

XIV. ve XV. YÜZYIL DİVANLARINDA TASAVVUF*

Dr. Kaplan ÜSTÜNER**

ÖZ: İslam'ın mistik yorumu olan tasavvuf, zaman sürecinde şiir ile etkileşim içine girmiştir. Sûfilerin manevî âlemde yahut ruhanî yolculukta görüp yaşadıklarını anlatmak istemeleri, mecazlara dayanan tasavvufi şiir dilini ortaya çıkarmıştır. Şairane tasavvuf dili, M.S. 11. yüzyıldan sonra Arap ve İran şiirinde kullanılmaya başlanmıştır. Orta Asya'dan Anadolu'ya göç eden Türkler arasında bulunan dervişler, yeni topraklarda tasavvufun temelini atmışlardır. Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan itibaren de idareciler ile tasavvuf ehli iletişim içinde olmuşlardır. Osmanlı toplumunu tesiri altına alan tasavvuf düşüncesi şairleri de etkilemiştir. Divan şairleri, oluşumunu daha önceki yüzyıllarda tamamlayan tasavvufi terminolojiyi, doğrudan doğruya ya da teşbih, telmih, istiare ve mecaz gibi edebî sanatlar aracılığıyla kullanmışlardır. Şiirlerde vahdet-i vücud anlayışı, tasavvufi aşk-âşık-sevgili, çeşitli tasavvufi kavram ve mecazlar, tarikatlar ve âdetleri, tasavvuf ehlinin giysileri, kullandıkları eşyalar ve mekanları, sûfiler, tasavvufi tipler, tasavvufi konuda yazılan eserler gibi pek çok tasavvufi unsura yer verilmiştir. Tasavvufun insan, eşya ve kainatla ilgili tefekkürî bakışının bir sonucu olan sembolik ifadeler, Divan şiirine hem incelik, derinlik ve genişlik vermiş hem de varlığını uzun süre devam ettirmesine sebep olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Divan Şiiri, tasavvuf, sembolizm.

Sufism in Divans of the 14th and 15th Centuries

ABSTRACT: Sufism, a mystic contemplation of Islam, interacted with literature, especially, poetry in its process of systematization. An esoteric language which was based on metaphors and symbolisms emerged due to the desires of Sufists to spread what they had witnessed on the path of their mystical experience. This special language was begun to be used in Arabic and Persian poetry, especially, after 11th century A.D. Dervishes who had migrated to Anatolia from the Middle Asia with the Turkish tribes established the foundations of Sufism in their new motherland. Sufists and governors were in sincere connection from the

* Bu yazı 10-15 Eylül tarihleri arasında Ankara'da düzenlenen 38. *Icanas Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi*'nde sunulan bildirinin gözden geçirilmiş ve genişletilmiş şeklidir.

** Harran Üni. Fen Ed. Fak. TDE Böl. kaplanustuner@yahoo.com

very moment of the establishment of the Ottomans to their collapse. Sufistic movement which affected the Ottoman society also impressed the poets. Divan poets used the founded mystic terminology in their divans to be either directly recognized or sensed through literary devices like similes, allusions and metaphors. Sufistic terms and concepts such as wahdat-ul-wujood (unity of being/existence), mystic love, lovers in mystic terms, several mystic concepts and metaphors, sects and their rituals, clothes and properties of sufists, places where they lived and gathered, sufists, mystic characters and works about sufism were used in these poems. Symbolic expressions, which were the consequences of contemplative points of view into human, creatures and universe, not just provided a wide range of delicacy, perspective and profundity to Divan Literature, but also made it keep its existence for a long time.

Key Words: Divan Poetry, sufism, symbolism.

GİRİŞ

a. Tasavvuf

İslam'ın mistik yorumu olan tasavvuf, ilahî meselelerden gündelik uğraşlara kadar her bilgiyi kendi bakış açısıyla değerlendirip yorumlar. Nefsi terbiye edip ruhu arındırarak mutlak varlığa erişmeyi hedefler. İnsanın, benliğinin baskısı ve ağırlığından kurtularak (sembolik anlamda yok olarak), keşfettiği yaratıcısının ahlakını benimseyerek insan-ı kâmil sıfatını kazanmasını amaçlar. Tasavvufi duyuş ve görüş sistemi içinde kesrette vahdeti (çoklukta birliği) görmeyi ve hakikate ulaşmayı hedefleyen salık, seyr ü sülûk adı verilen manevî yolculuk aşamaları ile duygu, düşünce ve davranışlarını kontrol altında tutarak manen şekillenmeye, nefisini arındırmaya ve kemal noktasına yükselmeye gayret gösterir. Kısaca tasavvuf, Allah aşkı, Allah'a manen ulaşma çabası, dünya ve dünya nimetlerinin yerilmesi, sadelik, nefis terbiyesi, ruhun yüceltilmesi ve ahlakın olgunlaştırılması gibi esaslar üzerine kurulmuştur (Akarpınar 2004: 4-5).

Tasavvuf tarihi zühd, tasavvuf ve tarikatlar olmak üzere başlıca üç döneme ayrılmıştır. İsim olarak değilse bile anlayış ve yaşayış tarzı olarak Hz. Peygamber ile başlayan tasavvuf, İslam'ın ilk zamanlarında belirlemeye başlayan siyasal ve toplumsal değişimlere pasif bir tepki olarak önce zühdî hayat tarzı şeklinde kendini gösterir. Bu zühdî tepki bütün Emevî Dönemi (H.41-133/M. 661-750) boyunca devam eder (Ocak 2003: 267).

Tasavvufun H.2/M.8. yüzyılda başladığı kabul edilir. Daha sonra geniş çevrelere yayılarak Basra, Küfe, Bağdat ve diğer şehirlerde Bayezid-i Bistamî (Ö.H.262/M.875), Cüneyd-i Bağdadî (Ö.H.297/M.909) ve Hallac-ı Mansur (Ö.H.310/M.922) gibi Irak mektebine mensup ünlü

sûfilere yetiştirmiştir. Horasan çevresinde de, Irak mektebinin zühde dayalı tasavvuf anlayışından farklı olarak Hamdun-ı Kassar (Ö.H.272/M.885)'in öncülük ettiği ilahî aşk ve cezbe motifinin hâkim olduğu Horasan mektebi denilen bir anlayış (Melametîlik) kendini gösterir (Levend 1984: 42-44; Köprülü 2003: 146-147; Ocak 2003: 269; Kemikli 2004: 5).

H.5./M.11. yüzyıldan itibaren Ortadoğu İslam dünyasını içine alan geniş topraklarda bu iki tasavvuf anlayışı, yavaş yavaş tarikat denen sûfi teşekkülleri ortaya çıkarmaya başlamıştır.

b. Tasavvuf ve Şiir

Bütün İslam coğrafyasına tarikat ve tekkeler aracılığıyla gelişip yayılan ve sosyal müesseseler üzerinde derin tesirler bırakan tasavvuf, İslam medeniyetinin hâkim olduğu coğrafyadaki şiiri de kuvvetle etkilemiştir. İnsanı mutlak hakikat ile yüz yüze getiren ve kâinata görünen genel ritmin, ahengin derin sınırlarını ruhlara dinlettiren tasavvufun deruni duyuş ve görüşü, şairane hayaller ve şiir için son derece uygun bir zemin teşkil etmiştir (Tarlan 1964: 12; Levend 1984: 44; Köprülü 2003: 150; Ceylan 2000; 168).

Zaman sürecinde tasavvufun şiire nüfuzu o dereceye varmıştır ki, âdeta birbirlerinin tabii birer ifade vasıtası hâline gelmişlerdir. Bu tesirde tasavvufun, düşüncenin sınırlarını devrine göre olabildiğince genişletmesi, korku yerine sevgiyi esas alması, medresenin kuralcı anlayışını benimsememesi, terminolojisi ile dili zenginleştirilmesi, tefekkür tarzının şairane tahayyüle elverişli olması, vahdet-i vücud anlayışı ve güzellik ile aşk telakkisinin önemli rolü olmuştur (Çeltik 2003: 124; Köprülü 2003: 153-154; Gölpınarlı 2000: 236).

Tasavvufta şiir dilinin ortaya çıkışı ve gelişmesi, nazarî/felsefî tasavvufun belirmesi ve klasik dönemde yetkinleşmesiyle ilgilidir.

Yukarıda değindiğimiz gibi tasavvuf, kuruluş yıllarında amel ve ibadete daha fazla önem veren zühdî özellik gösterir. İbadetlerin bâtinine yönelik düşüncesi, zühdîlikten nazarî tasavvufa geçişe sebep olmuştur (Pürcevâdî 1998: 418-419).

Mutasavvıfların, ruhanî yolculuk boyunca yaşadıklarını, geçirdikleri hâl ve makamları, müşahede ve tecrübelerini anlatmak istemeleri, günlük ve alışılmış dilden farklılık taşıyan bir dili gerekli kılmıştı. Çünkü normal dil, somut dünyaya dönüktü. Mutasavvıflar ise ilgilendikleri ruhanî ve bâtinî âlemin özelliklerini yansıtabilecek bir dile ihtiyaç duymuşlardır. Onlar, normal dilde yer almayan anlamları dile getirmek istiyorlardı. Bu manaları dile getirmek için birtakım kelimelere ihtiyaçları vardı. Bu soruna çözüm olarak, yeni kelimeler türetmek yerine günlük dilden

yararlanarak, kelimelerin her birine mecazî ve sembolik bir anlam ver-meyi buldular.

Kur'an'da geçen zikir, sır ve yakın gibi kelimeler de yeni anlamlar kazanarak sûflerin görüş ve hâllerini anlatan birer terim hâline geldi. Ya doğrudan doğruya ya da türetme yoluyla Kur'an'dan alınan çok sayıda kavram, tasavvuf alanında da kullanılmaya başlandı. Tarikatlar dönemi-nin başlamasıyla birlikte, tarikatlara özgü giysi ve eşyalarla ilgili de bir terminoloji oluştu; bunlara sembolik anlamlar da yüklendi (İz 1995: 38-39; Kara 1999: 209).

Tasavvufî dilin ilk belirtileri H.2./M.8. yüzyılda şeyhlerin veciz sözlerinde ortaya çıkmıştır. En verimli yüzyıl ise H.3./M.9. yüzyıldır. Nazarî tasavvufun özel dili Bağdat'ın büyük şeyhleri ile bir dereceye kadar da Horasan şeyhlerinin katkılarıyla oluşmuştur. H.4./M.10. yüzyıl ise tasavvuf ilminin ortaya çıktığı ve tasavvuf dilinin bir ilim dili olarak algılandığı bir dönemdir. Bu yüzyılda Serrac (Ö.H.378/M.988) el-Lüma, Kelabazi (Ö.H.380/M.990) et-Ta'arruf, Sülemî (Ö.H.412/M.1021) Tabakâtü's-sufiye eserini telif etmiştir. Kendilerini, geçmişi iki yüzyıldan daha eskiye dayanan tasavvufî düşüncenin mirasçısı olarak gören bu yazarlar, eserlerinin bir bölümünü bu ilmin dili ve ıstılahlarına ayırırlar. H.5./M.11. yy.da ise Kuşeyri (Ö.H.465/M.1072) er-Risale ve Hücvirî (Ö.465/1072) Keşfu'l-mahcub adlı eseriyle, tasavvufu bir ilim/disiplin olarak algılayan geleneğin açıklayıcısı konumunda görünürler. Bu yüzyılın sonunda tasavvuf, bütün oluşum aşamalarını geride bırakarak takipçileri açısından bilimsel sayılan bir dile kavuşmuştur (Pürcevâdî 1998: 421-422).

Klasik tasavvuf dilinin oluşum aşamaları bir ağacın gelişme aşama-larına benzetilirse H.2./M.8. yüzyıl, İslam medeniyeti içerisinde bir fidan olarak ortaya çıkması; H.3./M.9. yüzyıl, bir ağaca dönüşmesi; H.4./M.10. yüzyıl, meyveye durması; H.5./M.11. yüzyıl ise sûfî yazar ve şairlerin bu ağacın meyvelerinden yararlandığı bir yüzyıl olarak düşünülebilir. Yine bu yüzyılda, meyvenin içinde olan bir çekirdek Horasan toprağına ekilir ve bu çekirdekten başka bir fidan filizlenir. Horasan toprağında klasik tasavvuf tohumundan filizlenen yeni fidan, âşıkane tasavvuf ekolüdür. Bu ekol de klasik tasavvuf gibi kendine özgü dile ve kelimelere sahip olur. Klasik tasavvuf dili, ilmî bir dil olarak algılanırken, âşıkane tasavvuf ekolünün dili, şairane bir dildir. Dolayısıyla bu iki dil, kök olarak bir-biriyle ortaklık taşısaya da ayrı diller olarak kabul edilebilir (Pürcevâdî 1998: 423).

Şairane tasavvuf dili H.5./M.11. yüzyıldan başlayarak tedricî bir şekilde ortaya çıkmış, H.6./M.12. ve H.7./M.13. yüzyıllarda yetkinliğe ulaşmıştır. Bu dil, klasik tasavvuf dilini ortadan kaldırmamıştır. Klasik

tasavvufun lafız ve ıstılahlarının bir bölümü sûfî şairlerin şiirlerinde ve genel anlamda şairane tasavvuf dilinde hayatını sürdürürken, çeşitli yazarların eserlerinde de tasavvufi bir ilim dili olarak bağımsızlığını koruyabilmiştir.

Divan şiirinden önce gelişimini tamamlayan Arap ve İran tasavvuf şiirinin tarihini de özetlemekte yarar görüyoruz. Arap şiirinde tasavvuf kavram ve mecazları ile anlatan en güçlü şairin Ömer b. el-Farız (Ö.H.632/M.1235) olduğu kabul edilir (Çetin 1991: 305; Saraç 2000: 136; Karaismailoğlu 2001: 15, 28).

İran şiirinde ise tasavvuf, yaklaşık olarak H.4/M.10. yüzyılın sonları ile H.5/M.11. yüzyılın ilk yarısında yer edinmeye başlar. Baba Tahir (Ö.H.401/M.1010), Ebu Said-i Ebu'l-Hayr (Ö.H.440/M.1049) ve Hacı Abdullah Ensarî (Ö.H.481/M.1089) gibi şairler, tasavvufi düşüncenin şiire girmesinde öncülük etmişlerdir (Karaismailoğlu 1992: 3; Kemikli 2004: 8).

İlk büyük mutasavvıf şair olma özelliğini ise bir asır sonra, H.6/M.12. yüzyılda Hadikatu'l-Hakika ve Tariku't-Tahkik manzumeleri ile Hakim Senai (Ö.H.525/M.1131) başarmıştır. Senai'den sonra, kendisini Mantıku't-Tayr, Esrarname ve İlahiname gibi eserleriyle bütün gayretini tasavvufi konuları açıklamaya harcayan bir başka büyük şair de Feridüddin Attar (Ö.H.618/M.1221)'dir (Şahinoğlu 1991: 95-97; Zebihullah-i Safa 2003: 39). Senai ve Attar, tasavvufi hakikatleri eş benzeri görülmeyecek bir mükemmellikte nazma döken büyük mutasavvıf ve şair Mevlâna Celaleddin-i Rumî'nin (Ö.H.672/M.1273) gelişine öncülük etmişlerdir. Bu şairlerin yazdıkları muazzam eserler, tasavvufi şiirin gelişmesine çok büyük katkıda bulunmuştur (Çeltik 2003: 126). Daha sonra bu tasavvufi çizgiyi Mahmud-ı Şebüsterî (Ö.H.720/M.1320-1321), Hacı-yı Kirmanî (Ö.H.753/M.1352), Selman-ı Savecî (Ö.H.778/M.1376), Hafız-ı Şirazî (Ö.H.792/M.1390[?]), Kemal-i Hucendî (Ö.H.803/M.1401), Şah Nimetullah (Ö.H.834/M.1431) ve Abdurrahman Camî (Ö.H.898/M.1492) gibi şairler sürdürmüşlerdir.

İran şiiri, ilk önceleri Hakim Senai ve Feridüddin Attar yolunda açık, kısmen sembol ve mecazlardan uzak, didaktik ve zühdi bir tasavvuf anlayışını yansıtırken; daha sonraları Mahmud-ı Şebüsterî, Selman-ı Savecî, Hafız-ı Şirazî, Kemal-i Hucendî gibi büyük şairlerin tesiriyle, okuyucuyu mecaz ile hakikat arasında gezdirebilecek ince, canlı, ahenkli bir şiir estetiğine ulaşmıştır. Şairler, mecazî aşk ile hakikî aşk arasında güçlü bağlar olduğunu sezmışler, bundan dolayı zühde karşı rintlîği savunmuşlardır. Onların elinde ince ve acı bir mahiyet alan tasavvuf, Divan şiirine de adı geçen şairler aracılığıyla asıl bu estetik görünüşüyle girmiştir (Tarlan 1964: 12, 42; Kurnaz 1997: 3, 22-23).

c. Osmanlı Devleti ve Tasavvuf (14. ve 15. yüzyılda)

Divan şiirindeki tasavvufî unsurları incelemeye geçmeden önce, dönemin tasavvuf ve tarikat ilişkilerine de kısaca değinmek istiyoruz.

Orta Asya'dan Anadolu'ya göç eden Türkler arasında bulunan şeyh ve dervişler yeni topraklarda tasavvufun temelini atmışlardır. Selçuklu hükümdarları, Anadolu'ya gelen bu dervişlere sahip çıkarak, onların faaliyetlerine imkân tanımışlardır. Kültürel faaliyetlerin canlı olduğu 13. yüzyılda Anadolu'da, vahdet-i vücud düşüncesini sistemleştiren İbn Arabî (Ö.H.639/M.1241), onun görüşlerini geniş çevreye yayan talebesi Sadreddin Konevî (Ö.H.673/M.1274) ve Mevlevîliğin piri Mevlâna Celaleddin-i Rumî (Ö.H.672/M.1273) gibi mutasavvıflar düşünce ve eserleriyle hizmet etmişlerdir (İnalçık 2003: 198; Öngören 2000: 17-18).

Osmanlı Devleti kurulmadan önce çeşitli bölgelerden Anadolu'ya göç eden dervişler, burada kurulmakta olan devlete önemli katkılarda bulunmuşlardır. Osmanlı padişahları ve yöneticiler de, Bizans'a karşı yürütülen savaşlarda kendileri ile birlikte savaşan yahut Anadolu topraklarının imar ve iskânında önemli görevler üstlenen dervişlere ilgisiz kalmayarak, onlara yakınlık ve kolaylık göstermişlerdir (Barkan 2003: 141-191; Ocak 2003: 276, 286; Öngören 2003: 192-193).

Osmanlı idarecilerinin 14. ve 15. yüzyılda tasavvuf ve tarikatlarla ilgili yaptıkları çalışmaları şu şekilde özetlemek mümkündür:

Osman Gazi, kayınpederi Şeyh Edebalî'nin müritlerinden Turgut'un zaviyesi için bir köy temlik etmiş, Kumral Baba'ya da bir zaviye yaptırıp (Kumral Baba Zaviyesi) vakıf atamıştır.

Orhan Gazi, Şeyh Edebalî'nin kabrine bir türbe ve bir zaviye (Edebalî Zaviyesi), Geyikli Baba'nın kabrinin üzerine de bir türbe ve tekke yaptırmıştır. Bursa fethine katılan Abdal Musa, Geyikli Baba ve Abdal Murad gibi sûfilere Uludağ yamaçlarında birer zaviye yaptırıp vakıflarını tanzim ettirmiştir.

I. Murad'ın, Postinpuş Baba'ya Yenişehir kasabasında bir zaviye kurdurduğu, Dimetoka'ya da Abdal Cüneyd Zaviyesi yaptırdığı kaydedilmiştir.

Yıldırım Bayezid, Kazeruniye tarikatı mensupları için Bursa'da bir zaviye (Ebu İshak Zaviyesi) inşa ettirmiştir.

II. Murad'ın değişik yerlerde yaptırdığı pek çok hankahın yanı sıra Edirne'de bir Mevlevihane kurdurduğu da belirtilmiştir.

Tarihçi Neşri'nin, "Onca azametini rağmen bir derviş görse ona tevazu ve meskenet gösterirdi." diye nitelediği Fatih Sultan Mehmet de

dervişlerle yakın ilişkiler içinde olmuş, pek çok şeyhe faaliyetleri için beratlar vermiş, onları bazı vergilerden muaf tutmuş, Zeynîye Tarikatı'ndan Şeyh Vefa ve dervişleri için de bir tekke ve hamam yaptırmıştır.

Sultan II. Bayezid, Akşemseddin'in tarikatına mensup Şeyh Muhyiddin Yavsî adına bir tekke inşa ettirmiştir (Öngören 2003: 193-195).

Bu dönemde, Osmanlı yönetimi ile tasavvuf ve tarikat ehli arasındaki münasebetler de dikkat çekici boyuttadır. İlk Osmanlı medresesinin müderrisi olduğu bilinen Davud-ı Kayseri'nin aynı zamanda tasavvufî tefekkürü en üst seviyede temsil eden bir kişiliğe sahip olduğu belirtilmektedir (Öngören 2000: 22, 2003a: 198; Kara 2004: 64).

Osmanlı Devletinin kuruluş ve gelişme yüzyıllarında, mutasavvıflar ile halk kesiminin ilişkileri ise çoğunlukla vaiz/mürşid-cemaat şeklinde gelişmiştir. Reşat Öngören (2003: 204), konu ile ilgili şu bilgileri vermektedir: “Anadolu'nun hemen her yerleşim bölgesinde bulunan tekke ve zaviyelerde, belirli gün ve gecelerde halka da açık olan sohbet programlarının yanı sıra, büyük şehirlerdeki merkezî camilerden, en ücra köşelerdeki mescitlere kadar hemen her tarafta dinî-tasavvufî meseleleri anlattıkları konuşmalarla halkı irşada çalıştıkları kaynakların sıkça sözünü ettiği bir husustur. Yine, özellikle cehrî zikir uygulayan tarikat tekkelerinde musiki eşliğinde ilahiler söylenerek icra edilen zikirlerin ve çekilen tevhitlerin dervişlerle birlikte onları dinlemeye gelen halkın da kalbini coşurduğu nakledilmektedir.”

Kuruluşundan itibaren Osmanlı Devletinin sınırları içinde pek çok tarikata rastlanır. Bunlar arasında özellikle Mevlevîlik, Rifaîlik, Kadirîlik, Nakşibendilik, Halvetîlik, Bayramîlik (Melamilik), Zeynîlik, Vefaîlik Osmanlı toplumsal ve kültürel tarihinde önemli roller oynamışlardır (Öngören 2000: 18-21; Ocak 2003: 271-272; Kara 2004: 60).

Osmanlı toplumunu tesiri altına alan tasavvuf düşüncesinin (Kurnaz 2000: 166; Kılıç 2004: 35-36) divan şairini de etkilemesi kaçınılmazdı. Divan şairi çeşitli tabirler, atasözleri ve deyimler gibi halkın günlük yaşantısına bile yansıyan tasavvuf kültürünün (Bkz. Gölpınarlı 1977) içinde kendini bulmuş, yetişip büyümüş ve bu kültür dokusu içinde şiir yazmıştır. Osmanlıların hepsi derviş değildi ama şairler ve seslendikleri kitle tasavvufî görüşün temel öğelerini biliyor ve yakınlık duyuyorlardı. Hemen her şairde az ya da çok görülen tasavvufî etki de bunun göstergesi sayılabilir. Gibb (1999: 34), konu ile ilgili şu düşünceye sahiptir: “Şairler umumiyetle birer mutasavvıf ve mutasavvıflar da birer şairdi.” (Gelibolulu Mustafa Âlî 1999: 17; Çeltik 2003: 124; Köprülü 2003: 154; Levend 1984: 44; Çavuşoğlu 2001: 293-294; Ayvazoğlu, 1993: 107; Andrews 2000: 143).

Tezkirelerde yer alan yaklaşık 3182 şairden 320'sinin çeşitli tarihatlar ile bağlantısının olması da, divan şairlerinin tasavvuf ve tarihat ilişkilerini göstermesi bakımından dikkat çekicidir (İsen 1997: 209-220).

14. VE 15. YÜZYIL DİVANLARINDA TASAVVUF

Bu yazıda araştırmacılar tarafından Divan şiirinin kaynaklarından biri olarak kabul edilen tasavvufî unsurlar üzerinde duracağız. Bunu yapabilmek için bilimsel yarar açısından, araştırılacak dönemin sınırlandırılması gereğini düşündük. Bu sebeple yaklaşık altı yüz yıllık bir zaman diliminde, manzum ve mensur birçok ürün ortaya koyan Divan Edebiyatının bütün eserlerini değerlendirmek imkânsız olduğundan; inceleme alanımızı Divan şiirinin kuruluş ve gelişme dönemi olarak kabul edilen 14. ve 15. yüzyılda yazılmış divanlar olarak belirledik. Ayrıca daha sonra yapılacak çalışmalara da mukayese imkânı sağlamayı amaçladık. Bu çalışmada anılan yüzyılların genel karakteristik özelliklerini yansıtabak nitelikte olan 10 divandan örneğe yer verdik.¹ Divanların okunması neticesinde elde edilen malzemelerin bütünlüğü çerçevesinde konuları alt başlıklar hâlinde tasnif edip inceledik

a. Tasavvufî Tevhit

Bir şeyi birlemek, bir kılmak anlamına gelen tevhit, tasavvufî anlayışa göre, Allah'ı tasavvur ve tahayyül olunan şeylerin hepsinden birlemek demektir. Allah'ın birliğine hükmetmek; onun bir, tek, eşsiz ve benzersiz olduğuna inanmaktır. Onun zatını, aklen tasavvur ve zihnen tahayyül edilen her şeyden tecrit etmektir. Birden başkasını unutmaktır. Her şeyde onu görmek, ondan başka hiçbir şey görmemektir. (Serrâc 1996: 28-33; Kelâbâzî 1979: 195; Kuşeyrî 1999: 386-391; Hücvirî 1996: 411-420; Kâşânî 2004: 166; İsmail Ankaravî 1996: 360; Pakalın 1993: III/482; Yazıcı 1997: 214; Kara 1999: 317; Uludağ 1996: 533-34; Schimmel 2001: 150; Ceylan 2000: 282).

Tasavvufî tevhit düşüncesine göre her şey birdir. Mutlak varlığı birden çok olarak görmek şirk/ikilik anlamına gelir. Bundan dolayı doğru anlayışa sahip olunmalıdır. İkilik bırakılmalı ve tevhide varmalıdır:

¹ Bu divanlar şu şairlere aittir: Ahmed Paşa, Ahmed-i Dâî, Ahmedî, Cafer Çelebî, Cem Sultan, Hamdullah Hamdî, Kadı Burhaneddin, Karamanlı Aynî, Necâti ve Nesîmî. 14. ve 15. yüzyıl divanlarındaki tasavvufî unsurları incelediğimiz doktora tezimizde, Avnî (Fatih Sultan Mehmet), Adnî (Mahmud Paşa), Çâkerî, Cem Sultan, Cemâlî, Karamanlı Nizâmî, Mihrî Hatun, Şeyhî ve Vasfî gibi şairlerin divanı ile birlikte toplam 19 divan yer almıştı. Daha sonra kitap olarak da basılan bu çalışmamızda konular üzerinde geniş şekilde durulduğundan, bu yazıda makalenin hacmini aşmamak düşüncesiyle divanlar ve örnek şiirler sınırlı tutulmuştur.

Kamu birdür iki görmek şirk olur
Şirki ko tevhide var iy râst-bîn
(Ahmedî G 479/5).²

(Ey her şeyin doğrusunu gören! Her şey birdir. İki görmek şirk olur. İki-
liği bırak. Tevhide var/eriş.)

Tevhit, Hak'tan kulun gönlüne gelen sırlar olarak tarif edilir (Hücvirî 1996: 420; Kara 1999: 318). Tevhidin içinde ince anlamların yer aldığı sayısız sırlar bulunur. Bu sırların dile getirilmesi ve yazıya dökülmesi kolay değildir. Yaşanan bir hâl olan bu sırlardan nazar sahipleri haberdar olabilir. Nazar, tasavvufta tefekkür ve hakikati görme anlamına da gelir:

Tevhîd içinde nükte-i esrâr bulmuşam
Sâhib-nazar gerek ki bu hâle habîr ola
(Nesîmî G 10/5).

(Tevhit hakikati içinde herkesin anlayamadığı sırlar buldum. Bu hâlden haberdar olabilmek için nazar sahibi olmalıdır)

Tasavvufî bir meslek yahut bir tevhit çeşidi olan vahdet-i vücüt, bütün varlıkların mutlak vücüt sahibi Allah'ın isim ve sıfatlarının tecellisi olduğu esasına dayanır (Pakalın 1993: III/598; Afifi 1999: 70). Pek çok mutasavvıf tarafından açıklanmakla birlikte İbn Arabî (M.1165-1240) tarafından sistemleştirilen bu düşünceye göre, vücüt birdir, o da Hakk'ın vücududur. "Her ne varlık varsa ondandır." (Ahmedî G 479/1). Onun vücudundan başka varlık yoktur, olması da mümkün değildir. Âlemde görünen çokluk/kesret, mutlak varlığın geçici gölgelerinden ibarettir, görünüş itibariyledir ve onun tecellisidir:

Oldur vücûd-ı mutlak u bâkî kamu vücûd
Bî-şekk anun vücûdına olmuş durur zılâl
(Ahmedî G 394/2).

(Mutlak vücüt sahibi odur. Ondandır gayrı görünenler, şüphesiz, onun varlığına göre gölgeler gibidir.)

Elbiseye benzetilen vücüt, istiare ile dalgıç olarak hayal edilen salık tarafından çıkarılıp aşk denizine dalınmadıkça marifet incilerinin bulunamayacağı dile getirilir. Hakk'ın kendi hakkında salike verdiği bilgi olan marifet, değer bakımından üstün olan inciye benzetilir. Aşk denizinin derinliklerinde marifet incileri bulunur (Ahmed Gazâlî 2004: 23).

² Makalemizde şiirlerin künyesi şu şekilde gösterilmiştir: Şairin adı ya da mahlası, nazım şeklinin kısaltması, şiir numarası, beyit veya bent numarası. Nazım şekillerinin kısaltması ise şu şekilde verilmiştir: G: Gazel, K: Kaside, Mes: Mesnevi ve TRK: Terkib-i bent.

Muhît-i ışka talup dürr-i ma'rifet mi bulur
 Çıkarmayınca vücûdı libâsını gavvâs
 (Hamdullah Hamdî G 87/4).

(Dalgıç, varlık elbisesini çıkarıp aşk denizine dalmayınca marifet incisi bulabilir mi?)

Vahdet-i vücut anlayışına göre varlık davasına kalkışmak hatadır. Çünkü insan, önceden yok olduğu gibi daha sonra da yine yok olacaktır. Varlık vehmini terk eden kişi ancak hakiki sevgiliye kavuşabilir (Ahmedî G 392/6; Hamdullah Hamdî K 1/17):

Çün oldı evvelîn adem ü âhırîn fenâ
 Pes sen vücûd da'visin itmek hatâ imiş
 (Ahmed Paşa Trk 29/I/4).

(Önceden yok olduğun gibi sonradan da yokluğa karışacaksın. Öyle ise varlık davasına kalkışmak hatadır.)

Kesret/çokluk ve vahdet/birlik tezat olarak ele alınır. Kesret, Hakk'ın isim ve sıfatlarıyla tecelli ederek çokluk hâlinde görünmesidir. Bir oluşu ifade eden vahdetin zuhurudur. Aslında kesret yoktur yahut vahdetten başka bir şey değildir. Zira var, tek ve vücut sahibi olan Hak, kendini kesret perdesi altında gizlemektedir. Çokluk, sadece bir görünüşten ibarettir. (Gölpınarlı 1977: 198; Pakalın 1993: II/250; Levend 1984: 19; Tarlan 1998: 55; Uludağ 1996: 309; Ceylan 2000: 349, Afifi 1999: 70; Durusoy 2002: 310-311). Aşağıdaki beyitte, muhtelif görüntülere sahip olan kesretin, vahdeti simgeleyen elif harfinden meydana geldiği şairane anlatılır:

Sûret-i kesretle olmuş muhtelif
 Cümlesinün zâtı birdür çün elif
 (Nesîmî Mes 3/98).

(Her şeyin zâtı elif harfi gibi birdir. Kesret görüntüsüyle çeşit çeşit olmuştur.)

Hakikat yolundan giderek marifetin en yüksek derecesine erişen dervişler, vahdet âleminde kendilerinden geçerek coşarlar (Nesîmî G 158/5). Çünkü birlik âlemi, kuralların, sözlerin ve şekillerin olmadığı başka bir âlemdir:

Âlem-i vahdete nazar kılsan
 Yokdur anda tarîk u nazm u nesak
 (Ahmed-i Dâî K 2/7).

(Vahdet âlemine dikkatle bakıldığında, orada kural, söz ve şeklin olmadığı görülür.)

b. Tasavvufî Aşk

Tasavvufî anlayışa göre, gerçek varlık Allah'ındır. Kâinat ve eşya, ondan ayrı, müstakil birer varlığa sahip olmayıp, mutlak varlığın birer gölgesi yahut o tek varlığın aynada görünen akisleri gibidir. Mutlak varlık, kayıtsız ve şartsız güzelliğe (hüsn-i mutlak/cemâl-i mutlak) sahiptir. Güzellik ise gizli kalmayarak görünmek ve sevilme ister. Tasavvuf düşüncesinde yaratılışın sebebinin aşk olması bundan dolayıdır. Allah, kendi hüsnünü temaşa ederken âşık, güzel de hakikatte kendisi olduğu için maşûktur. Bu sebeple, sevilen ve seven diye iki ayrı varlık tasavvur edilemez. Âşık, maşûk ve aşk hepsi odur. Tasavvuf ehli, şu beyitin aşk konusunu çok güzel izah ettiğini düşünürler: Kendi hüsnün hûblar şeklinde peydâ eyledün /Sonra dönüp çeşm-i âşıktan temâşâ eyledün. (Ahmed Gazzâlî 2004: 19, 37; Kuşeyrî 1999: 407; Onan 1991: 142; Levend 1984: 15; Tarlan 1998: 18; Schimmel 2001: 151).

İncelediğimiz divanlarda, yaratılışın sebebi olarak aşk, aşkın mahiyeti ve çeşitleri, aşkın çevresinde oluşan maşuk, âşık ve gayrın tasavvufî örüntüler içinde ele alındığını tespit ettik.

Sûfî düşüncesinde yaratılışın sebebinin aşk olduğu, “küntü kenzen mahfiyyen” ifadesiyle başlayan “Ben bir gizli hazine idim, bilinmek istedim, bilineyim diye âlem yarattım.” anlamındaki hadis-i kutsiye bağlanır (Onan 1991: 32-33; Levend 1984: 15-19; Tarlan 1998: 18; Tekin 2002: 253-254; Schimmel 2001: 266). Bu görüşe göre vücud-ı mutlak olan Allah, aynı zamanda mutlak kemal ve cemale sahiptir. Mutlak güzellik ise gizli kalmayıp görünmek ve sevilme ister. Allah, kendi gizliliğinden dolayı ve daha zaman-mekân yokken, güzelliğini göreceğiz göz ve seveceğiz gönül yoktu. Bundan dolayı, gizli bir hazine olan mutlak varlık, kendi güzelliğini görmek ve göstermek için kâinatı yaratmıştır. Allah'ın zatı aşk ile bulunabilir:

İşk oldı sebab mazhar-ı eşyâya zuhûra

İşk ile bulur her ki bulur zât-ı ilâhî

(Hamdullah Hamdî G 163/3).

(Eşyanın zuhuruna aşk sebep oldu. Allah'ın zatı ancak aşk ile bulunur.)

Tasavvufa göre aşk, mahiyeti gereği belâ ve ıstırap demektir. Eza ve cefa ile azalmadığı gibi, nimet ve ihsan ile de artmaz. Aşkta sıkıntı asıldır. Rahatlık geçici bir durumdur, gerçek rahatlık asla mümkün değildir. Dertler, mutlak varlığa yakınlığın işaretidir. O, sevdiklerini belâlarla sınar, olgunlaştırır. En şiddetli sıkıntılara maruz kalanlar, peygamber ve velilerdir. Cefa âşığın gıdasıdır, aşkı artırır. Âşıklar, sevgili için çekilen derdi isterler. Çünkü cefa edince onu biliyor ve onunla ilgileniyor demektir. Bu istenen bir şeydir ve âşığa nimettir. Asıl kötü olan hiç tanınamasıdır. Bundan dolayı cefasına katlanmalıdır. Sevgilinin güzelliklerini gön-

lünde temaşa eden âşık, belaları bile hissetmez. Zira onun iradesine tam teslim olmuştur. Onun güzelliğinden, tokadı hissedilmemeli yahut sabredilmeli veya zevk alınmalıdır. Her şey ondan geldiğine göre, nimetleri kadar belalarına da hoş geldin diyebilmelidir. Tasavvufun bu aşk anlayışından dolayı Fuzuli, Hakk'a şöyle niyaz eder: Yâ Rab belâ-yı aşk ile kıl âşînâ beni / Bir dem belâ-yı aşktan etme cüda beni. (Kuşeyrî 1999: 411; Ahmed Gazzâlî 2004: 41, 42, 88, 90; Schimmel 2001: 137, 140, 142; Öztürk 1997a: 337; Tarlan 1998: 59, 226, 334).

Divan şairlerinin aşkın dert, bela ve cefasını istemelerinin temelinde, tasavvufun bu bakış açısının önemli rolü olduğu söylenebilir. Aşağıdaki beyitte de sûfî düşüncesinin divan şiirine yansımaları görürüz. Çünkü aşkın belası olduğu gerçeğinden hareketle yine de o yolda gidilmesinden söz edilmektedir:

İşkun belâsı yoh diyüben ıška düşme var
Kim âşık oldu kim didi işkun belâsı yoh

(Nesîmî G 33/2).

(Aşkın belâsı yok diyerek aşka düşme. Aşkın belası vardır. Kim âşık oldu da aşkın belâsı yok dedi?)

Tasavvufî anlayışta aşk, mecazi aşk ve hakikî aşk olmak üzere ikiye ayrılır. Mecazi aşk, insanın insanı veya diğer yaratıkları sevmesi; hakikî aşk, Allah'ın kulu veya kulun Allah'ı sevmesi anlamındadır (Gibb 1999: 37; Ceylan 2000: 175-176; Tarlan 1998: 417; Uludağ 1996: 59-62; Uzun 1991: 19; Eraydın 2001: 203; Gölpınarlı 1990: 43-44). Her çeşit ve durumuyla aşk, insanı Hakk'a götürür. Hakikî aşk yoluna mecazdan girilebilir. Zira mecaz hakikatin köprüsüdür (el-mecazu kantaratu'l-hakîka). Dünyadaki güzeller, hakikî güzel olan Hakk'ın güzelliğini yansıtır. Dolayısıyla onları sevmekle, sevmek nedir öğrenilir. Onlardaki güzelliğin Hakk'ın cemali olduğu bilinerek hakikî aşka varılır. Mecazî aşk, hakikî aşka kılavuzluk eder. Şairler, şiirlerde dile getirdikleri aşktan amacın hakiki aşk olduğunu söylerler. Mecazî güzellere duyulan eğilim, sadece bir görünüşten ibarettir:

Çün hakîkî ışk yok iy Cem mecâzîye düriş
Reh-nümâ oldu hakîkî ışka çün ışk-ı mecâz

(Cem Sultan G 124/5).

(Ey Cem! Hakiki aşka sahip olmadığın için mecazi olana çalış. Çünkü mecazi aşk hakiki aşka kılavuz oldu.)

Garazum ışkdan hakîkatdür
Meyl-i nakş-ı nigâr sûretdür

(Necâtî G 152/1).

(Aşkta maksadım hakikattir. Resim gibi güzel sevgilinin nakışlarına duyulan eğilim ise görüntüden ibarettir.)

Yâr, maşûk, mahbup ve canan kelimeleri tasavvufta hakiki sevgili olan mutlak varlığı anlatır (Bayburtlugil 1985: 347, 350, 351; Üzgör 1995: 270, 272, 280, 281; Levend 1984: 45; Ceylan 2000: 354). Güzelliğinin nuru, güneşin ışıklarından daha belirgin olarak kendini gösterdiği hâlde Allah, aradaki hicablarla zatını gizler. Hicab salık ile Hak arasında bulunan ve onu tanımaya engel olan her şeydir (Uludağ 1998: 430). Hak'ı irfan nuruyla gören ârifler, iç içe geçmiş bir gülün yaprağında sevgilinin güzelliğinin tecellisini temaşa ederler (Necâtî Mrb 1/3). Perdelerin arkasında kendini gizleyen hakikî sevgilinin cemalinin nurunu görebilmek için nazar sahibi olmak lazımdır:

Yârun cemâli nûrı güneşden ıyân iken
Kimden durur Necâti'ye bunca hicâblar
(Necâtî G 105/7).

(Sevgilinin güzelliğinin nuru güneşten daha belirgin iken, Necati'ye bu kadar hicablar/perdeler kimdendir?)

Yârun cemâli nûrı degül dûr dîdeden
Ammâ teferrüc itmege sâhib-nazar gerek
(Hamdullah Hamdî G 100/3).

(Gözden uzak olmayan sevgilinin güzelliğinin nurundan ferahlanmak/nasıplenmek için nazar sahibi olmak gerekir.)

Şairin, “Senin, benim gibi her yerde sayısız sevgilin var ama benim dünyada senden başka yârim yok.” diye nitelediği sevgili, mecazen Hak'a işaret eder. Zira mutlak varlığın yeryüzünde çok sayıda kulları yani sevgilileri vardır. Kulların ise tek sevgilisi odur. Yâr kelimesinin gerçek anlamıyla anlaşılması, olumsuz düşünceleri çağrıştıracaktır:

Senün benüm gibi her yirde nice yârun var
Benüm cihânda velî senden özge yârum yok
(Cafer Çelebi G 88/4).

(Senin benim gibi her yerde sayısız sevgilin var ama benim, dünyada senden başka yârim yoktur.)

Tasavvufî anlayışa göre, manevî yolculuğun son mertebesinde âşık, kendi iradesinde fani olarak maşûkun iradesiyle hareket eder. Âşık ile maşûk diye iki ayrı varlık tasavvuru ortadan kalkar ve birbirinden fark edilemeyecek hâle gelir. Ortada mutlak güzellik sahibinin hüsnünden başka bir şey bulunmadığı, güzeller şeklinde görünenin ve âşığın gözünden bu güzelliği temaşa edenin de Hak olduğu anlaşılır (Doğrul 1948: 121-122; Pakalın 1993: I/599; Onan 1991: 142; Uludağ 1991a: 13). Bu

görüşler doğrultusunda şair, sevgili ile âşık arasında herhangi bir ayrımın bulunmadığını, ortada engel olarak sadece isim ile cisim adlandırması olduğunu dile getirir:

Ma'şûk ile âşık arasında nesene yoh
Bir ism ile bir cism durur ortada hâ'il

(Kadı Burhaneddin G 671/3).

(Sevgili ile âşık arasında nesne/hiçbir şey yoktur. Ortada perde olarak sadece bir isim ile cisim adlandırması vardır.)

Gayr (çoğulu ağyar), tasavvufta Allah'tan başka her şey, masiva anlamındadır. (Uludağ 1988: 482). Dünyaya ait tüm güzellikler ve nefsin bütün istekleri ağyardan sayılır. Sevgilinin güzelliğini arzu eden âşık, mutlak varlığın tecelli yeri olan gönlünü ağyar hayalinden arındırmalıdır:

Yârun cemâlünü eger idersen ârzû
Gönlün gerek ki gayr hayâlinden arına

(Ahmedî G 602/4).

(Sevgilinin güzelliğini arzulayan, gönlünü masivanın hayalinden arındırmalıdır.)

c. Tasavvufî Mecazlar

Bir sözün gerçek anlamında kullanılmaması demek olan mecaz, tasavvufî düşüncelerin anlatılmasında önemli rol oynar. Tasavvufî mecazların kaynağının, teşbihi ifadelerin -özellikle müteşabih ayetler- bulunması sebebiyle Kur'an olduğu kabul edilir. Bazı hadislerde de kelimelerin mecazî manada kullanılması, bu oluşumu daha da kuvvetlendirmiştir. (Ayvazoğlu 1990: 16; Uludağ 1991: 261; Yakıt 2002: 6; Nasr 2005: 55). Tasavvufî mecazlar üç başlık altında tasnif edilerek incelenebilir.

İlk olarak şarap, pir-i mugân ve meyhane gibi ilgili kelimeler bir grup oluştururlar. Örneğin şarap, sarhoş edici içecekler için kullanılırken mecazî anlam kazanarak tasavvufta ilahî aşkı ve bu aşkın coşkunu simgeler hâle gelmiştir (Bayburtlugil 1985: 352; Üzgör 1995: 285; Üzgör 1990: 178; Niyâzi-i Mısırî 2000: 310; Çelik 1998: 35-47; İz 1997: 169; Levend 1984: 46). Coşkunsuluk ve neşe veren, insanı kendinden geçiren, aklını, şuurunu kullanmasına engel olan şarap ile aynı özellikleri taşıyan ilahî aşk arasında rahatça ilgi kurulabilmiştir. Aşağıdaki beyitte geçen elest kelimesi Kur'an'da (A'râf, 172) yer alır. Mutlak varlık ile kulların ruhları arasında, yaratılışın başlangıcında yapılan sözleşmeyi karşılar. Buna göre "Ben sizin Rabbiniz değil miyim? (Elestü bi-Rabbiküm)" hitabına, ruhlar "Evet Rabbimizsin dediler. (Kâlû belâ)" diye cevap vermişlerdir. İşte bu sözleşmenin yapıldığı zamanda sunulan ve ruhun aşına olduğu söylenen şarap ile mecazî anlam kastedildiği açıktır:

Dem-i eleste sunıldı bana nasîb şarâb
 Belî bu rûha bilişdür degül garîb şarâb
 (Karamanlı Aynî G 52/1).

(Şarap bana elest meclisinde/anında nasip oldu. Evet, şarap bu ruha tanıdıkır, yabancı değildir.)

Yüz ve saç gibi özellikle başta bulunan insan vücudunun organları ile ilgili tasavvufî mecazlar da başka bir grubu meydana getirirler. Yüz zat-ı ilahî ve tecelli-i cemali, dudak yokluk ve fenafillahı, saç ise kesret ve kâinata yansıyan ilahî güzelliklerin çokluk hâlinde görünmesini karşılar. (Bayburtlugil 1985: 351-357; Üzgör 1990: 177, 178; Üzgör 1995: 282; Çelik 1998: 38-49; Niyâzi-i Mısırî 2000: 310; Gölpınarlı 1972: 184, 186; Tarlan 1964: 15, 31; Tarlan 1995: 146, 152, 156; Levend 1984: 45, 46).

Yüz ile zülfün birlikte kullanıldığı şu beyitte, kelimeler mecazî anlamıyla yer alırlar. Âşıklar sevgilinin yüzüne bakmaya dayanamazlar. Bu sebeple sevgili de merhamet göstererek yüzünü saçları ile örter. Kur'an'da anlatılan (A'râf, 143) Musa kıyasına telmih yapılır. Kıssaya göre, Hak'tan kendini göstermesini (Rabbi erinî) isteyen Musa, "Sen beni asla göremezsin (len terâni), fakat şu dağa (Tur) bak, eğer o yerinde durabilirse sen de beni göreceksin." cevabı ile karşılaşmıştır. Rabbi dağa tecelli edince onu paramparça etmiştir. Musa da bu duruma dayanamayıp kendinden geçmiştir. İşte Tur Dağı'nın dahi tecellisine dayanamadığı mutlak varlığın zatını görmeye gözler hiç tahammül edemez. Bundan dolayı kullarına merhamet eden ve acıyan Hak da, kendini kesret perdesi altında gizlemiştir:

Yüzine bahmağa gözler döyimez anun için
 Terahhum eyleyüben zülf ile hicâb kılır
 (Kadı Burhaneddin G 352/4).

(Yüzüne bakmaya gözler dayanamaz. Onun için merhamet edip yüzünü saç ile örter.)

Deniz ve güneş gibi tabiat ile ilgili olan tasavvufî mecazlar da diğer bir başlık altında toplanabilir. Zira tasavvufî anlayışa göre tabiat gölge, hakikatin bir nümunesi, yansıması yahut bir sembolü olarak değerlendirilir (Kurnaz 2001: 22). Bu âlemde görünen her şey o âlem güneşinin aksi gibidir (Şebüsterî 1993: 60). Deniz, tasavvufta mutlak varlık olan Allah'ı, onun sonsuz zat makamını ve vahdeti temsil eder. sûfiler varlığın bir olduğunu, kesretin görünürde kaldığını anlatmak için, daha ziyade deniz imgesini kullanmışlardır. Vahdet deniz, kâinat ve eşya/kesret ise bu denizin dalgalarından ibarettir. Dalgalar denizden ayrı olmayıp denizin görünüşüdür, mutlak varlığın kâinatta görünen tecellileridir (Pakalın

1993: III/569; Tarlan 1998: 26, 247; Uludağ 1996: 82, 83, 363). Schimmel (2001: 280), denizin “psikolojik olarak kişinin bütünde birleşme ve yok olma özlemini mükemmelen simgelediğini” belirtir. Şu beyitte, kâinatın (kesret) Hakk’ın sembolü olan muhit denizin coşup taşmasından meydana geldiği anlatılır:

Deryâ-yı muhît cûşa geldi
Kevn ile mekân hurûşa geldi

(Nesîmî Mes 1/1).

(Muhit deniz coştı, kâinat çağladı/ varlığa geldi.)

d. Tasavvufî Kavramlar

Anılan yüzyıllara ait divanlarda yaptığımız incelemelerde havf-recâ, kabz-bast, üns, müşahede, yakîn, cem’-tefrika, zühd, fakr, telvin-temkin, zikir, vird, velayet, keramet, vecd, cezbe, gaybet-huzur, fenâ-bekâ, cem’iyyet-i hatır, mahv-isbat, tecelli ve feyiz gibi çok sayıda tasavvufî kavramın şiirlerde kullanıldığını tespit ettik. Örneklendirmek amacıyla sadece bir kavram (züht) üzerinde durmak istiyoruz.

İlgi duymamak, değersiz bulmak, yüz çevirmek, meyl etmemek demek olan züht, tasavvufta dünyadan ve içindeki her şeyden uzak durmak (el-etek çekmek) anlamındadır. Kelimenin kökünde azlık ve azla yetinme manaları esas olmakla birlikte, dünya mal ve nimetlerinden çok az bir şeye sahip olmak veya hiçbir şeyin sahibi olmamak, kâmil anlamıyla zahit olabilmek için yeterli değildir. Tasavvufta masivaya sırt çevirmek demek olan gerçek züht, kanaat, tevekkül ve teslim gibi kavramların manalarını da içine alır. İlgi duymama ve uzaklaşma inceliklerinden dolayı zühdün, zahirî ve batınî olmak üzere iki çeşidinden/aşamasından söz edilir. Zahirî züht, kitaplardan edinilen üstünkörü bilgi ile dünyaya değer vermemek, günahlardan kaçınmak ve şöhrettten uzak durmak anlamındadır. Zühdün ikinci ve daha yüksek aşaması olan batini uzaklaşma ise, görünüşte terk edilen şeylere duyulabilecek arzu ve isteğin de terk edilmesidir. Bu sayede masivadan uzaklaşan kalp, yalnız Allah’a ayrılmış olur. Mutasavvıflara göre, kuru ekmek yemek ve aba giymek gerçek züht değildir (Kuşeyrî 1999: 208; Pakalın 1993: III/665; Onan 1991: 173; İz 1997: 169; Öztürk 1997: 638).

İncelediğimiz divanlarda, kitaplardan yahut üstünkörü edinilen bilgiyle, görünüşte dünya nimetlerinden uzak duruluyor ve günahlardan kaçınıyor izlenimi veren zahirî zühdün olabildiğince yerildiğini gördük. Ayrıca zühde karşı olumsuz tavrın sergilenmesinde, bu kavramın bize âşık rolünü benimseyen şairin gözüyle anlatıldığı da unutulmamalıdır.

Şu beyitte, sûfîlerin halkalar hâlinde oturup tesbih çekmelerinin züht olmadığı ifade edilir. Halka, kavram olarak, tasavvuf ehlinin çeşitli

zikirleri topluca icra ederken oluşturdukları tek veya iç içe birkaç daireden meydana gelen zikir meclisi anlamındadır. (Uludağ 1996: 220; Cebecioğlu 1997: 321). Tarikat ehlinin belli sayıda “Allah’ım seni tenzih ve takdis ediyorum” anlamına gelen “Sübhanallah” kelimesini söylemeye de tesbih denir. Tesbih ve zikir sayısının tespitine yarayan, küçük tanelerin ipliğe dizilmesiyle yapılan, elde çekilerek kullanılan bilinen alete de tesbih adı verilir. Tesbihin sayısı genellikle 33, 99 veya 1001 tane olur (Pakalın 1993: III/471; Uludağ 1996: 526; Baba 1998: 282-283). Aşk ve gönül işi olan tesbih, içselleştirilerek söylendiği zaman bir anlam ifade eder. İnsanlara gösteriş için çekilen/söylenen tesbihin ise bir faydası yoktur. Sûfilerin halka şeklinde dizilerek tesbih çekmeleri, riyakâr insanların bir araya gelerek meydana getirdikleri topluluk olarak yorumlanır. Beyitte ayrıca “dâne” ve “hırmen/harman” kelimelerinin iham-ı tenasübü ile köy hayatına ait bir tablo çizildiği de görülür:

Ba’zılar halka olup dâne-i tesbîh sayar
Sûfî ol zühd degül belki riyâ hırmenidür
(Necâtî G 112/5).

(Bazıları halka olup tesbih tanesi saymakla meşguldür. Ey sûfî! Bu davranış züht değil belki gösteriş toplantısından ibarettir.)

e. Tarikat ve İlgili Kavramlar

Hurûfilikle ilgili unsurlar; Mevlevî, Kalenderî, Abdal, Haydarî ve Işık gibi tasavvufî zümre mensupları; tarikatların sema etmek, el vermek, el almak ve cer gibi âdetleri; tarikat ehlinin hırka, murakka, aba, nemed, kepenek, tac, külâh, destâr, kemer, asa, teber ve keşkül gibi giysi ve eşyaları; tarikat mensuplarının asitane, zaviye, dergâh, hankâh ve halvethane gibi barındıkları yahut toplu zikrettikleri mimarî yapıların incelediğimiz divanlarda ele alındığını gördük. Hırka kavramı ile ilgili bir beyti örnek olarak aşağıda değerlendirmek istiyoruz.

Hırka, tarikat mensuplarının giydikleri özel elbisedir. Hırkalar, genellikle her çeşit parça yamadan, aba şeklinde, kollu, yakasız ve önu açık olurdu. Zahitlerin resmî elbisesi olarak da bilinen hırka, züht ve takva sembolü olarak giyilirdi (Uludağ 1998: 373-374; Gölpınarlı 1977: 2; Yahyâ Âgâh 2002: 121; Üzgör 1990: 186). Hırka kelimesini oluşturan harflerin her birinin değişik anlamı olduğu kabul edilir. “Ha” haşyete, “ra” rızaya, “ka” kahr-ı nefse, “he” de hidayete delalet eder. Hırkanın bel kısmı sabra, yenleri havf ve recaya, iki yanı kabz ve basta, kemeri nefse muhalefet edip hâkim olmaya, yakası yakîne, pervazı ihlase işaretidir.” (Hücvirî 1996: 137). Aşağıdaki beyitte, dostluk ve kardeşlik gibi tasavvufun anlam ve mahiyetini yüklenen bir simge olarak da görülen hırkanın, dervişler tarafından, gizli manalarının ortaya konulması gerektiği anlatılır:

Gonca-veş dervîş olanlar tercemân itmek gerek
Hırkada pinhân olanı der-miyân itmek gerek
(Necâtî G 317/1).

(Gonca gibi dervîş olanların, tercümanlık yaparak, hırkada gizli olan anlamları ortaya koymaları gerekir.)

f. Mutasavvıflar

14. ve 15. yüzyıl divanlarında şu mutasavvıfların adı geçer: Veysel Karenî, İbrahim Edhem, Cüneyd-i Bağdadî, Hallac-ı Mansur, Şiblî, Şeyh-i Sanan, Abdülkadir-i Geylanî, Ahmed-i Camî, Feridüddin Attar, Emir Sultan, Hacı Bayram-ı Velî, Şeyh Müştak, Şeyh Tâcüddin ve Şeyh Vefa. Bunlardan teşbih, mecaz ve telmih yoluyla en çok anılanı Hallac-ı Mansur'dur.

Tasavvufun gelişmesine önemli katkılarda bulunan ünlü mutasavvıf Hallac-ı Mansur (M.858-M.922), kendine verilen sırları gizleyemeyip açıkladığı için şeriatın hükmüyle asıldığı ifade edilir. Çünkü her sūfmin içinde bir sır olan ene'l-Hak ifşa edilmez, açıklayan da hoş karşılanmaz. Sırrı açıklamakla ilgili olarak anlatılan iki rivayet şöyledir: Hallac'ın asılmasının hikmetini öğrenmek isteyen sūfilerden biri, o darağacının altına giderek akşamdan sabaha kadar namaz kılar. Sabah olunca, hatiften şöyle bir ses gelir: "Onu, esrarımızdan bir sırta vakıf kıldık ama o bunu ifşa etti. Padişahların sırrını faş edenin cezası işte budur!" Diğer rivayette ise Şiblî, asıldığı gece Hallac'ın mezarının başına gider. Sabaha kadar namaz kılar. Seher vakti olunca dua eder: "İlahî! Bu, senin mümin, arif ve muvahhit bir kulun idi. Neden başına bu musibeti getirdin?" Bu esnada uyku galebe çalar. Rüyada kıyametin koptuğunu görür, orada Hakk'ın şu hitabını işitir: "Sırrımızı, bizden başka olanlar arasında yaydığından bu belayı onun başına getirdik!" (Attâr II 2002: 179). Ene'l-Hak sözünün rumuz olduğu söylenen şu beyitte, doğru olan bu bilginin açıklanmasından dolayı Hallac'ın dar ağacında asıldığı belirtilir:

Fâş eyledüm cihâna ene'l-Hak rumûzını
Dogru haberdür anun için dâra düşmişem
(Nesîmî G 258/8).

(Doğru haber olduğundan dünyaya ene'l-Hak sembolünü ben açıkladım. Onun için dar ağacına düşmüşüm.)

Kadiriye Tarikatı'nın kurucusu olan Abdülkadir-i Geylanî (M.1077-M.1166)'ye, hitabetinin son derece etkili olması ve karşılaştığı kimseleri hemen tesiri altına alması sebebiyle "el-bâzü'l-eşheb" (avını kaçırmayan şahin) ünvanı verilmiştir (Uludağ 1988c: 234-235). Aşağıdaki beyitte mutasavvıf, hem ismi hem de lakabı ile birlikte zikir edilir. Şair, beyitte ona gerçek mürit olacak ve onunla birlikte manevî yolculuklara kanat çırpacak kişilerin nerede olduğunu sorar:

Şeyh Abdülkâdir'e gerçek mürid
Bâz-ı eşheb-bâl ile perrân kanı

(Karamanlı Aynî K 48/5).

(Avını kaçırmayan şahin ünvanı ile anılan Şeyh Abdülkadir'e gerçek mürit olacak ve onunla beraber uçacak kişi nerededir?)

g. Tasavvufi Tipler

Pîr, şeyh, mürid, kutub-gavs, velî, ârif, derviş, talip, mürit, salık, insan-ı kâmil, aşinâ-bigâne, tasavvuf ehli ve zahit/sûfî gibi tasavvufi tipler, adı geçen dönemde yazılan divanlarda söz konusu edilir. Bu tiplerden zahide karşı eleştirel bir tavrın, diğerlerine karşı ise olumlu bir tutum sergilendiğini tespit ettik.

Şeyh, tarikatlarda kendisine uyulan, talipleri irşat etmek ehliyet ve liyakatine sahip olan kâmil kişidir. Şeriat, tarikat ve hakikat ilimlerinde yüksek dereceye ulaşan bir kimse olan şeyh, müntesiplerini bir annenin çocuğunu terbiye edip yetiştirmesi gibi eğitir. Onların kalplerindeki manevî hastalıkları tedavi eder. Allah'ı kullarına, kullarını da hem Allah'a hem de birbirine sevdiren (Kâşânî 2004: 319; Pakalın 1993: III/346-347; Gölpinarlı 1977: 317; İz 1997: 162-163; Uludağ 1996: 496-497). Şeyhin sözleri, paslı kalpleri eritip inceltir ve onları saf altın gibi kıymetlendirir:

Kalbün aceb mi hâlis zer gibi olur ise

Çünkü eritdi anı pâk itdi kâli şeyhün

(Hamdullah Hamdî G 105/6).

(Kalbin halis altın gibi olursa şaşılır mı? Çünkü şeyhin sözü onu eritti ve temizledi)

h. Tasavvufi Eserler

İhyau Ulumi'd-din, Mantuku't-Tayr, Mesnevi, Fihi ma fih, Gülşeni Râz ve Gülzâr-ı Manevî gibi manzum ve mensur tasavvufi eserlerin de anılan yüzyıllara ait divanlarda yer aldığını belirledik. Bir beyti örnek olarak veriyoruz. Ünlü İslam düşünürü Gazali (M.1058-M.1111) tarafından kaleme alınan İhyau Ulumi'd-din, başta tasavvuf olmak üzere ahlak, fıkıh ve kelim gibi ilimlere özellikle amaçları bakımından yeni yaklaşımlar getiren önemli bir eserdir. Gazali'nin inziva döneminde yazdığı eser, dört ciltten oluşmaktadır (Çağrıçı 2000: 10). Aşağıdaki beyitte eserden kısaca İhyau olarak söz edilir. Ariflerin sohbetlerine katılan bir kişinin, İhyau'yı okumadan da hidayete erişebileceği anlatılır:

Ârifün sohbetin ihyâ kıl otur subha degin

Tâ hidâyet bulasın okımadın İhyâ'dan

(Ahmed-i Dâî G 244/2).

(Sabaha kadar otur, ârifin sohbeti ile hayat bul. Bu sayede İhya eserini okumadan hidayet bulabilirsin.)

SONUÇ

Türk kültürü, Türk tarihi, sosyal hayat, Kur'an, hadis, mitoloji, ilim, astronomi ve tıp gibi çok geniş yelpazeden beslenen Divan şiirinin kaynaklarından biri de tasavvuttur.

Çeşitli anlam tabakalarına sahip olan Divan şiiri, çoğul okumaya müsait metinlerdir. Bundan dolayı şairlerin, kelimelerin gerçek ve mecaz gibi bütün anlam çağrışımlarından yararlanarak kaleme aldıkları şiirler, bilimsel yaklaşımdan uzaklaşmamak, edebî gerçeklere sadık kalmak ve kaynakların tanıklığına başvurmak şartıyla yorum serbestliğine sahiptir.

Tasavvuf terminolojisinin oluşumu, 14. yüzyıldan önce tamamlanmıştır. Arap ve özellikle de İran şiirinde kullanılmaya başlayan bu terminolojiyle ilgili manzum ve mensur birçok eser yazılmıştır. Divan şairleri, tasavvufun zengin motif ve unsurlarını hazır bulmuşlardır.

Osmanlı Döneminde yaşayan şairler, içinde yaşadıkları toplumun kültürel gerçekliklerinden hareketle şiirlerinde tasavvufa da yer vermişlerdir.

Tasavvufu ilgili çok sayıda kavram ve mecaz şiirlerde kullanılmıştır.

Tasavvufi unsurlar doğrudan doğruya ya da teşbih, telmih, istiare ve mecaz gibi edebî sanatlar aracılığıyla dile getirilmiştir.

Tasavvufun zengin ve renkli terminolojisi, şiirin mana ve hayal boyutunu olabildiğince genişletmiş ve derinleştirmiştir. Dile zenginlik katmıştır. Kelime oyunları ile dili süslemiştir. Çeşitli düşünceler arasında yeni ilişkiler yaratılmasına imkân sağlamıştır.

Anlaşılması dikkat isteyen tasavvufi mecazlar, Divan şiirinin varlığını uzun süre devam ettirmesine sebep olmuştur.

Divan şiirinin daha iyi anlaşılabilmesi ve hakkında daha sağlıklı değerlendirmeler yapılabilmesi için tasavvufi terminolojinin bilinmesi gerektiği sonucuna da vardık.

KAYNAKÇA

- AFFİFİ, Ebu'l-Alâ (1999), *Muhyiddin İbnü'l-Arabi'de Tasavvuf Felsefesi*, Çev. Mehmet Dağ, İstanbul.
- Ahmed Gazâlî (2004), *Aşk'ın Halleri Sevânihü'l-Uşşâk*, Çev. Turan Koç - M. Çetinkaya, İstanbul.

- AKARPINAR, R. Bahar (2004), “Sufi Kültüründe Sembollerin Yeri ve Önemi Hakkında Bir Deneme”, *Türkbilim Türkoloji Araştırmaları*, S. 7, Ankara.
- AKDOĞAN, Yaşar (1979), *Ahmedî Divanı, Tenkitli Metin ve Dil Hususiyetleri*, İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Türk Dili ve Edebiyatı, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul.
- ANDREWS, Walter G. (2000), *Şiirin Sesi Toplumun Şarkısı (Osmanlı Gazelinde Anlam ve Gelenek)*, Çev. Tansel Güney, İstanbul.
- AYAN, Hüseyin (2002), *Nesîmî Hayatı, Edebi Kişiliği, Eserleri ve Türkçe Divanının Tenkitli Metni I-II*, Ankara.
- AYVAZOĞLU, Beşir (1990), “Dil, Mecaz, Sembol”, *Dergah*, C. 1, S. 1, İstanbul.
- AYVAZOĞLU, Beşir (1993), *Aşk Estetiği (İslam Sanatlarının Estetiği Üzerine Bir Deneme)*, İstanbul.
- BABA, Safer (1998), *İstîlâhât-ı Sofîyye fî Vatan-ı Asliyye Tasavvuf Terimleri*, İstanbul.
- BARCAN, Ömer Lütfi (2003), “İstîlâ Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeleri”, *Tasavvuf Kitabı*, Haz. Cemil Çiftçi, İstanbul.
- BAYBURTLUGİL, Nurettin (1985), “Fahredden Irâkî İstîlâhât-ı Ehl-i Tasavvuf”, *Marmara Üni. İlahiyat Fak. Dergisi*, S. 3, İstanbul.
- BAYSAL, Jale (1999), “Divan Edebiyatı Üzerine Tanıtıcı Bir Yazı”, *Osmanlı Divan Şiiri Üzerine Metinler*, Haz. Mehmet Kalpaklı, İstanbul.
- CEBECİOĞLU, Ethem (1997), *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara.
- CEYLAN, Ömür (2000), *Tasavvufî Şiir Şerhleri*, İstanbul.
- ÇAĞRICI, Mustafa (2000), “İhyâü Ulûmî’ d-dîn”, *TDVİA*, C. 22, İstanbul.
- ÇAVUŞOĞLU, Mehmet (2001), *Necâtî Bey Divanı’nın Tahlili*, İstanbul.
- ÇELİK, Ahmet Faruk (1998), *Sürûrî’nin Hâfız Dîvânı Şerhi’nin İncelenmesi*, Selçuk Üni. SBE. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya.
- ÇELTİK, Halil (2003), *Ömer Ferit Kam, Divan Şiirinin Dünyasına Giriş (Âsâr-ı Edebiye Tetkikatı)*, Ankara.
- ÇETİN, Nihat M. (1991), “Arap (Edebiyat)”, *TDVİA*, C.3, İstanbul.
- DOĞAN, Muhammed Nur (2004), *Fatih Divanı ve Şerhi*, İstanbul.
- DOĞRUL, Ömer Rıza (1948), *İslamiyetin Geliştirdiği Tasavvuf*, İstanbul.
- DURUSOY, Ali (2002), “Kesret”, *TDVİA*, C. 25, Ankara.
- ERAYDIN, Selçuk (2001), *Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul.
- ERGİN, Muharrem (1980), *Kadı Burhaneddin Divanı*, İstanbul.
- ERSOYLU, İ. Halil (1989), *Cem Sultan’ın Türkçe Divan’ı*, Ankara.
- ERÜNSAL, İsmail E. (1983), *The Life and Works of Tâcî-zâde Ca’fer Çelebi, With Critical Edition of His Dîvân*, İstanbul.
- ERÜNSAL, İsmail E. (2003), *XV-XVI. Asır Bayramî-Melamîliği’nin Kaynaklarından Abdurrahman El-Askerî’nin Mir’âtü’l-İşk’i*, Ankara.

- Feridüddin Attâr (2002), *Tezkiretü'l-Evliyâ*, Çev. Süleyman Uludağ, C. I-II., İstanbul.
- Gelibolulu Mustafa Âfî (1999), “Şairlerin ve İrfan Sahiplerinin Osmanlı Ülkesinde ve Başka Yerlerde Rağbetten Uzak Kaldıklarını Anlatır”, *Osmanlı Divan Şiiri Üzerine Metinler*, Haz. Mehmet Kalpaklı, İstanbul.
- GİBB, E. J. Wilkinson (1999), *Osmanlı Şiir Tarihi I-II*, Çev. Ali Çavuşoğlu, Ankara.
- GÖLPINARLI, Abdülbâki (1972), *Gülşen-i Râz Şerhi*, İstanbul.
- GÖLPINARLI, Abdülbâki (1977), *Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*, İstanbul.
- GÖLPINARLI, Abdülbâki (1990), *Mesnevî Tercemesi ve Şerhi*, C. I-II, İstanbul.
- GÖLPINARLI, Abdülbâki (2000), *Tasavvuf*, İstanbul.
- Hücvirî (1996), *Keşfu'l-mahcûb Hakikat Bilgisi*, Haz. Süleyman Uludağ, İstanbul.
- İNALCIK, Halil (2003), *Osmanlı İmparatorluğu Klâsik Çağ (1300-1600)*, Çev. Ruşen Sezer, İstanbul.
- İSEN, Mustafa (1997), *Ötelerden Bir Ses, Divan Edebiyatı ve Balkanlarda Türk Edebiyatı Üzerine Makaleler*, Ankara.
- İsmail Ankaravî (1996), *Minhâcu'l-Fukara*, Haz. Saadettin Ekici, İstanbul.
- İZ, Mahir (1997), *Tasavvuf*, İstanbul.
- KARA, Mustafa (2004), *Metinlerle Osmanlılarda Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul.
- KARA, Mustafa (1999), “İstilahatu's-Sûfiyye”, *TDVİA*, C. 19, İstanbul.
- KARAİSMAİLOĞLU, Adnan (1992), “İran Edebiyatında Sâkinâmeler”, *Selçuk Üni. SBE. Dergisi*, S. 1, Konya.
- KARAİSMAİLOĞLU, Adnan (2001), *Klasik Dönem Türk Şiiri İncelemeleri*, Ankara.
- KÂŞÂNÎ, Abdürrezzak (2004), *Tasavvuf Sözlüğü*, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul.
- Kelâbâzî (1979), *Ta'arruf Doğuş Devrinde Tasavvuf*, Haz. Süleyman Uludağ, İstanbul.
- KEMİKLİ, Bilal (2004), *Dost İlinden Gelen Ses –Tasavvuf Edebiyatı Üzerine Araştırmalar-*, İstanbul.
- KILIÇ, Mahmut Erol (2004), *Sufi ve Şiir (Osmanlı Tasavvuf Şiirinin Poetikası)*, İstanbul.
- KÖPRÜLÜ, Fuad (2003), *Türk Edebiyatı Tarihi*, Ankara.
- KURNAZ, Cemâl (1996), “Güneş”, *TDVİA*, C. 14, İstanbul.
- KURNAZ, Cemâl (1997), *Divan Edebiyatı Yazıları*, Ankara.
- KURNAZ, Cemâl (2000), “Bütün Şairler Büyük Tek Bir Şiiri Oluşturmak İçin Faaliyet Göstermişlerdir”, *İlmî Araştırmalar*, S. 10, İstanbul.
- KURNAZ, Cemâl-Mustafa Tatçı (2001), *Türk Edebiyatında Şathiyye*, Ankara.

- KUŞEYRÎ, Abdulkerim (1999), *Kuşeyrî Risâlesi*, Haz. Süleyman Uludağ, İstanbul.
- LEVEND, Agâh Sırrı (1984), *Divan Edebiyatı Kelimeler ve Remizler Mazmunlar ve Meffhumlar*, İstanbul.
- MERMER, Ahmet (1997), *Karamanlı Aynî ve Divânı*, Ankara.
- Nasr, Seyyid Hüseyin (2005), “Geleneğin Özünde Hakikatin Bilgisi Yer Alır”, *Keşkül*, Röportaj: İbrahim Kalın, Yaz Sayısı, İstanbul.
- Niyâzî-i Mısırî (2000), “Tarikatın Usûlü ve Hakikatin Rumûzu”, *Tasavvuf Tarihi: Mehmet Ali Aynî*, Haz. Hüseyin Rahmi Yananlı, İstanbul.
- OCAK, Ahmet Yaşar (2003), “Tasavvuf, Sufiler ve Tarikatlar, Tekkeler”, *Osmanlı Uygarlığı*, Haz. Halil İnalçık-Günsel Renda, C.1, İstanbul.
- OKUYUCU, Cihan (2004), *Divan Edebiyatı Estetiği*, İstanbul.
- ONAN, Necmettin Halil (1991), *İzahlı Divan Şiiri Antolojisi*, İstanbul.
- ÖNGÖREN, Reşat (2000), *Osmanlılarda Tasavvuf -Anadolu 'da Sufiler, Devlet ve Ulemâ (XVI. Yüzyıl)-*, İstanbul.
- ÖNGÖREN, Reşat (2003), “Osmanlı'da Sufilerin Farklı Toplum Kesimleriyle İlişki Tarzları”, *Tasavvuf Kitabı*, Haz. Cemil Çiftçi, İstanbul.
- ÖZMEN, Mehmet (2001), *Ahmed-i Dâ'î Divanı (Metin-Gramer-Tıpkı Basım, Dizin)*, C. I-II, Ankara.
- ÖZTÜRK, Yaşar Nuri (1997), “Zühd”, *İA*, C. 13, İstanbul.
- ÖZTÜRK, Yaşar Nuri (1997 a), *Kur'ân ve Sünnete Göre Tasavvuf*, İstanbul.
- ÖZYILDIRIM, Ali Emre (1999), *Hamdullah Hamdî ve Divanı*, Ankara.
- PAKALIN, Mehmet Zeki (1993), *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü I-II-III*, İstanbul.
- PALA, İskender (2002), *Şair Fatih: Avnî Fatih Sultan Mehmet*, İstanbul.
- PÜRCEVÂDÎ, Nasrullah (1998), *Can Esintisi İslam 'da Şiir Metafiziği*, Çev. Hicabi Kırılancı, İstanbul.
- SARAÇ, M. A. Yekta (2000), “Tasavvuf Edebiyatında İçki Kavramına Giriş ve Yunus Emre Örneği”, *İlmi Araştırmalar*, S. 10, İstanbul.
- SCHİMMEL, Annemarie (2001), *İslamın Mistik Boyutları*, Çev. Ergun Kocabıyık, İstanbul.
- SERRÂC, Ebu Nasr (1996), *el-Lüma İslam Tasavvufu*, Haz. H. Kâmil Yılmaz, İstanbul.
- ŞAHİNOĞLU, M. Nazif (1991), “Attar, Feridüddin”, *TDVİA*, C. 4, İstanbul.
- Şebüsterî, (1993), *Gülşen-i Râz*, Çev. Abdülbaki Gölpınarlı, İstanbul.
- TARLAN, Ali Nihat (1964), *Şeyhî Divanı'nı Tetkik*, İstanbul.
- TARLAN, Ali Nihat (1992), *Ahmet Paşa Divanı*, Ankara.
- TARLAN, Ali Nihat (1995), “Kadı Burhaneddin'de Tasavvuf I, II, III, IV”, *Prof. Dr. Ali Nihat Tarlan Hayatı ve Eserleri*, Haz. Adnan Siyadet Tarlan, Ankara.
- TARLAN, Ali Nihat (1997), *Necâtî Beg Divanı*, İstanbul.

- TARLAN, Ali Nihat (1998), *Fuzûlî Divanı Şerhi*, Ankara.
- TEKİN, Gönül Alpay (2002), “Lâmiî Çelebi’nin Gûy u Çevgân Mesnevisinin Tasavvufî Yorumu”, *Journal of Turkish Studies/ Türklük Bilgisi Araştırmaları*, Vol. 26/II, Harvard University.
- ULUDAĞ, Süleyman (1991a), “Aşk”, *TDVİA*, C. 4, İstanbul.
- ULUDAĞ, Süleyman (1988), “Ağyâr”, *TDVİA*, C.1, İstanbul.
- ULUDAĞ, Süleyman (1991), “Ayna”, *TDVİA*, C. 4, İstanbul.
- ULUDAĞ, Süleyman (1996), *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul.
- ULUDAĞ, Süleyman (1998), “Hicab”, *TDVİA*, C. 17, İstanbul.
- UZUN, Mustafa (1991), “Aşk”, *TDVİA*, C. 4, İstanbul.
- ÜSTÜNER, Kaplan (2007), *Divan Şiirinde Tasavvuf (14.-15. Yüzyıl Divanlarına Göre)*, Ankara.
- ÜZGÖR, Tahir (1990), *Türkçe Dîvân Dîbâceleri*, Ankara.
- ÜZGÖR, Tahir (1995), “Klasik Şiirimizin Anlaşılabilmesi ve Miftahü’l-Ebrâr”, *Journal of Turkish Studies/ Türklük Bilgisi Araştırmaları*, Vol. 19, Harvard University.
- Yahyâ Âgâh b. Sâlih el-İstanbulî (2002), *Mecmu’âtü’z-Zarâ’if Sandukatu’l-Ma’ârif Tarikat Kıyafetlerinde Sembolizm*, Haz. M. Serhan Tayşi- Yusuf Özbek, İstanbul.
- YAKIT, İsmail (2002), *Yunus Emre’de Sembolizm: Çıktım Erik Dalına*, Ankara.
- YAZICI, Tahsin (1997), “Tevhid”, *İslam Ansiklopedisi*, C. 12/1, İstanbul.
- Zebihullâh-i Safâ (2003), *İran Edebiyatına Genel Bir Bakış*, Çev. Hasan Almaz, Ankara.