki karşılıklarının ayrıntılı bir şekilde incelenmesini amaçlamaktadır. Burada göğün katmanlarında yer alan gezegenlere beyitte geçmediği sürece değinilmeyecektir. Gezegenlerle ilgili ayrı bir çalışma düşünülmektedir. Bu kapsamda, Nevâî'nin eserlerinde astronomi terimlerinin varlığının ispat edilmesi ve dönemin bilimsel konularının ele alınış biçimlerinin değerlendirilmesi hedeflenmektedir. Bununla birlikte, gök ile ilgili terimlerin İslam kozmolojisindeki sembolik anlamlarının ortaya konulması ve Nevâî'nin bu unsurları nasıl kullandığının analiz edilmesi de çalışmanın temel amaçları arasındadır. Çalışmanın yöntemi olarak, literatür taraması ve metin analizi kullanılarak eser üzerinden hem kozmolojik hem de edebî bir değerlendirme yapılacaktır. Bu yolla, İslam kozmolojisi ile edebiyatın nasıl bütünleştiği gösterilmeye çalışılacaktır. Böylece çalışma, İslam medeniyetinin bilimsel ve kültürel birikiminin, edebiyat aracılığıyla estetik bir ifade bulduğuna dair çıkarımlarda bulunulacaktır.

Elde edilen bulgular aşağıda verilmiştir.

1. ‘arş (< Ar.): “Arş-ı İlâhî, insan aklının sınırlarını aşan bir şeydir; ölçülmesi ve tanımlanması beşerî idrakle mümkün değildir. Onun hakikati ve miktarı yalnızca İlâhî bilgiye bağlıdır. Veya hakikati, Hazreti Cebbar'ın (Allah'ın) nuruyla parlayan ve ışıldayan kırmızı bir yakuttur. Farsçada buna “gerzmân” denir. Filozoflara göre, en yüce felektir ve yönlerle sınırlandırılmıştır. Aslında, “tavan” anlamına gelir ve genel olarak feleklerin (göklerin) veya özellikle cennetin tavanı konumundadır. Diğer anlamlar ise bundan türetilmiştir.” (Koç & Tanrıverdi, 2013, ss. 2818-2829); “gök, arş, tavan” (Devellioğlu, 2017, s. 43).

Nevâî'nin Seb'a-yı Seyyâre'sinde ‘arş kelimesinin geçtiği beyit şu şekildedir:

Gâh ferş ornıga kelip ‘arşı / Gâh ‘arş üstige çıkıp ferşi (SS 4662) “Bazen yeryüzüne gelip arş gibi davranır/ Bazen arşın üstüne çıkıp yeryüzünü aşar.”

Beytin ilk dizesindeki *ferş* “ev eşyalarından döşeme olarak kullanılan şeylere denir; kilim, keçe ve halı gibi; bir nesneyi yere yayıp dağıtmak” (Koç & Tanrıverdi, 2013, s. 2834), “yeryüzü” anlamına gelir (Devellioğlu, 2017, s. 299) ve İslam kozmolojisinde *ferş*, insanların yaşadığı maddi dünyayı ifade eder. Bu, en alt katman olan yeryüzüdür ve maddi hayatla ilgilidir. Yeryüzü, Arş'ın tam tersine, insanın sınırlı, fani dünyasını temsil eder. Dizedeki ‘arş İslam kozmolojisinde, Allah'ın tahtı anlamına gelir ve evrenin en yüce, manevi katmanını temsil eder. Arş, en üst seviyedeki kozmik yapı olarak kabul edilir ve tüm yaratılışın üstünde bulunur. İslami kaynaklara göre Arş, varlık âleminin en zirvesi olup Allah'ın kudret ve hâkimiyetinin simgesidir. Kur'an'da da Arş'tan sıkça bahsedilir ve manevi anlamda ilahî düzenin en üst noktasıdır. Bunun için de şu ayetler sıralanabilir: Mü'minun Suresi, 86. ayet → “Yedi kat göklerin Rabbi, azametli Arş'ın Rabbi kimdir? diye sor.”³; A'raf Suresi, 54. ayet → “Şüphesiz Rabbiniz Allah, gökleri ve yeri altı günde yarattı, sonra Arş üzerine hükümrân oldu. O, geceyi durmadan onu kovalayan gündüze bürüyüp örter; güneş, ay ve yıldızlar emrine amadedir. İyi biliniz ki yaratma ve emir O'nundur. Âlemlerin Rabbi olan Allah ne yücedir.” Bu beyitte şair, kozmik ve manevi boyutlar arasındaki hareketliliği ve değişimi anlatmaktadır. *Ferş* “yeryüzü”, yani maddi âlemi simgelerken, ‘arş ise manevi ve ilahî boyutu temsil eder. Bu ifadeler, yeryüzü ve gökyüzü arasındaki geçişlerin sembolik olarak anlatıldığı bir lirizmi yansıtır. “Bazen yeryüzüne gelip arş gibi davranır.” ifadesi, ilahi ve yüce olanın, maddi âleme inmeye karar verdiği anları anlatır. İslam kozmolojisinde, Allah'ın kudretinin yeryüzündeki işleyişini görmek, yüce bir varlığın dünyadaki izlerinin aranmasını temsil eder. Bu, manevi hakikatlerin maddi dünyada tecelli etmesi olarak yorumlanabilir. “Bazen arşın üstüne çıkıp yeryüzünü aşar.” ifadesi, dünya hayatından sıyrılarak yücelere, manevi boyutlara yükselme arzusunu yansıtır. Bu, insanın ruhen yücelmesi ve daha yüksek bir bilinç ve farkındalık seviyesine ulaşması olarak anlaşılabilir. Aynı zamanda, bu hareketlilik, evrenin iki boyutu (maddi ve manevi) arasındaki sürekli devinimi de ifade eder. İslam kozmolojisinde, evren, yedi kat gök ve yedi kat yer olarak tasavvur edilir. *Ferş* en alt katmanı, ‘Arş ise en üst, en manevi katmanı simgeler. Bu katmanlar arasında hareket, Allah'ın kudretini ve varlık âleminin düzenini gösterir. Şair burada bu kozmik düzene atıfta bulunur; yeryüzü ile gökyüzü (ferş ve ‘arş) arasında sürekli bir hareketlilik

³ Kur'an-ı Kerim ayetleri <https://www.kuranmeali.com/> adresinden alıntılanmaktadır. Burada genellikle Süleyman Ateş'in meali tercih edilmektedir.

olduğunu belirtir. Bu, aynı zamanda evrendeki ilahî iradenin, hem maddi âlemde hem de manevi âlemde etkin olduğunu gösterir. Beyit, insanın dünyadaki varlığı ile ilahî olan arasındaki ilişkisini derinleştirir ve evrenin bu iki boyutunun aslında bir bütün olduğunu, aralarındaki geçişlerin sürekli olduğunu ima eder. Kısacası, İslam astronomisindeki *ferş* ve *'arş* kavramları, insanın maddi dünyada sınırlı olmasına rağmen manevi olarak yücelmeye çalışması fikrini destekler.

2. Āsmān (< Far.): “Gök; gökyüzü, gökteki tabakaların her biri, tavan; yukarı; delirmen” (Kantar, 1995, s. 21); “gök, sema” (Devellioğlu, 2017, 50): *Āsmān* kelimesi *ās* “değirmen” ve *mān* “benzeyici” anlamlarındaki iki kelimeden oluşur ve bu kelime “gökyüzü” anlamını ifade eder (Yılmaz, 2019, s. 441; Çetin, 2019, s. 121). Türk edebiyatında *āsmān/āsumān*, felek yerine veya onunla ilişkili olarak kullanılır. *Āsmān* yer yer *felek*, *sipihr*, *semā* ve *gök* kelimeleri yerine kullanılmıştır (Pala, 2010, s. 46). Zerdüş kozmolojisinde Ohrmazd’ın yarattığı maddi (*gētīg*) dünyanın ilk kısmıdır. Örneğin *Pehlevi Rivāyeti*, Ohrmazd’ın yaratıklarını “sonsuz ışıktan” yarattığını ve onları 3.000 yıl boyunca kendi bedeninde tuttuğunu, burada geliştirip iyileştirdiğini anlatır. Sonunda her birini uygun sırayla dış evrende tezahür ettirmiş ve ilk olarak başından gökleri çıkarmıştır. İslam bilginleri ise gökleri yıldızların sabitlendiği bir küre olarak tasarlamış; kuzey ve güney kutuplarından geçen sabit bir eksen üzerinde doğudan batıya doğru döndüklerini ifade etmişlerdir. Hareket bir değirmenin hareketine benzer. En az yedi katman tasavvur edilmiş olup, her biri bir gezegen cisminde aittir, ancak sekiz ya da dokuz katmandan da söz edilebilmektedir. Gökyüzünün küresel biçimi ve hareketi klasik Fars şiirinde metafor konuları arasındadır. Bunlar bir kubbeye veya mavi bir çadıra benzetilir. Dördüncü katmana diğerlerinden daha fazla dikkat edilir, çünkü burası Güneş’in meskenidir ve İsa’nın yükseldiği noktadır (Tafazzolî, 2011, ss. 770-771). Batlamyus kaynaklı İslam düşüncesinde de Güneş dördüncü sırada yer alır (Tez, 2009, s. 35). Bunun yanında Mezopotamyalılar da Güneş’i ilk sıraya koyarlar (Tez, 2009, s. 26).

Nevâî’nin Seb’a-yı Seyyâre’sinde *āsmān* kelimesinin geçtiği bazı beyitler şu şekildedir:

Keremîñ genci yüz cihān çağlğ / Bahr-i fazlñ miñ āsmān çağlğ (SS 113)
“Cömertliğinin hazinesi yüz cihan gibidir, fazilet denizin ise bin gökyüzünü doldurur.”

Bu beyit, Allah’ın sonsuz lütfu ve iyiliğini ifade eden bir anlatımdır. Şair, cömertliği ve fazileti kozmik ölçülerle betimleyerek, Allah’ın keremini (cömertliğini) dünyaya, faziletini ise gökyüzüne ve kozmik düzenin büyüklüğüne benzetir. Bu kozmik benzetmeler, İslam düşüncesinde Allah’ın yüceliğini ve yaratılış üzerindeki hâkimiyetini anlatan güçlü bir semboldür. Beytin ilk dizesindeki *kerem* “cömertlik ve bağışlama” ve *kerem-i genc* “cömertliğin hazinesi” anlamını ifade eder ve *kerem-i genc*, Allah’ın bağışlamasının ve lütfunun sınırsız olduğunu simgeler. *Yüz cihan çağlğ* ifadesiyle, bu keremin yüz dünya kadar büyük olduğu ifade edilir. Bu, Allah’ın lütfunun tüm kâinatı kuşattığını simgeler. Beytin ikinci dizesindeki *bahr-i fazl* “fazilet denizi”, Allah’ın iyilik ve faziletinin bir deniz gibi sonsuz ve derin olduğunu simgeler. *Miñ āsmān* “binlerce gökyüzü” metaforu, Allah’ın bu faziletinin evrendeki tüm düzeni kapsadığını anlatır. Bu, Allah’ın kozmik büyüklüğüyle bağdaştırılan bir sembolizmdir. Gökyüzü ve evrenin katmanları, Allah’ın yaratışındaki mükemmelliği ve ilahi düzenin ihtişamını anlatan birer

mecaz olarak kullanılır. İslam kozmolojisinde, evrendeki gökyüzü katmanları Allah'ın yüce yaratma kudretinin bir sembolüdür. Beyitte geçen *miñ āsmān* ifadesi, bu katmanların genişliğine ve Allah'ın ilahi büyüklüğüne bir referans olabilir. Bunun için de En'âm Suresi 101. ayeti kaynak gösterilebilir: “O, gökleri ve yeri hiç yoktan, eşsiz ve benzersiz şekilde yaratandır. Eşi olmadığı hâlde O'nun nasıl çocuğu olabilir ki? Her şeyi O yaratmıştır ve O her şeyi hakkıyla bilendir.” Evrenin her bir katmanı, Allah'ın sonsuz kudretini ve faziletini yansıtan bir düzen içindedir. Bu beyitte, Allah'ın cömertliği, yüz cihanı dolduracak kadar büyüktür ve fazileti, bin gökyüzünü aşacak kadar geniştir. İslam kozmolojisindeki gökyüzü ve felek katmanları, Allah'ın evren üzerindeki hâkimiyetini ve ilahi düzeni anlatan unsurlar olarak kullanılmıştır.

Hür gīsûların cihānga açıp / 'Anber ü müşk āsmānga saçıp (SS 187) “Huri saçlarını dünyaya açıp, anber ve misk kokularını gökyüzüne saçıp.”

İslam astronomisi, özellikle gezegenlerin, yıldızların ve gökyüzünün derinliğiyle ilgili mecazi anlatımlarla doludur. Beyitte geçen *hür gīsûlar* “hurilerin, cennet gençlerinin saçları”, geceyi ya da gökyüzünü simgeleyen siyah saçlarla ilişkilendirilmiştir. Bu, İslam edebiyatında genellikle *leyli saçlar* ya da gece karanlığı ile özdeşleştirilir. Yani burada, gökyüzünün gece vakti yıldızsız siyah örtüsü temsil edilir. Beytin ikinci dizesindeki *'anber ü müşk āsmānga saç-* ifadesi, misk ve amber kokularının gökyüzüne yayılması cennetten gelen ilahi güzelliklerin gökyüzüne yayılmasını ifade eder. *'Anber* (amber) ve misk, eski dönemlerde değerli ve kokulu maddeler olarak bilinir. *'Anber*, genellikle denizden elde edilen ve hoş bir kokuya sahip olan bir maddedir (Erdem, 1992, ss. 7-8). *Misk* ise, misk sıgırından elde edilen ve çok beğenilen bir koku kaynağıdır (Baytop ve Bozkurt, 2020, ss. 181-182). Beyit, cennet ve dünya arasındaki bağlantıyı, ilahi güzelliklerin yeryüzüne yansımaları vurgulayan estetik bir anlatım sunar.

Nè 'aceb mihr-i āsmān-pāye / Kim cihānı yok ēyleben sāye (SS 143) “Acaba göklerin tabanında (yani en yüksek yerinde) duran Güneş için garip midir ki, dünyadan gölgesini yok etmiştir?”

Beytin ilk mısrasında bulunan *mihr-i āsmān-pāye* “göğün tabanında bulunan Güneş” anlamındadır ve bu Güneş'in en yüksek konumda bulunması ona kutsiyet atfeden bir ifadedir. İslam astronomisinde, Güneş'in gökyüzündeki varlığı ve konumu, sadece ışık ve sıcaklık değil, aynı zamanda gökyüzündeki en yüksek noktaya çıktığı vakit gölgelerin kaybolmasıdır. Bu durumun “dünyadan gölgesini yok etmek” şeklinde ifade edilmesi, Güneş'in kudretini ve vazgeçilmezliğini ima etmektedir. Güneş'in gökyüzündeki konumu, yalnızca gündüz ve gece döngüsünü değil, aynı zamanda mevsim değişikliklerini ve gölgelerin kaybolması ya da var olma anlarını da belirler. Bu özellikleriyle Güneş, İslam kozmolojisinde varlıklar arasındaki dengeyi sağlayan, âlemdeki her türlü canlının doğrudan ya da dolaylı kaynağı olarak düşünülmüştür. Gölgenin olmaması şirkin de olmaması anlamında olabilir.

Ol yēti kevkeb-i cihān-peymā / Nè cihān belki āsmān-peymā (SS 16) “Ol yedi (gezegen), cihanı dolaşan yıldızdır; yalnız cihanı değil belki gökyüzünü dolaşan yıldızdır.”

Bu beyit, övülen kişinin ya da figürün sadece dünyayla sınırlı kalmadığını, gökyüzünü de dolaşacak kadar yüce ve etkili olduğunu ifade eder. Yıldız metaforu, söz konusu kişinin yüceliğini vurgulamakla birlikte, onun hem dünya ölçeğinde hem de kozmik

düzlemde etkili olduğunu simgeler. Beyitteki en önemli sembol, *kevkeb* “yıldız”dır (Pala, 2010, s. 268). İslam astronomisinde yıldızlar, gökyüzünün süsü olarak kabul edilir ve ilahi düzenin, hikmetin ve Allah’ın kudretinin sembolleridir. Buna en iyi referans Sâffât Suresi 6. ayettir: “Şüphesiz biz yere en yakın göğü muhteşem güzelliklerle, parlak birer inci demeti gibi ışıldayan yıldızlarla süsledik.” Astronomik bakış açısına göre yıldızlar, ilahi rehberliği ve kozmik düzeni temsil ederler. Beyitte bu yıldız, cihanı ve hatta gökyüzünü dolaşabilen, sınırsız bir güce sahip olan bir varlık olarak tasvir edilmiştir. *Kevkeb-i cihân-peymâ* “Dünyayı dolaşan yıldız” anlamındadır. Yıldızlar, İslam astronomisinde yeryüzünde yaşayanlara ilahi bir rehberlik sunan kozmik cisimlerdir. Bunun için de En’am Suresi 97. ayet “O, karanın ve denizin karanlıklarında gideceğiniz yolu bulasınız diye yıldızları sizin için var edendir.” gösterilebilir. Beyitteki *kevkeb*, bu yüce figürü veya şahsiyeti temsil eder. Bunun yanında *kevkeb* kelimesi sadece yıldız değil aynı zamanda “gezegen” anlamında da kullanılır ve yedi gezegen de yıldızlar arasında sayılır (Unat, 2013, ss. 534-538). *Cihân-peymâ* ifadesi ise “dünyayı dolaşan” anlamına gelir. Yani, bu kişi ya da varlık, sadece dünya üzerindeki etkinliğiyle değil, gökyüzüyle de ilişkilendirilen kozmik bir güçtür. Bu bağlamda, “dünyayı dolaşan yıldız” benzetmesi, geniş bir etkiye sahip bir lider veya yüce bir kişilik anlamına gelir. İkinci dizide geçen *âsmân-peymâ* “Gökyüzünü dolaşan” ifadesi de figürün sadece dünyada değil, gökyüzünde de hüküm süreceğini vurgular. Gökyüzü, İslam astronomisinde Allah’ın kudretini ve evrenin düzenini simgeler. “Gökyüzünü dolaşan” bir varlık, yeryüzündeki sıradan insanlardan daha yüce, manevi anlamda kozmik bir güçle donatılmıştır. Bu ifade, evrenin hem dünya hem de sema katmanlarına hükmeden, evrensel bir otoriteyi simgeleyebilir. Gökyüzünü dolaşan yıldız mecazı, hem fiziksel hem de manevi anlamda geniş bir etki alanını simgeler. Beyitteki yıldızın gökyüzünde dolaşması, sadece dünya ile sınırlı olmayan, daha evrensel ve ilahi bir otoriteyi simgeler.

Kim tutuptur anıy sarı himmet / Kutb-ı temkîn âsmân-rif‘at (SS 416) “Onun himmetiyle gökyüzü yüceliğindeki temkin kutbunu kim tutmuştur?”

Bu beyitte dikkat çeken iki ana kavram, *kutb-ı temkîn* “temkin kutbu” ve *âsmân-rif‘at* “gökyüzü yüceliği” İslam astronomisi ve kozmolojisi bağlamında sembolik anlamlar taşır. *Kutb-ı temkin* ifadesinde geçen *kutb*, İslam tasavvufunda manevi rehberliği sağlayan en yüce kişi anlamındadır. Aynı zamanda kutup, evrenin dengesini ve düzenini sağlayan bir merkez olarak da kabul edilir. *Kutb* kelimesi “Arapça, değirmen taşının miline denir. Büyük değirmen taşı, milin (kutbun) etrafında döndüğü gibi, kâinat denen bu kozmos da idare bakımından kutbun etrafında döner. Bu yönüyle kutup, manevi derecesi büyük, veli bir kuldur ve âlemin ruhu olarak değerlendirilir.” (Cebecioğlu, 2005, s. 385). Bunun yanında “Orta Asya’da yaşayan eski Türkler, evreni, Altın Kazık veya Demir Kazık adını verdikleri Kutup Yıldızı’nın çevresinde, düzgün bir hızla dönen kubbe şeklinde algılıyorlardı. Burçları taşıdığı düşünülen tutulma dairesi ise bu “kazığa” dik olarak yerleştirilmişti. Gökteki bu düzenin Yeryüzüne de yansıdığına inanılıyordu; Kutup Yıldızı’nın tam altında, Yeryüzünün yöneticisi olan hakanın oturduğu, Orda veya Ordug adı verilen, başkent bulunuyordu. Bu kentin kuruluş düzeni göksel düzenin yansıması gibiydi; merkezde dik kesişen iki ana yol vardı, hakanın otağı bu merkezde bulunuyordu. Nasıl gök kubbe, Kutup Yıldızı’nın çevresinde dönüyorsa, toplumdaki işler de hakanın çevresinde dönüyordu.” (Dayday ve Altın, 2010, s. 65). Astronomik olarak kutup,

gökyüzündeki sabit bir noktadır ve yıldızların etrafında döndüğü bir eksen olarak kozmik düzenin sembolüdür. *Kutb-ı temkîn* ifadesi ise, manevi dünyada sağlam, dengeli ve istikrarlı bir merkezi simgeler. Buradaki *temkîn* “sarsılmayan bir kararlılık ve güç” anlamına gelir. Bu bağlamda, kişinin manevi gücü, kararlılığı ve yüce hedefleri, onu evrensel düzenin merkezi hâline getirir. İslam kozmolojisinde kutup, aynı zamanda Allah'ın yarattığı düzenin sembolüdür ve bu kişi, ilahi bilgelik ve rehberlikle donatılmıştır. İkinci dizede geçen *āsmān-rif'at* “Gökyüzü yüceliği” anlamında olup İslam kozmolojisinde ilahi yüceliği ve manevi yükselişi simgeler. Gökyüzü, Allah'ın yüceliği ve evrenin üst düzey kozmik düzeni ile ilişkilendirilir. Bir kişi “gökyüzü yüceliği” ile tanımlandığında, bu onun manevi açıdan yüksek bir mertebeye eriştiğini ifade eder. İslam astronomisinde gökyüzü katmanları, ruhsal yükselişin ve ilahi bilginin katmanlarını temsil eder. Dolayısıyla, *āsmān-rif'at* burada, manevi mertebe ve yüce bir ruhsal bilinç seviyesini anlatır. Bu beyit, hem manevi hem de kozmik bir yüceliği ifade etmektedir. *Āsmān-rif'at*, bu kişinin sadece dünyanın değil, gökyüzünün yüceliğine de eriştiğini ifade eder. Bu, manevi yükselişin, kişinin ilahi makamlara erişmesi anlamına gelir.

Sandalî koydu āsmān-sāye / Aña sandal yıgaçdın pāye (SS 3695) “Gökyüzünün gölgesine sandalye koydu, ona sandal ağacından ayak yaptı.”

Beytin ilk dizesinde geçen *āsmān-sāye* “gökyüzünün gölgesi” ifadesi, İslam astronomisinde gökyüzü, ilahi bir mekân, Allah'ın kudretini ve yaratılışın güzelliğini yansıtan en yüce katmanlardan biridir. “Gökyüzünün gölgesi” ifadesi, bu yüceliğin bir parçasında olma, yani ilahi ya da manevi bir korumanın altında bulunma anlamına gelir. Gökyüzü, yücelik, ilahi düzen ve manevi yükselmenin simgesi olduğu için burada bir sandalye konulması, o kişinin ya da varlığın yüksek bir konumda, göksel ve manevi bir alanda yer aldığını ima eder. İkinci dizedeki *sandal yıgaç* “sandal ağacı” ifadesi, Budist literatürde önemli bir rol oynar ve “ilahi ağaç” olarak kabul edilir (Cheng, 2022, s. 7). Sandal ağacı, İslam literatüründe ve mistik düşüncede değerli, dayanıklı ve kutsal kabul edilen bir ağaçtır. Sandal ağacından yapılmış bir ayaklık, kişinin dayanıklılığını, gücünü ve sağlam manevi temelini temsil eder. Sandal ağacı aynı zamanda hoş kokusuyla ünlüdür ve bu da manevi güzellik ve arınmayı ifade eder. Beyitte, göksel bir ortamda sandal ağacından bir ayaklık yapılmış olması, o kişinin manevi güç ve sağlamlığa sahip olduğunu gösterir. Bu beyit, bir kişinin manevi açıdan çok yüce bir konuma ulaşmasını anlatmaktadır. *Āsmān-sāye*, kişinin ilahi koruma ve yücelik altında olduğunu gösterirken, *sandal yıgaç* kişinin manevi sağlamlığını, gücünü ve kalıcılığını simgeler. İslam astronomisinde gökyüzü, yedi kat sema gibi kavramlarla katmanlar hâlinde düşünülmüş ve en yüksek seviyelerde manevi yüceliğe ulaşma imkânı sağlanmıştır. Beyitte, sandalye gökyüzüne yerleştirilmiştir ve bu sandalye de sandal ağacından yapılmış bir ayaklığa sahiptir. Bu, kişinin ilahi bir makama eriştiğini, hem fiziksel hem de manevi olarak yüksek bir yerde bulunduğunu ima eder. Buraya kadar ifade edilen aslında ‘arş-ı âlâ’dan başkası değildir. Kitâb-ı Mukaddes’te arş, “kralın tahtı, hükümlerlik, Allah'ın tahtı” anlamındadır. Burada en önemlisi Allah'ın ezelden beri üzerinde oturduğu taht olarak tanımlanmasıdır. Kur'an-ı Kerim’de ise arş, Hz. Yusuf’un ve Sebe Melikesi Belkis’in tahtı anlamında ve Allah’a nispet edilmiş olarak iki şekilde kullanılmıştır (Yavuz, 1991, s. 406). Kur'an-ı Kerim’de doğrudan arş ile ilgili ayetler bulunmaktadır ve bunlardan biri de Mü'minûn Suresi, 86. ayettir → “Yedi kat göklerin Rabbi, azametli Arş'ın Rabbi kimdir?

diye sor.” Gazali’ye göre, kraldan başka hiç kimse bir kralı anlayamaz; bu nedenle Tanrı her birimizi, kendi krallığının sonsuz derecede küçültülmüş bir kopyası olan bir krallık üzerinde, minyatür bir kral yapmıştır. İnsan krallığında Tanrı’nın “tahtı” ruhla; “Baş Melek” kalple, “sandalye” beyinle, “levha” düşünce hazine odasıyla temsil edilir. Ruh bedeni, Tanrı’nın evreni yönettiği gibi yönetir (Elkaisy-Friemuth, 2017, s. 136).

*Hwâce andın ki burnağı der-bend / Nā-geh ol **kasr-ı āsmān-peyvend** (SS 2057) “Hoca, önce kapısını kapatıp içeri çekildiğinde, birden o, göğe bağlı sarayda bulur kendini.”*

Beytin ilk dizesinde geçen *der-bend* “kapı”, İslam düşüncesinde dünyevi hayattan uzaklaşma, inzivaya çekilme ve meditasyon ya da içsel bir yolculuk anlamına gelebilir. Tasavvufta sıkça kullanılan bir sembol olan bu durum, kişinin kendisini dünyadan soyutlayarak ruhsal bir derinlik kazanması, içsel huzur ve bilgelik arayışına girmesi anlamına gelir. Bu inziva, İslam mistisizminde kişinin daha yüksek bir bilinç seviyesine ulaşmasına yardımcı olur. Kapıyı kapatmak, dünyevi bağlardan koparak manevi dünyaya yönelmeyi temsil eder. İkinci dizede geçen *kasr-ı āsmān-peyvend* “Göğe bağlı saray” ifadesi, İslam astronomisinde gökyüzü, ilahi makamların ve manevi yüceliklerin yer aldığı bir âlem olarak görülür. Bu tür göksel saraylar, cennetin ve Allah’ın katındaki yüce yerlerin sembolü olabilir. Tasavvufta ve İslam kozmolojisinde, göğe yükselme ya da ilahi âleme ulaşma, ruhun yücelmesi ve Allah’a yaklaşma anlamına gelir. Beyitteki “göğe bağlı saray” ifadesi, bu yüce ve ilahi makama aniden ulaşılan bir ruhsal yükselişi betimlemektedir. Beyit, dünyevi yaşamdan bir kopuş ve kozmik bir yükseliş hikâyesini anlatmaktadır. Bir insanın (hoca), kendini dünyadan soyutlayıp inzivaya çekildiği an, manevi bir yolculuğa çıkar ve birdenbire göksel bir sarayda bulur kendini. İslam kozmolojisinde, dünya ile gökyüzü arasındaki bağlantı, ruhun yükselmesi ve ilahi makamlara ulaşması anlamında sıkça işlenmiştir. Bu bağlamda, gökyüzü, sadece fiziksel bir âlem değil, aynı zamanda manevi ve ruhsal bir yükselişin sembolüdür. Bu beyitte, dünyevi âlemin sınırlarının ötesine geçilerek, ruhsal bir aydınlanmanın kapıları açılmaktadır. Beyitteki göğe bağlı saray, ruhun bu dünyadan ayrılarak daha yüce bir bilinç düzeyine ulaştığını ve ilahi bilgiye eriştiğini simgeler. Gökyüzüne bağlı olmak, İslam astronomisinde, ilahi rehberliğe ve evrensel düzene bağlanmayı da ifade eder.

*Kim yêtip kâsıd-ı cihân-peymā / Êlgide **rahş-ı āsmān-peymā** (SS 203) “Dünyayı dolaşan haberci yetişip, gökyüzünü aşip atın dizginlerini eline alır.”*

Beyitte yer alan iki önemli kavram, *kâsıd-ı cihân-peymā* “dünyayı dolaşan haberci” ve *rahş-ı āsmān-peymā* “gökyüzünü dolaşan at” İslam kozmolojisi ve astronomisinde derin sembolik anlamlar taşır. Bu beyitte geçen haberci, sadece dünya üzerinde değil, aynı zamanda kozmik bir mesajı ya da bilgi kaynağını sembolize eder. İslam astronomisinde, yıldızlar ve gök cisimleri, ilahi haberler ve mesajlar taşıyan varlıklar olarak yorumlanmıştır. *Cihân-peymā* ifadesi de, bu elçinin evrensel bir boyutu olduğunu ve belki de dünya ötesi bir mesaj ya da görev üstlendiğini ima eder. İkinci dizede geçen *rahş* “güçlü ve hızlı at” anlamına gelir. İslam mitolojisi ve kozmolojisinde at, genellikle hız, kuvvet ve ulaşılabilirliğin bir sembolüdür. Örneğin, Peygamberin Miraç gecesinde bineği olan Burak, gökyüzünü aşarak kozmik bir yolculuk yapar. Bu at ya da sfenks şeklinde insan başlı at, göklerde dolaşan, sınırları aşan bir varlık olarak tasvir edilmiştir (Uzun, 1992, ss. 417-419). *Āsmān-peymā* “gökyüzünü dolaşan” ifadesi, bu atın sadece dünya

düzleminde kalmadığını, evrenin genişliğinde serbestçe dolaştığını ima eder. Gökyüzünü aşan at, hız ve ulaşılmazlık sembolüdür; bu, kişinin ilahi düzeyde bilgi ve kudret elde ettiğini, sınırları aştığını anlatır. Beyit, evrensel ve kozmik güçlerle ilişkilendirilmiş bir yolculuğu ya da hareketi betimler. Dünyayı dolaşan haberci, ilahi bir görev ya da kozmik mesajla yüklü bir figürdür. Gökyüzünü dolaşan at ise, bu görev ya da mesajın hızla ve sınırsız bir güçle evrenin en uzak noktalarına ulaştırılabileceğini simgeler. İslam kozmolojisinde, göksel hareketler (yıldızların ve gezegenlerin hareketleri) Allah'ın iradesinin ve kudretinin göstergesi olarak kabul edilir. Beyit, dünya ve gökyüzü arasındaki kozmik bir yolculuğu simgeler. Bu yolculuk, bir haberci tarafından yönetilen ve hızla gökleri aşan bir güçle yapılır. İslam astronomisi açısından bu, ilahi bilginin, iradenin veya rehberliğin evrenin her yerine yayıldığı bir durumu anlatır.

*Hüs'n ara **mıhr-i āsmānī** ol / Lutf ara āb-ı zindegānī ol* (SS 2900) "Güzellik ara gökyüzünün güneşi ol, lütuf ara, hayat suyunu getirici ol."

Beytin ilk dizesinde geçen *mıhr-i āsmānī* "gökyüzünün güneşi" anlamına gelir. *Mıhr* Farsçada "Güneş" demektir ve burada mecazi olarak kullanılmıştır. İslam kozmolojisinde Güneş, hem evrenin merkezi ışık kaynağı olarak hem de yaşamın kaynağı olarak görülmüştür. Güneşin bu merkezi rolü, tüm yaratılışı aydınlatması ve canlıların varlığını sürdürebilmesi için gerekli olan ısı ve ışığı sağlamasıyla ilgilidir. İslam astronomisinde Güneş, Allah'ın kudretini simgeleyen büyük bir varlık olarak kabul edilir. Güneşin "güzelliği" aramakla ilişkilendirilmesi, evrendeki ilahi düzenin bir parçası olarak güzelliğin ve hakikatin arayışını simgeler. İkinci dizedeki *āb-ı zindegānī* "hayat suyu" anlamına gelir. Hayat suyu ya da ölümsüzlük suyu düşüncesi pek çok kültürde bulunur ve aslında temel olarak "su"yu ifade eder. Örneğin Zerdüşt inancına göre Bundehišn'e göre su, Tanrı'nın yarattığı yedi önemli maddenin ikincisidir. Ayrıca Mısır, Hint, İran, Asur, Babil ve Yunan kültürlerinde yaratılış ve doğuş sudan meydana gelir (Yıldırım, 2008, s. 8). İslam kültüründe su, hayatın temel kaynağıdır ve Kur'an'da da defalarca Allah'ın tüm canlıları sudan yarattığı belirtilir. Örneğin Enbiyâ Suresi 30. ayette "O nankörler görmediler mi ki göklerle yer bitişik idi, biz onları ayırdık ve her canlı şeyi sudan yarattık? Hâlâ inanmıyorlar mı?" ifadesi geçer. Ayrıca Nûr Suresi 45. Ayetin bir bölümünde "Allah her canlıyı sudan yarattı." denir. Dolayısıyla İslami literatürde de su her şeyin kaynağıdır. Hayat suyu, aynı zamanda manevi bir anlam taşıyabilir ve İslam tasavvufunda ruhsal dirilişin, ilahi lütufla var olmanın bir simgesi olarak da görülür. "Lütuf ara, hayat suyunu getirici ol" ifadesi, insanın hem kendisi hem de başkaları için bu ilahi lütfu ulaşmayı amaçlaması gerektiğini vurgular. Bu beyitte *mıhr-i āsmānī* "güneş" ve *āb-ı zindegānī* "hayat suyu" kavramları, İslam astronomisinde ve kozmolojisinde oldukça önemli iki unsuru temsil eder. İslam astronomisi, güneşi evrendeki en önemli gök cisimlerinden biri olarak görür. Bu sadece fiziksel bir ışık kaynağı değil, aynı zamanda manevi aydınlanmayı da sembolize eder. Bu durum sadece İslami literatürde değil, pek çok inançta da var olan bir düşüncedir. Örneğin Budist metinlerde Buddha, her şeyi bilen ve tüm canlıları aydınlatan bir varlık olarak sıkça Güneş ile sembolize edilir. Bu benzetme, Güneş'in evreni ışığıyla aydınlatması gibi Buddha'nın da bilgisiyle evreni aydınlatmasına dayanır (Snodgrass, 1985, s. 24). Dolayısıyla kişinin ya da dinî liderin Güneş ile simgelenmesi her kültürde bulunur. Gazali Mişkâtü'l-Envar adlı eserinde güneşin ışık kaynağı ve dünyanın merkezî olarak doğasının, Tanrı'ya en yakın olan

meleğin doğasına benzediğini gösterir. Ayrıca Gazali Kur'an-ı Kerim'de geçen Hz. İbrahim'in Tanrı arayışında İbrahim'in Güneş'e, Ay'a ve yıldızlara tapıldığını ve sonunda tüm yaratıkların kaynağını tanıdığını belirtir. Bu yüzden bazı sufiler İbrahim'in yıldızlar, Ay ve Güneşle ilişkilendirebileceği farklı meleklerle tapıldığını düşünürler (Elkaisy-Friemuth, 2017, s. 128). Güneşin gökyüzündeki yeri, Allah'ın yaratıcı gücünü yansıtır ve bu yüzden ilahi güzellikle ilişkilendirilir. *Âb-ı zindegānī*, İslam düşüncesinde varoluşun temeli olan bir unsur olarak kozmik düzenin bir parçasıdır. Kozmolojide su, canlılığın ve bereketin sembolüdür. İslam astronomisinde bu elementlerin bir araya gelmesi, evrendeki düzenin ve yaşamın sürdürülebilirliğinin bir ifadesidir.

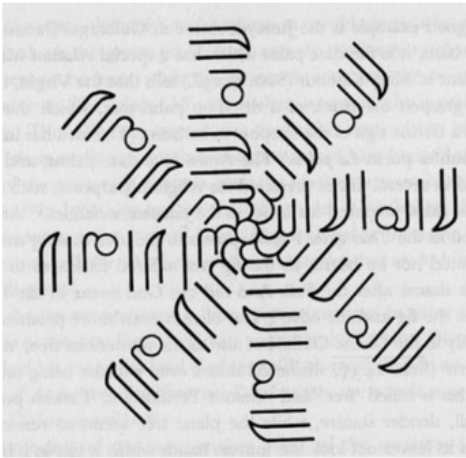
Yene ol taht-ı âsmān-sāye / Ki aña bar edi sekiz pāye (SS 4732) “Yine o gök kubbesi altında, ona sekiz ayak dayalıydı.”

Beytin ilk dizesinde *taht-ı âsmān-sāye* “gökyüzünün tahtı” anlamına gelir ve göğün bir kubbe gibi tasavvur edildiği inanç sistemine işaret eder. İslam astronomisinde, dünya merkezli bir evren modeli kabul edilmiştir. Bu modelde, dünya evrenin merkezindedir ve yedi kat gök küresel tabakalar hâlinde dünyayı çevreler (Nasr, 1978, s. 76; Tez, 2009, s. 29). “Taht” kavramı burada, evrenin yüceliğini ve düzenini ifade etmek için kullanılır. Gökyüzünün tahtı daha önce de açıklandığı üzere Tanrı'nın tahtı olarak ifade edilir ve arş ile ilişkilendirilir. Gazali'ye göre, Tanrı bir şey istediğinde bunun Kur'an-ı Kerim'de “taht” olarak adlandırılan manevi planda belirttiğini; tahttan, manevi akımla “kürsü” olarak adlandırılan alt plana geçtiğini ve sonra şeklinin “Kader Levhası” denilen Levh-i Mahfûz'da belirttiğini açıklar (Elkaisy-Friemuth, 2017, ss. 127-128). Bunun yanında Kur'an'daki bazı ayetlerden esinlenerek Tanrı'ya nitelikler atfeden ilahiyatçılar, örneğin Müşebbihe grupları ve bazı Eş'ariler, Tanrı'nın gökte tahtında oturarak tanımlanabileceğine inanırlar. Buna Gazali gibi âlimler karşı çıkar (Elkaisy-Friemuth, 2017, s. 123). Mu'tezile âlimleri bunu metaforik bir anlamlandırma olduğunu belirtir. Tanrı'nın tahtta oturması, ilahi saltanatın mecazi bir imgesidir. Kelimeyi tam anlamıyla yorumlayanlar için, bunların hepsi Tanrı hakkında gerçek fenomenlerdir ve bu şekilde görülmeli ve anlaşılmalıdır (Corbin, 2006, s. 115). İkinci dizedeki *sekiz pāye* “sekiz direk ya da ayak” anlamına gelen bu ifade, İslam kozmolojisinde yer bulan kozmolojik tasavvurlarla ilişkilendirilebilir. Sekiz ‘Tanrıların sayısı’ olarak kullanılır (Schimmel, 2000, 169). Bu kavramlar İslam kozmolojisinde de zaman zaman sembolik anlamlar taşır. Ayrıca, sekiz sayısı hem İslam hem de diğer eski kozmolojilerde belirli bir düzeni ve dengeyi simgeleyebilir. İslam'da sekiz, “Arş”ı (Allah'ın tahtını) taşıyan meleklerin sayısını da işaret eder. Buna en iyi örnek Hâkka Suresi, 17. ayette geçen “Melekler de onun etrafındadır, O gün Rabbinin Arş'ını bunların da üstünde sekiz melek yüklenir.” ifadesidir. Bu beyitte geçen gök kubbesi ve sekiz ayak, İslam astronomisinde kozmolojik tabakalara veya göksel düzenlemelere işaret edebilir. İslam kozmolojisinde, gökyüzü yedi katmandan oluşur ve her bir katmanda gezegenlerin veya yıldızların yer aldığı bir sistem tasavvur edilir. “Sekiz ayak” ifadesi ise, bu yedi katın ötesinde, evrenin temelini oluşturan bir güç veya Arş'ı taşımakla görevli meleklerle atf yapıyor olabilir. Bu, kozmik düzenin dayandığı metaforik veya sembolik bir anlatımdır. Sekiz, aynı zamanda İslam kozmolojisindeki cennet katmanlarını da çağrıştırabilir. Bu beyit hem İslam kozmolojisi hem de eski Türk düşüncesinin gök ve evren anlayışlarıyla derin bağlar taşımaktadır. Sekiz ayaklı taht, evrensel düzenin temelini temsil eden sembolik bir anlatım olabilir.

Bu sıfat taht āsmān-tezyīn / Körmegen ēyle hīç taht-niṣīn (SS 2155) “Bu gökyüzünün süslenmiş tahtı gibi hiçbir tahtta oturan görülmemiştir.”

Beytin ilk dizesinde geçen *āsmān-tezyīn* “Gökyüzünün süslenmesi” anlamında olup İslam kozmolojisinde gökyüzü, ilahi ihtişamın ve düzenin en açık sembollerinden biridir. Gökyüzünün süslenmesi ifadesi, kozmik düzende yıldızların, gezegenlerin ve göksel cisimlerin düzenli ve estetik bir biçimde yerleştirildiği anlamını taşır. Kur'an-ı Kerim'de de bu tür bir düzenin Allah'ın varlığını ve kudretini yansıttığı belirtilmiştir. Gökyüzü, yıldızlar ve galaksilerle süslenmiş bir ilahi saray gibi düşünülür. *Āsmān-tezyīn* ifadesi burada, ilahi güzellik ve yüceliği temsil eder. Bu güzellik ve ihtişam, evrenin en üstün yapısının sembolüdür ve dünyevi her türlü otoriteden üstündür. Beytin ikinci dizesindeki *taht-niṣīn* “tahta oturan” ifadesi, dünyevi bir hükümdar ya da yüksek bir mevki sahibi anlamında kullanılmıştır. Ancak beyit, hiçbir taht sahibi kişinin, gökyüzünün süslenmiş tahtına sahip olamayacağını, o yücelikte bir şeye ulaşamayacağını ifade etmektedir. İslam astronomisinde gökyüzündeki taht, cennetin ve Allah'a en yakın varlıkların oturduğu makamlar olarak düşünülebilir. Bu bağlamda, bu taht, dünyevi hükümdarların oturduğu tahtlardan çok daha yüce ve manevi bir konumu ifade eder. Beyitte, gökyüzünün ihtişamıyla simgelenen ilahi yücelik ve manevi makam, hiçbir dünyevi otorite tarafından elde edilemeyecek kadar üstün olarak anlatılmaktadır. *Āsmān-tezyīn*, evrenin ilahi güzelliğini ve düzenini temsil ederken *taht-niṣīn* ifadesi, dünyevi gücü ve hükümdarlığı temsil eder. Ancak bu beyit, hiçbir dünyevi hükümdarın, gökyüzünün süslenmiş tahtına ulaşamayacağını vurgular. İslam astronomisinde bu, kozmik düzenin ve ilahi planın yüceliğine yapılan bir göndermedir. Gökyüzü, ilahi bir âlem olarak, dünyevi ihtişamdan çok daha yücedir.

3. Çarḥ/çerḥ (< Far.): “Felek ve dingili üstünde dönen her şey; değirmen çarkı vd.



Şekil 1. *Lâ ilâhe illallah* yazan çark

genellikle sekiz cennetle bağlantılanmasıdır. Bunun yanın yanında sekiz sayısının “Tanrıların sayısı” olarak kullanılması Babil’e kadar uzanır (Schimmel, 2000, s. 169). Ayrıca bu sayı bütünlüğü, dengeyi ve düzeni etmesidir. İkinci düşünce ise sekiz kolun astronomide yedi gezegen ve yıldızları temsil etmesi olabilir. Batlamyus’un Dünya

merkezli bir evren anlayışına sahip olan İslam astronomisinde merkezde Dünya vardır. Daha sonra ise sırayla Ay, Merkür, Venüs, Güneş, Mars, Jüpiter, Satürn ve sabit yıldızlar bulunur. Dokuzuncu katta yani en üstte ise arş-ı âlem bulunur (Nasr, 1978, s. 76; Tez, 2009, s. 29). Eski Hintliler ise Güneş merkezli bir evren modeli çizerler ve Ay ve Güneş'in dünyaya uzaklığının bu gök cisimlerinin çaplarının 108 katı olduğuna işaret ederler (Tez, 2009, s. 30). İslam astronomisi Batlamyus astronomisi ile bağlantılıdır. Kur'an-ı Kerim'de yedi gökten bahsedilmektedir ve bu yedi gök aslında net değildir. İbn Kesir ve Taberî gibi klasik tefsirlerde “yedi gök” kavramı, Allah'ın yaratışındaki düzen ve katmanlı evren anlayışı olarak açıklanır (Yerinde ve Durak, 2019, s. 17; Karataş, 2019, s. 69). İslam filozofları İbn Sina ve Farabi gibi isimler ise, yedi gök modelini o dönemin astronomik anlayışıyla (gezegenler ve yıldızlar) bağdaştırmışlardır (Yerinde ve Durak, 2019, s. 20). Kur'an'daki yedi gök ile ilgili ayetler şu şekilde sıralanabilir: Fussilet Suresi, 12. ayet → “Böylece onları iki günde yedi gök olarak yarattı, her göğe işlevini ilham etti. Biz, yakın semayı kandillerle donattık ve onu koruduk. İşte bu, her şeye gücü yeten, her şeyi bilen Allah'ın takdiridir.” Nuh Suresi, 15-16. ayetler → “Görmüyor musunuz Allah yedi göğü birbiriyle nasıl uyumlu yaratmıştır? Onların içinde ayı bir ışık, güneşi ışık kaynağı yapmıştır.” Bakara Suresi - 29. ayet → “Yeryüzünde ne varsa tamamını sizin için yaratan, sonra göğe yönelerek onları, yedi gök olarak tamamlayıp düzene koyan O'dur ve O, her şeyi hakkıyla bilmektedir.” Bakara Suresinin 12. ayeti şu şekilde tefsir edilir:

“Allah Teâlâ'nın yarattıkları (mâsivallah, mâ-halakallah), “halk ve emir âlemleri” olarak ikiye ayrılır. Halk âlemi maddidir, cisimlidir; emir âlemi cisimsizdir, latiftir. Bu iki âlemi birbirinden “arş” ayırır. Halk âlemindeki maddilik, aşağıdan yukarıya doğru azalıp incelenerek maddesizliğe dönüşür. Halk âleminin en alt katında, bütün büyüklük ve sonsuzluk görüntüsü içinde, bir yukarısına göre çok küçük olan evren vardır. Bu evren maddidir. Kur'an'da geçen yedi semaya dâhil değildir. Bundan sonra birinci sema başlar, bu semanın –bütün galaksileriyle birlikte– evrenden büyüklüğü, damlaya nispetle deniz gibidir. Bu oran yukarıya doğru aynı ölçülerde büyüyerek devam eder. Yedinci semadan sonra Kürsî, ondan sonra da Arş vardır. Arşın üstünden itibaren emir âlemi başlar.” (Karaman vd., 2020, s. 98)

Ayrıca Kur'an Yolu I, 98'de bu açıklamayı desteklemek için A'râf Suresi, 54. ayeti gösterirler. Bu ayet “Şüphesiz ki rabbiniz, gökleri ve yeri altı günde yaratan, sonra arşa istivâ eden; geceyi, durmadan kendisini kovalayan gündüze bürüyüp örten; güneşi, ayı ve yıldızları emrine boyun eğmiş durumda yaratan Allah'tır. Bilesiniz ki, halk da emir de (yaratma ve yönetme) yalnız O'na aittir. Âlemlerin rabbi olan Allah yüceler yücesidir.” şeklindedir (Karaman vd., 2020, s. 98).

Tüm açıklamaların yanında yedi gök düşüncesi Babillilerden itibaren bulunmaktadır. Babilliler Güneş ve Ay'ın beraberinde Merkür, Venüs, Mars, Jüpiter ve Satürn olmak üzere toplam yedi gök cismini temel almışlar ve dünyanın çevresinde yedi gök cismine ilişkin yedi görünmez kristal küre ile evreni yedi kata ayırmışlardır (Tez, 2009, s. 26). Bunun yanında Nevâî'nin Seb'a-yı Seyyâre'de *çarh* kelimesinin geçtiği beyitler şu şekilde sıralanabilir.

Yer yüzige melek bolup nâzil / Çarh ebvâbı feth olup hâsıl (SS 199) “Yeryüzüne melek inip gök kapıları açılarak amacına ulaşır.”

Kadir Suresi 4. ayette “O gecede melekler ve Ruh (Cebrail), Rablerinin izniyle her türlü iş için yeryüzüne iner de iner.” ifadesi geçer. Dolayısıyla melekler gökyüzünde bulunmaktadır ve gökyüzü kapılarından geçerek yeryüzüne inerler. Beyitteki *çarh ebvâbı* “gökyüzü kapısı”⁴ anlamındadır. İslam astronomisinde gökyüzü, çeşitli katmanlardan oluşan ve her bir katmanın farklı varlıkları barındırdığı kabul edilen bir yapı olarak görülür. Gökyüzü kapıları, bu katmanların geçiş noktalarıdır ve meleklerin bu kapılardan geçerek yeryüzüne inmesi, Allah'ın iradesinin ve ilahi bilgilerin yeryüzüne ulaştırılması anlamına gelir. Meleklerin inişi, İslam'da sıkça yer alan bir motiftir ve genellikle ilahi vahyin veya önemli bir olayın habercisi olarak düşünülür. Bu beyitte, meleklerin yeryüzüne inişi, gökyüzündeki kapıların açılmasıyla mümkün olur, bu da ilahi bir iradenin yeryüzünde tezahür ettiğini gösterir. Dolayısıyla, beyit, yeryüzü ile gökyüzü arasındaki ilişkiyi, ilahi bilgilerin ulaşımını ve bu sürecin kozmik düzen içindeki yerini vurgular.

Çarh micmer yapıp bu dūd üzre/ 'İtr-ı müşk ü bahûr-ı 'ūd üzre (SS 197) “Gökyüzü bu dumanın üzerine bir buhurdanlık yapıp misk kokusu ve öd ağacının tütüsü üzerine (kokular yaydı). “

Şair, bu beyitte gökyüzünü bir *micmer* “buhurdan” gibi düşünerek, evrenin mistik ve manevi bir atmosfer içinde nasıl bir ritüel havası yarattığını betimlemektedir. Buhurdanın, milattan önce IV. binyıl içinde buhurun Mezopotamya'da başlı başına bir takdime olarak tanrılara sunulmaya başlaması ile birlikte ortaya çıktığı belirtilmektedir. Buhur, yakılan kurbanların manevi temizliği için kullanılır ve bu da ilk kullanım şekli olarak ifade edilir (Erdem, 1992, 384). Bunun yanında Budizmde ve Budist Uygur metinlerinde de buhurdan oldukça yaygın kullanılmaktadır ve bu da Budist kültürde buhur ve buhurdanın ne kadar önemli olduğunu gösterir. Geniş bilgi için bk. (Uzunkaya, 2020, ss. 164-205). Ayrıca şair, bu buhurdandan misk ve öd ağacının güzel kokularının yayıldığını hayal eder. Bu imgeler, evrenin ve doğanın kutsallığını, manevi bir atmosfer içinde betimler. Gökyüzü, tıpkı bir buhurdanlık gibi içindeki dumanı muhtemelen bulutları veya buharı yayarken, bu dumanın mistik kokularla dolu olduğu anlatılır. Aslında bu ifade Kur'an-ı Kerim'de Fussilet Suresi 11. ayette ayrıntılı olarak açıklanır: “Sonra duman hâlinde bulunan göğe yöneldi. Ona ve yer küreye: “İsteyerek veya istemeyerek buyruğuma gelin.” dedi. Her ikisi de: “İsteyerek geldik” dediler.” Beyit, özellikle tasavvufi bir bağlamda, evrenin manevi ve ilahi bir düzende olduğunu ifade eder. Şair, gökyüzü ve evrenin bir tören gibi sürekli bir güzellik, kutsallık ve manevi huzur yaydığını tasvir eder. Bu imgeler, doğanın ilahi bir gücün yansıması olduğunu ve evrenin her anında bir manevi güzelliğin bulunduğunu anlatır.

Dese bolgay ki çarh etbâkı/ Bolsalar êrdi nazmım evrâkı (SS 4991) “Feleğin katmanları, nazımın yapıkları olsaydı.” dense yeridir.”

Bu beyitte şair, felek ve nazım (şair) üzerinden bir benzetme yapmaktadır. Beyitte geçen *çarh etbâkı* ‘feleğin (gökyüzünün, evrenin) katmanları, tabakaları’ anlamına gelir. *Çarh* burada evrenin döngüselliğini, sonsuzluğunu veya karmaşıklığını temsil eder. İslam astronomisi, özellikle Batlamyus'un (Ptolemaios) “geosantrik” yani Dünya merkezli

⁴ Bu kapılar kara delikler ya da solucan delikleriyle bağlantılı olabilir mi?

evren modelini kabul etmiş ve geliştirmiştir. Bu modelde, evrenin merkezinde Dünya yer alır ve onun etrafında sırasıyla Ay, Merkür, Venüs, Güneş, Mars, Jüpiter, Satürn ve sabit yıldızlar felekleri bulunur. Felekler, her biri bir gök cisminin yörüngesini temsil eden kristal küreler olarak düşünülür (Nasr, 1978, s. 76; Goldstein, 1967, s. 4). İslam astronomisinde her bir feleğin dönme hareketi, evrendeki düzeni ve sürekliliği simgelerken, şiirin de tıpkı bu felekler gibi katmanlı bir anlam ve estetik yapısı olduğu ima edilir. Beyitteki *nazmım evrākı* ise “şiirimin yaprakları” anlamına gelir ve şairin eserine dair bir vurgudur. Şair burada evrenin genişliğiyle kendi şiirinin sınırsızlığı veya derinliği arasında bir bağ kurmakta ve şiirinin evrenin katmanlarına benzer bir yapıya sahip olduğunu ima etmektedir. Bu benzetme, şairin şiirine verdiği değeri, onu kozmik bir büyüklükle özdeşleştirdiğini gösterir. Evrenin katmanları gibi şiirinin de çok yönlü, kapsamlı ve derin olduğunu anlatmaya çalışır.

Hud riyāzıda fikri gerdūn-rev / Ayırıp çarh mezra'ın cev-cev (SS 420) “Hud bahçesinde felek gibi dönen düşüncelerim, feleğin tarlasını atmosfere ayırır.”

Bu beyit, oldukça soyut ve sembolik bir dille yazılmıştır. Şair, *hud riyāzı* “kişisel bahçe” ve *fikri gerdūn-rev* “felek gibi dönen fikir” gibi metaforlar kullanarak zihinsel bir süreç ve evrenin döngüsellliği arasında bir ilişki kurar. İslam astronomisinde, evrenin döngüsel yapısı ve gök cisimlerinin hareketleri, insan düşüncesi ve kaderle sıkça ilişkilendirilmiştir. İslam kozmolojisinde, felekler veya gök katmanları sürekli hareket hâlinde ve bu hareket evrendeki düzeni ve dengeyi sağlar. Aynı zamanda bu hareket, insan düşüncelerinin de sürekli bir döngü içinde olabileceğini, tıpkı feleklerin döngüsü gibi sürekli gelişen ve evrilen bir yapıya sahip olduğunu ima eder. Beyitteki *çarh mezra'ı* “feleğin tarlası”, evrenin ekili bir alan gibi düşünüldüğünü gösterir ve bu alanın *cev-cev* “atmosfer, gökyüzü”e ayrıldığını ifade eder. İslam kozmolojisinde evren, düzenli ve sistematik bir yapı olarak tasavvur edilir; her gök cismi, belirli bir düzen ve amaç içinde hareket eder. Şair, kendi zihnini bir bahçeye, düşüncelerini ise evrenin döngüleri gibi sürekli devinen, hareket eden bir yapıya benzetmektedir. Bu düşünceler, evrensel olanla kişisel olan arasında bir bağ kurarak, evrenin tarla gibi ekili olan kısmını boşlukla *cev-cev* yani atmosfere, gökyüzüne ayırır. Burada *mezra'ı* somut düşünceleri, *cev-cev* ise soyut, sonsuz bir alanı ifade edebilir. Bunun yanında *cev-cev*, evrenin katmanlarının arasında yer alan ve Dünya'ya en yakın olan atmosfer olarak düşünülebilir. Beyit, zihinsel düşünce süreçlerinin evrensel boyutlara açılmasını, içsel fikirlerin soyut ve sonsuz olanla buluşmasını anlatmaktadır. Aynı zamanda düşüncenin, evrensel döngüsel yapısıyla nasıl içsel bir yolculuk hâline geldiğini de sembolize eder.

Çarh cevfin tutup ser-ā-ser saf / Yüz tümen miñ melek kēlip her saf (SS 260) “Feleğin boşluğunu tamamen saf saf düzenleyip bir milyon melek gelip her bir safı doldurur.”

Beyitte *cev* “boşluk, içi boş alan” anlamına gelir. Beytin ilk satırı, Evrenin boşluğunun saf saf düzenlenmesini, tasavvufi bir şekilde kozmik düzende bir uyum ve tertip olduğunu ima eder. Bu durum saf düzeni, evrendeki kozmik uyumu ve ilahi düzeni sembolize eder. Meleklerin her bir safı doldurması ise bu kozmik düzenin, ilahi varlıklarla yani meleklerle tamamlandığını gösterir. Bu bağlamda beyit, evrendeki ilahi düzenin melekler aracılığıyla korunduğunu, gökyüzünün her boşluğunun meleklerle dolu olduğunu anlatır. Kur'an-ı Kerim'de de tüm evrenin melekler tarafından doldurulduğu

ifade edilir. Saffat Sûresi 1. ayetinde “And olsun o saf bağlayıp duranlara.” ifadesi geçer ve müfessirler bu saf bağlayanların melekler olduğunu belirtir. İslami anlayışa göre gökler meleklerin meskenidir (Nasr, 1978, s. 81). Ayrıca genel olarak İslamın kozmosu Batlamyus’un eşmerkezli kürelerin yapısıdır ve unsurları Aristoteles’in ateş, su, toprak ve hava unsurlarıdır. Ayrıca saf zekâların ve ruhların Plotinusçu yayılımlarıyla ve tek Tanrılı dinlerinin melekleriyle birleşmiş veya onlara dönüşmüştür. İslami kosmos tüm varlığın kendisinden türediği, kökenleri ve ilkeleri olan ve tüm yaratılışın geri dönmeyi özlediği tek yüce zorunlu varlık tarafından kontrol edilmiştir. Müslüman adalet, uyum ve kontrollü düzen anlayışı, bütün kozmosa kadar genişletilmiştir. Kozmosun tüm unsurları, doğalarına uygun olan bir denge durumunda tutulur ve dokuzuncu gökten en alçak minerallere kadar sıralı bir hiyerarşi içinde işler (Nasr, 1978, ss. XV-XVI). İşte bu kontrol ve düzen bu beyitte Allah’ın bütün kâinatın yaratıcısı ve idare edicisi olduğunu ortaya koyan el-Müdebbir (Hacıibrahimoğlu, 2021, s. 76) sıfatını da ima etmektedir. Beyit, mistik bir bakış açısıyla evrenin görünmeyen ilahi güçler tarafından düzenlendiğini ve korunduğunu ifade eder. Şair, bu düzeni ve uyumu, gözle görülmeyen ama evrenin her yerinde var olan meleklerle bağlayarak, kozmik ve manevi bir bağ kurar. Bu, evrenin sadece maddi bir yapı olmadığını, aynı zamanda ilahi bir gücün denetiminde olduğunu vurgulayan derin bir düşünceyi temsil eder. Kısaca bu beyitte gökyüzünde geniş bir boşluk olduğu ve bu boşluğun meleklerle dolu olduğu ifade edilir ve gökyüzünün yüceliği ve kutsallığı anlatılır. Bu düşünce Eski Uygurca metinlerde yer alan düşünceyle de uyumludur. Eski Uygurca Budist metinlerdeki ya da sadece Budizm’de de aynı düşünce vardır ve gökyüzü geniş bir boşluk hâlinde tasavvur edilir. Bunun yanında bu boşluk düşüncesi Çin ve Yunan felsefesinde de zikredilmiş ve özellikle beşinci element olarak *kök kalık*, *kök kalık agılıkı*, *kök kalık kovıkı*, *kurug kök kalık* gibi ifadeler Eski Uygurca metinlerde yer almıştır (Tokyürek, 2021, s. 207). Ayrıca Budist düşüncede bu boşluk Buddha ve onun koruyucu tanrı ve tanrıçalarıyla doldurulmuştur. Gökyüzü, yaratılışın ilk yeridir ve tanrı ya da tanrıların ya da Buddhaların bulunduğu yerdir. Brahmanizm, tanrının vücudunu kozmos olarak tanımlar (Snodgrass, 1985, s. 53; Tokyürek, 2021, s. 213).

Çarh tākiga *nerdübān yasamak / Mihr şem’iga şem’dān yasamak* (SS 615) “Gökyüzü kemerine bir merdiven kurmak / Güneş mumu için bir şamdan yapmak.”

Beyitteki *çarh tākı* “gökyüzü kubbesi ya da kemeri” anlamına gelir. *Nerdübān yasamak* “merdiven kurmak” anlamında olup yükselmeyi ifade eder. *Şem’dān yasamak* ise “şamdan yapmak” anlamındadır ve Güneş’i bir ışık kaynağı olarak gösterir. Gökyüzü genel olarak görüntüsü itibarıyla kubbeye benzetilir ve bu kubbe sütunlarla desteklenir. Bu düşünce pek çok kültürde yer alır. Örneğin Hint Vedik metinlerinde Doğu’daki gökleri destekleyen sütunun sembolizmi, kurban ateşinin tanrısı Agni’nin kişiliğinde gösterilir. O, gökyüzü ve Dünya’yı ayıran sütunlardır; bir melek sütunu olarak kurulmuş, gök kubbeyi yöneten ve koruyan kişidir. O gök kubbeyi alevi ve dumanıyla destekleyen “hayat sütunu”dur. Kozmik sütun aynı şekilde Budizm’de de vardır (Snodgrass, 1985, s. 170). İslam kozmolojisinde, özellikle Miraç anlatısında, merdiven benzeri bir yükseliş (Burak veya göksel merdivenlerle) peygamberlerin ve bilgelerin Allah’a yaklaşmasını ifade eder. Göğe yükselme düşüncesi İslamiyet’te olduğu gibi başka dinlerde ve kültürlerde de bulunur. İnsanlar bu sonsuz gökyüzüne ulaşmak için çeşitli mitsel unsurlar

kullanmak istemişler ve bu unsurların insanı göğe yükselteceğine inanmışlardır. Bunlar dağ, merdiven, köprü, taht, tahtırevan, ok, ağaç, sopa vb. pek çok tabiat unsuru ve nesne göğe yükselme araçları arasında sayılır. Gök ile ilişki kurulabilecek pek çok şey aşkınlığı, bir hâlden bir hâle geçişi, tanrısallığa ulaşmayı sağlaması açısından önemlidir. Bu yüzden insanlar kendilerinin bir hâlden bir hâle geçmesini sağlayan bu nesnelere sahip olmayı ya da yakın olmayı istemişlerdir (Eliade, 2005, s. 136; Tokyürek, 2019, s. 198). Burada da merdiven ifadesi kullanılmıştır. Bunun yanında Güneş'in gökyüzündeki konumu da bir şamdan veya ışık kaynağı olarak görülür, çünkü İslam'da Güneş, Allah'ın nurunun yansıması ve dünya hayatını besleyen bir varlık olarak kabul edilir. Böylece, beyitte *mihr şem'i* yani Güneş'in mum gibi görülmesi, göksel ve dünyevi varoluşun aydınlatıcısı olarak Güneş'e verilen değeri vurgular.

Tün ü kün edhemi vü eşhebini / Çarh-ı tevseniñ êkki merkebi (SS 24) “Gece ve gündüz, siyah ve boz renkleriyle / Gökyüzü atının iki bineğidir.”

Bu beyitte, *tün ü kün* “gece ve gündüz” zıtlıkları *edhem vü eşheb* “siyah ve boz” renklerle belirtilmiş, *çarh-ı tevsen* “gökyüzü atı” ise bu zıtlıkları birbirine bağlayan bir hareket veya düzen olarak nitelendirilmiştir. *Êkki merkebi* “iki binek” olarak tanımlanan bu kavramlar, göğün hareketinin ve zamansal döngünün araçlarıdır. Çarh'ın gök kürenin dönmesini ifade ettiği daha önce belirtilmişti. Burada gece ve gündüzün bu döngüde farklı renklerdeki “binekler” olarak betimlenmesi, göksel hareketin bir düzenleyicisi olarak düşünülmelerinden kaynaklanır. İslam kozmolojisinde gök cisimleri ve zaman döngüleri Allah'ın yaratıcı iradesinin göstergesi olarak kabul edilir ve gökyüzünün her bir katmanını, bu döngülerin işleyişini sağlayan kürelerle donatılmıştır. Gece ve gündüz döngüsü de “gökyüzü çarkı” sayesinde süreklilik kazanır.

Hem sèniñ tal'atıñ ziyāsında / Zerre dek çarh urup havāsında (SS 88) “Yüzünün parlaklığında zerre gibi felekte dönüp durur.”

Bu beyit, şairin sevgilinin yüzünün güzelliğini ve parlaklığını evrenin işleyişiyle ilişkilendiren bir benzetmeyle yazılmıştır. Beyitteki imgeler, sevgilinin güzelliğinin evren üzerindeki etkisini betimleyerek, aşkın yüceliğini ve kudretini kozmolojik bir düzeyde ifade eder. İslam düşüncesinde *zerre* terimi, genellikle “en küçük parçacık” anlamına gelir. Bu, atom gibi temel yapı taşlarına veya daha genel anlamda evrendeki en küçük varlıklara işaret eder. İslam filozofları ve kelimacıları, zerrelere Allah'ın iradesiyle var olduğunu ve hareket ettiğini dolayısıyla evrendeki her şeyin ilahi bir düzenin parçası olduğunu savunmuşlardır. Ayrıca evrendeki en küçük parçacıkların bile ilahi düzenin bir parçası olduğunu, evrenin tamamının Allah'ın iradesi ve nizamı altında düzenli bir şekilde hareket ettiğini gösterir. Hem kozmik hem de manevi bir düzenin varlığına işaret eden bu ifade, İslam düşüncesinde evrendeki her şeyin ilahi bir plan dâhilinde olduğunu anlatır (Dhanani, 1994, ss. 4-5). 9. yüzyılın sonlarından itibaren birçok İslam âlimi en küçük parça olan zerre ya da atom teorisini benimseyerek cisimlerin tabiatını ve atomun maddenin oluşumundaki rolünü yorumlamıştır. Bu dönemde atom teorisini ilk ortaya atan kişi Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'tır. Atomculuk teorisini benimseyen Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, her şeyin cevher kelimesinin çoğulu olan cevahir adı verilen bölünmez parçalardan oluştuğuna yemin eder. Her bir cevherin kendi içinde var olmaktan ve boşlukta yer kaplamaktan başka bir niteliğinin olmadığını düşünür. Bu, Mu'tezile'nin atomculuk

teorisidir. Onlar, cisimlerin en küçüğü cevher olan parçalardan oluştuğunu ve daha fazla bölünemeyeceğini düşünürler (Elkaisy-Friemuth, 2017, s. 43). Beyit, sevgilinin güzelliğinin ve ışığının yalnızca insanları değil, evrenin işleyişini bile etkilediğini anlatmaktadır. Şair, sevgilinin yüzünün parlaklığını o kadar güçlü bir unsur olarak görür ki, evrenin en küçük parçaları bile bu güzelliğin etkisi altında kalıp sürekli bir hareket ve döngü içinde olur. Burada sevgilinin güzelliği, aşkın yüceliği ve evrenin işleyişi arasında bir bağ kurulmaktadır. Aşk, sadece bireyler arası bir duygu olmaktan çıkarak kozmik bir güce dönüşmüştür. Sevgilinin yüzünün parlaklığı evrene ışık saçar ve bu ışık, evrenin en küçük zerrelere kadar nüfuz eder, onları harekete geçirir. Bu beyit, tasavvufî bir anlayışla da yorumlanabilir. Aşkta duyulan ilahi güzellik, sadece dünyevi bir güzellik değil, aynı zamanda tüm varoluşun bir parçası olarak görülür. Bu ilahi aşkın tezahürü, evrendeki her zerrede kendini gösterir ve her şey bu aşkın cazibesıyla döner, hareket eder. Şair, sevgilinin yüzüyle evrenin düzeni arasında bir ilişki kurarak, güzelliğin ve aşkın gücünü kozmik bir düzeyde ifade etmektedir.

Tā ki boldı pedīd hutta-yi keş / Tofragı rengi carh-ı ahzarves (SS 2711) “Ta ki keş çizgisi ortaya çıktı toprağın rengi yeşil gökyüzü gibi oldu.”

Beyitte geçen *hutta-yi keş* “keş çizgisi, belirgin çizgi” anlamındadır ve bu metinde ufuk çizgisi anlamını ifade eder. Eski Mısır’da tanrılar ve ölümler için bir geçiş yeri olan ufuk, Akhet olarak bilinir. Çift ufuk, güneş tanrısının gün batımında öldüğü batı ufku ve gün doğumunda yeniden doğduğu doğu ufkundan oluşur. Ufuk standart görüntüsü, iki dağ zirvesi arasında bir güneş diskidir. Bu dağlarda iki parlayan ağaç büyümüş ve çift ufuk, çift sfenks veya ikiz aslanlar tarafından korunmuştur (Pinch, 2002, s. 99). Genel olarak ufuk, gökyüzünün yeryüzüyle buluştuğu yerdir ve gökler ile maddi dünya arasındaki sınırı sembolize eder. Bu çizginin gün doğumunda ortaya çıkması sadece doğal bir olay değil, aynı zamanda yaşam, ölüm ve diriliş döngüsünün günlük bir hatırlatıcısıdır. Özellikle gün doğumu, yenilenmenin ve Tanrı’nın yaratılışının sürekliliğinin bir sembolü olarak görülür. İslami düşüncede ufuk, ilahi emirlerin (göklerden inen) dünyevi âlemlerle buluştuğu ara yüz olarak görülebilir. Bu durum Necm Suresi 5-7. ayetlerinde “Onu, müthiş kuvvetleri olan biri öğretti; Üstün akıl sahibi (melek). Doğruldu; Kendisi yüksek ufukta iken.” şeklinde ifade edilir. Surede Hz. Muhammed’e vahyin Cebrail tarafından getirildiği ve Cebrail’in ufukta en üst noktada durduğu anlatılır. Bu yukarıda da belirtildiği gibi madde ile mananın buluşma noktasıdır. Keş çizgisi’nin görünür hâle geldiği gün doğumu anı, zamanın sürekli açılışının ve dünyadaki ilahi varlığın güçlü bir sembolüdür. Gökyüzünün yeşili ve yeryüzünün kahverengi tonları, evrendeki tüm unsurların birbiriyle bağlantılı olduğunu sembolize eder. İslam sanatında ve düşüncesinde, renkler genellikle ilahi ve doğal düzenin farklı yönlerini temsil etmek için kullanılır; yeşil, özellikle yaşamın, doğanın ve cennetin rengi olarak önemlidir. Rahmân Suresi 64. ayette “(Bu iki cennet) yemyeşildir.” ve Rahmân Suresi 67. ayette “(Cennettekiler) yeşil yastıklara ve harikulade güzel işlemeli döşeklere yaslanırlar.” ifadeleri geçer. Yine Kehf Suresi 31. ayette “Onlar öyle kimselerdir ki kendileri için Adn cennetleri vardır. Altlarından ırmaklar akar. Orada altın bileziklerle bezenirler; ince ipekten yeşil giysiler giyerek koltuklar üzerine yaslanırlar. Ne güzel sevap ve ne güzel dayanacak (koltuk)!” ifadesi geçer. Tüm bu ayetlerden anlaşıldığı üzere cennetin rengi yeşildir. Ayrıca renklerin ve şekillerin sürekli dönüşüm içinde olduğu

doğanın döngüsel değişimleri, kozmosun döngülerini yansıtır. Güneşin günlük hareketi ve değişen mevsimler gibi bu döngüler, Tanrı'nın iradesinin ve evrende kurduğu ritmik düzenin tezahürleri olarak görülür. Şairin doğadaki bu değişiklikleri gözlemlemesi ve bunların sanatsal dil aracılığıyla ifade edilmesi, tüm yaratılışın ilahi güzelliğinin bir yansıması olduğu yönündeki İslami görüşe bağlanabilir. Renklerin geçişleri ve doğal olayların estetiği rastgele değildir; kozmosun döngüsel ve dönüştürücü doğasını yansıtan büyük bir tasarımın parçasıdır. Bu görüşe göre, doğanın güzelliği Tanrı'nın mükemmelliğinin ve devam eden yaratma ve dönüştürme sürecinin bir işaretidir.

Çarh-ı atlas ki bu riyâh tapıp / Atlasın bile micmer üzre yapıp (SS 198) “Gökyüzü bu rüzgârları toplayarak atlası da buhurdanlık üzerinde yaratmıştır (yerleştirip düzenlemiştir).”

Bu beyit, evreni ve doğa olaylarını sembolik ve mistik bir dille betimlemektedir. Şair, gökyüzünü ve rüzgârları, manevi anlamlar yükleyerek bir buhurdanlık sahnesiyle ilişkilendirir. *Çarh-ı atlas* gökyüzünün genişliğini ve parlaklığını betimler ve gökyüzü, atlas gibi pürüzsüz ve değerli bir örtüye benzetilir. Burası İslam kozmosuna göre dokuzuncu gök olarak tanımlanır ve burada hiçbir şey yoktur. Bütün cisim ve varlıklardan arınmıştır (Kurnaz, 1993, s. 229). İhvan-ı Safa gibi astronomlar dokuzuncu göğü arş veya taht ile eşitler; böylece Kur'an kozmolojisine uyum sağlar (Nasr, 1978, s. 76). Şair, gökyüzünü bir atlas gibi hayal ederken, onun büyüklüğünü ve güzelliğini de vurgular. Beyitteki *riyâh tap-* “rüzgârları bir araya getirmek, toplamak” anlamındadır ve rüzgârlar, kozmik bir düzenin parçası olarak betimlenir; gökyüzü bu rüzgârları yönlendirir ve bir araya getirir. Kur'an-ı Kerim'de rüzgâr ile ilgili pek çok ayet bulunmaktadır. Bunlardan Rûm Suresi 48. ayette “Allah, rüzgârları gönderir, bulutu kaldırır; sonra onu gökte dilediği gibi yayar ve parça parça eder; arasından yağmurun çıktığını görürsün. Derken, onu kullarından dilediğine uğrattınca hemen sevinirler.” ifadesi geçer. Beyitte şair, evrenin düzenini ve kozmik olayları yine bir ritüel sahnesi gibi betimlemektedir. Gökyüzü, rüzgârları toplayarak ve onları bir araya getirerek bir tür ilahi tören yapıyormuş gibi tasvir edilir. Atlas (gökyüzü), tıpkı değerli bir kumaş gibi buhurdanlık üzerinde yer alır, bu da evrenin mükemmel bir düzen içinde işlediğine işaret eder. Buhurdanlık burada mistik ve kutsal bir imge olarak kullanılır. Buhurdanlık, genellikle manevi törenlerde kullanılan bir nesnedir ve dumanın yükselmesi ilahi bir yükselişi, dua ya da ruhun yücelişini simgeler. Bu beyit, doğa olaylarının ve evrensel düzenin rastgele değil, belirli bir ilahi plan dâhilinde olduğunu anlatır. Gökyüzü ve rüzgârlar, ilahi bir gücün rehberliğinde düzenlenmiş ve kozmik bir ritüelin parçası hâline getirilmiştir.

Çarh-ı a'zam hamıga sürgeç at / Yadin ok yanlıg andın ötti bat (SS 225) “Büyük felek döngüsüne at sürdüğünde (girdiğinde), Yaydan ok gibi hızla geçip gider.”

Bu beyitte şair, evrenin (feleğin), zamanın ve kaderin döngüsünü betimlemektedir. Beyitte kullanılan imgeler, zamanın geçişi, kaderin kaçınılmazlığı ve ölüm gibi temalarla ilgilidir. *Çarh-ı a'zam* “büyük felek ya da evrenin döngüsü” anlamında kullanılır. Burada büyük felek, evrenin veya kaderin kaçınılmaz gücünü ve etkisini temsil eder. Evrenin bu döngüsü, her şeyin üzerinde hüküm süren bir güçtür. *Çarh-ı a'zam*, Gökyüzünün en dış katmanıdır. Bu katman, yukarıda da belirtildiği üzere Allah'ın emirlerini yerine getiren meleklerle de dolu olarak tasvir edilir (Nasr, 1978, s. 76). Kısaca arş olarak da gösterilir. Bütün gökleri içine aldığı, en büyüğü ve en güçlüsü olduğundan ona *çarh-ı a'zam* veya

felek-i a'zam da denir. Ayrıca *felek-i atlas* gibi ifadeler de kullanılır (Kurnaz, 1993, s. 229). *Çarh-ı a'zam hamıga sürgeç at* “Büyük felek döngüsüne at sürdüğünde/girdiğinde” anlamındaki ifade “zamanın akışına katılmak, kaderin döngüsüne girmek” anlamını ifade eder. Felek nasıl kendi döngüsü içinde dönerse aynı şekilde tüm canlılar da o döngü içinde dönüp durur. Beyitte zamanın ve hayatın geçiciliği, kaderin ise kaçınılmaz olduğu vurgulanır. Beyitteki *yadın ok yañlıg andın ötti bat* “yaydan ok gibi hızla geçip gider” ifadesi ise, bu hareketin hızlı ve etkileyici doğasını anlatır. Özellikle yıldızların ve gezegenlerin görünürdeki hareketleri, yaydan fırlayan bir ok gibi keskin ve hedefe yöneliktir. Aynı şekilde hayatta hızla geçer gider. Bu beyit, insan hayatının geçiciliğini ve kaderin kaçınılmaz olduğunu anlatan derin bir düşünceyi yansıtır. Şair, evrenin (feleğin) döngüsünü, her bireyin yaşamını ve sonunu şekillendiren bir güç olarak tasvir eder. Feleğin attığı ok, zamanı ve kaderi simgeler; bu ok her insanın hayatına dokunur ve nihayetinde yaşam sona erer.

Tā kılur çarh-ı günbed-i devvār / 'Aks eter seyr-i seb'a-yi seyyār (SS 4881) “Dönen kubbe olan gökyüzü döndükçe yedi gezegenin seyrini yansıtır.”

Bu beyitte, gökyüzü *günbed-i devvār* “dönen kubbe” olarak tasvir edilir ve bu ifade zamanın ve mekânın döngüsellikliğini temsil eden bir metafordur. Beytin ikinci satırındaki *seyr-i seb'a-yi seyyar* “yedi gezegenin hareketleri” ifadesi ise yedi gezegenin seyrine referans vermek, klasik İslam kozmolojisine ve astrolojisine bir atıftır. Bu yedi gezegen, antik dönemlerde gezegen olarak kabul edilen ve gökyüzünde gözlemlenen gezegenlerdir ve bu gezegenler yukarıda da belirtildiği üzere Ay, Merkür, Venüs, Güneş, Mars, Jüpiter ve Satürn'dür. Gezegenlerin gökyüzündeki hareketleri, eski astronomi ve astrolojide büyük bir öneme sahiptir ve bu gezegenlerin insan davranışlarını önemli derecede etkilediğine inanılır. Örneğin Mars savaş, yiğitlik, öfke, kuvvet gibi özellikleri kendinde barındırırken Satürn cahillik, korkaklık, yalan gibi karakteristik özelliklerle ilişkilendirilir (Tez, 2009, s. 34-35). Böylece gezegenlerin gökyüzündeki hareketleri, Allah'ın evrendeki düzenini ve bu düzenin insan hayatı üzerindeki etkilerini sembolize ettiği görülür. İslam astrolojisinde, bu yedi gezegenin hareketleri, insanların kaderi ve olaylar üzerindeki etkileri açısından büyük bir öneme sahiptir. Beyitteki *aks et-* “aks etmek, yansımak” ifadesi, gökyüzünün bu gezegenlerin hareketlerini yansıttığını anlatır. Yani, gökyüzü ve gezegenlerin hareketleri birbirine bağlıdır ve gökyüzü, gezegenlerin hareketlerini bir yansıma gibi gösterir. Eski Uygur metinlerinde de gezegenlerin uzayda ya da boşlukta yansıdığı çeşitli şekillerde belirtilmiştir. Örneğin; *inçe kaltı ülgüsüz üküş suvlarta közüñülerte kün ay teñrilerniñ yaruklarıña tayaklıgın kök kalıknıñ köligesi adrok adrok öñ körk belgüleri birle adırtlıg közüñürler inçip bo kök kalık yene özi öñsüz belgüsüz tetir* (Kaya, 2021, satır 2270-2277; Wilkens, 2001, satır 405-412) “Uçsuz bucaksız ve sayısız sularda ve aynalarda güneş ve ayın parıltısına dayalı olduğu için uzayın/eterin gölgesinde farklı renk ve şekil özellikleri ortaya çıkar, fakat bu uzayın yine de özü renksiz ve işaretlidir.” Metninde güneş ve ayın ışığının yansıması ve bunun sonucunda çeşitli renklerin oluşması ifade edilmektedir. Bu durum güneş ve ayın ışığının kırılmasını; saydam ve renksiz olan uzayın yansıtıcı özelliğini gösterir (Tokyürek, 2021, s. 206). Burada bir anlamda, gökyüzü bir aynadır ve gezegenlerin hareketleri, bu aynada yansır. Beyit, gökyüzünün hareketlerinin ve gezegenlerin etkilerinin zamanla olan ilişkisini ve bu döngüsel hareketlerin nasıl bir yansıma yarattığını anlatır. Aynı zamanda, evrenin ve

zamanın döngüsellığı üzerine bir düşünceyi ifade eder. Bu tür bir tasvir, zamanın ve kozmik düzenin sürekli bir döngü içinde olduğunu ima eder ve eski astronomi ve kozmoloji anlayışlarını yansıtır.

*Munça kâmin ki bêrdi **çarh-ı kebûd** / Eyle bir demde eyledi nâ-bûd* (SS 4690) “Mavi gökyüzünün verdiği bu kadar arz/istek bir anda yok olup gitti.”

Beyitte, gökyüzünün veya kaderin sağladığı arzuların, umutların veya isteklerin ne kadar geçici ve kırılgan olabileceğine dair bir gözlem bulunmaktadır. Mavi gökyüzü genellikle bir ideali veya daha yüksek bir varoluş durumunu temsil eder. İslam kozmolojisinde gökler, yıldızlar ve gezegenler gibi gök cisimlerinin hareketlerinin Tanrı'nın iradesinin işaretleri (ayet) olarak görüldüğü ilahi düzenin bir yansıması olarak görülür. Gökyüzünün idealize edilmiş beklentisi, insanların bu ilahi düzene yansıttığı özelemleri ve arzuları sembolize edebilir. Beyitte belirtildiği gibi bu beklentilerin aniden kaybolması, dünyevi arzuların geçiciliğini vurgular. İslam düşüncesinde maddi dünya genellikle ahiretin ebedi doğasının aksine kısa ve geçici olarak görülür. Bu karşıtlık, düzenli ve öngörülebilir olsalar da kalıcı olmayan gök cisimlerinin hareketlerinde yansıtılır. Yıldızlar solar ve gezegenler yörüngelerinde kayar, bu da insan yaşamının ve özelemlerinin geçici doğasını yansıtır. İslami astronomi ayrıca ayın evreleri veya gezegenlerin dönüşü gibi göksel olayların döngüsel doğasını vurgular. Bu döngüler sürekliliği temsil eder, ancak aynı zamanda bize yaşamın zamansal doğasını da hatırlatır. Beyitte yansıtıldığı gibi, yaşamda kalıcılık ve sürekliliğe ulaşmanın zorluğu, gerçek kalıcılığın yalnızca ilahi olanda bulunduğu ve maddi dünyada bulunmadığı yönündeki İslami anlayışın bir yansıması olarak görülebilir.

*Rengi anıñ sipih-r-i hazrâ dek / Hey'et ü devri **çarh-ı mînâ** dek* (SS 3771) “Onun, cennet bahçesi gibi havası ve mavi felek gibi gökyüzü varmış.”

Beyitte *sipih-r-i hazrâ* “yeşil gökyüzü” anlamındadır ve yeşil genellikle sonsuz yaşam, doğurganlık ve ilahi bereketle ilişkilendirildiği İslam geleneğinde cennetin sembolik rengiyle bağlandırılabilir. Yeşil, daha önce de belirtildiği üzere cennetdeki erdemlilerin giysilerinin rengi olarak anılır. Beyitteki *çarh-ı mînâ* ‘cam renkli gökyüzü’nü ifade eder ve gök küresinin saflığını ve ilahi bilgeliğin engelsiz doğasını sembolize edebilecek şeffaflık ve berraklık fikrini çağırıştır. Antik İran’da kullanılan bir cam türü olarak *mînâ*’ya yapılan atıf, camın ışığın içinden geçmesine izin vermesi ve ilahi ışığın ve bilginin gökler aracılığıyla iletilmesini sembolize etmesi nedeniyle bu ilişkiyi daha da vurgular. İslam düşüncesinde gökyüzü sadece fiziksel bir varlık değil, aynı zamanda zamanın ve ilahi iradenin açığa çıkmasının bir metaforudur. Zamanın ve gökyüzünün “cam renkli gökyüzü” ile karşılaştırılması, zamanın kırılganlığını ve şeffaflığını ayrıca ilahi olanla sürekli akışını ve bağlantısını ima eder. Gökyüzü, bu bağlamda, ilahi kararların tezahür ettiği ve zamanın açığa çıktığı bir tuval görevi görür ve dünyanın geçici doğasını yansıtır. Beytin bir kişinin rengi ve özellikleri ile gökyüzü ve zaman arasındaki ilişkiye vurgu yapması, İslam felsefesindeki mikrokozmos ve makrokozmos kavramlarının daha geniş çerçevesi içinde yorumlanabilir. İnsanlar, fiziksel ve ruhsal durumlarının göksel ve zamansal düzeni yansıttığı daha büyük kozmosun bir yansıması olarak görülür. Bu renklerin gökyüzü ve zaman üzerindeki etkileriyle kurulan benzerlik,

birey ile evren arasındaki, her ikisinin de aynı ilahi yasalara ve kozmik ritimlere tabi olduğu, birbirine bağlılığa işaret eder.

Bar êmiş ravza dēk havāsi anı / Çarh-ı mînū kēbi fezāsi anı (SS 3396) “Onun havası cennet bahçesi gibiymiş ve gökyüzü ise mavi felek gibi geniştir.”

Beyitteki *çarh-ı mînū* terimi, İslam astronomisinde göklerin ve evrenin manevi boyutunu vurgulayan bir kavram olarak karşımıza çıkar. İslam kozmolojisinde gökyüzü, yedi kat sema olarak tasvir edilir ve her bir kat, farklı manevi ve ilahi seviyeleri simgeler. *Çarh-ı mînū*, bu semalardan özellikle cennete en yakın olanı ifade eder ve Allah'ın büyüklüğünü, yüceliğini ve kudretini yansıtan kutsal bir mekân olarak düşünülür. Cennetle ilişkilendirilen gökyüzü, erişilmez ve mükemmel bir mekân olup, insanın ruhsal yolculuğunda ulaşmayı arzuladığı en yüksek mertebelerden birini temsil eder. Burada gökyüzü, ilahi huzurun ve sonsuzluğun mekânı olarak kabul edilir ve şair, kişinin manevi hâlini bu yücelik ile özdeşleştirir. İslam astronomisi perspektifinden bakıldığında, bu beyitte geçen gökyüzü mecazı, insan ruhunun Allah'a ulaşma çabasını, ilahi düzenin mükemmelliğini ve bu mükemmelliğin yansımaları tasvir eder. Bu bağlamda, *çarh-ı mînū* terimi, sadece fiziksel bir gökyüzünü değil, aynı zamanda Allah'ın büyüklüğünü ve cennetin huzurunu simgeleyen bir ruhaniyeti ifade eder.

Yetti iklīm mülkini aldı / Yetti çarh üzere mesnedin saldı (SS 4686) “Yedi iklimin mülkünü aldı ve yedi kat felekte tahtını kurdu.”

Beytin ilk satırı, bir hükümdarın ya da kutsal, yüce bir varlığın yedi iklimi, yani dünyadaki çeşitli bölgeleri veya ülkeleri fethettiğini ve egemenliğini kurduğunu anlatır. Bunun yanında ikinci satırda bahsedilen “yedi kat felekte taht kurmak” ifadesi, İslam astronomisinde ve kozmolojisinde önemli bir yere sahiptir. Daha önce de belirtildiği üzere İslam kozmolojisine göre evren, yedi kat gökten oluşur ve bu gökler, her biri farklı manevi ve kozmik anlamlar taşıyan seviyelerdir. Kur'an'da da geçen bu yedi kat gök anlayışı, Allah'ın evrene olan hâkimiyetini ve mutlak egemenliğini temsil eder. Bu gök katları arasında Allah'ın tahtı (Arş-ı Âlâ), en yüksek ve en yüce olan seviyede bulunur ve tüm varoluşun mutlak egemenliğini simgeler. Dolayısıyla, beyitte bahsedilen taht, maddi bir varlığın değil, Allah'ın mutlak kudret ve egemenliğini sembolize eden kozmik bir tahttır. Bu ifadeyle, Allah'ın hem yeryüzünde hem de gökyüzünde mutlak bir hâkimiyeti olduğu vurgulanır. Bu hâkimiyet yalnızca maddi anlamda değil, aynı zamanda manevi ve kozmik düzeyde de üstünlüğü kapsar. İslami kozmoloji anlayışında, göklerin her bir katmanı Allah'ın yaratışına ve düzenine işaret ederken, arş en yüce düzlem olarak Allah'ın ilahi yönetimini temsil eder. Beyitte geçen yedi iklimin egemenlik altına alınması, İslam coğrafi ve kozmolojik anlayışına göre, yedi gök ve yedi iklimin tamamını kuşatan mutlak bir hâkimiyeti ifade eder. Yedi iklim düşüncesi “yaşanabilir dünyayı yediye bölme teşebbüsü” olarak da gösterilebilir (Ağarı, 2006, s. 195). “Yedi İklim anlayışının Batlamyus kaynaklı olması ve İbn Hurdazbih'in Batlamyus'a ait “Geographica” adlı eseri tercüme etmesiyle İslam düşünce dünyasına girmesi kuvvetle muhtemeldir. Ancak Müslüman coğrafyacılar eserlerinde Batlamyus haricinde Diritus, Hermes ve Marinos gibi diğer bazı yazarların eserlerinden de faydalanmışlar ve bu yazarların eserlerindeki kimi bilgileri düzeltme yoluna gitmişlerdir.” (Ağarı, 2006, s. 214). Bu durum, yalnızca maddi anlamda değil, ilahi ve kozmik düzeyde de Allah'ın

yaratılmış âlem üzerindeki sonsuz kudretini yüceltir. Bu tür ifadeler, bir hükümdarın veya güçlü bir figürün büyüklüğünü yüceltmek için kullanılırken, asıl olarak Allah'ın mutlak üstünlüğünü ve evren üzerindeki tam hâkimiyetini sembolize eden derin bir kozmik düzen anlayışına dayanır. Bu durum Budist kozmolojideki anlayışa benzer. Çünkü orada da gökyüzü, yaratılışın ilk yeri olarak görülür ve orası Buddha'nın bulunduğu yer olarak kabul edilir. Ayrıca Brahmanizm, tanrının vücudunu kozmos olarak tanımlar (Snodgrass, 1985, s. 53; Tokyürek, 2021, s. 213). Dolayısıyla İslam anlayışında Allah'ın evrenin her yerinde bulunduğu ifade edilir.

‘Ömrüde mekr ü hile eylep vird / Hilede zâl-i çarh aña şāgird (SS 2656) “Ömründe hile ve aldatmayı dua (gibi) sürekli yaptı. Hile konusunda ihtiyar felek bile ona öğrenci oldu.”

Bu beyitte, hile ve aldatma temaları üzerinden bir kişinin yaşamını ve bu kişinin kaderle olan ilişkisini anlatan derin bir yorumlama yapılmaktadır. Beytin ilk dizesinde kişi yaşamında sürekli olarak aldatma ve kurnazlık peşinde koşmuş, bu tür davranışlarla hayatını geçirmiştir. İkinci dizede ise, bu kişinin hilekârlığının o kadar ileri gittiği anlatılır ki, yaşlı felek bile ona öğrenci olmuş, ondan ders almıştır. İslam astronomisinde “felek” veya “ihtiyar felek” insanların kaderini belirleyen bir güç olarak görülse de, beyitteki bu kişilik, kaderin akışını âdeta tersine çevirecek, hatta kaderi bile etkileyecek kadar hilekârlıkta ustalaşmıştır. Bu mecazi ifade, aslında insanın evrensel düzen karşısındaki acizliğine işaret ederken, burada bu kişi kendi kurnazlığı ile âdeta ilahi düzene karşı bir meydan okuma içine girmiştir. Ancak, İslam kozmolojisine göre bu, geçici ve yanıltıcı bir üstünlüktür; çünkü nihayetinde her şey Allah'ın takdiri altındadır ve hiçbir insanın hilekârlığı kaderin ilahi düzenini gerçekten değiştiremez. Bu beyit, İslam astronomisinde kaderin ve göklerin döngüsel işleyişine karşı insanın yanlış yönelimlerini ve hileli davranışlarının sonuçlarını irdelleyerek, ilahi düzenin değişmezliğine dikkat çeker.

4. Felek (< Ar.): “Gökyüzünde gezegenlerin döndüğü yörünge, göklerin yörüngesi” (Koç & Tanrıverdi, 2013, s. 4280), “gökyüzü, sema” (Devellioğlu, 2017, s. 292).

Arapçada “kirmen ağırşığı (yün iği başı), kadın göğsü, düz arazi üzerinde kubbe şeklinde tepe veya höyük, mehter takımındaki yarım küre biçimindeki zil” gibi yuvarlak ve bombeli nesneleri tanımlamak için kullanılır (Kutluer, 1995, s. 303). Felek (çoğulu eflak) bir astronomi terimi olarak “yıldızların döndüğü yer” anlamını ifade etmekle birlikte denizde oluşan girdapla da ilişkilidir. İslam astronomları, yedi gezegenin hareketlerini açıklamak amacıyla iç içe geçmiş yedi saydam halka tasarlamışlardır. Bu tasarımda, her bir halka bir gezegenle ilişkilendirilmiş ve “felek” olarak adlandırılan bu halkaların, Allah'ın izniyle döndüğü düşüncesi benimsenmiştir. Astronomik sistem, burçlar feleği ile başlayıp, nihayet yıldızsız Atlas feleğiyle son bulmaktadır. Müslüman gökbilimcilerden Bîrûnî, “daire” ve “felek” terimlerinin eş anlamlı olduğunu vurgulamış, ancak *felek* kelimesinin daha çok hareket hâlindeki bir daireyi tanımlamak için kullanıldığını, dolayısıyla “küre” terimi yerine tercih edildiğini belirtmiştir. Bu bağlamda, felek, gökyüzündeki gezegenlerin ve yıldızların hareketlerini açıklayan bir mekanizma olarak işlev görmüştür (Kutluer, 1995, ss. 303-304). Edebiyatta ise felek “gök, gök kubbe ve gökyüzünü” anlamını ifade eder ve *çarh*, *āsuman*, *sipih*, *gerdūn*, *feza* ve *sema* kelimelerini de karşılar ve çok defa bu kelimelerin yerine de kullanılır (Kurnaz, 1995, s. 306).

*Kudretin allıda **felekke** hisâb / Sarsar êskende altı yetti hibâb* (SS 82) “Kudretinin önünde feleğin düzeni hesaplanır, Sarsar rüzgârı estiğinde, yedi katman dağılıp yok olur.”

Bu beyit, evrenin düzenini ve bu düzenin ilahi güç tarafından nasıl kontrol edildiğini anlatır. İslam kozmolojisindeki felekler (gök katmanları) ve ilahi kudretin göklerin düzeni üzerindeki etkisi burada vurgulanmaktadır. Beyitte aynı zamanda *sarsar* “sert rüzgâr” ve *hibâb* “katman” gibi terimler kullanılarak kozmik düzenin bozulması ya da alt üst olması betimlenir. Beytin ilk dizesinde geçen kudret “ilahi güç” anlamındadır ve burada Allah’ın sınırsız gücü kastedilmektedir. Evrenin her türlü düzeni, Allah’ın kudretiyle varlığını sürdürür ve denetlenir. *Hisâb* “hesap” ise İslam düşüncesinde göklerin ve evrenin düzeni çok hassas bir denge ve hesap üzerine kurulmuştur. Her hareket, Allah’ın belirlediği bir düzene göre işler. Beytin ikinci dizesindeki Arapça *sarsar* “çok şiddetli, gürültülü rüzgâr” anlamındadır ve bu rüzgâr, evrensel düzeni sarsan bir güç olarak kullanılmaktadır. Yine ikinci dizedeki *hibâb* “katman” anlamındadır ve burada gök katmanları veya felekler kastedilmektedir. Feleklerin bu katmanları, evrendeki düzeni ve göksel hareketleri ifade eder. İslam astronomisinde *felekler*, gökyüzünde kat kat yükselen yedi ve/veya dokuz katmandan oluşan bir yapı olarak tasavvur edilmiştir. Her felek, bir gezegenin ya da yıldızın yörüngesini temsil eder ve bu katmanlar belirli bir düzen içerisinde hareket ederler. Evrenin düzeni, Allah’ın kudretiyle sağlanır ve feleklerin hareketi ilahi bir denge ve hesap üzerine kuruludur. Ancak beyitte, bu feleklerin düzeninin bozulması, *sarsar* adı verilen sert bir rüzgârla ilişkilendirilmiştir. *Sarsar*, Kur’an’da genellikle bir azap aracı olarak tasvir edilir. Örneğin Kur’an-ı Kerim’de de Hâkka Suresi 6. ayet “Âd kavmi ise gürültülü ve azgın bir fırtına ile yok edildiler.” şeklindedir. Bunun yanında Fussilet Suresi 16. ayette de “Bu yüzden biz de onlara dünya hayatında rezillik azabını tattırmak için o uğursuz günlerde dondurucu bir kasırga gönderdik. Ahiret azabı ise elbette daha çok rezil edicidir. Onlara yardım da edilmeyecektir.” şeklindedir. Burada bu rüzgâr, feleklerin dengesini sarsan bir kuvvet olarak kullanılmıştır. *Hibâb*, gök katmanlarını ifade ederken, *sarsar* rüzgârı bu katmanların yok olmasına ya da alt üst olmasına neden olur. Bu durum, evrensel düzenin geçici olarak bozulabileceğini, ancak bunun Allah’ın kontrolünde olduğunu ima eder. Beyit, ilahi kudretin evrendeki her şey üzerinde tam bir hâkimiyeti olduğunu vurgular. Feleklerin hareketi, yani göksel düzen, Allah’ın koyduğu hesap ve düzene göre işler. Ancak Allah dilediği zaman bu düzeni sarsabilir, tıpkı *sarsar* rüzgârı gibi güçlü bir kuvvetle feleklerin dengesini bozabilir. *Sarsar* rüzgârı estiğinde, gök katmanları (*hibâb*) dağılıp yok olabilir. Bu, hem evrensel düzenin geçici doğasını hem de ilahi kudretin büyüklüğünü gösterir. Ayrıca beyit, Kur’an’da anlatılan kıssalarla da ilişkilendirilebilir. Özellikle *sarsar* rüzgârı, Allah’ın azap olarak gönderdiği bir felaketin simgesi olarak kullanıldığından, burada evrensel düzenin sarsılmasını Allah’ın müdahalesiyle açıklayan bir metafor olabilir. Bu beyit, evrenin düzenini Allah’ın kudretiyle ilişkilendirerek, feleklerin (gök katmanlarının) ilahi bir hesap ve dengeye göre hareket ettiğini anlatır. Ancak bu düzen, Allah dilediğinde sert bir rüzgârla bozulabilir. *Sarsar* rüzgârı, evrensel dengenin sarsılmasını ve Allah’ın sınırsız kudretini sembolize eder. İslam astronomisindeki feleklerin katmanları, evrendeki kozmik düzenin bir parçasıdır, ancak bu düzen Allah’ın iradesine bağlıdır ve O’nun gücüyle her an değiştirilebilir.

Pūši vü pāy çın velī nêçe reng / Kim aña atlas-ı felek hem-seng (SS 965) “Baş ve ayak örtüsü ne kadar renklidir ki ona (onun ihtişamına) gökyüzünün atlası denk gelir.”

Beyitte, *pūş* “başörtüsü”, *pāy* “ayak örtüsü” anlamına gelir. *Atlas-ı felek* “gökyüzünün atlası” anlamında olup parlak, ipek gibi yumuşak ve zarif gökyüzünü ifade eder. Burada gökyüzünün atlası ile yapılan karşılaştırma, baş ve ayak örtüsünün ihtişamını vurgulamak için kullanılmıştır. Yani, baştan ayağa kadar giyilen örtüler, gökyüzü kadar parlak ve ihtişamlı olarak tasvir edilmektedir. Yukarıda da belirtildiği üzere İslam astronomisinde *felek* terimi, gezegenlerin ve yıldızların döndüğü gökyüzü kürelerini ifade eder. Gökyüzü, Allah'ın kudretini ve büyüklüğünü yansıtan bir düzen ve mükemmellik alanı olarak görülürdü. Beyitte de *felek* yani gökyüzü, insanın kıyafetindeki ihtişamı yansıtacak kadar güzel ve kusursuz bir ölçüt olarak kullanılmıştır. Gökyüzü katmanlarının her birinin belirli bir düzen ve harmoni içinde hareket etmesi, kâinattaki ilahi düzenin göstergesidir. Bu anlamda, beyitte *atlas-ı felek* “gökyüzü” ile baş ve ayak örtüsünün ihtişamı arasında kurulan bağlantı, kozmosun bu düzenine bir atıfta bulunur. Bu beyitte de feleğin atlası, kozmosun ihtişamı ve görkemi ile insanın dış görünüşü arasındaki bir benzetme ile öne çıkarılmıştır.

Anda mesned-nişîn felek cāhī / Felek-i 'ismet evcide māhī (SS 739) “O, feleğin yüce makamında oturmuş, temizlik feleğinin zirvesinde bir ay gibidir.”

Beytin ilk dizesindeki *mesned-nişîn* “oturulan yer, taht ya da makam” anlamındadır. İkinci dizedeki *felek-i 'ismet* “temiz felek, günah işlemeyen felek” anlamındadır ve bu ifade erdemlere sahip olan bir feleği, yani kozmik bir temizliği veya korunmuşluğu simgeler. Bu, mecazen ruhani bir saflığı veya yüce bir erdemi ifade eder. Dizedeki *māhī* kelimesi de Farsça kökenli olup “ay” anlamına gelir. Ay, klasik şiirde parlaklık, güzellik ve yücelik sembolüdür. Ayı, ışığı güneş gibi ateşten değil nurdan alır (Pala, 2010, s. 42). Beyitte evc “bir şeyin en yüksek noktası, doruk, gezegenlerin hareketleri sırasında güneşe en uzak bulundukları nokta” (Pala, 2010, s. 143) kelimesiyle birleşerek, ayın gökyüzünde en yüksek noktada (zirvede) olduğunu anlatır. İslam astronomisinde “felek” kavramı, gökyüzünde yer alan katmanları ya da gök cisimlerinin hareket ettiği yörüngeleri temsil eder. Her gezegenin ve yıldızın bir feleği vardır ve bu felekler, Allah tarafından düzenlenen bir kozmik düzenin parçasıdır. Şair burada, *felek-i 'ismet* ifadesiyle, bu kozmik düzenin ahlaki veya ruhani bir yönünü vurgulamaktadır. Ay, İslam astronomisinde ilk felekte yer alır ve bu felek Dünya'ya en yakın olan katmandır. Şair, bu düzen içinde ayın en yüksek zirvede olduğunu belirterek, kişinin manevi yüceliğini ve temizliğini sembolize etmektedir. Beyitte şair, kişinin yüksek manevi mertebesini göklerle, özellikle de feleklerle özdeşleştiriyor. *Felek-i 'ismet* ile kişinin ahlaki saflığı ve temizliği vurgulanırken, ay mecazıyla da bu kişinin parlaklığı ve güzelliği dile getirilir. Ayın zirvede olması, bu kişinin manevi yüceliğinin dorukta olduğuna işaret eder.

Bir felek-kadr çün edi bānī / Sa'y birle tükettiler anı (SS 1557) “Bir felek değeri için o (yapıyı) kurmuştu, çabıyla onu yok ettiler.”

Beytin ilk dizesinde geçen *felek-kadr* “gökyüzündeki (veya evrendeki) değer”i ifade eder. *Felek-kadr*, evrendeki düzenin ve ilahi ölçünün varlığını simgeler. Allah'ın yaratma kudreti ve gökyüzündeki düzen, bu kavramla anlatılır ve bu terim, Allah'ın iradesinin ve düzeninin gökyüzünde nasıl tezahür ettiğini, yani her şeyin belirli bir ölçü ve plan

dâhilinde olduğunu ifade eder. *Felek-kadr*, evrenin ve gökyüzünün ilahi bir ölçü ve düzen dâhilinde var olduğunu ifade eden derin bir terimdir. Bu kavram, hem kozmolojik hem de teolojik bağlamda Allah'ın kudretini ve evrendeki düzenin önemini vurgular. Dizedeki *bānī* “bina eden, yapan, kuran, kurucu” (Devellioğlu, 2017, s. 79) anlamındadır ve kişinin felek ile bağlantılı bir kaderin ya da düzenin sahibi olduğu vurgulanmaktadır. Beytin ikinci dizesindeki *sa'y* “koşmak, hızlı hareket etmek; çalışmak, çabalamak, gayret etmek” (Mutçalı, 1995, s. 390), “çabalama, gayret, emek” (Devellioğlu, 2017, s. 1077) anlamına gelir. Bu kelime, beyitte çabanın önemine dikkat çeker. Bir kaderin gerçekleşmesi ya da sona ermesi için gösterilen çaba ifade edilmektedir. *Sa'y birle tükettiler anı* ifadesi, insanın bu kozmik düzen içinde kaderini gerçekleştirmek için çaba sarf ettiğini vurgulamaktadır.

Gerçi her kasr êdi felek-peyvend / Rif'at ü vüs'ati felek-mānend (SS 1556) “Her saray göklere bağlı olsa da, yüksekliği ve genişliği gökler gibidir”

Beyitte geçen *kasr* “köşk, saray” (Mutçalı, 1995, s. 710), “köşk, kâşane, saray” anlamındadır (Devellioğlu, 2017, s. 568) ve *kasr* hem maddi anlamda dünyadaki görkemli yapıları hem de mecazen evrenin düzenini temsil eder. Yine dizedeki *felek-peyvend* “felek ile bağlantılı, göğe bağlı” anlamındadır. İkinci dizedeki *rif'at* “yükseklik, yüksek merteye” (Mutçalı, 1995, s. 332), “yükseklik, yücelik” anlamına gelir (Devellioğlu, 2017, s. 1044) ve kozmolojik açıdan bu kelime, göklerin yüceliğini ve ilahi düzenin ihtişamını simgeler. *Vüs'at* “genişlik; menzil, sınır; hacim, kapasite; yapabilme gücü, kudret, ferahlık; bolluk, zenginlik; servet” (Mutçalı, 1995, s. 981), “genişlik, bolluk” anlamındadır (Devellioğlu, 2017, s. 1344) ve evrenin genişliğini ve sonsuzluğunu ifade eden bu kelime, feleklerin ve kozmik düzenin büyüklüğünü tasvir eder. *Felek-mānend* “felek gibi, göğe benzeyen” anlamına gelir. Burada şair, köşkün yüceliğini ve genişliğini göklere benzetmektedir. Beyitte geçen *felek-peyvend* ifadesi, dünyadaki tüm varlıkların ve yapıların kozmik düzene bağlı olduğunu, yani Allah'ın yarattığı evrensel düzenin bir parçası olduğunu anlatır. Dünyadaki her yapı ya da saray (*kasr*), bu düzenin bir yansımasıdır. Ancak şair burada, bu yapıların yüceliğini ve genişliğini göklere benzeterek, evrenin ve göksel düzenin büyüklüğünü vurgular. *Rif'at* ve *vüs'at* terimleriyle feleklerin hem yüceliği (yüksekliği) hem de genişliği (sonsuzluğu) şairin gözünde evrendeki en görkemli yapılarla karşılaştırılır. Bu yapıların, sarayların yüceliği ve genişliği, göklerle karşılaştırılabilir. Ancak bu yücelik ve genişlik, göklerin gerçek ihtişamına yalnızca bir benzetmedir. Beyit, aynı zamanda insanın dünyadaki yapılarının, evrenin yüce düzeni karşısındaki sınırlılığını da ima ediyor olabilir. Çünkü *kasr*, ne kadar görkemli olursa olsun, asıl genişlik ve yücelik göklere aittir.

Ëyle bahr-i felek-misāl içre / Kevkebi yer tutup hilāl içre (SS 3367) “Felek gibi deniz içinde, yıldız hilal içinde yerini aldı, yer tuttu.”

Beytin ilk dizesindeki *bahr-i felek-misāl* “felek gibi deniz” anlamında olup bu ifade, bir şeyin genişliğini veya derinliğini anlatmak için *felek* (gök) ve *bahr* (deniz) gibi büyük ve engin kavramları bir araya getirir. Özellikle, evrensel gerçeklerin ve ilahi kudretin derinliğini anlatmak için edebî bir mecaz olarak kullanılır. Beytin ikinci dizisindeki *kevkeb* “yıldız” anlamındadır. İslam kozmolojisinde *kevkeb*, sabit yıldızları ya da gezegenleri temsil eder. Beyitte *kevkeb*, gökyüzünde belli bir konumda yer alan yıldızları

ifade eder. Dizedeki *hilâl* “hilal”, ayın ilk evresindeki ince kıvrık şeklidir. İslam astronomisinde ayın evreleri önemli bir yere sahiptir, çünkü bu evreler zamanın geçişini ve ay takvimine göre zamanın belirlenmesini sağlar. *Hilâl*, ayın yeni başlangıcını ve zamanın yenilenmesini simgeler. Bakara Suresi 189. ayette “Sana, doğan aylardan/hilali sorarlar. De ki: "Onlar, insanların çeşitli yararları ve bir de hac için vakit ölçüleridir." ifadesi geçer. Buna göre ayın evrelerinin vakit tayini için kullanıldığı açıkça görülür. Ayrıca *hilâl* yenilik, doğum ve taze hayat simgesi olarak kabul edilir (Bozkurt, 1998, s. 13). Dizedeki *yer tut-* ifadesi ise bir gök cisminin belirli bir konumda bulunması anlamına gelir. Burada yıldızın hilalin yanında bir pozisyon alması anlatılmaktadır. *Bahr-i felek* metaforu, bu hareketli yapıyı denize benzetir ve gökyüzünde bir düzenin varlığını sembolize eder. Felek yukarıda da belirtildiği üzere denizle de ilişkilidir. Örneğin Kur'an'da Enbiyâ Suresi 33. ayette “Geceyi, gündüzü, güneşi, ayı yaratan O'dur. (Bunların) her biri bir yörüngede yüzmektedir.” ifadesi geçer ve bu gezegenlerin ya da yıldızların yörüngede yüzmesi uzayın denize benzetilmesiyle ilişkilidir. Bunun yanında uzay tamamıyla bir boşluk değil esir ya da eter elementiyile kaplıdır (Bk. Tokyürek 2021). *Kevkeb* “yıldız” ve *hilâl* “ayın ince evresi” ise göksel cisimler arasındaki düzeni simgeler. Ayın hilal evresine geçtiği dönemde, yıldızlar belli bir konumda yer alır. Bu durum, hem kozmik bir uyumu hem de astronomik zamanlamayı ifade eder. Yıldızların ayla olan bu ilişkisi, klasik astronomide göksel cisimlerin birbirleriyle olan hareketlerini açıklamak için kullanılır. Beyitte şair, gökyüzünü bir denize benzeterek, yıldızların ve ayın bu deniz içinde bir düzen içinde hareket ettiğini betimlemektedir. Evrendeki bu düzen, insanlara zamanın geçişini ve ilahi bir ahengi hatırlatır. Gökyüzündeki yıldız ve ayın birlikte görüldüğü bu an, insanlara göklerdeki büyüklüğü ve ilahi düzenin mükemmelliğini düşündürür.

Sekkizinci felekke sürdi çü *rağş* / *Nürü'nün sâbitât oldı durağş* (SS 217) “Atını sekizinci feleğe sürdü, ışığından/nurundan sabit yıldızlar parladı.”

Beytin ilk dizesindeki *sekkizinci felek* “sekizinci felek, gök” anlamındadır ve bu terim daha önce de belirtildiği üzere Klasik İslam astronomisinde göklerin yedi ve/veya dokuz felekten oluştuğu kabul edilir. Bu feleklerin her biri, farklı bir gök cisminin hareket ettiği dairesel bir yörüngeyi temsil eder. Sekizinci felek, “sabit yıldızlar feleği” olarak bilinir. Sabit yıldızlar feleği, gökyüzünde belirli bir düzende duran ve hareket etmeyen yıldızları kapsar. Bu feleğin üzerinde döndüğü kabul edilen son felek ise dokuzuncu felektir (Atlas feleği), bu felek hareket ettikçe diğer felekleri de harekete geçirir. Bu felek, Arş-ı Âlâ olarak yukarıda belirtilmiştir. Yine bu dizede geçen *rağş* “gösterişli, yürük at” (Pala, 2010, 374) anlamındadır ve burada şair, gök cisimlerinin felekler üzerindeki hareketini bir atın sürülmesine benzetir. Bu klasik mecaz, yıldızların veya gezegenlerin felekler üzerindeki devinimini tasvir eder. Beytin ikinci dizesinde geçen *nür* “ışık, nur” ve *sâbitât* “durağan yıldız” (Mutçalı, 1995, s. 95), “sabit yıldızlar, seyyar olmayan” (Devellioğlu, 2017, s. 1058) anlamındadır. Sabit yıldızlar, gökyüzünde konumları sabit kabul edilen yıldızlardır. İslam astronomisinde, gezegenlerin aksine hareket etmeyen yıldızlar sabit kabul edilir ve sekizinci felekte yer aldıkları düşünülür. *Nür* ise bu yıldızların ışığını ifade eder. Yukarıda da belirtildiği üzere İslam astronomisi, Batlamyus'un geosentrik (yer merkezli) evren modeline dayanır. Bu modele göre evren, yerin merkezde olduğu, üzerinde gök cisimlerinin döndüğü iç içe geçmiş kürelerden (felekler) oluşur. Sekizinci

felek, sabit yıldızların bulunduğu küredir. Sabit yıldızlar, diğer gezegenler gibi sürekli yer değiştirmez, belirli bir düzen içinde sabit kalır. Bu yüzden sekizinci felek, hem düzenin hem de kozmik hiyerarşinin önemli bir unsuru olarak görülür. Beyitte bu kozmolojik düzen, bir hükümdarın veya büyük bir kişinin göksel düzen üzerindeki etkisi ile özdeşleştirilmiş olabilir. “Atını sekizinci feleğe sürmek” ifadesi, gökyüzünün en üst kademesine hükmetme, oraya ulaşma anlamında da mecazi bir anlam taşır. Bu beyit İslam astronomisinin kozmolojik yapısını ve sabit yıldızların bulunduğu sekizinci feleği şairane bir dille tasvir ederken, aynı zamanda şairin anlatmak istediği bir ideal veya ruhani yükselişi ifade ediyor olabilir.

5. Eflāk (< Ar.): “1. Semalar, felekler, gökler, küreler; zamanlar. 2. Bahtlar, talihler, kaderler.” (Devellioğlu, 2017, 233).

Nevâî'nin Seb'a-yı Seyyâre'de *eflāk* kelimesinin geçtiği beyitler şu şekildedir:

Kayda kim boldı seyr-i eflākī / Hem-reh êrdi aña ten-i hākī (SS 266) “Feleklerin seyri nerede ki, topraktan beden de ona yoldaş oldu.”

Bu beyit, insanın dünyevi ve ruhani boyutunu ifade eder. Şair, eflak (gökler) ve dünyevi varlıklar (beden) arasındaki ilişkiyi ele alarak insanın manevi yolculuğunu anlatmaktadır. Beytin ilk dizesinde geçen *seyr-i eflākī* “feleklerin seyri, yolculuğu” anlamında olup gökler arasında yapılan bir yolculuk ya da manevi bir yükseliş anlamına gelir. Klasik tasavvuf ve kozmoloji anlayışında, insan ruhunun dünya hayatından sonra göğe doğru manevi bir yolculuk yaptığı düşünülür. Bu yolculuk, ruhun saflaşma sürecini ve ilahi hakikate ulaşma çabasını simgeler. İkinci dizede görülen *ten-i hākī* “toprak beden, topraktan yapılmış beden” anlamındadır ve bu ifade insan bedeninin topraktan yaratıldığını hatırlatır ve dünyevi, maddi boyutunu simgeler. İslam kozmolojisinde ve tasavvuf anlayışında insan, bedeniyle toprağa (dünyaya), ruhuyla ise göklere (maneviyata) bağlıdır. İslam kozmolojisi ve astronomisi, gökleri ve felekleri sadece fiziksel bir yapı olarak değil, aynı zamanda manevi bir düzenin de sembolü olarak görür. *Eflāk*, gökyüzündeki katmanlar ve bu katmanlarda yer alan yıldızlar, gezegenler ve feleklerle ilişkilendirilir. Bu gökler, aynı zamanda insanın ruhani yükselişinin ve Allah'a doğru yaptığı manevi yolculuğun aşamalarını da sembolize eder. *Seyr-i eflākī*, ruhun bu katmanlar boyunca yükselmesini ve ilahi hakikate ulaşmasını anlatan bir tasavvufi kavramdır. Beyitteki *ten-i hākī* ifadesi ise insanın maddi dünyaya, yani toprağa bağlı olduğunu hatırlatır. İnsan bedeninin topraktan yaratıldığı ve tekrar toprağa döneceği düşüncesi, klasik İslam düşüncesinde sıkça vurgulanır. Buna karşılık, insan ruhunun göğe doğru yükselme yeteneği vardır ve bu yükseliş, ruhun ilahi hakikate ulaşma çabasını simgeler. Beyit, insanın hem ruhani hem de maddi varlığına atıfta bulunarak, bu iki yönün birlikte var olduğunu ve bir bütün oluşturduğunu vurguluyor. *Seyr-i eflākī* ile ruhun gökyüzüne yaptığı manevi yolculuk anlatılırken, *ten-i hākī* ile bedeninin dünyevi, toprakla bağlı olan kısmı dile getiriliyor. Şair, ruhun manevi yolculuğunda bedeninin de ona eşlik ettiğini belirtiyor. Bu, insanın dünya hayatında bedensel varlığıyla birlikte manevi bir yükseliş yaşama potansiyeline sahip olduğunu ifade eder.

Dedi ey sāvir-i felek-peymāy / Çarh günbedleride cilve-nümāy (SS 501) “Dedi ki: Ey gökyüzünü dolaşan yolcu, gökyüzü kubbelerinde cilve gösteren (o ihtişama bak).”

Bu beyit, feleklerin (göklerin) döngüsünü ve gök kubbede cereyan eden görkemli hareketleri betimleyen bir kozmolojik anlayışla, şairin gözlemlediği ve yorumladığı bir durumu ifade eder. Şair, feleğin hareketleri üzerinden insanın kaderini, dünya üzerindeki olayları ve göklerdeki görkemli olayları sembolize etmektedir. Beytin ilk dizesindeki *sâyir-i felek-peymây* “gökyüzünde dolaşan yolcu” anlamındadır ve bu ifade, bir yolcunun gökyüzü boyunca yaptığı manevi veya sembolik yolculuğu anlatır. Şair burada, göklerin derin anlamlarını kavramaya çalışan bir bilgeyi ya da manevi yolcuyu kastediyor olabilir. İkinci dizede geçen *cilve-nümây* “kendini gösteren, ihtişamını sergileyen” anlamına gelir. Bu ifade, göklerde meydana gelen görkemli olayları veya ilahi bir tezahürü anlatır. İslam astronomisinde gökler, hareket eden katmanlardan oluşan bir yapıdır ve her katman (felek), farklı bir gezegenin ya da yıldızın hareket ettiği yörüngeyi temsil eder. Bu katmanların döngüsel hareketi, zamanın akışını ve dünya üzerindeki olayların (kaderin) gelişimini etkiler. *Sâyir-i felek-peymây* ifadesiyle gökyüzünü gezen bir bilge ya da ruhani yolcunun, bu kozmik düzeni ve göklerdeki olayların sırrını anlamaya çalışan bir kişiyi simgelediği düşünülebilir. Çarhlar ve gökyüzü kubbeleri (günbed), bu kozmik düzenin sembolleridir. Şair, gök kubbesinde *cilve-nümây* olan olayları, yani yıldızların ve gezegenlerin ihtişamlı hareketlerini gözlemleyen bir yolcuyu betimlemektedir. İslam astronomisinde, bu hareketler aynı zamanda ilahi bir düzenin tezahürü olarak görülürdü. Gökyüzü, sadece fiziksel bir yapının ötesinde, Allah'ın kudretini ve evrendeki düzeni yansıtan bir sahnedir. Beyitte şair, gökyüzündeki muhteşem düzeni ve bu düzenin bir parçası olan feleklerin hareketlerini betimleyerek, bu hareketleri gözlemleyen bir yolcuyu tasvir ediyor. Gökyüzü, hem fiziksel hem de manevi bir âlemi temsil eder ve bu âlemdeki her hareket, derin bir anlam taşır.

Sen çekip mürtefi' yetti eflāk / Münhatt eylep bu tîre merkez-i hāk (SS 11) “Sen yedi feleğe yükseldin, bu karanlık toprak merkezini aşağı çektin.”

Bu beyitte, *mürtefi' yetti eflāk* “yedi gökyüzüne yükselme” anlamındadır. *Eflāk*, İslam kozmolojisinde göksel küreler ya da felekler anlamına gelir ve gökyüzünde bulunan yedi katı temsil eder. İlk mısra, bir yücelme, yükselme durumunu anlatır. Şair burada, *sen* dediği kişiyi, muhtemelen bir sevgili ya da ilahi bir varlık, maddi dünyadan kopup manevi olarak gökyüzüne doğru yükselen bir varlık olarak tasvir eder. İkinci mısradaki ise *tîre merkez-i hāk* “karanlık bir yer” olarak nitelenen “toprak merkezi” anlamına gelir. *Merkez-i hāk* toprağın, yani “dünyanın merkezi” olan en aşağı seviyeyi işaret eder. *Münhatt eyle-* “alçaltmak, aşağı çekmek” anlamına gelir. Beyitte bu karanlık dünya, göksel yüceliklerin zıttı olarak tasvir edilir. Bir tarafta yücelme, göğe yükselme varken, diğer tarafta karanlık ve aşağılık dünya vardır. Beyitte geçen *eflāk* terimi, daha önce de belirtildiği üzere, İslam düşüncesinde gökyüzü katmanlarını (felekler), Allah'ın yaratmış olduğu ilahi düzeni temsil eder. Bu katmanlar, gezegenlerin yörüngeleri ve göksel hareketleri içerir. İslam kozmolojisine göre, en yüksek göksel katman, Allah'a en yakın olan bölgedir. Burada yükselme, maddi dünyadan (topraktan) ayrılarak manevi bir yükselişi ve ilahi bir yakınlaşmayı temsil eder. İlk mısradaki ifade edilen “göklere yükselme”, insanın ruhsal olarak Allah'a yakınlaşmasını ve ilahi düzene dâhil olmasını ima eder. İkinci mısradaki geçen *tîre merkez-i hāk* ise, maddi dünyanın karanlık ve geçici olduğu fikrine işaret eder. *Toprak*, İslam düşüncesinde insana verilen geçici bir dünya hayatını simgeler. İnsanın manevi yükselişi, bu dünyadan ve onun karanlıklarından

kopma anlamına gelir. İslam astronomisinde dünya, göksel katmanların en altındadır ve bu yüzden en aşağı seviyeyi temsil eder. Beyitte de bu aşağılık merkez (dünya), göksel yüceliklere zıt bir konumda yer alır. İslam kozmolojisinde, dünya ve gökyüzü arasında bir zıtlık bulunur. Gökyüzü Allah'a yaklaşılman manevi alanı temsil ederken, dünya ve toprak, maddi hayatın geçici olduğunu simgeler. Beyitteki *mürtefi* ' *yetti eflāk* yani gökyüzüne yükselme, ruhun Allah'a yakınlaştığını ve manevi bir kemale ulaştığını anlatır. *Tîre merkez-i hāk* ise dünyanın karanlık, alçak bir yer olduğunu, manevi yüceliklerle kıyaslanamayacağını ifade eder. Beytin bu yapısı, İslam kozmolojisinin ve astronomisinin insana sunduğu manevi anlayışı yansıtır: Göğe yükselmek, Allah'a yakınlaşmak, dünya ise geçici ve karanlık bir varlık olarak kalmakta, ruhun asıl yeri olan göklere ulaşamayan bir merkezde durmaktadır.

Yetti eflākni *ana yār  t / Yetti ikl m  lin  ar d r  t* (SS 5009) “Yedi feleği ona dost et, yedi iklim halkını müşterisi yap.”

 lk dizede geçen *efl k*, İslam kozmolojisinde gök katmanları veya felekler anlamına geldiği daha önce söylenmişti. *Y r  t*- “dost, yardımcı ya da yolda  kılmak” anlamındadır. Bu mısra, gökyüzündeki feleklerin veya kozmik göçerlerin bir kişiye dost olduğunu, onun y kseli i ya da başarısı için bir destek olduğunu anlatır.  kinci mısradan, *ikl m* terimi kullanılmıştır; bu, coğraf  bölgeler veya iklimler anlamına gelir ve dünya üzerindeki çeşitli diyarları ifade eder. * ar d r etmek* “bir şeye talip olmayı, müşterisi olma”yı ifade eder. Yani dünya üzerindeki yedi iklimin (coğraf  bölgelerin) halkının o kişiye ilgi göstermesini ifade eder. Bu iki mısra, kişinin manevi ya da sosyal olarak yüceltilmesini, gökyüzü ve dünya halkı tarafından saygı duyulan bir konuma yükseldiğini anlatır. Yukarıda da bahsedildiği üzere *efl k* terimi, İslam kozmolojisinde gök katmanları, Allah'ın yarattığı evrenin düzenini temsil eder. Bu göksel katmanlar (felekler), gezegenlerin yörüngeleriyle ilişkilendirilir ve her biri belirli bir ilahi işlevi yerine getirir. Gökyüzündeki bu düzen, insanlara ilahi bir rehberlik ve düzen sunar. Bu beyitte göklerin bir kişiye dost edilmesi, o kişinin Allah'ın kozmik düzeni tarafından desteklendiğini, feleklerin onun lehine işlediğini simgeler. İslam astronomisinde bu, kişinin evrenin i leyi iyle uyumlu bir hayat sürdüğünü veya ilahi takdirin ona yardım ettiğini ifade eder. * kl m* ise coğraf  bölgeleri simgeler ve burada yedi iklim halkının bir kişiye müşterisi olması, onun dünya üzerindeki etkisinin büyüklüğünü ve geniş kapsamlı olduğunu gösterir. Yedi iklim, İslam dünyasında sıkça kullanılan bir tabirdir ve yedi farklı coğraf  bölgeyi, yani tüm dünyayı simgeler. Burada  air, bu kişiye olan ilginin yalnızca manevi değil, aynı zamanda dünya üzerinde de olduğunu vurgulamaktadır. Beyit, gökyüzündeki ilahi düzenle dünya üzerindeki başarıyı birleştirir. Gökyüzü ve dünya arasındaki bu bağlantı, insanın hem manevi hem de dünyevi başarıya ulaşabileceğini vurgular.

6. Gerd n (< Far.): “Dönen, araba; gökyüzü, felek” (Kanar, 1995, s. 514), “1. d n c , dönen, devreden. 2. Felek, dünya, sema” (Devellioğlu, 2017, s. 329).

Ayak astıda pest tofragı / L k gerd n a u tulum  ağı (SS 99) “Ayak altında alçak toprak, fakat dönen gökyüzü kadar y celmi im.”

Bu beyitte, *ayak astıda pest tofragı* “ayak altında değersiz toprağı” yani “alçak ve değersiz toprak” anlamına gelir. İnsan, dünyada toprak üzerinde yürüyen, maddi varlıklarla bağlı bir canlıdır. Ancak ikinci mısradan, *gerd n a u tulum  ağı* “gökyüzü

kadar yücelmişim” ifadesi, insanın manevi yükselişini ve göksel bir seviyeye ulaşma durumunu anlatır. Beyitte hem dünya (madde) hem de gökler (maneviyat) arasındaki denge ve çelişki vurgulanmaktadır. Beyitte geçen *gerdün* kelimesi, İslam astronomisinde gökyüzü veya gök küresi anlamına gelir ve çoğu zaman kozmik düzeni simgeler. İslam astronomisinde gökyüzünün yedi katmandan oluştuğu ve bu katmanların gezegenlerin yörüngelerini temsil ettiği daha önce belirtilmişti. Burada *gerdün* bu dönen düzenin merkezinde yer alır. İslam kozmolojisinde gökyüzü (felekler), evrendeki düzeni ve Allah'ın kudretini yansıtan en mükemmel yapıdır. Beyitte, insanın ayaklarının altında dünya (toprak) yer almakta, ancak ruhsal olarak gökyüzü seviyesine yükselmiş olma durumu vurgulanmaktadır. Bu, insanın maddi dünyaya bağlı olmasına rağmen, manevi olarak yücelme kapasitesine sahip olduğuna dair bir anlayışla ilgilidir. İslam kozmolojisinde gökyüzü katmanları Allah'a yakın olmayı temsil eder, dolayısıyla gökyüzüne benzetilen bu yücelme, insanın manevi olarak Allah'a yaklaşmasını ve yüce bir seviyeye ulaşmasını simgeler. Bu bağlamda, İslam astronomisindeki *gerdün* terimi, gezegenlerin ve yıldızların döndüğü göksel küreleri ifade etmekle birlikte insana ilahi bir yolculuk ve manevi bir yükselme imkânı sunar.

Cezm ediler ki taht-ı gerdünves / Aydur ammâ küneş bile rû keş (SS 2161) “Dönen gökyüzünün tahtı gibi sağlam sanırlar, fakat güneşin yüzünü göstermesiyle (her şeyin) gerçek olduğu anlaşılır.”

Bu beyitte *taht-ı gerdünves* “gökyüzü gibi tahtı” anlamına gelir ve evrendeki düzenin sağlamlığına, sürekliliğine bir gönderme yapar. Ancak ikinci mısradaki, *küneş* “güneş”in ortaya çıkışıyla, gizli kalmış gerçeklerin açığa çıktığı ifade edilmektedir. Beyit, ilk bakışta sağlam ve değişmez gibi görülen şeylerin, aslında hakikatle yüzleştğinde değişebileceğini anlatır. Beyitte geçen *gerdün* ve *küneş* kavramları, İslam astronomisinde ve kozmolojisinde önemli yer tutar. *Gerdün* (felekler), gezegenlerin ve yıldızların döndüğü göksel küreleri temsil eder. Bu feleklerin sürekli hareketi, evrendeki düzenin, zamanın ve kadere bağlı olayların akışını ifade eder. İslam astronomisinde, *küneş* “güneş” gökyüzündeki en güçlü ve aydınlatıcı varlıktır. Güneş, hem kozmik zamanın ölçüsü hem de hayat kaynağı olarak kabul edilir. Aynı zamanda Allah'ın yeryüzündeki kudretini ve nurunu temsil eder. Güneşin doğuşu ile birlikte karanlıkta kalan gerçekler gün yüzüne çıkar; bu, hem maddi hem de manevi anlamda aydınlanmayı ve hakikatin ortaya çıkmasını simgeler. Beyitte de bu durum, *küneş bile rû keş* ifadesiyle vurgulanır. Güneşin yüzünü göstermesi, hakikatin ortaya çıkması anlamına gelir. İlk mısradaki gökyüzünün tahtı gibi sağlam sanılan şeyler, aslında güneşin doğmasıyla (hakikatin belirmesiyle) gerçek anlamını kazanır. Burada, İslam kozmolojisinde güneşin rolü, dünyadaki olayların ve görünüşlerin hakikatle nasıl ilişkilendirildiğine dair bir metafor olarak kullanılmıştır. Sonuç olarak, beyitte anlatılan şey, evrendeki düzenin ilk bakışta sağlam görünse de, gerçek anlamda güneş (hakikat) ortaya çıktığında her şeyin netleşeceği ve doğru anlamını kazanacağıdır.

Pāye ornıda sêkkiz aña sûtün / Astıda bérkitip sêkiz gerdün (SS 2152) “Onun ayakları altında sekiz sütun, altına sekiz gök kubbeyi yerleştirip sağlamlaştırdı.”

Beytin ilk dizesindeki *sêkkiz sûtün* “sekiz sütun” anlamında olup bu ifade İslam kozmolojisinde dünyayı veya evreni ayakta tutan unsurları simgeler. Sütunlar, evrenin

fiziksel ya da metaforik temelini temsil eden öğelerdir. Sekiz sayısı burada, evrenin düzenine ya da kozmik yapının katmanlarına atıfta bulunur. Beytin ikinci dizesindeki *sekiz gerdün* “sekiz gök” ise gökyüzünün sekiz feleğini, katmanını ifade eder. Geleneksel anlayışa göre, dokuzuncu felek Atlas feleği (son felek) iken, altında kalan sekiz felek ise gezegenler ve sabit yıldızlarla ilişkilendirilir. Her bir felek, bir gezegenin hareket ettiği katman olarak kabul edilir ve bu gökler düzenli bir sistem içinde yer alır. İslam astronomisi Batlamyus’un evren modeliyle uyumlu olarak, göklerin sekiz veya dokuz katmanlı olduğunu kabul eder. Bu katmanlar ya da felekler, her biri bir gezegenin veya yıldızların hareket ettiği kürelerdir. Sekizinci felek, sabit yıldızların feleği olarak bilinir ve bu feleğin altında kalan felekler, her biri bir gezegenin yer aldığı katmanlar olarak sıralanır: Ay, Merkür, Venüs, Güneş, Mars, Jüpiter ve Satürn. Dokuzuncu felek (Atlas feleği) ise bu feleklerin tamamını kapsar ve en dıştaki felek olarak kabul edilir. Beyitte, şair *sékkiz sūtūn* “sekiz sütun” ve *sékkiz gerdün* “sekiz gök kubbesi” ile bu kozmolojik yapıyı şiirsel bir dille ifade etmektedir. Sekiz feleğin altına yerleştirilen sütunlar, bu kozmik düzenin sağlamlığını ve sürekliliğini simgeler. Aynı zamanda, bu ifade, evrenin metafiziksel temellerinin de güçlü ve sağlam olduğunu vurgulayan bir sembol olarak görülebilir. Şair burada İslam astronomisinin kozmolojik sistemine göndermede bulunarak, evrenin düzenli ve sabit yapısına işaret eder. *Sūtūn*, evrenin temelini teşkil eden kozmik yasalar ya da güçler olarak düşünülebilir, *gerdün* ise bu düzenin parçası olan göksel katmanları simgeler.

Yetti gerdün *demey ki yetti legen / Her biri içre şem'-i nūr-figen* (SS 12) “Yedi feleğe yedi legen deme, her biri içinde ışık saçan mum gibidir.”

Şair, gökyüzünü basitçe bir “legen” olarak nitelendirenleri eleştirir. Burada, gökyüzünün sadece boş bir kap gibi algılanmaması gerektiği vurgulanır. İkinci mısra da ise *şem'-i nūr-figen*, yani “ışık saçan mum” ifadesi kullanılarak gökyüzünde bulunan ışık kaynaklarına, yani yıldızlara ve gezegenlere işaret edilir. Şair, gökyüzünün bir kap gibi değil, her biri ışık saçan kozmik varlıklarla dolu bir alan olduğunu anlatmaktadır. İslam kozmolojisinde gökyüzü, anlam ve kudret dolu bir mekân olarak algılanır ve yıldızlar, gezegenler Allah’ın yaratılışını ve düzenini gösteren ilahi unsurlardır. Beyitte geçen *şem'-i nūr-figen* ifadesi, gökyüzündeki ışık kaynaklarına, yani yıldızlara ve gezegenlere işaret eder. İslam astronomisinde, gökyüzünde bulunan bu ışık kaynakları Allah’ın yarattığı ilahi düzeni temsil eder. Bu göksel cisimler, her biri belirli bir felekte hareket eden ve evrendeki düzeni koruyan varlıklar olarak kabul edilir. Her biri, kendi yörüngesinde dönerek hem kozmik zamanı hem de evrendeki ilahi düzeni işaret eder.

7. Günbed (< Far.): “Kubbe, kümbet; gökyüzü; dünya; çadır” (Kanar, 1995, s. 523), “kümbet, kubbe, üstü yuvarlak şekilde olan bina veya çıkıntı” (Devellioğlu, 2017, s. 344).

Nevâî'nin Seb'a-yı Seyyâre'de *günbed* kelimesinin geçtiği beyitler şu şekilde sıralanabilir:

Nè üçün keldi günbed-i mînû / Gunca dèk neçe perde tû-ber-tû (SS 729) “Ne için geldi bu gök kubbe / Gonca gibi daracık, kat kat?”

Beytin ilk dizesindeki *günbed-i mînû* “gökyüzü” ya da “cennet kubbesi” anlamındadır (Ünlü, 2013, s. 415). Beytin tamamı gök katmalarını metaforik olarak ifade etmektedir. Burada, gökyüzünün yedi katmanlı veya dokuz katlı olduğu inancıyla bağlantı kurulabilir. *Günbed-i mînû* ifadesi, ilahi olanı veya gökyüzünün manevi boyutlarını işaret eder. İkinci dizedeki *gunca dēk* “gonca gibi” anlamına gelir. Gonca, bir çiçeğin açmamış hâli olan tomurcuğu simgeler ve kapalı bir durumu ifade eder. Şair burada, gökyüzünün sıkışık veya dar bir hâle bürünmesini, açılmamış bir tomurcuk gibi kapalı ve gizemli olmasını betimler. Bu, gökyüzünün sırları veya çözülememiş doğası hakkında bir imge olabilir. *Perde tū-ber-tū* “kat kat perde” anlamına gelir. Beyitte *tū-ber-tū* “kat kat” anlamındadır (Devellioğlu, 2017, s. 1295). İslam kozmolojisinde gökyüzü katmanlı olarak tasavvur edilir ve her bir katman âdeti bir perde gibi görülür. Bu katmanlar, dünyadaki olayların ilahi düzen tarafından nasıl örtülmüş olduğunu ve insanın bu perdelerin arkasında kalan sırlara ulaşamayacağını ifade eder. Kozmolojik olarak bu, evrenin gizemli ve anlaşılabilir yapıyı simgeler. Aynı zamanda İslam düşüncesinde, gök kubbenin katmanları arasında ilahi sırlar ve hikmetlerin gizlendiği düşünülür. Bu beyitte şair, gökyüzü ve evrenin derin sırları üzerine bir sorgulama yapar. Bu beyit, kozmolojik bir sorgulamayı yansıtırken, evrenin büyüklüğü ve ilahi hikmetin gizliliği üzerine felsefi bir derinlik taşır. Gökyüzünün bu kadar katmanlı ve gizemli olmasının sebebi nedir? Şair bu soruyu sorarken aslında insanın bilgi arayışını ve evrenin sırlarını keşfetme çabasını dile getirir.

Yok elgimde bir avuç toprak / Yasamak kām-ı günbed-i nüh-tāk (SS 400) “Elimde bir avuç toprak bile yok / Dokuz katlı kubbenin (feleğin) arzusunu kurmak.”

Beytin ikinci dizesinde yer alan *günbed-i nüh-tāk* “dokuz katlı kubbe” anlamına gelir ve İslam astronomisinde kullanılan kozmolojik bir terimdir. İslam astronomisinde gökyüzü, Batlamyus’un görüşlerinden etkilenerek dokuz felekten (katman veya küre) oluştuğu düşünülmüştür. Her felek, bir gök cisminin (gezegen veya yıldız) karşılık gelir. Bu feleklerin her biri bir gök cismi tarafından yönetilir ve en dışta olan felek *felek-i atlas* (dokuzuncu felek) olarak adlandırılır (Kurnaz, 1995, s. 306). Bu katmanlar dünyayı saran görünmez küreler gibi tasavvur edilmiştir. Ayrıca *günbed-i nüh-tak* ile kastedilen felek, kaderin döngüsü veya insanın yaşamındaki kontrolsüz değişiklikler anlamına gelir. Özellikle bu ifade, hayattaki zorluklar veya beklentilerin karşılanamaması gibi durumları anlatır. Yani şair, yaşamın kendisinin bu kozmik döngüler içinde olduğunu ve bunun ötesine geçmenin zor olduğunu ima eder. Bu beyitte şair, yaşamın maddi değerlerini küçümseyerek hiçbir dünyevi varlığa sahip olmadığını dile getirir. Bununla birlikte, hayatının ve yaşam amacının, gökyüzündeki dokuz feleğin döngüsüne bağlı olduğunu ifade eder. İslam astronomisi perspektifinde bu felekler, dünya üzerindeki tüm olayların düzenleyicisi olarak görüldüğünden, şair aslında yaşamın geçiciliğini ve kaderin kaçınılmaz döngüsünü vurgular. Şairin “elinde bir avuç toprak bile yok” demesi, dünya malına ya da kalıcı bir şeye sahip olmamasına işaret ederken, *günbed-i nüh-tak* ile kozmik düzenin ve kaderin kontrolünde olan bir hayat sürdüğünü ifade eder. Bu beytin ana teması, yaşamın gelip geçiciliği ve dünyevi malın önemsizliği üzerine kuruludur; ayrıca, insanın kaderi üzerinde sınırlı bir kontrolü olduğunu gösterir. Gökyüzündeki felekler, insan hayatının döngüsel yapısını temsil eder ve bu bağlamda kozmik düzenin kaçınılmazlığına vurgu yapar.

Yetti gerdün demey ki yetti legen / Her biri içre şem'-i nûr-figen (SS 12) “Yedi feleğe yedi legen deme, her biri içinde ışık saçan mum gibidir.”

Şair, gökyüzünü basitçe bir “legen” olarak nitelendirenleri eleştirir. Burada, gökyüzünün sadece boş bir kap gibi algılanmaması gerektiği vurgulanır. İkinci mısra ise şem'-i nûr-figen, yani “ışık saçan mum” ifadesi kullanılarak gökyüzünde bulunan ışık kaynaklarına, yani yıldızlara ve gezegenlere işaret edilir. Şair, gökyüzünün bir kap gibi değil, her biri ışık saçan kozmik varlıklarla dolu bir alan olduğunu anlatmaktadır. İslam kozmolojisinde gökyüzü, anlam ve kudret dolu bir mekân olarak algılanır ve yıldızlar, gezegenler Allah'ın yaratılışını ve düzenini gösteren ilahi unsurlardır. Beyitte geçen şem'-i nûr-figen ifadesi, gökyüzündeki ışık kaynaklarına, yani yıldızlara ve gezegenlere işaret eder. İslam astronomisinde, gökyüzünde bulunan bu ışık kaynakları Allah'ın yarattığı ilahi düzeni temsil eder. Bu göksel cisimler, her biri belirli bir felekte hareket eden ve evrendeki düzeni koruyan varlıklar olarak kabul edilir. Her biri, kendi yörüngesinde dönerek hem kozmik zamanı hem de evrendeki ilahi düzeni işaret eder.

8. Kök (< T.): “Gök, gökyüzü” (Clauson, 1972, s. 708).

Nevâyî'nin Seb'a-yı Seyyâre'de kök kelimesinin geçtiği beyitler şu şekilde sıralanabilir:

Kök tapıp seyr ü yer sükûn sendin / Biri ser-keş biri nigûn sendin (SS 4) “Gökyüzüne ulaşır gökyüzü ve yerin sükûneti senden idi. Biri (yıldız) başına buyruk, diğer (yıldız) başı eğik (itaatkâr) idi, (her şey) senden idi.”

Beytin ilk dizesinde *seyr ü yer sükûn sendin* ifadesindeki *seyr* “gökyüzündeki hareketleri, yani gezegenlerin ve yıldızların dönüşünü” ifade ederken, *yer sükûn* “dünyanın sükûneti, düzeni” demektir. Gökyüzündeki ve yeryüzündeki tüm hareket ve düzenin kaynağı Allah'a işaret eder. İslam astronomisinde bu hareketlerin Tanrı'nın koyduğu düzenle işlediği kabul edilir. Beytin ikinci dizesindeki *biri ser-keş biri nigûn sendin* ifadesindeki *ser-keş* “asi, serkeş, başkaldıran” (Kantar, 1995, 360), “dik başlı, başkaldıran, inatçı, itaatsiz” anlamında kullanılır (Devellioğlu, 2017, s. 1100). Bu gökyüzünde kendi yörüngesinde hareket eden bir yıldız olabilir. *Nigûn* ise “baş aşağı, ters; eğik” (Kantar, 1995, 661), “1. tersine dönmüş, altüst olmuş; 2. ters, aksi, uğursuz” (Devellioğlu, 2017, s. 976) anlamına gelmekle birlikte burada itaatkâr anlamını ifade eder. İki tür hareket ve düzen kast edilmektedir: Birisi bağımsız görünse de aslında ilahi düzene boyun eğen, diğeri ise zaten doğrudan itaattedir. Bu, gezegenlerin ve yıldızların yörüngelerini, hızlarını ve hareket tarzlarını temsil eder. İslam astronomisi, evrenin ve gökyüzünün düzenli bir hareketle işlediğini kabul eder. Gezegenler ve yıldızlar Allah'ın koyduğu bir nizam çerçevesinde hareket ederler. Özellikle İslam felsefesindeki kozmolojik düzen kavramı, gökyüzünde belirli kuralların ve itaatin hâkim olduğunu savunur. *Ser-keş* gezegenler, kendi yörüngelerinde görece bağımsız hareket eder gibi görünseler de, Allah'ın koyduğu düzenin dışına çıkamazlar. *Nigûn* olanlar ise zaten bu düzene tam anlamıyla itaat ederler. Bu, İslam astronomisindeki gezegenlerin hiyerarşik düzeniyle de ilişkilendirilebilir. Özellikle Batlamyus'tan alınan ve İslam filozoflarına adapte edilen dünya merkezli modelde, gezegenler dünya etrafında belirli bir düzen içinde döner. Bu düzenin sapmayan, baş eğen kısımları olduğu gibi, sanki kendiliğinden hareket eden ve bağımsız gibi duran, ama yine de ilahi iradeye boyun eğen unsurlar da

vardır (Saliba, 2007, ss. 43-49). İbn-i Sina'ya göre işaretler ve hatırlatmalar sayesinde evrensel düzenin insan aklıyla keşfedilebilecek bir sistem olduğu belirtilmektedir. Ancak bu sistem var olan bir ilahi nizama tabidir, insan sadece bu nizama çözmeye çalışır. İbn-i Sina Aristoteles'ten türettiği prensipleri kullanarak sistematik bir yöntemle evrenin düzenini anlamlandırmaya çalışır. Evrenin bölümlerinin (mantık, fizik, metafizik) bu düzene uygun bir biçimde sunulması, ilahi nizamın yansıması olarak anlaşılabilir (Gutas, 2014, ss. 156-160). Bu açıdan beyitteki *ser-keş* ve *nigûn* tanımları, gezegenlerin bu hareket düzenine uygun bir metafor olarak kabul edilebilir. Beyit, gökyüzü ve yerin hareketinin Allah'tan geldiğini, O'nun koyduğu düzen içinde işlediğini anlatır ve İslam astronomisindeki ilahi nizam kavramını yansıtır.

Kökke tofragını yetürgeyler / Tofrag içre tenin itürgeyler (SS 27) “Gökyüzüne toprağını ulaştıracaklar, bedeni ise toprağın içinde bırakacaklar.”

Beytin ilk dizesinde geçen *kök* “gök, gökyüzünü” ifade eder. Toprak ise “kişinin özü, ruhu ya da manevi varlığı” anlamında kullanılmaktadır. Beyitte, ruhun manevi bir yolculuğa çıkarak ilahi âleme ulaşması tasvir edilir. İkinci dizedeki *tofrag içre* “toprağın içine” ifadesi, bedeni toprağın altına gömmenin, yani ölüm sonrası fiziksel bedenin yeryüzünde kaldığını anlatır. Bu, insanın maddi kısmının dünyada kaldığını, ruhunun ise ilahi âleme yükseldiğini sembolize eder. İslam felsefesinde, insan ruhunun bu dünyaya ait olmadığı, Allah'ın katına geri döneceği inancı vurgulanır ve bu durum bir nevi yaratılışla ilgilidir. Dolayısıyla beyitte mikrokozmos (insan) ile makrokozmos (evren) arasında bir ilişki vardır. Bu ilişki varlığın yaratılışıyla da bağlantılıdır ve bu konu İhvan-ı Safa âlimlerince aşağıdaki şekilde açıklanır:

“Tanrı tarafından dünyanın yaratılması veya varlığın tezahürü, Bir'den sayıların üretilmesine benzetilir. Tüm varlıkları özel ve genel olarak böldükten sonra, ikinci kategoriye dokuz “varlık durumuna” bölerler, çünkü dokuz (9), ondalık döngünün sonuna gelmesi nedeniyle bu döngüyü kapatır ve sembolik olarak sayı serisini sona erdirir. Yaratıcı ile başlayıp, Varlığın çoklu durumlarından aşağı inerek ve son halkası insan olan karasal yaratıklarla sona eren Evrenin yaratılışı şu şekildedir: 1. Yaratıcı, 2. Akıl, 3. Ruh, 4. Madde, 5. Doğa, 6. Beden, 7. Yedi gezegeni olan küre, 8. Elementler, 9. Dünya varlıkları. 1+2+3+4 = 10 diğer varlıklar bitişiktir. Ayrıca İhvan, büyük Varlık zincirinin üretimini şu şekilde tanımlar: Yaratıcının ürettiği ve varlığa çağırdığı ilk şey, tüm şeylerin formunun bulunduğu basit, ruhsal, son derece mükemmel bir maddedir. Bu maddeye Akıl denir. Bu maddeden, hiyerarşide birincinin altında olan ve Evrensel Ruh olarak adlandırılan ikinci bir madde gelir. Evrensel Ruh'tan, Ruh'un altında olan ve orijinal Madde adı verilen başka bir madde ortaya çıkar. İkincisi, Mutlak Beden'e, yani uzunluğu, genişliği ve derinliği olan İkincil Madde'ye dönüşür (Nasr, 1978, ss. 51-52).

Bu açıklamadan yola çıkarak en aşağı varlık olan insan, en yukarıdaki Tanrı'ya, O'nun özüne ulaşmayı hedefler. Maddeden Tanrısal öze/ruha dönüşmek esastır. Dar anlamda düşünüldüğünde insan bedeni maddeden yani topraktan oluştuğu için toprakta kalacak, ruhu ise maddeden daha üstün olduğu için Tanrı'ya geri dönecektir, bu da kozmik düzende insanın yerini tanımlar. Ruh, Tanrı'dan gelen bir cevherdir ve ölümle birlikte maddi dünyadan ayrılarak gökyüzüne, yani ilahi düzene döner. Beden ise yeryüzüne, yani toprağa geri döner; bu, Kur'an-ı Kerim'de Tâhâ Suresi 55. ayette “Sizi topraktan yarattık, yine oraya döndürürüz ve sizi bir kez daha ondan çıkarırız.” ifadesiyle de bağlantılıdır.

Beyitteki *tofrag içre tenin itürmek* ifadesi bedenın fiziksel olarak yeryüzünde kalmasını ve ölümden sonraki çürüme sürecini ifade eder.

Yëtiben kökke tākınñ başı / Taş ile hem içi vü hem taş (SS 2441) “Göge ulaşan kubbenin başı, hem içini hem dışını taşla doldur.”

Beytin ilk dizesinde geçen *tāk* “kubbe”, mimari olarak gökyüzünü veya evreni temsil eden sembol niteliğinde bir yapıdır. Beyitte, göge ulaşan veya gökyüzünü temsil eden bir kubbenin zirvesinden bahsedilmektedir. Göge ulaşan kubbe başı, manevi anlamda en üst noktaya, ilahi kudretin temsil edildiği yere işaret eder, muhtemelen burası ‘arş-ı âlem’dir. Beytin ikinci dizesinde ise kubbenin hem içinin hem de dışının taşla kaplı olduğu anlatılır. *Taş* ifadesi, maddi dünya ve dayanıklılık anlamında yorumlanabilir. İslam kozmolojisindeki dokuz kat sema anlayışına göre, gökyüzü katman katman bir yapıya sahiptir ve gökyüzünün sekizinci katmanında sabit yıldızlar yer alır, burası evrenin dış kabuğu olarak düşünülebilir. Ayrıca evrenin iç katmanlarında ise gezegenler vardır ki bu gezegenler de taşlarla ilişkilendirilebilir. Dolayısıyla evrenin hem iç yapısı hem de dış yapısı tıpkı kubbe gibi taşlarla örüldür. Göge ulaşan kubbe, evrenin düzenini ve bu düzenin Allah’ın yaratışıyla sabit ve sağlam olduğunu sembolize eder. Bunun yanında bu beyitte yer alan *tāk* “kubbe” yani gökyüzü, hem manevi açıdan Allah’a ulaşmanın bir sembolü hem de astronomik anlamda evrenin düzenini yansıtır. Taş, bu düzenin kalıcılığına ve sağlamlığına vurgu yapar, çünkü İslam kozmolojisinde evrenin her bir katmanı, Allah’ın iradesiyle değişmez bir şekilde düzenlenmiştir.

Barça kök günbedi kēbi dāyir / Birbiri devriga bolup sāyir (SS 482) “Hepsi gök kubbesi gibi dairesel, birbirinin etrafında dönerler.”

Beytin ilk dizesindeki *dāyir* ise “daire şeklinde” demektir. Beyit, gökyüzü kubbesiyle benzer bir şekilde, her şeyin bir daire çizdiği, yani döngüsel bir hareketle işlediğini vurgular. Gökyüzündeki düzenin, dairesel bir yapıda olduğu ifade ediliyor. İkinci dizedeki *birbiri devriga bolup sāyir* ifadesi ise “birbirinin etrafında dönerek hareket eder” anlamına gelir. *Devr* “döngü veya dönüş” anlamına gelir ve gezegenlerin ya da gök cisimlerinin birbirlerinin etrafında döndüğünü ifade eder. Yani, gezegenlerin ve gök cisimlerinin döngüsel hareketini tanımlayan bir betimleme yapılmıştır. Bu beyit, İslam astronomisindeki göksel düzen ve gezegenlerin dairesel hareketlerini yansıtır. İhvân-ı Safâ’nın astronomi anlayışı, Ortaçağ kozmolojisi doğrultusunda Dünya’yı evrenin merkezi olarak kabul eder. Bu modelde, Ay, Güneş ve gezegenler Dünya etrafında dönmektedir. Satürn’ün küresinin ötesinde, sabit yıldızlar küresi ve en dıştaki küre bulunur. Bu kozmolojide, dairesel hareket ve mükemmel biçim, göksel cisimlerin yapısını oluşturan öz veya maddenin ayrılmaz bir parçasıdır. İhvân’a göre göksel kürelerin maddesi, değişim ya da dönüşüme uğramaz; bu cisimler ne oluşur ne yok olur ne de herhangi bir artış veya azalma gösterir. Gökyüzündeki tüm hareketlerin mükemmel olması, dairesel olmalarını gerektirir; dolayısıyla, evrendeki dairesel hareket, bu cisimlerin varlıklarının özünü yansıtır. İhvân-ı Safâ, bu öz ile göksel cisimlerin bozulma veya dönüşüme uğramayan, yalnızca mükemmel hareketleri kabul eden özel bir maddeyi ifade eder. Bu, evrendeki düzenin ve sürekliliğin temelinde yatan mükemmeliyet anlayışını açıklar. İhvân’ın kozmolojisi, göksel cisimlerin değişmez yapısını ve kusursuz döngüselliğini vurgulayarak, dairesel hareketin evrensel düzeni sağladığını savunur

(Nasr, 1978, s. 61-62). Birûni'ye göre ise “Gök küresi kendi yerinde dönen bir top gibi bir cisimdir; içinde kürenin kendisinden farklı hareket eden cisimler vardır ve biz onun merkezindeyiz. Bir milin dönmesi gibi dairesel hareketinden dolayı ona felek denir ve filozoflar arasında eter ismi yaygındır.” (Nasr, 1978, s. 133). Beyitte de bu düzen, gök kubbesi şeklinde betimlenmiş ve gök cisimlerinin dairesel hareketlerine dikkat çekilmiştir. *Barça kök günbedi kibi dāyir* ifadesi, tüm göksel cisimlerin bir kubbe gibi dairesel şekilde hareket ettiğini ima eder. Sonuç olarak, bu beyit İslam kozmolojisindeki dairevi göksel düzen anlayışını yansıtır. Gezegenlerin birbiri etrafında döndüğü ve gök kubbenin bu düzenin temsili olduğu ifade ediliyor. Göksel cisimlerin bu dairesel hareketi, evrenin Tanrı tarafından belirlenen değişmez ve sabit düzenine işaret eder.

Kim *yēti kökte* kēldiler sāyir / Suda andak ki sīm-gūn tāyir (SS 17) “Yedi kat gökte, dönen gezegenler gibi geldiler. Suda gümüş gibi parlayan kuş/lar gibi (hareket ettiler).”

Beytin ilk dizesindeki *sāyir* “dönmek” ya da “devretmek” anlamındadır ve ilk dize, gökteki cisimlerin (yıldızlar, gezegenler) dairesel hareketlerine, yani yörüngelerine işaret ediyor. Gökyüzündeki bu cisimlerin yörüngelerinde döndükleri anlatılır. İkinci dizedeki *sīm-gūn* “gümüş renkli” anlamına gelir, *tāyir* ise “kuş” demektir. Burada suyun içinde, gökyüzündeki yıldızların hareketine benzer şekilde dönen bir kuş betimlenmektedir. *Andak* kelimesi “öyle” anlamında kullanılarak iki hareket arasında bir benzerlik kurar. Suda yansıyan ya da dönen kuş, gökyüzündeki yıldızlara daha doğrusu aya atıf yapar. Genel anlamda düşünüldüğünde pek çok kültürde ay gümüş ile simgelendirilmiştir. Buna göre altın ile güneş, gümüş ile ay ilişkilendirilir (Eliade, 2020, s. 54). Ömer Hayyam *Nevruz-nâme* adlı eserinde şöyle belirtir: “Gümüşü de ay kursu gibi yaptılar ve her iki yüzüne ay yüzünün mührünü koydular” (Öztürk, 2017, s. 158; Tokyürek 2022, s. 232). Ayrıca simyada gümüşü temsil etmek için kullanılan ve “küçük iş” olarak adlandırılan Ay sembolü, Güneş'in aksine sezgiyi, doğurganlığı ve bedeni ifade eder (Bruce-Mitford, 2008, s. 210). Dolayısıyla bu beyitte *sīm-gūn tāyir* “gümüş gibi parlayan kuş” metaforuyla Ay işaret edilir. Gece gökyüzünde yıldızların da su yüzeyine yansımaları mümkündür, ancak Ay'ın ışığı daha güçlü olduğu için, gökyüzünde gözle görülür bir şekilde parlayan Ay daha belirgin bir konumdadır. Ayrıca beyitte Ay'ın kuş gibi gökyüzünde hareket ettiği imajı, onun yörüngedeki sürekli devinimini temsil eder. Nitekim Batlamyus astronomi anlayışına göre Ay, yedi gezegenden biri olarak kabul edilmekte ve belirli bir yörünge üzerinde hareket etmektedir. Tüm bunların yanında su, evrenin de simgesi olarak kabul edilir ve su tedavi eder, gençleştirir, sonsuz hayatı sağlar (Eliade, 2005, s. 231). Dolayısıyla suyun üzerindeki bu görüntü evrenin bir yansıması, gökyüzünün ilahi düzeninin yansımasıdır.

Yēti kökni hak ēylesün pestiñ / Yēti kevkebni hem firū-destiñ (SS 4882) “(Allah) yedi gök kubbesini alçaltsın / Yedi gezegen de senin becerikli/zafer kazanan elinle yerini alsın.”

Beytin ilk dizesindeki *yēti kök* “yedi gök”, daha önce belirtildiği üzere İslam kozmolojisinde, evrenin yedi kat gökten oluştuğu inancını ifade eder. Kur'an-ı Kerim'de Talāk Suresi, 12. ayette göklerin yedi kat olduğu belirtilmiştir: “Allah, yedi göğü ve yerden bir o kadarını yaratandır.” ifadesi bulunur. Bu yedi katmanlı gök anlayışı, Aristo ve Batlamyus astronomi sistemleriyle de paralellik gösterir ve gezegenlerin bu yedi kat gök içinde bulunduğu inanılır (Ronan, 2003, ss. 104-112; 132-135; 230-248). Şair

burada, yedi kat göğü alçaltmak ifadesiyle kozmik düzen üzerinde bir kontrol ve ilahî iradenin gücüne vurgu yapmaktadır. İkinci dizedeki *yetti kevkab* “yedi gezegen” Ay, Merkür, Venüs, Güneş, Mars, Jüpiter ve Satürn’ü kapsar. Dünya merkezli evren anlayışında en altta Ay bulunur (Nasr, 1978, s. 76; Tez, 2009, s. 29). Bu gezegenlerin her biri, belirli bir gök katında bulunur ve bu kozmik sistemin bir parçası olarak kabul edilir. *Yetti kevkab* yani yedi gezegenin elin altına alınması, gök cisimleri üzerinde tam bir hâkimiyet veya kontrolü ifade eder. *Firû-dest* “becerikli/zafer kazanan el” anlamındadır. Bu ifade, hâkimiyet ve kontrol anlamına gelir. Şair, yedi göğün alçaltılması ve yedi gezegenin elin altına alınmasıyla, ilahî iradenin evren üzerindeki mutlak gücünü anlatır. Bu, kozmik düzeni yöneten bir güç veya irade anlamına gelir ve bu güç, gökleri ve gezegenleri yönetebilecek kadar yüce kabul edilir. Bu beyit, evrenin katmanlı yapısını ve gezegenlerin Allah’ın iradesi doğrultusunda bir düzen içinde olduğunu ifade eder. Evrenin fiziksel yapısı, İslam kozmolojisinde metafizik bir anlam taşıyan, Allah’ın kudretiyle düzenlenen bir sistemdir (Gutas, 2014, s. 156-160).

Körünüp yetti kök revâkı hem / Bel medâyin menâr u tâkı hem (SS 152) “Yedi göğün revakları görünür, belki de Medain’in minaresi ve kemeri gibi.”

Beytin ilk dizesindeki *revâk* “bir yapının dış kısmında yer alan, üstü kapalı, yanları açık geçitler”dir. Burada *revâk*, gökyüzünün katmanlarını veya evrendeki katmanlı düzeni betimleyen bir metafor olarak kullanılmıştır. Gökyüzünün katmanları, sanki büyük bir sarayın revakları gibi birbirini izleyen, görkemli ve düzenli yapıdadır. Beyitte, “yedi göğün revakları görünür” ifadesi, evrenin yedi katmanlı yapısının algılanabileceğini, her bir katmanın bir diğeriyle ilişkili olduğunu sembolik olarak betimler. Bu, İslam kozmolojisindeki yedi kat gök ve bu katmanların bir düzen içinde hareket ettiğini ima eder. Beytin ikinci dizesindeki *bel medâyin menâr u tâkı* “Medain’in minaresi ve kemeri” anlamındadır. Antik bir yer olan Medain şehri, Partlar ve Sâsânîler döneminde karşılıklı kurulan yedi ayrı şehirden meydana gelmiş, burası taş veya duba köprülerle birbirine bağlanmıştır, kemerleri ve mimarisiyle ünlüdür. Özellikle *Tâk-ı Kısra* olarak bilinen devasa kemer, bu şehrin mimari ihtişamını temsil eder (Avcı, 2003, s. 289). Burada Medain’in minaresi ve kemeri, gökyüzünün katmanlı yapısına benzetilmektedir. Göğün katmanları, tıpkı Medain’in görkemli mimarisindeki kemerler ve minareler gibi görkemli bir yapı sergiler. Bu beyitte şair, evrenin kozmik düzenini, yeryüzündeki görkemli mimarilere, özellikle Medain’in ihtişamlı yapısına benzetmektedir. İslam kozmolojisinde de gökyüzünün katmanlı yapısı, ilahî bir düzenin ve mükemmelliğin göstergesidir. Bu düzen, sadece maddi evreni değil, manevî boyutları da kapsar. Beyitteki bu benzetme, insanın kozmik düzeni anlamaya çalışırken dünyadaki mimari ve fiziksel yapılarla ilişkilendirme çabasını gösterir.

9. Semâ (< Ar.): “Gök, sema, gökyüzü” (Mutçalı, 1995, s. 409), “gökyüzü” (Devellioğlu, 2017, s.)

Aşağıdaki beyit güneş ile ilgili olmakla beraber *semâ* kelimesi “gökyüzü” anlamında olduğu için çalışmaya dâhil edilmiştir. Nevâî’nin Seb’a-yı Seyyâre’de *semâ* kelimesinin geçtiği beyit şu şekildedir:

Perdega kirdi şüh-ı cilve-nemâ / Eyle kim şâm bolsa mîhr-i semâ (SS 3319) “Cilve yapan güzel perdeye girdi / Öyle ki akşam oldu, gökyüzünün güneşi battı.”

Beytin ilk dizesinde geçen *şüh-ı cilve-nemâ* “cilve yapan güzel” anlamına gelir. *Şüh*, cazibeli ve çekici olanı ifade ederken, *cilve-nemû* ise “kendini gösteren, cilve yapan” anlamındadır. Burada, şair güzeli doğrudan güneşe ya da güneşi güneze benzetir. *Şüh-ı cilve-nemâ* ifadesi, parlak ve göz alıcı bir figürü, yani güneşi sembolize eder. İkinci dizedeki *mihr-i semâ* “gökyüzünün güneşi” anlamındadır. Güneş İslam astronomisinde, gezegenlerin merkezinde olan ve tüm gezegenlerin etrafında döndüğü en parlak gök cisimidir. İhvan-ı Safa'nın tasvir ettiği kozmosta Güneş merkezî bir rol oynar. “Tanrı, Güneş’i evrenin merkezine yerleştirmiştir, tıpkı bir ülkenin başkentinin ortasına ve hükümdarın sarayının şehrin merkezine yerleştirilmesi gibi. Altında Venüs, Merkür, Ay, hava küresi ve dünya durur ve üstünde Mars, Jüpiter, Satürn, sabit yıldızlar ve Muhîr olmak üzere beş küre daha vardır. Güneş bu nedenle “Evrenin kalbi” ve “Tanrı’nın göklerdeki ve yerdeki işareti”dir. Ayrıca tüm Evren için ışık kaynağıdır, bu ışık en doğrudan şekilde Varlığın yayılmasını sembolize eder. Ruh insanın kalbine hayat verdiği gibi, Akıl da “Allah’ın izniyle” Güneş’e ve Ay’a ve onlar aracılığıyla evrenin tamamına hayat verir, bunlar birinci ve ikinci veya sembolik olarak eril ve dişildir, evlilikleriyle her şeyi meydana getiren ilkelerdir (Nasr, 1978, s. 77). İbn-i Sina’ya göre Tanrı, Güneş’le ilişkilendirilmiş olup, Güneş’in kendisi Tanrı’yı, Güneş’in ışınları ise evrendeki yansımalarını temsil eder. Bu bağlamda, evren Güneş’in ışınlarıyla, Tanrı ise Güneş’in kendisiyle sembolize edilmiştir. Güneş’in ışınları Güneş değildir, ancak aynı zamanda Güneş’ten başka bir şey de değildir (Nasr, 1978, s. 202). İslam düşüncesinde bu sembolizm, Tanrı’nın varlığının ve etkinliğinin evrende her an mevcut olduğu ancak O’nun zatına doğrudan erişilemeyeceği fikrine dayanmaktadır.

Beyitte ise şair, akşamın gelişiyi birlikte Güneş’in batışını ele alır. Burada *şâm* kelimesi “akşam” anlamına gelir ve İslam astronomisi ile klasik literatürde akşam, zamanın ve hayatın geçiciliğini simgeler. Güneş’in batışı, bir devrin kapanışı veya yaşamın sonuna işaret olarak düşünülür. İslam astronomisine göre Güneş, hayat ve ışığın sembolüdür; batışı ise zamanın geçişini, karanlığın gelişini ve dünyanın geçici doğasını temsil eder. Şairin burada akşamın gelişiyi birlikte güneşin batışını, cilveli bir güzelin sahnedan çekilmesiyle özdeşleştirmesi, evrensel bir döngüyü ve hayatın faniliğini ima eder.

10. Sipih (< Far.): “Gökyüzü; felek; talih” (Kantar, 1995, s. 344), “gök, sema” (Devellioğlu, 2017, 1115).

Nevâî’nin Seb’a-yı Seyyâre’de *sipih* kelimesinin geçtiği beyitler şu şekilde sıralanabilir:

Tünd sendin sipih behrâmı / Çeng-zen zühreniñ dil-ârâmı (SS 5) “Mars gezegeni gökyüzünde öfkeli ve kızgın görünürken Venüs gezegeni çeng çalan birinin gönül alıcı etkisine sahiptir.”

Beytin ilk dizesinde, *tünd sendin sipih behrâmı* “Mars gezegeninin gökyüzünde öfkeli ve kızgın” bir şekilde tasvir edilmesi, genellikle Mars’ın (Behram) savaş, çatışma, kızgınlık ile ilişkilendirilmesinden kaynaklanmaktadır. İbn-i Sina’ya göre, Mars, dünyaya yıkım getiren bir halkın yaşadığı bir krallık olarak gösterilir. Yaralamayı, öldürmeyi, sakatlamayı severler ve kırmızı renkte ve her zaman kötülük yapmaya meyilli bir kral tarafından yönetilirler. Kadın hükümdar tarafından baştan çıkarıldığı ve tutkulu bir aşktan

ilham aldığı söylenir. Bu krallığın şehirleri sekiz tanedir. Bununla birlikte Mars Güneş'in hemen yanındadır ve beşinci sırada yer alır (Nasr, 1978, s. 271). Mars'ın rengi kırmızıdır (Nasr, 1978, s. 91). Beytin ikinci dizesinde ise, *çeng-zen zührenin dil-ārāmı* “Venüs gezegeni (Zühre), çeng çalan birinin gönül alıcı ve hoş etkisi”yle kıyaslanarak betimlenir. İslam astrolojisinde Venüs, sevgi, güzellik, sanat, müzik ve hoşnutlukla ilişkilendirilir. İbn-i Sina'ya göre, Venüs, sakinleri son derece güzel ve sevimli, neşeyi seven ve hiçbir endişesi olmayan bir bölgedir. Müziğe ve güzelliğe karşı rafine zevkleri vardır ve bir kadın tarafından yönetiliyordur. Dokuz şehirleri vardır. Ayrıca Venüs Güneş'in hemen yanındadır ve üçüncü sırada yer alır (Nasr, 1978, s. 271). Venüs'ün rengi mavidir (Nasr, 1978, s. 91). Tüm bunlara ek olarak İslam düşüncesinde Bîrûnî'ye göre bitkinin bölümleri bile gezegenlerle ilişkilendirilebilir. Buna göre Mars, bikiğin dikenleri, dalları ve kabukları ile Venüs ise bitkinin çiçekleri ile ilişkilidir (Nasr, 1978, s. 160). Mars'ın olumsuz, Venüs'ün ise olumlu etkilerinin zıtlığı, gökyüzündeki bu gezegenlerin insanlar üzerinde farklı etkiler yaratabileceğini simgeler.

Her varak-ı nazm-ı dil-güşâsında / Bir cihâni sipihr arasında (SS 383) “Her gönül açıcı nazmın sayfasında, dünya ile gökyüzü arasında bir alan vardır.”

Bu beyitte, edebî ve kozmik bir tasvir ile nazım ve gökyüzü arasındaki bağlantıya dikkat çekilmektedir. İlk dizedeki *nazm-ı dil-güşâ* “gönül açıcı nazım” yani “gönül rahatlatan, güzel bir şekilde düzenlenmiş şiir” anlamındadır. Bu dizede, her bir gönül açıcı nazmın veya şiirin sayfası betimlenmektedir. İkinci dize ise dünya ve gökyüzü arasını ifade etmektedir. Bu beyitte her iki nazım arasında dünya ve gökyüzü arasındaki bir mekân veya genişlik tasvir edilmektedir. Yani, bir şiirin her sayfası, geniş bir evrensel perspektife ve derinliğe sahipmiş gibi betimlenmiştir. Bu, bir şiirin ya da edebî eserin, yalnızca sözlerle değil, aynı zamanda evrenin genişliği ve derinliğiyle de özdeşleştirildiğini ifade eder.

İlmi deryâsığa habâb sipihr / Yok ki ol bahr içinde gevher-i mihir (SS 418) “İlim denizi karşısında gökyüzü yalnızca bir kabarcıktır, o denizde Güneş cevheri yoktur.”

Bu beyitte, bilgi ve ilimle ilgili derin bir tasvir yapılmakta ve bu tasvir kozmik bir metaforla zenginleştirilmektedir. Beytin ilk dizesindeki *habâb sipihr* “gökyüzü kabarcığı, köpüğü” anlamına gelir. *İlmi deryâsığa habâb sipihr* dizesinde ilmin sınırsız derinliği vurgulanırken, gökyüzü sadece bu deryada bir kabarcık veya köpük gibi geçici ve yüzeysel bir olgu olarak sunulmuştur. Bu betimleme, ilmin büyüklüğü karşısında kozmosun bile görece önemsiz veya daha az derin anlam ifade ettiğini gösterir. Bu, İslam kozmolojisinde de yer bulan “ilmin Allah'ın yüce bir sıfatı olarak sınırsız oluşu” kavramına bir gönderme yapar. Bakara Suresi 29. ayette “Yeryüzünde ne varsa hepsini sizin için yaratan, sonra semaya yönelip onları yedi kat gök olarak tastamam tanzim eden O'dur. O, her şeyi hakkıyla bilendir.” ifadesi geçer ve bu da Allah'ın her şeyi bildiğinin kanıtıdır. İkinci dizedeki Güneş incisinin ya da cevherinin o denizde bulunmaması, ilim denizinde dahi tüm bilgeliğin veya hakikatin var olmadığı fikrini ortaya koyar. Bu beyitteki Güneş cevheri, hakikatin aydınlatıcı niteliği olarak yorumlanabilir. İlimin sonsuz genişliğine rağmen en üst seviyede bir hakikatin nadir bulunabileceği vurgusu yapılır. Bilginin çokluğu, içinde her daim gerçek değeri ve en yüksek hakikati barındırmaz. Bu

düşünce, ilmî bilgi ile hakikate erişim arasındaki farka vurgu yapar ve İslam düşüncesinde hikmet ile bilginin farklı derecelerde değerlendirildiği anlayışını yansıtır.

Taptılar êkki tûtî-yi mevzûn / Reng içinde sipihr-i ahzer-gûn (SS 2170) “Mavi/yeşil gökyüzü rengi içindeki iki aynı boyda papağan buldular.”

Bu beyitte, bir tür kozmik veya sembolik tasvir yer almakta ve renkler ile gökyüzü arasındaki ilişkiyi betimlemektedir. İlk dizede yer alan *êkki tûtî-yi mevzûn* “iki ölçülü/aynı boyda papağan” anlamındadır. Burada, iki farklı denge unsurunun, belki de dünya ve gökyüzü ya da madde ve mana arasındaki uyumun papağan üzerinden sembolize edildiği söylenebilir. İkinci dizedeki *reng içinde sipihr-i ahzer-gûn* “renk içinde yeşil tonlu gökyüzü” anlamını ifade eder ve yeşil renk, doğanın ve canlılığın sembolü olduğu gibi, tasavvufi anlamda da huzur ve ilahi güzelliğin ifadesi olabilir. Kur'an'da yeşil renk ile ilgili ayetler ayrıntılı olarak verilmişti. Beyit, doğanın güzelliğine ve huzuruna ya da evrensel bir düzenin armonisine işaret eden bir ifade olarak yorumlanabilir.

Nazmı rif'at ara sipihr-i berîn / Nükteler encüm-i sipihr-nişîn (SS 382) “Yüce bir düzen gökyüzünde sergilenirken, bu düzenin göz alıcı detayları, gökyüzündeki yıldızlar gibi yerleşmiştir.”

Bu beyitte, gökyüzü ve yıldızların estetik ve sembolik bir biçimde betimlenmesi söz konusudur. Beyitteki *nazmı rif'at* “yüksek bir düzen”, *sipihr-i berîn* “yüksek gökyüzü, yüce sema” anlamına gelir. İlk dizedeki *nazmı rif'at* gökyüzündeki kozmik hareketlerin ve yıldızların bu ilahi düzene göre hareket ettiğini simgeler. Bu ifade “O, yedi göğü, birbiri üzerinde tabaka, tabaka yarattı, Rahman'ın yaratmasında bir aykırılık, uygunsuzluk görmezsin. Gözü(nü) döndür de bak, bir bozukluk görüyor musun?” (Mülk Suresi 3. ayet) ayetine bir atıftır ve ayet de evrenin ve gökyüzünün ilahi bir düzen içinde olduğunu açıkça belirtir. Bu düzen, İslam felsefesinde hem fiziksel hem de metafiziksel anlamlar taşır (Gutas, 2014, ss. 156-160). İslam düşüncesinde evrenin bir nizam içinde işlediği ve bu nizamın Allah'ın ilahi iradesiyle kurulduğu belirtilmiştir (Dhanani, 1994, ss. 4-5). Beyitte geçen *sipihr-i berîn* ifadesi, İslam kozmolojisinde Allah'ın yüceliğini ve gökyüzünün bir yaratılış mucizesi olduğunu ifade eder. İslam kozmolojisinde gökler, Allah'ın büyüklüğünü ve ilahi kudretini temsil eder. Kur'an'da sıkça geçen gökler, insanın Allah'ın yaratılışındaki düzeni fark etmesini ve bu düzene hayranlık duymasını sağlar: “Şüphesiz ki göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelişinde akıl sahipleri için deliller vardır.” (Âl-i İmrân Suresi, 190. ayet). Bu ayetle birlikte *sipihr-i berîn* ifadesi, gökyüzünün yüksekliği ve evrendeki ilahi düzenin bir yansıması olarak anlaşılır. Yıldızlar, bu düzenin detaylarını yansıtan ve ilahi hikmeti simgeleyen unsurlar olarak kabul edilir. İkinci dizedeki *encüm-i sipihr-nişîn* “gökyüzünde yerleşmiş yıldızlar” anlamını ifade eder. Bu ifadeyi de Kur'an'daki “And olsun, biz gökte burçlar yarattık ve onu, seyredenler için süsledik.” (Hicr Suresi 16. ayet) ayeti ile birleştirmek mümkündür. Yine A'raf Suresi 54. ayette “Şüphesiz sizin Rabbiniz, gökleri ve yeri altı günde yaratan sonra arşa istiva eden; gündüzü, kendisini süratle kovalayan geceyle bürüyüp örten; güneşi, ayı ve yıldızları emrine boyun eğdiren Allah'tır. Bilin ki, yaratma da, emir ve idare yetkisi de yalnız O'na aittir. Âlemlerin Rabbi olan Allah yüceler yücesidir.” ifadesi geçer. Tasavvufi öğretilerde yıldızlar, kozmik düzenin bir

parçası olarak insanın hakikati arayışını temsil eder. Kur'an'da En'âm Suresi 76. ayette geçen "Derken gece bastırınca İbrahim bir yıldız gördü: "Bu benim Rabbim, öyle mi?" dedi. Yıldız batınca da: "Ben batıp kaybolanları sevmem" dedi." ifadesi hakikatin geçici varlıklarda değil, ebedî ve kaybolmayan bir varlıkta aranması gerektiğini işaret eder. Tasavvufî öğretilerde de insanın geçici olanla yetinmeyip hakikate ulaşması gerektiği üzerinde durulur. Bunun yanında yıldızların sürekli yanması ve karanlıkta rehberlik etmeleri, ilahi bilgiyi ve hikmeti de temsil eder.

*Beyle yazı ki çün **sipih-i bülend** / Kıldı cāhın anıñ felek peyvend (SS 853) "Öyle bir yazı ki, yüce gökyüzü gibi / Felek onun yerini belirledi."*

Şair, burada yazının, gökyüzü gibi yüce ve ulaşılmaz bir mertebede olduğunu, feleğin (kaderin) bu yazıya özel bir yer verdiğini ima eder. İlk beyitteki *sipih-i bülend* "yüce gökyüzü" anlamındadır olup *felek peyvend* "feleğin birleşmesi" anlamındadır. Felek, kaderin bir simgesi olarak yazının yerini belirlemiş, ona evrensel bir önem atfetmiştir. Bu, yazının kaderle, yani insan yaşamı ve evrenle derin bir bağı olduğunu ifade eder. Yazı, sadece bir ifade aracı değil, aynı zamanda kaderin bir parçası, evrensel bir düzende bir bağlayıcı unsur olarak görülür. Buna göre bu beyit, yazının gücünü ve önemini vurgularken, aynı zamanda onun evrensel bir değeri ve etkisi olduğunu ifade eder. Yazı, yüce ve değerli bir eser olarak evrende yerini bulmuş, kaderle birleşmiş ve evrensel bir anlam kazanmıştır. Buradaki yazı muhtemelen Kur'an-ı Kerim ve Levhi Mahfuz ile ilgilidir ve konuyla ilgili Kur'an-ı Kerim'de Bürûc Suresi 21-22. ayette "Hayır, o şerefli bir Kur'an'dır. Levhi Mahfuz'dadır." ifadesi geçer.

*Çün si-şenbih **sipih-i cābük-hîz** / Tökti encüm şerārıdın gül-rîz (SS 2823) "Çarşamba günü çabuk dönen gökyüzü yıldızlardan gül serpintisi döktü."*

Bu beyit, kozmik bir tasviri işaret eder. Çarşamba günü gökyüzü, yani felek ya da evrensel düzen, hızlı bir şekilde dönmekte, bu dönüş esnasında yıldızların ya da onlardan gelen ışıkların ve kıvılcımların gül serpintisi gibi dünyaya döküldüğünü tasvir etmektedir. İlk dizede yer alan *si-şenbih* "çarşamba" anlamındadır ve yaratılışla ilgili bazı ifadelerle yer verilir.

"Allah toprağı cumartesi, dağları pazar, ağaçları pazartesi, mekruh şeyleri salı, nuru çarşamba günü yaratmış, binek hayvanlarını perşembe günü yaymış ve Âdem'i cuma günü ikinci vaktinden sonra gündüzün en son saatinde en son mahlûk olarak yaratmıştır." Başka bir rivayette de "Allah yeri pazar ve pazartesi, gökleri salı ve çarşamba, ikisi arasında bulunanları perşembe ve cuma günleri yaratmış, yedinci güne denk gelen cumartesi günü yaratma olmayıp bu günde yaratılışın tamamlanmasıyla yaratma işine son verilmiştir." (Gürkan, 2009, s. 256).

Görüldüğü üzere göklerin yaratılışı iki gün sürmüş ve çarşamba günü tamamlanmıştır. Bununla birlikte Harezmi sahası Kısasü'l Enbiyâ metninde farklı bir ifade yer alır.

Hak ta'ālâ barça 'âlemni altı künde yarattı... haberde andag kelür: Yek-şenbe kün köklerni yaratdı. Du-şenbe kün aynı ve künni ve yulduzları yarattı felek içinde yöritdi. (KE 3r20-21-3v1) "Hak taala bütün âlemi altı günde yarattı. Rivayet şöyledir: Pazar günü gökleri yarattı. Pazartesi günü ayı, güneşi ve yıldızları yarattı (ve onları) felek içinde yürüttü."

Yukarıdaki metinde ise göklerin pazar günü yaratıldığı pazartesi günü de ayın, güneşin ve yıldızların yaratıldığı ifade edilir. Bunun yanında aynı metinde şöyle bir ifade daha geçer:

Hak ta'âlâ barçadın burun bir gevher yarattı. Ol gevherga heybet birlen nazar kıldı. Ol gevher su boldı. Andın soñ yêlni yarattı. Su üze êsti êrse tolkunı urdı, köpüklendi. Evvel köpükdin tütün çıkdı. Ol tütündin kökni yarattı. (Duhan suresi 10.) Ol su yana Mevlî ta'âlâ heybetidin kaynap köpüklendi, ol köpükdin Ka'be endâzeşiçe yêr yarattı. Andın soñ kökni yaratgalu ogradı. (KE 3r9-13) “Hak taala her şeyden önce bir cevher/öz yarattı. O cevhere heybetle baktı ve cevher suya dönüştü. Ardından rüzgâr yaratıldı. Su yüzeyinde esen rüzgâr dalgaları oluşturdu ve köpükler meydana geldi. İlk başta köpüklerden duman çıkmaya başladı. O dumandan gökyüzü yaratıldı. (Duhân Suresi 10.) O su, yine Mevlâ taalanın heybetiyle kaynayıp köpürdü ve o köpükten, Kâbe'nin şekline benzer şekilde yer yaratıldı. Sonra gökyüzünü yaratıp o çevreyi şekillendirdi.”

Burada da ilk yaratılıştan başlanarak elementlerin/unsurların yaratılışının yanında göğün ve yerin yaratılması sırayla anlatılır. Fakat gün sıralaması yapılmadığı için göğün yaratıldığı burada net olarak ifade edilememektedir. Ne var ki Kısasü'l Enbiyâ'daki ilk verilen örnekteki açıklama ile Kur'an aynı zaman dilimini işaret eder. Çünkü Kur'an'da da göklerin iki günde yaratıldığına dair bilgi Fussilet Suresi 12. ayette şöyle geçer: “Böylece onları iki günde yedi gök olarak yarattı, her göğe işlevini ilham etti. Biz, yakın semayı kandillerle donattık ve onu koruduk. İşte bu, her şeye gücü yeten, her şeyi bilen Allah'ın takdiridir.” Burada gökyüzünün çarşamba günü yaratıldığı sonucuna varmak zordur. Bunun yanında Kur'an'da ve Tevrat'ta, Allah'ın evreni altı günde yarattığına dair ayetler bulunmaktadır. Buna göre Tekvin 2/1-2. ayetinde “Ve gökler ve yer ve onların bütün orduları itmam olundu. Ve Allah yaptığı işi yedinci günde bitirdi ve yaptığı bütün işten yedinci günde istirahat etti.” ifadesi geçerken Kur'an'da A'raf Suresi 54. ayette “Şüphesiz Rabbiniz Allah, gökleri ve yeri altı günde yarattı, sonra Arş üzerine hükümler oldu.” ifadesi geçer. Böylece Allah tüm yaratılışı altı günde tamamlar. Yukarıdaki beyit, göklerin yaratılışının çarşamba günü tamamlanması inancına gönderme yapabileceği gibi çarşamba gününün uğursuz sayılmasına yönelik bir atıf da barındırabilir. Bu uğursuzluk inancı, bazı kavimlerin helakının çarşamba günü gerçekleştiğine dair rivayetlere dayanmaktadır. İlgili kaynaklara göre, “Âd kavminin helak olduğu bu günlerin Şevval ayının sonunda çarşamba günü başlayıp yedi gece sekiz gündüz sonra diğer Çarşamba günü sona erdiğine dair rivayetler vardır.” (Yılmaz, 2019, 288). Ayrıca beytin tamamı aslında bir felaketi de anlatır. Çünkü çabuk dönen gökyüzünden kaynaklı yıldızlar yeryüzüne dökülmüştür yani yıldızlar gökyüzünün döngüsel hızlı hareketinden kaynaklı olarak kaymıştır. Kur'an'da Tekvir Suresi 1-3. ve devamındaki ayetlerdeki kıyamet sahnesiyle ilişkilidir. Buna göre, “Güneş dürülüp karardığında, Yıldızlar dökülüp söndüğünde, Dağlar sökülüp yürütüldüğünde...” ayetleri tamamıyla kıyameti tasvir eder. Kıyamet de bir felaket ya da bir helak olma olarak kabul edilebilir.

Êylemek pest cirm-i gabrâni / Öndür etmek sipihr-i hadrâni (SS 281) “Yeryüzünün küçük cisimlerini alçaltmak, yeşil gökyüzünü yükseltmektir.”

Bu beyitte yer alan *gabrâ* “yer, yeryüzü, arz” (Devellioğlu, 2017, s. 273) ve *hadrâ* “yeşil, yeşillik” (Mutçalı, 1995, 230), “yeşil” (Devellioğlu, 2017, 314) anlamındadır. Bu beyitte geçen ifadelerle yeryüzünün sınırlı, geçici doğası alçak olarak tanımlanırken,

göğün yüceliği ve kutsallığı vurgulanır. Göğün bu yüce konumu, insanın dünyevi unsurlardan uzaklaşarak ilahi bir idrake ulaşması gerektiğini ifade eder. Beyitte “yeryüzünün küçük varlıklarını aşağıda tutmak” ve “yeşil gökyüzünü yüceltmek” ifadeleri, İslam kozmolojisinde yer alan dünyevi ve ilahi âlem arasındaki hiyerarşiyi temsil eder. Yeşil rengin de cennetin renginin olduğu yukarıda ayrıntılı olarak açıklanmıştır.

Rengi anıñ sipihr-i hazrâ dek / Hey'et ü devri çarh-ı mînâ dek (SS 3771) “Onun rengi yeşil gökyüzü gibidir, biçimi ve dönüşü cam renkli felek/gökyüzü gibidir.”

Bk. *çarh-ı mînâ*.

Çektiñ êtkende dehr bünyâdın / Yetti günbed sipihr-i mînâdın (SS 6)
“Dünyanın/zamanın temelinden çekip çıkardın, yedi kat göğe, kristal kubbeye ulaştın.”

Bu beyitteki “dünyanın/zamanın temeli” ve “yedi kubbe” metaforları, İslam astronomisi ve kozmolojisi bağlamında, evrenin yaratılışı ve göksel düzenin ilahi planına işaret eder. İslam kozmolojisine göre, evren Allah tarafından yaratılmış ve yedi kat gök düzeni üzerine inşa edilmiştir. Kur'an-ı Kerim'de de yedi kat gök kavramı sıkça geçmektedir: “O, yedi göğü, birbiri üzerinde tabaka, tabaka yarattı, Rahman'ın yaratmasında bir aykırılık, uygunsuzluk görmezsin. Gözü(nü) döndür de bak, bir bozukluk görüyor musun?” (Mülk Suresi 3. ayet). Bu gökler, hem maddi hem de manevi düzlemlerde var olan bir kozmik düzeni temsil eder ve Allah'ın yarattığı evrenin ihtişamını ve genişliğini yansıtır. Birinci dizedeki *dehr bünyâd* “dünyanın/zamanın temeli” ifadesi, İslam düşüncesinde zamanın başlangıcının ve yaratılışın Allah'ın kontrolünde olduğunu ifade eder. Zaman, yaratılmış bir varlık olarak kabul edilir ve Allah'ın ilahi düzeni içinde işler. Bu kavram, Kur'an'da da desteklenir: “Gökleri ve yeri yaratmak, insanları yaratmaktan çok daha zordur. Fakat insanların çoğu bilmezler.” (Mü'min Suresi 57. ayet). Zamanın temelinin Allah tarafından atılması, evrendeki her şeyin bir plan ve düzen içinde yaratıldığını vurgular. İkinci dizedeki “mavi gökyüzü” veya “yedi kubbe” metaforu ise yedi kat göğün kozmik düzenini simgeler. İslam astronomisinde gök katları, her biri farklı manevi ve kozmik seviyeleri simgeleyen tabakalardan oluşur ve bunların en üstünde ‘arş (Allah'ın tahtı) bulunur. İslam düşüncesine göre bu göksel katmanlar, evrenin mükemmel bir düzen ve uyum içinde işlediğini gösterir ve bu düzen, Allah'ın büyüklüğünü ve ilahi kudretini yansıtır: “Sonra duman (gaz) hâlinde bulunan göğe yöneldi, ona ve arza: “İsteyerek veya istemeyerek (buyruğuma) gelin” dedi. “İsteyerek (buyruğuna) geldik.” dediler.” (Fussilet Suresi 11. ayet). Bu beyitte “yedi kubbe” ile kastedilen geniş ve kapsamlı kozmik düzen, gökyüzünün mükemmel uyumunu ve büyüklüğünü tasvir eder. İslam astronomisi açısından, yedi kat gök metaforu, evrenin Allah'ın hikmeti ve planı doğrultusunda yaratıldığına dair bir semboldür. Beyit, evrenin yaratılışındaki bu düzeni ve ihtişamı, İslam kozmolojisinde Allah'ın ilahi iradesinin bir tecellisi olarak ele alır. Bu da evrenin muazzam yapısının ve Allah'ın her şeyi kuşatan kudretinin altını çizerek.

Subh-dem kim sipihr-i mînâ-gûn / Yêrni beyzâdın etti beyzâ-gûn (SS 2465) “Sabah vakti mavi gökyüzü yeri beyazdan beyaz yaptı.”

Bu beyit, sabahın erken saatlerini, gökyüzünün ve yeryüzünün renklerini etkileyici bir şekilde tasvir etmektedir. Beytin ilk dizesindeki *subh-dem* “sabah vakti” (Devellioğlu,

2017, s. 1120) ve *sipîhr-i mînâ-gûn* “mavi renkli gökyüzü” anlamındadır. Burada, sabahın o taze ve duru anında gökyüzünün mavi rengini alışı betimlenir. Aynı zamanda, bu mavi renk sabahın dinginliği ve berraklığıyla ilişkilendirilebilir. İkinci beyit ise sabahın ışıklarının yeryüzüne düşmesiyle birlikte, ortalığın aydınlanmasını ve her şeyin beyaz bir ışık altında belirmesini ifade eder. Sabahın ilk ışıklarıyla birlikte karanlık ortadan kalkar ve yeryüzü aydınlanır, adeta beyaz renge bürünür. Bu beyitte, sabahın aydınlanışı, gökyüzünün maviliğiyle, yeryüzünün ise beyaz ışıkla aydınlanmasıyla tasvir edilmektedir. Şiirsel bir dil kullanılarak, doğanın günlük döngüsü ve sabahın getirdiği saflık, temizlik ve yenilenme hissi ifade edilir. Gökyüzü mavi bir cam gibi parlarken, yeryüzü de sabah ışıklarıyla bembeyaz bir hâle bürünür. Bu, hem fiziksel hem de ruhsal bir aydınlanmayı temsil eden bir metafor olabilir; sabahın getirdiği yenilenme ve saflaşma hissiyle bütün evren âdeta yeniden doğar.

Taht-ı cāhı kılıp belend-sipîhr/ Gird-bālišť cāhı ēylep mîhr (SS 4671) “Yüce gökleri egemenlik tahtı yaptın, Güneş’i yuvarlak yastık yaparak onun yerine koydun.”

Beytin ilk dizesinde geçen *taht-ı cāh* “saltanat tahtı, egemenlik tahtı” anlamında olup ifade gökyüzü, yüceliğin ve gücün sembolü olarak kullanılmıştır. Taht, ilahi gücün veya kozmik düzenin simgesidir. *Belend-sipîhr* “yüksek, yüce gökyüzü” ise İslam kozmolojisinde, gökyüzü katmanlar hâlinde betimlenir ve her katman farklı bir yüceliği ve ilahi düzeni simgeler. İkinci dizedeki *gird-bālišť* “yuvarlak yastık” anlamındadır ve burada *mîhr* “güneş”in yastık olarak betimlenmesi, ilahi bir huzurun ve kozmik düzenin sembolü olabilir. Aynı zamanda yastık, bir destek ya da dayanak olarak da düşünülebilir. *Belend-sipîhr* ifadesi bu çok katmanlı gökyüzüne bir atıfta bulunur. Yedi gök kavramı İslam kozmolojisinde Allah’ın yaratmasındaki düzeni sembolize ederken, bu katmanların her biri farklı gök cisimleriyle ilişkilendirilmiştir. En üst katmanlarda güneşin yeri, bir aydınlanma ve merkez noktası olarak görülür. *Gird-bālišť cāhı ēylep mîhr* ifadesi, güneşin evrensel bir merkez olduğunu ima eder. Güneş, Allah’ın yarattığı düzenin en parlak temsilcilerinden biridir ve Güneş ile Tanrı’nın bağlantısı yukarıda ayrıntılı anlatılmıştır.

Ėvrölüp kām birle devr-i sipîhr/ Vastı taptı süheyl birlen mîhr (SS 3682) “Gökyüzünün döngüsü arzıyla dönerken Güneş, Süheyl ile kavuştu.”

Beytin ilk dizesinde, *devr-i sipîhr* “gökyüzünün döngüsü”nün *kām* “arzu” doğrultusunda döndüğü ifadesi, Kur’an’da Fussilet Suresi 11. ayette “Sonra duman (gaz) hâlinde bulunan göğe yöneldi, ona ve arza: “İsteyerek veya istemeyerek (buyruğuma) gelin” dedi. “İsteyerek (buyruğuna) geldik.” dediler.” şeklinde geçer. Bu ayet, gökyüzü ve yerin, Allah’ın emrine isteyerek itaat ettiğini ve hareketlerini bu ilahi irade doğrultusunda gerçekleştirdiklerini belirtir. İkinci dizede geçen *süheyl* ise şu şekilde tanımlanır:

“Güney yarım kürede Sefîne-i Nûh (Nuh’un Gemisi) burcunda bulunan çok parlak bir yıldızdır. En iyi Yemen’den görülebildiği için “Süheyl-i Yemânî” adıyla da anılır. Bir inanışa göre Hz. Muhammed Miraç gecesi bütün felekleri geçerek arşa yükselmiş, bu esnada da felekler ve bazı yıldızlar bir takım kudretlere mazhar olmuşlardır. Süheyl yıldızının da özellikle Yemen bölgesinde bulunan “akik” taşlarına kırmızı rengini verdiğine inanılmaktadır.” (Gülüm, 2014, s. 526)

Süheyl, astrolojide Canopus olarak da adlandırılır (Babür, 2021, s. 134). *Mihr* ise “Güneş” anlamında gelir. Süheyl yıldızı, gökyüzündeki en parlak ikinci yıldızdır, birincisi ise Sirius yıldızdır. İslam astronomisinde, Güneş’in Süheyl ile kavuşması, önemli astronomik olaylardan biridir.

Yetti günbed neçük yetti sipihr/Her biri içre hürî eyle ki mihr (SS 4687) “Yedi kubbe (gökyüzü) nasıl yedi gök olduysa, her birinin içinde güneş gibi bir huri vardır.”

Beytin ilk dizesinde geçen *yetti günbed* “yedi kubbe, yedi kat gök” anlamındadır ve İslam kozmolojisinde yedi gök, evrenin katmanlı yapısını ve bu katmanların Allah tarafından belirli bir düzen içinde yaratıldığını ifade eder. Kur’an’da sıkça geçen “yedi gök” kavramı, gökyüzünün farklı katmanlardan oluştuğunu ve her katmanın ayrı bir kozmik fonksiyona sahip olduğunu belirtir. Talâk Suresi 12. ayette “Allah O’dur ki yedi göğü ve yerden de onların benzerini yarattı...” ifadesi geçer. Beyitteki *yetti günbed* “yedi kubbe” ifadesi, bu yedi göğü betimlemek için kullanılır. Her bir göğün üzerinde “kubbe” gibi bir yapının olduğuna dair tasavvufi ve kozmolojik bir metafor oluşturulmuştur. İslam kozmolojisinde, bu yedi kat gök, evrenin düzenli bir şekilde katmanlara ayrıldığını ve bu katmanların ilahi hikmetle yaratıldığını ifade eder. Beytin ikinci dizesindeki *her biri içre hürî eyle ki mihr* “her biri içinde güneş gibi bir huri” ifadesi ise her bir katmanın, göğün içinde parlayan bir gezegenin varlığını ifade eder ve bu gezegenler de Güneş gibidir yani onlarda da bir ışığın olduğu vurgusu yapılır. Burada *hürî* ifadesi ile hem cennetteki hurileri hem de parlaklık ve güzellik metaforu olarak kullanılmaktadır. Özellikle *mihr* “güneş” ile ilişkilendirilmesi, İslam astronomisinde güneşin hem fiziksel aydınlatma hem de ilahi bilginin bir sembolü olarak önemli bir yeri olduğunu gösterir. İslam astronomisi, güneşin evrendeki merkezi rolünü ve onun ışığının tüm gök katmanlarına ulaşan etkisini sıklıkla vurgular. Güneş, yalnızca yaşam kaynağı değil, aynı zamanda evrenin düzenini sağlayan kozmik bir denge unsuru ve bilgeliğin, ilmin sembolü olarak da yüceltilir. Bu beyitte de Güneş ile huri arasındaki ilişki, her gök katmanının kendi içindeki parlaklık ve ışığı temsil eden gezegenlerle dolu olduğu, böylece evrenin bir ahenk içinde aydınlandığı düşüncesini destekler.

SONUÇ

Nevâî’nin *Seb’a-yı Seyyâre* adlı eserinde, ‘*arş, âsmân, çarh, felek, eflâk, gerdûn, günbed, kök, semâ, sipihr*’ kelimeleri ile oluşturulmuş gökyüzü ile ilgili terimler tespit edilmiştir. Bu terimlerin büyük bir kısmı edebî bir anlam ifade etmesiyle birlikte dönemin astronomisiyle ilgili önemli bilgiler sunmaktadır. Bu eserde yer alan beyitlerdeki bu terimler, sadece evrenin fiziksel düzenini betimlemekle kalmayıp, aynı zamanda manevi boyutlara uzanan metaforlar ve sembollerle doludur. Gök katmanlarının hareketleri, ilahi düzenin mükemmelliğini ve Allah’ın kudretini simgelerken, gökyüzü ile ilgili terimler kozmik rehberlik ve hikmetin birer yansıması olarak görülmüştür. Bu unsurlar, hem maddi evrenin düzenine hem de manevi âlemin yüceliğine işaret etmektedir.

Eserde sıkça kullanılan gökyüzü ile ilgili metaforlar, övülen kişinin yüceliğini ve etkisinin sadece yeryüzü ile sınırlı kalmadığını, gökyüzü ve kozmik boyutlara yayıldığını ifade etmektedir. Bu betimlemeler, İslam astronomisinin merkezî unsurlarından biri olan yedi ve/veya dokuz gök katmanı anlayışı ile uyumlu bir biçimde, gezegenlerin ve yıldızların insanlık için birer rehber ve ilahi gücün tezahürü olduğuna dair görüşleri

yansıtmaktadır. Aynı zamanda, İslam kozmolojisinde yer alan gökyüzü kavramı, kader, zamanın döngüselliği ve evrendeki ilahi iradenin yansıması olarak hem fiziksel hem de metafiziksel bir anlam taşır. Eserde, göklerin ve yıldızların anlatımına ek olarak, “gökyüzünün tahtı” veya “arş” gibi kavramlarla da kozmolojik düzen ve ilahi otorite arasında ilişki kurulmuştur. Bu kavramlar, İslam tasavvufundaki manevi yükseliş ve ilahi makama ulaşma düşüncesiyle paralellik taşır. Özellikle felek metaforu, bir yandan göksel hareketi ve evrenin döngüselliğini ifade ederken, diğer yandan kaderin insan üzerindeki etkisini ve bu etkiyle başa çıkma çabasını sembolize eder. Nevâyî'nin beyitlerinde göksel unsurların sembolik kullanımı, İslam kozmolojisindeki geleneksel bilimsel anlayışları edebî bir derinlik ve metaforik bir incelikle işleyerek, okuyucuya hem estetik bir zevk hem de metafiziksel bir bakış sunmaktadır. Bu eserde yer alan gökyüzü temaları, sadece İslam düşüncesinin kozmolojik boyutlarını değil, aynı zamanda birey ve evren arasındaki bağları anlama ve yorumlama çabasını da ortaya koymaktadır.

Bu çalışma, Çağatay edebiyatının kozmolojik semboller üzerinden ilahi ve kozmik düzeni nasıl ele aldığını açıklamakta ve Nevâyî'nin eserindeki sembollerin zengin anlam dünyasını açığa çıkarmaktadır. Eserde yer alan kozmolojik kavramlar, sadece dönemin astronomi bilgisiyle değil, aynı zamanda kültürel, dinî ve tasavvufi birikimle de derinlemesine ilişkilidir. Bu bağlamda *Seb'a-yı Seyyāre*, hem Türk-İslam kozmolojisini hem de edebî estetiği anlama noktasında değerli bir kaynak niteliğindedir. Bunun yanında eser, Batlamyus'un dünya merkezli evren algısıyla oluşturulmuş olmakla birlikte Kur'an-ı Kerim'e de atıfta bulunmaktadır.

KAYNAKÇA

- Ağarı, M. (2006). İslam coğrafyacılarında yedi iklim anlayışı. *AÜİFD*, 47(2), 195-214.
- Ata, A. (2019). *Rabguzi, Kısasü'l-enbiyâ (peygamber kıssaları) giriş-metin-dizin*. Türk Dil Kurumu Yayınları. (KE)
- Avcı, C. (2003). Medâim. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 28, ss. 289-291).
- Aytaç, A. (2017). *'Aşkî ve heft peyker mesnevisi*. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Babür, Y. (2021). Kültür ve edebiyatımızda Yemen'e dair kavramlar. *International Social Sciences Studies Journal*, 7(76), 118-143.
- Baytop, T. ve Bozkurt N. (2020). Misk. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 30, ss. 181-182).
- Bilge, M. T. (2024). *Esîrüddin Ebherî'de göksel cisimler* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. İstanbul Üniversitesi.
- Bozkurt, N. (1998). Sembol olarak hilal. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C.18, ss. 13-15).
- Bruce-Mitford, M. (2008). *Signs and symbols: an illustrated guide to their origins and meanings*. A Penguin Company.
- Cebecioğlu, E. (2005). *Tasavvuf terimleri ve deyimleri sözlüğü*. Anka Yayınları.

- Cheng, L. S. (2022). Sandalwood and Buddhism: a perspective of material culture. *J.P.H.S.*, LXX(3), 7-22.
- Clauson, Sir G. (1972). *An etymological dictionary of pre-thirteenth century Turkish*. Oxford University Press.
- Corbin, H. (2006). *History of Islamic philosophy*. Liadain Sherrard & Philip Sherrard Trans.. Kegan Paul International London and New York in association with Islamic Publicaitons for The Institute of Ismaili Studies London.
- Çayır, E. D. (2024). *Fevâyîdü'l Kiber'de gök cisimleri, gezegenler ve burçlar* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi.
- Çetin, K. (2019). Mustafa Sürûr'i'nin gözünden türlü renk ve hareketlerle dönüp duran gökyüzü. *Klasik Türk Edebiyatının Ses ve Anlam Dünyası Sempozyumu –Prof. Dr. Halûk İpekten Anısına- 10 Ekim 2019-11 Ekim 2019 içinde* (İlhan Genç ve Metin Akkuş, Ed.) (ss. 120-132).
- Çınar, B. (2009). Şeyh Gâlib'in Hüsn Aşk Mesnevisinde felekler. *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 39, Prof. Dr. Hüseyin AYAN Özel Sayısı, 777-792.
- Dayday, N. ve Altın, V. (2010). *Gök biliminde Türk-İslâm bilginleri*. Türksat Aş.
- Değirmenci, Ö. (2015). *Muhibbî Divânı'nda kozmik unsurlar* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Uludağ Üniversitesi.
- Deniz, S. (1992). *16.yy. bazı Dîvân şâirlerinin Türkçe Dîvânlarında kozmik unsurlar (Bâkî, Fuzûlî, Hayâlî Beğ, Nev'î, Yahya Beğ)* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Marmara Üniversitesi.
- Devellioğlu, F. (2014). *Osmanlıca Türkçe ansiklopedik lügat*. Aydın Kitabevi Yayınları.
- Dhanani, A. (1994). *The physical theory of kalām, atoms, space, and void in Basrian mu'tazilî comology*. E.J. Brill.
- Eliade, M. (2005). *Dinler tarihi, inançlar ve ibadetlerin morfolojisi* (Mustafa Ünal, Çev.). Serhat Kitabevi.
- Eliade, M. (2020). *Demirciler ve simyacılar* (Mehmet Emin Özcan, Çev.). Doğu Batı Yayınları.
- Elkaisy-Friemuth, M. (2017). *God and humans in Islamic thought, 'Abd al-Jabbār, Ibn Sīnā and al-Ghazālī*. Rutledge.
- Erdem, S. (1992). Buhurdan. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 6, ss. 384-385).
- Erdoğan, K. (1989). *Fuzuli Divanı'nda kozmografya ve tabiat* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Çukurova Üniversitesi.
- Goldstein, B. R. (1967). The Arabic version of ptolemy's planetary hypotheses. *Transactions of the American Philosophical Society*, 57(4), 3-55.

- Gutas, D. (2014). *Avicenna and the Aristotelian tradition, introduction to reading Avicenna's philosophical works*. Second, Revised and Enlarged Edition, Including an Inventory of Avicenna's Authentic Works. Brill.
- Gülüm, E. (2014). Sünbül-zâde Vehbî divânı'nda (sümbülistân) kozmik unsurların kullanımı. *Turkish Studies- International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 9(9), 519-546.
- Güneş, H. A. (2022). *Klasik öncesi dönem Türk şiirinde astroloji* [Yayımlanmamış doktora tezi]. İstanbul Medeniyet Üniversitesi.
- Gürkan, S. L. (2009). Sebt. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 36, ss. 256-258).
- Hacıibrahimoğlu, H. S. (2021). *Esmâ-i hüsnâya dayanan kelâm anlayışı. Ebû İshak es-Saffâr örneği*. Oku Okut Yayınları.
- <https://www.kuranmealı.com/>
- Kanar, M. (1995). Ferheng-i câmi'-i Fârsî be torkî-yi İstanbûlî (Büyük Türkçe-Farsça sözlük). Şîrîn Yayınevi.
- Karaman, H., Çağrı, M., Dönmez, İ. K. ve Gümüş, S. (2020). *Kur'an yolu Türkçe meâl ve tefsir I*. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Kaya, C. (2021). *Uygurca altun yaruk, giriş, metin ve dizin*. Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Koç, M. ve Tanrıverdi, E. (2013). *el-okyânûsu'l-basît fî tercemeti'l-kâmûsi'l-muhît kâmûsu'l-muhît tercümesi, Mütercim Âsım Efendi*. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Kul, N. (2015). *16. yüzyıl şâirlerinde felek kavramı* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Ordu Üniversitesi.
- Kurnaz, C. (1993). Çarh. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 8, ss. 229).
- Kurnaz, C. (1995). Felek. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 12, ss. 306-307).
- Kutluer, İ. (1995) Felek. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 12, ss. 303-306).
- Mutçalı, S. (1995). *Arapça-Türkçe sözlük*. Dağarcık Yayın, Eğitim ve Reklamcılık Hizmetleri Şti.
- Nasr, S. H. (1978). *An introduction to Islamic cosmological doctrines. conceptions of nature and methods used for its study by the Ikhwân Al-Şafâ', Al-Bîrûnî, and Ibn Sînâ*. Revised Edition. Thames and Hudson.
- Özmen, V. (2020). Derzizâde Ulvî Divânı'nda felek kavramı. *The Journal of Academic Social Science Studies*, 13(80), 231-243.
- Öztürk, M. (2017). Nevruz Nâme. *TAD*, 36(61), 149-182.
- Öztürk, N. (2024). *Mesnevilerde felek kavramı* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Siirt Üniversitesi.

- Öztürk, Z. (2024). *Fehîm-i Kadîm Dîvânı'nda kozmolojik unsurlar üzerine bir inceleme* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Gaziantep Üniversitesi.
- Pala, İ. (2010). *Ansiklopedik divân şiiri sözlüğü*. Kapı Yayınları.
- Pinch, G. (2002). *Handbook of Egyptian mythology*. ABC-CLIO.
- Ronan, C. A. (2003). *Bilim Tarihi: Dünya Kültürlerinde Bilimin Tarihi ve Gelişmesi*. (Ekmeleddin İhsanoğlu and Feza Günergun, Trans.). Tübitak Yayınları.
- Saliba, G. (2007). *Islamic science and the making of the European renaissance*. MIT Press.
- Sayılı, A. (1988). *The observatory in Islam and its place in the general history of the observatory*. Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Schimmel, A. (1994). *Deciphering the signs of God, a phenomenological approach to Islam*. State University of New York Press.
- Schimmel, A. (2000). *Sayıların gizemi* (Mustafa Küpüşoğlu, Çev.). Kabcacı Yayınları.
- Snodgrass, A. (1985). *The symbolism of the stopa*. Seap.
- Şeker, E. (2015). *15. yüzyıl divanlarında kozmik unsurlar* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Ordu Üniversitesi.
- Şentürk, A. A. (1994). Osmanlı edebiyatında felekler, seyyare ve sâbiteler (burçlar). *Türk Dünyası Araştırmaları*, 90, Haziran, 131-180.
- Şükün, Z. (1944). *Farsça-Türkçe lûgat, gencinei güftar Ferhengi Ziya*. Maarif Matbaası.
- Tez, Z. (2009). *Astronomi ve coğrafyanın kültürel tarihi*. Doruk Yayınları.
- Tafazzolî, A. (2011). Āsmān. *Iranica* (Vol. II, Fasc. 7, pp. 770-771).
- Tokyürek, H. (2019). Runik Türk yazıtlarında yükselme ritisi: yog kelimesi üzerine. *International Journal of Old Uyghur Studies*, 1(2), 197-210.
- Tokyürek, H. (2021). Antik dönemden modern döneme eski Uygurca bir fizik terimi: kök kalık “eter”. *Bilim Felsefesi Yayınları I*. (Yücel Yüksel ve Semra Uçar, Ed.) (ss.199-222). Atı Akademi Titiz Yayınları.
- Tokyürek, H. (2022). Eski Uygurca Budist metinlerde altın ‘altın’ sözünün anlamsal değeri. *Altın Yaruklug Ceval Beg Bitigi* (Murat Elmalı ve Hacer Tokyürek, Ed.) (ss. 233-258). Asos Yayınevi.
- Tural, G. (2015). *Emîr Nizāmu'd-dîn 'Alî Şîr-i Nevāyî Hamse törtünçi dāstān seb'a-yi seyyār [yedi gezegen] giriş-metin*. Türk Dil Kurumu Yayınları. (SS)
- Unat, Y. (2013). Yıldız. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 43, ss. 534-538).
- Uzun, M. İ. (1992). Burak. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 6, ss. 417-419).
- Uzunkaya, U. (2020). Eski Türkçede koku, tütsü ve buhurdan. *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 34, 164-205.

- Ünlü, S. (2013). *Çağatay Türkçesi sözlüğü*. Eğitim Yayınevi.
- Wilkens, J. (2001). *Die drei körper des buddha (trikāya) das dritte kapitel der Uigurischen fassung des goldglanz-sūtras (altun yaruk sudur)*. Brepols Publishers.
- Yavuz, Y. Ş. (1991). Arş. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (C. 3, ss. 406-409).
- Yıldırım, N. (2008). İran mitolojisine su, su ile ilgili kutsallar ve törenler. *Doğu Araştırmaları*, 1, 7-36.
- Yılmaz, O. (2019). *Lisânu'l-acem ferheng-i şu'ûrî Hasan Efendi I-II*. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Yılmaz, K. (2019). Uğursuzluğun psiko-sosyal sebepleri ve Kur'an'da uğursuzluk olgusu. *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8(16), 269-294.

EXTENDED ABSTRACT

Ali Shîr Navâ'î, as one of the leading figures of Chagatai literature, stands out not only for his literary mastery but also for reflecting the scientific and philosophical knowledge of his time in his works. His work *Seb'a-yi Seyyâr* is one of the literary pieces based on the *Haft Paykar* theme. It was written as a response to Nizâmî's *Haft Paykar* and Amîr Khusraw Dihlawî's *Hasht Bihisht*. At the same time, it serves as a *nazira* (a literary imitation) of Nizâmî's work. *Seb'a-yi Seyyâr* integrates the Islamic understanding of astronomy with a literary style, exploring the seven planets' mythological, cosmological, and metaphysical meanings. In this context, the work is an important example of how the scientific knowledge of Islamic astronomy is aesthetically expressed.

Islamic astronomy, particularly during the Abbasid period with the contributions of the *Bayt al-Hikma* (House of Wisdom), was built upon the theories of ancient Greek thinkers such as Aristotle and Ptolemy. However, these theories were reinterpreted through the metaphysical perspective of Islam. Scholars like Ibn al-Haytham, Nasîr al-Dîn al-Tûsî, and Ulugh Beg made significant contributions to both theoretical and practical astronomy, advancing extensive knowledge on celestial movements, planetary order, and cosmological structure. This scientific accumulation manifested in Islamic literature, particularly in works where celestial elements were imbued with symbolic and metaphysical meanings. Navâ'î's *Seb'a-yi Seyyâr* reconstructs the contemporary perception of the sky in a literary framework by combining the position of the seven planets in Islamic cosmology with their moral and symbolic functions.

As presented in the *Almagest*, Ptolemy's planetary system was integrated with Qur'anic verses in Islamic cosmology, assigning physical and metaphysical roles to the planets. The terms and references used in *Seb'a-yi Seyyâr* reveal the deep interconnection between Islamic astronomy and Sufi perspectives. Based on this, this study aims to identify the terms expressing the sky and its layers in *Seb'a-yi Seyyâr* and examine their counterparts in Islamic astronomy in detail. The study seeks to prove the presence of astronomical terms in Navâ'î's works and evaluate how scientific topics of the period were addressed. Additionally, it aims to reveal the symbolic meanings of celestial terms in Islamic cosmology and analyze how Navâ'î employed these elements.

As a methodology, this study utilizes a literature review and textual analysis to conduct a cosmological and literary evaluation of the work. This approach attempts to demonstrate how Islamic cosmology and literature intertwine. Thus, the study presents conclusions on how Islamic civilization's scientific and cultural heritage finds an aesthetic expression through literature.

In *Seb'a-yi Seyyâr*, celestial-related terms such as '*arsh*, '*āsmān*, '*charkh*, '*falak*, '*aflāk*, '*gardūn*, '*gumbad*, '*kök*, '*samā*', '*sipîhr* have been identified. While most of these terms carry literary significance, they also provide important insights into the astronomy of the period. The couplets in this work do not merely describe the physical order of the universe but are also filled with metaphors and symbols extending into spiritual dimensions. The movements of the celestial layers symbolize the perfection of divine order and the omnipotence of God, while celestial-related terms are viewed as reflections of cosmic guidance and wisdom. These elements point to the material order of the universe and the exalted nature of the spiritual realm.

The work's frequent use of celestial metaphors highlights the praised individual's grandeur and their influence extending beyond the earthly realm into the heavenly and

cosmic dimensions. These descriptions align with the Islamic cosmological understanding of seven and/or nine celestial spheres, reflecting the belief that planets and stars are guides for humanity and manifestations of divine power. Moreover, in Islamic cosmology, the sky carries physical and metaphysical significance, representing destiny, the cyclical nature of time, and the reflection of divine will in the universe. In addition to depicting the heavens and stars, the work establishes a connection between the cosmological order and divine authority through concepts such as “the throne of the sky” or *'arsh*. These concepts parallel the Sufi idea of spiritual ascension and reaching the divine realm. Particularly, the *falak* metaphor simultaneously conveys celestial motion and the cyclical nature of the universe while symbolizing fate's influence on humans and the struggle to cope with it.

Navā'î's use of celestial elements in his poetry blends traditional scientific understandings in Islamic cosmology with literary depth and metaphorical subtlety, offering the reader both aesthetic pleasure and a metaphysical perspective. The celestial themes in this work reflect the cosmological aspects of Islamic thought and illustrate the effort to understand and interpret the connection between the individual and the universe.

This study explains how Chagatai literature addresses divine and cosmic order through cosmological symbols and uncovers the rich world of meanings in Navā'î's work. The cosmological concepts in *Seb'a-yı Seyyār* are deeply linked not only to the astronomy of the period but also to cultural, religious, and mystical traditions. In this regard, *Seb'a-yı Seyyār* is a valuable source for understanding Turkic-Islamic cosmology and literary aesthetics. Furthermore, while structured around Ptolemy's geocentric worldview, the work also references the Qur'an.