

HİLAL YİĞİT

(Sorumlu Yazar-Corresponding Author)

Tarsus Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri
Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Mersin,
Türkiye.

Department of Turkish Language and Literature,
Faculty Social Sciences and Humanities, Tarsus
University, Mersin, Türkiye.

hilalyigit@tarsus.edu.tr



Geliş Tarihi/Received 28.01.2025
Revizyon/Revision 25.04.2025
Kabul Tarihi/Accepted 06.05.2025
Yayın Tarihi/Publication Date 15.05.2025

Atıf

Yiğit, H. (2025). Nefî'nin Şiirinde Siyaset
Düşüncesi ve Memduhun İstidadı Olarak
Cevher. *Turcology Research*, 83, 231-242.

Cite this article

Yiğit, H. (2025). Substance as Political
Thought and the Aptitude of the Praised
in Nefî's Poetry. *Turcology Research*, 83,
231-242.



The content of this journal is licensed under a
Creative Commons Attribution-Noncommercial
4.0 International License.

Nefî'nin Şiirinde Siyaset Düşüncesi ve Memduhun İstidadı Olarak Cevher

Substance as Political Thought and the Aptitude of the Praised in Nefî's Poetry

Öz

Cevher Antik Yunan döneminden bu yana felsefenin konusu olmuştur. Aristoteles'in Kategoriler'de etrafıca belirttiği fikirleri cevherin asla bir mevzuda bulunmaması ilkesine dayanmaktadır. Bütün arazların kendisine yüklendiği temel kategori olan cevherin Aristoteles'e göre en ayırıcı vasfı birbirine zıt arazları kabul etmesine rağmen değişmeyerek bir ve aynı kalmasıdır. Antik Yunan düşüncesinden tamamen farklı bir cevher düşüncesi ortaya koyan kelimeler âlimlerine göre yer kaplayan, hareket ve sükûna elverişli olan cevher ve araz sonradan meydana gelmiştir. Cevher her ne kadar zat olarak kabul edilse de bütün arazlar kaldırıldığında cevherin de varlığı son bulur.

Nefî'nin kasideleri şairin sanatını irdeleyebileceğimiz en önemli kaynaklardır. Şair, cevher kavramını da ekseriyetle kasidelerinde kullanarak cevheri çok çeşitli minvalerde ele alır. Nefî, devlet erkânına sunduğu kasidelerde cevheri siyasetin konusu hâline getirerek memduhun istidadını cevher kavramı üzerinden anlatır. Makalede Nefî'ye göre memduhun cevheri nedir, yönetici sınıfın sahip olması gereken vasıflar ve şairin devlet erkânından beklentileri nelerdir? gibi soruların cevaplanması amaçlanmıştır. Nefî'ye göre hükümdar ve başvezirin sahip olduğu cevher, ideal devlet adamının aklî yetkinliğini ve yönetime olan istidadını ifade eder. Arınmış bir tabiata sahip olması gereken hükümdar Nefî'ye göre âlemin cevherinin can suyu ve Hakk'ın tecelli ettiği bir mazhardır. Bu nedenle Nefî, hükümdarı tam ve kâmil, yetkin ve cömert olarak tarif eder. Hükümdarı Mirât-ı Hudâ olarak telakki eden Nefî'ye göre padişah hükümdarlık istidadı bakımından en yetkin surette zuhur etmiştir. Bu nedenle hükümdar, devlet yönetimi ile en ideal nizamı sağlamalı ve insanlığın mutluluğunu gâye edinmelidir. Hükümdarın mutlak otoritesine işaret eden şair onu bir anlamda Tanrı'nın gölgesi (zıllullah) olarak tanımlar.

Siyasi kimliklerin hâricinde şeyhülislamın arınmış bir cevhere sahip olduğunu ifade eden şair, Mevlânâ için yazdığı kasidesinde ise Mevlânâ'yı Hz. Peygamber'in cevherinin nuru olarak tarif eder. Bu makalede Nefî'nin felsefî bir kavram olan cevhere yaklaşımı ve yüklediği özgün manalar siyaset düşüncesi ve memduhun istidadı ekseninde ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Nefî, kaside, cevher, istidat, heyûlâ

Abstract

The concept of substance has been a subject of philosophy since the Ancient Greek period. Aristotle's ideas, thoroughly detailed in Categories, are based on the principle that substance is never found in a subject. According to Aristotle, the most distinctive feature of substance, which serves as the fundamental category upon which all accidents are imposed, is that it remains the same, even while accepting opposing accidents. In contrast to the concept of substance in Ancient Greek thought, Islamic theologians proposed that substance and accident, which occupy space and are susceptible to motion and stillness, are contingent. Although substance is considered an essence, when all accidents are removed, the substance also ceases to exist.

Nefî's odes are among the most important sources through which we can examine the poet's art. The poet often uses the concept of jawhar (essence) in his qasidas and explores it in various ways. In the poems he presents to high-ranking officials, Nefî turns jawhar into a political idea, using it to describe the abilities and character of the person he praises. This article aims to answer questions such as: What does jawhar mean for Nefî when referring to the praised person? What qualities should members of the ruling class have? And what does the poet expect from state officials? For Nefî, the jawhar of the ruler and the grand vizier represents their intelligence and natural ability to govern. He believes that a ruler should have a pure nature and sees the ruler as the life source of the universe's essence and as a reflection of divine truth. Because of this, Nefî describes the ruler as complete, wise, generous, and ideal. He considers the sultan to be the Mirror of God (Mirât-ı Hudâ) and believes the sultan shows the highest level of talent for leadership. Therefore, the ruler should establish the best order in the state and aim to ensure the happiness of the people. Emphasizing the ruler's absolute authority, Nefî refers to him as the "shadow of God" (zıllullah).

Beyond political identities, the poet expresses that the sheikh al-Islam possesses a purified substance, and in his ode to Mevlânâ, Nefî describes Mevlânâ as the light of the substance of the Prophet. This article examines Nefî's approach to the philosophical concept of substance and the unique meanings he attributes to it within the framework of political thought and the praised one's aptitude.

Keywords: Nefî, Ode, Substance, Capability, Hyle

Giriş

Cevher Antik Yunan döneminden bu yana felsefenin konusu olmuştur. Tercüme faaliyetleri¹ döneminde Aristoteles felsefesinin temel kavramlarından “ousia” evvela “ayn” şeklinde tercüme edilmişse de daha sonraları “ayn”ın yerini “cevher” terimi almıştır. Aristoteles’in Kategoriler’de etrafıca belirttiği fikirleri cevherin asla bir mevzuda bulunmaması ilkesine dayanmaktadır. Bütün arazların kendisine yüklendiği temel kategori olan cevherin Aristoteles’e göre en ayırıcı vasfı birbirine zıt arazları kabul etmesine rağmen değişmeyerek bir ve aynı kalmasıdır. Bu nedenle cevher değişimin sabit mihveri olarak taşıdığı ve desteklediği niteliklerin “substratum”u yani hâмили olmaktadır (Kutluer, 1993, s. 450). Filozof temelde duyulur cevherler, duyulur ve ezeli cevherler ile hareket etmeyen ezeli cevher yani Tanrı olmak üzere cevherin üç çeşidinden bahseder (Kaya, 1983, s. 211).

Ruhu töz (ousia) olarak kabul eden Aristoteles’e göre varlık madde, form ve üçüncü olarak madde ve formdan ortaya çıkan birleşik varlık olarak üç anlama gelir. Ruh, taşıyıcı ve madde olarak var olan yaşam sahibi bir cismin formu anlamında bir varlık yani cismin özüdür (Aristoteles, 2021, ss. 87, 89). Aristo ruhu maddenin yetkinliği olarak ve aynı zamanda forma nazaran daha kapsamlı bir yetkinlik olarak da tanımlar. Ruh, madde ve formdan oluşan bilkuvve canlılığa sahip doğal cismin formu olarak bilfiil bir cevherdir. Ruh maddenin formu (özü) ve sebebi olmakla beden de ruhun maddesidir (Şahin, 2023, s. 93). Ruhu bitkisel, hayvanî ve insanî ruh olarak üçe ayıran Aristoteles’e göre ruh bitkisel (bedensel), hayvanî (duyumsama) ve insanî (düşünme) etkinliklere imkân veren bir ilk etkinliktir (Ünlü, 2021, ss. 45-53).

Kesin bir mekanist görüş ortaya koyan Demokritos, evreni atomların çarpışmaları ve birbiri üzerindeki basınçlarından hareketle açıklar. Filozofa göre evrendeki oluştta sadece atomlar ve boşluk vardır, nedenlerden dolayı zorunluluk (determinizm) hâkimdir. Atomlar mütecânistir. Yalnızca nicelik bakımından birbirlerinden ayrılırlar ve onlarda meydana gelebilen tek değişiklik harekettir. Hareketleri de kendiliklerindendir. Atom ve boşluk haricindeki duyularımız bir yanılsamadır. Eşyanın ontolojik bir mahiyeti yoktur. Demokritos ruhu açıklamada “gerçek atomlar ve atomların hareketleridir” öğretisiyle hareket eder. Ruhun yetilerini en ince, en hafif ve en düz atomların hareketleri olarak gören filozof ruhu da cisimsel sayarak materyalist bir görüşü savunur (Gökberk, 2005, s. 37).

İslam’ın yaratılış öğretisi (yoktan yaratma) ekseninde Antik Yunan düşüncesinden tamamen farklı bir cevher düşüncesi ortaya koyan kelim âlimlerine göre yer kaplayan, hareket ve sükûna elverişli olan cevher ve araz hâdistir. Cevher her ne kadar zat ise de bütün arazlar kaldırıldığında cevher de yok olur. Araz tâbi olarak cevher de sonradan olmuştur ve yok olacaktır. Cevherin devamı ona her an müdahale eden bir müessire (muhtdis) muhtaçtır. Bu müdahale, âlemin sürekli olarak bir yaratılış hâlinde (teceddüd-i emsal) olduğunu gösterir (Ülken, 1995, s. 51). Fail-i Muhtar Tanrı anlayışından hareketle kelimciler cevher ve arazın kendi başına var olmadığını savunurlar. Cüveynî’ye göre, âlemin hem zaman hem de mekân bakımından ezeli ve ebedî olmadığı fikri, fail Tanrı anlayışının kozmolojik sonucudur (Kahraman, 2019, s. 14). Ebu Mansur el-Mâtürîdî “bizim yaratıcı dediğimiz (Bârî) onların da heyûlâ diye isimlendirdikleri varlık” diyerek ezeli madde anlamında cevheri reddeder (Mâtürîdî, 2015, s. 60).

Cevher, klasik Türk edebiyatında felsefi mahiyetinin yanında elmas, yakut, inci, mücevher, nükteli söz gibi zengin bir anlam ve mecaz örgüleri etrafında kullanılır. Süs eşyaları, gerdanlık ve küpelerde yer edinmesinin yanında cevher, ağız ve dudak için söz konusu edilir. Sevgilin vuslatını ve aşığın gönlünü de temsil eder. Kuyumcu ve sarraf anlamına gelen “cevheri” tabiri, şairler tarafından mücevher gibi şiirlerin sahibi anlamında fahriye maksadıyla ve bu şiirlerin değerini takdir edebilen kimseler için kullanılır. “Cevher-i tîğ” terkibiyle kılıcın sağlamlığı, parlaklığı, harelî dalga ve benek izleri ayrıca kılıç üzerindeki mücevherler şiire konu edilir. Felsefî mahiyetiyle cevher kendi başına kaim öz varlık, kabiliyet ve yaratılış gibi anlamlarıyla işlenir (Pala, 2010, s. 90; Şentürk, 2017, ss. 401-406).

Nef’î çeşitli disiplinler arasında farklı düşüncelerle irdelenen cevher kavramını şiirlerinde sıklıkla işlemiştir. Türk

¹ VII. Yüzyılın sonunda İslam fetihlerinin hızla gelişmesi Müslümanların farklı medeniyetlerin kültürel birikimleriyle karşılaşmasını sağlamıştır. İlmî ve felsefî çalışmaların yapıldığı en önemli merkezlerden biri felsefe ve ilahiyatın Grekçe öğretildiği İskenderiye’dir. İskenderiye yahudi ve hristiyan felsefesi, Aristocu, Eflatuncu ve Yeni Eflatuncu, Epiküros ve Stoacı öğretilerin okutulduğu bir merkezdi. Antakya’da ise milattan sonra III. yüzyılda Ya’kûbî din adamları tarafından bir okul kurulmuş ve Grekçeden Süryaniceye tercümeler yapılmıştır. Ömer b. Abdülaziz tarafından İskenderiye okulu da Antakya’ya taşınmıştır. Urfa ve Nusaybin okulları Sâsânî/Pers kralları tarafından hristiyanlaştırılmış İranlılara Yunanca öğretilmesi için kurulmuştur. Urfa’da Grekçe orjinleriyle Aristocu ve Yeni Eflatuncu metinler okutulmuştur. Ya’kûbîler ve Nestûriler arasındaki çekişmelerden dolayı medresenin kapatılması sonucu bazı hocalar Urfa’dan Nusaybin’e gitmiş ve burada Aristo mantığı, Hipokrat ve Câlî’nûs’a ait tıp kitaplarının okutulduğu bir okul açmışlardır. Felsefe ve tıp okulunun açıldığı Cündişapur ise Bağdat’a yakın olması hasebiyle İslam coğrafyasında gerçekleşen ilmî ve felsefî gelişmelerde önemli bir role sahiptir. Harran’ın İskender tarafından zapt edilmesiyle Yunanlı hocalar Harran’a yerleşmiş ve Harran’da yetişen ilim ve felsefe âlimleri Abbasilerin ilk dönemlerinde gerçekleşen tercüme ve telif faaliyetlerinde önemli rol üstlenmişlerdir. Tercüme faaliyetlerinin en önemli merkezi ise Halife Mansur tarafından kurulan Bağdat şehridir. Hint ve İran medeniyetine dair eserlerin, Grekçe metinlerin tercüme edildiği bir merkez olan Bağdat, halife Mansur ve Harunreşid döneminde Cündişapur Akademisinden gelen Süryaniler ve Harranlılar’ın da katıldığı ve Yunanca, Pehlevîce, Sanskritçe ve Süryanice eserlerin tercüme edildiği bir merkezdir (Macit, 2011, s. 499). Tercüme faaliyetlerinin İslam düşüncesinin gelişimindeki tesiri için bk. (Türker, 2003; Celal, 2019).

edebiyatının en büyük kaside şairi Nefî, 17. yüzyılda yaşamış hem kendi zamanında hem de kendisinden sonra yaşayan ve kaside yazan şairler üzerinde derin bir etki bırakmıştır. Asıl adı Ömer olan Nefî, ilk eğitimi memleketi Erzurum'da almıştır. Nefî'nin ailesinden iyi bir temele sahip olduğu ve medreseden de güçlü bir eğitim aldığını söylemek mümkündür. İstanbul'a geldikten sonra kısa sürede tanınan Nefî birçok padişah ve devlet ricaline kasideler sunmuştur. Klasik edebiyatta kaside üstadı olarak tanınan Nefî fahriyeleriyle de ünlüdür. Derin ve zengin bir hayal dünyasına sahip olması ve mübalağadaki aşırılığı ile İran'ın büyük kaside şairleri Urfî'ye ve Enverî'ye benzer (Şentürk & Kartal, 2009, s. 429; İpekten, 2010, ss. 81-82). Mübalağa sanatı adeta Nefî divanının temelini oluşturur ancak Nefî gulûv derecesindeki mübalağaları da kullanmasına rağmen okuyucusunu yadırgatmamıştır (Bayir, 2017, s. 137; Balalan, 2012, s. 454). Nefî'nin en önemli özelliği şiirlerinde ahengi yani müzikaliteyi yakalamasıdır. Kelime seçimlerinde son derece titiz olan şair özellikle kasidelerinin nesib bölümlerinde tasvir ettiği manzarayı okuyucuya kendine has ses tonu ve muhteşem bir ahenkle yansıtır (Şentürk & Kartal, 2009, s. 430). Nefî'nin kasideleri şairin sanatını irdeleyebileceğimiz en önemli kaynaklardır. Şair cevher kavramını da ekseriyetle kasidelerinde kullanmıştır. Bu makalede Nefî'nin Türkçe *Divan*'ında cevherin kullanımı, kavramın taşıdığı felsefi arka planı göz önünde bulundurularak siyaset düşüncesi ve memduhun istidadı bakımından ele alınmıştır.

Siyaset Düşüncesi ve Memduhun İstidadı Olarak Cevher

Daima yüklem konusu olarak bulunup öz varlık anlamına gelen cevher Aristoteles felsefesinde hem mantık kategorisinde yer alır hem de metafizik bir kavramdır. Cevher a'yanla ilgisi bakımından bir mevzuda bulunmayan mahiyet veya öz anlamına gelir. Heyûlâ, suret, cisim, nefis ve akıl olmak üzere beş şeye özgü olan cevheri Cürçânî, maddeden mücerret olan ve olmayan şeklinde iki gruba ayırır. Maddeden mücerret olan cevherler akıl ve nefstir, mücerret olmayanlar ise cisim ve cismi oluşturan madde ve surettir. Cevherin basit ve mürekkep olmasına göre yapılan diğer bir tasnifte de soyut nefis ve akıllar basit ruhanîdir. Unsurlar ise basit cismanî olarak, unsurlardan meydana gelen varlıklar da mürekkep cevherler olarak tasnif edilir (Cürçânî, 1997, s. 78). Somut ve ferdî varlıklar için kullanıldığında cevherler "ilk cevherler" adını alır (Kutluer, 1993, s. 450).

Fârâbî'ye göre cevher kesin olarak bir konuda bulunmayan tür, cins veya fasıl gibi duyulur nesnenin ne olduğunu/mahiyetini bildiren her yükleme söylenir. Aristoteles bir konuda bulunmayan duyuluru birinci cevherler, onun tümelini ise ikinci cevherler olarak adlandırır. Birinci cevherler nefsin dışında kaimdirler fakat ikinci cevherler nefiste onlardan sonra meydana gelirler. Külli cevher hangi şey olursa olsun mahiyet sahibi şeyin mahiyetidir (Fârâbî, 2008, ss. 40-44). Fârâbî'nin cevher tanımı göz önünde bulundurulduğunda Aristoteles'teki birinci cevher kavramı Müslüman filozoflarda hüviyete, ikinci cevher ise mahiyete tekabül etmektedir (Uyanık, 2002, ss. 155-156). "Ma hiye?" sorusunun cevabı nesnenin zatının bilgisini verir. Şeyin zatı hakkında bilgilerin sorulabilmesi için öncelikle onun var olduğuna dair bilgimiz olması gerekir. Varlığı hakkında bilgimiz olmayan şeyin mahiyeti hakkında bilgi sorulması anlamsızdır. Dolayısıyla ikinci cevher var olabilmek için birinci cevhere muhtaçtır. Nasıl/keyfe sorusunun cevabı da bir şeyin zatının biçimini veren "zati nitelik" veya "cevhere ait nitelik" bildirmektedir (Fârâbî, 2021, s. 30).

Zamîr-i cevher-i küll gibi sâf izânı

Zülâl-i çeşme-i dil gibi pâk güftârı (K. 45/30)

[Saf izânı, külli cevherin zamiri gibidir. Temiz sözleri, gönül çeşmesi gibi berraktır.]

Nefî Mustafa Paşa²'yı (ö. 1042/1632) aklının yetkinliği itibarıyla külli cevherin zamiri olarak vasıflandırır. Şair beyitte şöyle bir önerme kurmaktadır: "(Paşanın) saf izanı külli cevherin zamiri gibidir." Bu önermede "paşa saf izanlıdır" önermesi içkin olarak bulunur. Burada paşa tikel/birinci cevheri, saf izan ise tümel/ikinci cevheri oluşturur. Birinci cevher hüviyete ikinci cevher mahiyete tekabül ettiğinden saf izan memduhun mahiyetini bildirmektedir. Şairin önermesinde ise paşanın saf izanı tikel, külli cevher tümeldir. Paşanın saf izanı nedir? sorusunu cevabı külli cevherin zamiri gibi yani külli cevherin bir örneğidir. Bu durumda "Şairin zihnindeki küllî cevher nedir?" sorusu akla gelmektedir. Şair içkin önermeyi aslında birinci mısırda şairane üslupla ifade etmektedir. Burada cevher-i küll tümel varlık olarak saf izandır yani ideal akıl veya basireti temsil etmektedir. Paşa'nın saf izanı/aklı ise tümel cevher olan saf izanın/ideal aklın zamiri veya bir örneğidir. Buna göre Paşa'nın mahiyeti saf izan sahibi olmaktır.

Nefî'nin kasidelerinde cevher yalnızca mantık ve metafiziğin değil aynı zamanda siyaset felsefesinin konusudur. Beyitte Mustafa Paşa ideal devlet adamını, külli cevherin zamiri olan Mustafa Paşa'nın izanı ise ideal devlet adamında bulunması gereken ideal akli temsil eder. İkinci cevherin birinci cevhere muhtaç olması hasebiyle ideal akıl ideal devlet adamına muhtaçtır. Mustafa Paşa birinci cevherdir ve Mustafa Paşa'nın özellikleri ideal devlet adamı olmak bakımından mahiyeti

² Niğdeli Mustafa Paşa: Kaptanıderya, Mısır valisi ve defterdar olarak görev yapmış, IV. Murad döneminde idam edilmiştir (Mehmed İzzet Bey, 2021, s. 108).

bildiren külli cevherin zamiri olarak onun saf izanıdır. Dolayısıyla külli cevherin zamiri olmak bakımından ideal akıl saf izana sahip her devlet adamında tümel cevher olarak bulunur. Fârâbî'nin bildirdiği üzere “duyulurun ne olduğunu tanıtan mutlak olarak cevher denir”. Yani külli cevher mahiyet sahibi şeyin mahiyetini verir, mahiyetini vermesi bakımından da o şeyi tarif eder (Fârâbî, 2008, ss. 37, 43). Bu nedenle külli cevher birinci cevhere muhtaç olduğu gibi birinci cevher de külli cevhere muhtaçtır. Çünkü birinci cevher külli cevher sayesinde tarif edilmektedir (Uyanık, 2002, s. 156). O hâlde ideal akıl devlet ricaline muhtaç olduğu gibi devlet ricali de ideal akla muhtaçtır. İdeal devlet adamının tarif edilebilmesi için ideal aklın varlığına ihtiyaç duyulmaktadır. Buradan hareketle diyebiliriz ki Nef’î’ye göre bir kimsenin devlet yönetimine katılabilmesi ideal akla sahip olması şartına bağlıdır. Nef’î, devlet adamını ideal aklın zamiri olarak tarif etmektedir. Nef’î’ye göre saf izanlı olmayan devlet ricali değildir. Şair memduhu idealize ettiğinden cevher-i küll kavramını kullanır. Burada tamlamayı küllinin cevherinin zamiri olarak çevirdiğimizde ise bütünün cevheri Fârâbî, Mevlânâ ve İbn Arabî’ye göre Tanrı’dır ve bu bakımdan bu mana muhaldir.

Sûret-i cevher-i âyîne-i sun-ı takdîr

Manî-i rahmet ü lutf u kerem-i Rabb-i rahîm (K. 7/25)

[Değerli işler ayinesinin cevherinin suretidir, rahmetin manası ve Rahîm olan Rabbin kerem ve lütfudur.]

Yukarıdaki beyitte şair, Sultan I. Ahmed Han’ı (ö. 1026/1617) kıymetli işler ayinesinin cevherinin sureti olarak tanımlar. Sureti kabul edici cevher heyûlâ olarak adlandırılır. Heyûlâ cisme arız olup bitişme ve ayrılmayı kabul edici ve suret için mahaldir (Cürcânî, 1997, s. 251). Sistematik bir şekilde ilk defa Fârâbî’nin felsefesinde görülen sudur nazariyesi ile filozof en ulvisi ve en suflisi arasında varlığı bir hiyerarşi ile yorumlar (Kaya, 2009, s. 467). Bu düşünceye göre sistemin en başında bütün mevcutların sebebi ve mutlak bir olan Tanrı yer alır. Ondan ise, cisimlenmemiş ilk akıl sudur eder. İlk aklın (akl-ı evvel) Tanrı’yı ve kendisini akletmesi sonucu ikinci akıl ve birinci göğün nefsi meydana gelir. Her aklın Tanrı’yı ve kendini akletmesiyle kendisinden sonra bir akıl ve bir gök kürenin nefsi oluşur. Sudur, gezegenlerin sayısınca devam ederek ay küresinin akli olan ve Faal son bulur. Semavî akıllar maddeden ayrı yani mufarık cevherdirler ve tabiatları gereği dairesel hareketle dönerler. Bu hiyerarşinin en altında mükemmellikten en uzak olan ve eksikliği temsil eden şekilsiz madde anlamındaki heyûlâ gelmektedir (Fârâbî, 2001, ss. 33-35). Fârâbî’ye göre heyûlâ suret içindir ve suret bulunmadıkça maddenin varlığı da söz konusu değildir. Bir türün sureti bulunmadığı hâlde heyûlâsı bulunursa o bi’l-kuvve bulunmuş demektir. Heyûlâ bir şeyin en eksik hâlidir ve suret hâli ise onun en mükemmelidir (Fârâbî, 2001, ss. 35-36). Nef’î’nin düşüncesine göre hükümdar kıymetli işler ayinesinin cevheri için surettir. Şair burada Sultan Ahmed Han’ın hükümdarlık istidadına ve bu cevheri taşıyabilecek yegâne suret olduğuna dikkat çeker. Hükümdarlık cevheri, Sultan Ahmed Han’la suret bularak en mükemmel hâline kavuşmuştur. Ayine burada Hakk’ın sıfatlarının tecelli ettiği mazhardır. İbn Arabî’ye göre Allah eşyanın aynı değildir fakat Allah’ın kelamı eşyanın varlığıdır. A’yan varlıklar için madde, heyûlâ veya bir ruh gibidir. Varlık ise bu heyûlânî hakikatlerin suretleridir (İbn Arabî, 2022, 6. cilt, s. 157). Sultan Ahmed Han hükümdarlık aynasının mazharı ve bu heyûlânî hakikatin yegâne suretidir. Hakikatini izhar etmek veya kabiliyetini gerçeğe çıkarmak suretiyle o Tanrı’nın lütuf, kerem ve rahmetinin yansımasıdır.

Tabîr edemem safvet-i âyîne-i tabîn

Mirât-ı Hudâ ab-ı rûh-ı cevher-i âlem (K. 23/16)

[Hudâ’nın ayinesi, âlem cevherinin can suyu olması hasebiyle yaratılışının aynasının berraklığını tâbir edemem.]

Yukarıdaki beyit Nef’î’nin sultan IV. Murad Han’a (ö. 1049/1640) söylediği kasidedendir. Şair burada sultan Murad Han’ı mirâtü’l-Hak olarak telakkî eder. Nef’î’ye göre Padişah, tabiatının arınmış bir aynaya dönüşmesiyle Hakk’ın tecelli ettiği bir mazhar ve âlemin cevherinin can suyudur. Ayna unsuru İbn Arabî’de önem kazanmış ve a’yan-ı sabite kavramı da İbn Arabî ile tasavvuf literatürüne girmiştir. İbn Arabî yaratma, vahdet-kesret ve marifet konusunu ayna örneği ile açıklamıştır. Bu düşünceye göre Allah isim ve sıfatlarının aynalarını görmeyi dilediği için âlemi bir ayna olarak yaratmıştır. Aynaların nitelik bakımından farklılığı ise tecellinin farklılığının ve suretlerin mükemmellik düzeyini belirlemiştir. Bu bakımdan tecelli en iyi şekilde insan aynasına olmuştur. Nebî ve velîlerdeki tecelli ise diğer insanlardaki tecelliden daha üstündür. Buna göre âleme ve insana mirâtü’l-Hak denilmiştir. Hakk’ın en doğru, en iyi ve en mükemmel şekilde görüldüğü ayna ise insân-ı kâmilidir (Uludağ, 1991, s. 261). Beyitte hükümdar “mirat-ı Hudâ” olarak telakki edilir. Hakk’ın yansıdığı bir ayna olmak memduhun kimliği göz önünde bulundurulduğunda hükümdarın, hükmetme ve tasarruf yetkisi bakımından Hakk’ın mazharı ve tecellisi olması demektir. Padişahın varlık aynasının mücella oluşu, âlemin cevherinin can suyu ve Hakk’ın aynası olması gibi manalardan hareketle şair, padişahı Allah’ın en iyi ve mükemmel surette tecelli ettiği bir mazhar olarak telakkî etmektedir. Hükümdarın mirât-ı Hudâ olarak telakki edilmesi aslında hükümdarın gücünü Tanrı’dan alması bir başka ifâdeyle “kut” a sahip

olması demektir. Bu durumda hükümdar zıllullah yani Allah'ın yeryüzündeki gölgesi sıfatını haizdir. Bu telakkî bir başka açıdan hükümdarın Allah'ın ahlakıyla ahlaklanması gerektiğini ima etmektedir. O hâlde Nef'î'ye göre hükümdar ve devlette tasarruf yetkisini elinde bulunduran yöneticiler adil ve dürüst olmak zorundadır. Aynadaki cevher olarak padişah hükümdarlık istidadı bakımından en yetkin surette zuhur etmiştir. O hâlde hükümdar devlette mazhar olduğu tecellinin gerektirdiği şekilde tasarruf etmelidir.

Ger berk-ı sahâb-ı keremi yaksa olurdu

İksîr-i tılâ cevher-i hâkister-i âlem (K. 23/20)

[Eğer kerem bulutunun şimşegi âlemin toprağının cevherini yakacak olsa (bu cevher) altının (parlaklığın) iksiri olurdu.]

Hükümdarın yetkinliği ve ondan sudur eden feyzin âleme tesiri aynı kasidenin yukarıdaki beytinde de mevzubahis edilmiştir. Nef'î Sultan IV. Murad Han'ın kerem bulutunun şimşegi, âlemin toprağının cevherini yakacak olsa toprağın cevherinin, altının iksiri hâline geleceğini ifade eder. *Tıla* gümüş eşyayı yaldızlamak için kullanılan sıvı altına denilmektedir. Burada hükümdarın tasarruf yetkisi ve devletin işleyişinde gösterdiği faaliyetler mücevher gibi tasavvur edilmiştir. Bu yetkinliği hasebiyle hükümdarın kerem bulutlarının şimşegi toprağı yaksa toprağın da mücevhere dönüşeceği ifade edilir. Eski simya ilminde toprak ve değersiz madenlerden altın ve gümüş elde edilmesi gibi hükümdar da faaliyetleriyle tebaanın tabiat ve kaabiliyetini değiştirerek altın gibi parlamasını sağlamalı bir başka ifadeyle aklî yetkinliğini artırmalıdır. Hükümdarın göz kamaştırıcı cömertliği tebaanın yetkinliğini yükseltebilecek güçtedir. Şairin memduhun yetkinliğini ifade ederken kerem ve cömertliğine vurgu yapması sudur nazariyesinde Tanrı'nın mükemmel ve el-Ganî olmasından ileri gelmektedir. Âlemdeki iyiliğin kaynağı olan Tanrı yetkin ve ganî olduğu için âlem en ideal nizamda ve mükemmel surette Tanrı'dan sudur etmiştir (Turhan, 2000, ss. 265-266). Memduhun cömertliği buluta ve kereminin tesirleri de bulutta meydana gelen şimşege teşbih edilmiştir. Şimşek gökte meydana gelip yeryüzüne inmesi ve yakıcılığı (parlaklığı) bakımından iki özelliğiyle ön plana çıkmaktadır. O hâlde Nef'î'ye göre kerem ve lütuf, devletin en üst mevkisindeki hükümdarda meydana gelmeli ve toprağa (tebaa) kadar sirayet etmelidir. Hükümdarın kerem ve lütfu toprağın cevherini yakarak mücevhere dönüştürmeli bir başka deyişle tebaanın, istidadının gerektirdiği en yetkin surette varlık bulmasını sağlamalıdır. *Kerem*, *cevher* (mücevher) ve *tılâ* lafızlarından hareketle devletin zenginlik ve ihtişamına da işaret edilmektedir. Buradan hareketle Nef'î'ye göre hükümdar ülkeyi adeta mücevherlerle süsler gibi zenginlik ve refaha kavuşturmalı kendi kerem ve cömertliğiyle de bu zenginliği tebaaya sirayet ettirmelidir.

Ontolojik açıdan *hâk*/anasır-ı erbaa üzerinde tasarruf yetkisi faal akla aittir. Tanrı'nın cömertliği sonucu sudur eden faal akıl da kerem ve feyz sahibidir ve ay altı âlemin ortaya çıkarıcısıdır. Hükümdarın kerem bulutunun şimşeginin toprağın cevherini yaksa mücevhere dönüştürecek olması memduhun eşya (toprak) üzerindeki tasarruf yetkisine işaret etmektedir. Hükümdar, külli dağıtıcı/ayrık cevher konumunda tam ve kâmil olma ve varlığın cevherine terbiyet verme niteliklerini haizdir. Faal aklın ay altı âlemin ve insan aklının bilfiil ortaya çıkarıcısı olduğu gibi hükümdar da aklî yetkinliği ve sahip olduğu erdemlerle tebaaya akıl bahşeden veya onu müstefad akıl seviyesine ulaştıran bir vahibü's-suverdir. Bu nedenle Faal akla teşbih edilen hükümdar kerem ve ihsan sahibi olmalı, devletin işleyişi varlığın ontolojik yapısında olduğu gibi yetkin bir aklın gözetiminde muhkem ve mükemmel surette sürdürülmelidir. Âlemin en ideal nizamda oluşu mümkün dünyaların en iyisi olarak canlının ve insanın tabiatına uygun şekilde yaratılması anlamına gelmektedir. O hâlde hükümdar, devlet yönetimi ile en ideal nizamı sağlamalı ve insanlığın mutluluğunu gaye edinmelidir. Burada Nef'î özelinde klasik Türk edebiyatı şairlerinin şiirde toplumsal kaygıları gözettileri ve toplumun mutluluğu hakkında tefekkür ettikleri görülmektedir. Nef'î toplumun refahı hakkında kendisini sorumlu hissetmiş ve devletin önde gelen şairlerinden olarak devlet ve tebaa ilişkisi hakkında hükümdara yetki ve sorumluluklarını hatırlatmıştır.

Ol ki berk-ı cevher-i şemşîr-i âlem-tâbıdır

Nûr-bahş-ı âfitâb u mâhitâb-ı rûzgâr (K. 16/13)

[Âlemi aydınlatan kılıcın cevherinin şimşegidir, (o) nur bahşeden bir güneş ve zamanın mehtâbıdır.]

Yukarıdaki beyitte Nef'î Sultan IV. Murad Han'ın tabiat ve istidadını âlemi aydınlatan kılıcın cevherinin şimşegi olarak ifade eder. Hükümdar adaletle mesul olduğu için Tanrı'nın adaletinin yeryüzündeki tecelligâhı hükümdardır. Bu minvalde Sultan Murad Han adaletin kılıcıdır ve âlemi aydınlatan kılıcın cevherinin şimşegi olmak bakımından keskindir. Şimşegin aniden peyda olması gibi hükümdarın adaletinin de ivedilikle zuhur etmesi gerekir. Hükümdarın nur bahşeden bir güneş ve zamanın mehtabı olarak vasıflandırılması onun aklî yetkinliği ile kerem ve lütufları bakımından âlemi aydınlatması demektir. Fârâbî faal akıl ve insan arasındaki ilişkiyi güneş ve göz arasındaki ilişkiye benzeter. Yeryüzünde her türlü hadise faal aklın tesiriyle

meydana geldiği gibi insanın akledip bilgi üretmesi de faal aklın feyziyle meydana gelir (Fârâbî, 2001, s. 67; Bolay, 1989, ss. 240-241). Güneş gibi bir cevhere sahip hükümdarın yetki ve tasarruflarıyla devlette düzen ve çokluk meydana gelmektedir. Güneş gibi bir cevher en yüksek istidadı temsil etmektedir. Hükümdar da güneş gibi nur bahşeder, cömertliği ile âlemi aydınlatır, güneş ve göz arasındaki ilişkiden hareketle tebaasına hikmet ve feraset saçır. Dolayısıyla hükümdar, tebaasının aklî yetkinliğinden ve ilmî faaliyetlerinden de mesuldür. Burada “güneş” ve “baba” arasında bir ilgi kurulabilir. Patrimonyal³ devlet sisteminde “devlet baba” özel anlamda hükümdarı ifade etmektedir. Hükümdar güneşin kâinat üzerindeki konumu gibi devlette mutlak otorite sahibi olmakla birlikte tebaa üzerinde “adalet” ve “cömertlikle” tasarruf eden, ev sahibi ya da evin reisi olarak koruyup gözetken bir “baba” hüviyetindedir.

Biri Sultân Mahmûd u biri Sultân Muhammed ki
İkisi de acep şehzâde-i pâkîze gevherdir (K. 19/3)

[Biri Sultan Mahmûd ve biri Sultan Muhammed, şaşılır ki ikisi de temiz ve pâk bir cevhere sahip şehzadedir.]

Değildir bunların terkîbi gûyâ bu anâsırdan

Hevâ vü âb u hâk ü âteşi bir özge cevherdir (K. 19/4)

[Bunların terkibi sanki bu dört unsurdan değildir. Hava, su, toprak ve âteşi başka bir cevherdir.]

Yukarıdaki beyitte şair memduhu idealize eder ve Sultan Murad Han'ın evladı şehzade Mahmud ve şehzade Mehmed'in terkinin anasır-ı erbaadan değil farklı bir cevherden olduğunu söyler. Dört unsurdan oluşan ay altı âlemde heyûlâ ve suretin bir araya gelerek eşyanın bir şekle bürünmesi faal aklın tesiri ile meydana gelir. Şekil ve suret kazanan cevherden toprak, su, ateş ve hava denilen dört unsur oluşur. Anasır-ı erbaanın birleşmesiyle de cisimler oluşur (Kaya, 2009, s. 467). Nef'î insanın hava, su, toprak ve ateşin terkihiyle meydana geldiği hakikatine işaret ederek şehzadelerin daha özel bir cevherden yaratıldıklarını ifade eder. Bu özel cevher şehzadelerin aklî yetkinliği ve Tanrı tarafından kendilerine bahşedilen hükümdarlık istidadıdır. Bu istidat varlığın ontolojik hiyerarşisinde Tanrı ve âlem farklılığında olduğu gibi hükümdarı tebaasından farklı kılar.

Verse ger hûrşîd-i istidâdı hâke terbiyet

Hâk kadr-i gevher-i mâhiyyet-i insân bulur (K. 8/29)

[Eğer güneş (gibi olan) yaratılışı toprağa terbiyet verse toprak (dahi) insanın mahiyetindeki cevherin kıymetini bulur.]

Nef'î Sultan I. Ahmed Han'a sunduğu kasidenin yukarıdaki beytinde padişahın tabiat ve istidadını güneşe teşbih eder. Şaire göre padişahın istidadı güneş gibi toprağa terbiye verse toprak da insanın mahiyeti olan cevherin kıymetine ulaşır. Şair burada hükümdarın kadrinin yüceliğini ve tasarruf alanının genişliğini ifade etmek ister. Beyitte insanın mahiyeti sırf varlık bakımından nâtık hayvan olmak değil aynı zamanda en iyi ve mükemmel surette tecelliye mazhar olmak anlamındadır. Şair, hükümdarın mükemmel surette tecelliye mazhar olması bakımından onun cevherine ve istidadına işaret ederek devlet yönetimindeki yetkinliğine vurgu yapar. Hükümdarın toprağı terbiye etmesi durumunda toprağın da insanın mahiyetindeki cevhere sahip olması; hükümdar kendi yetkinliğinden toprağa aktarır (feyz) demektir. Bu ise sudur nazariyesinden görülen sistematik taşma ile ifade edilebilir. Mahza hayr olan Tanrı İbn Sinâ'ya göre yalnızca kâmil değil aynı zamanda mükemmeldir ve bu mükemmellik feyezânın (taşma) kaynağıdır (Demirli, 2012, s. 224). Sudur nazariyesinin diğer bir yönü ise hiyerarşik düzendeki akılların Tanrı'yı ve kendisini akletmesi ile kendisinden bir alt düzeydeki aklın sudur etmesidir. Tanrı'nın cömertliği sonucu sudur eden göksel akılların onuncusu olan faal akıl Fârâbî'nin kozmolojisinde ay feleğinin adıdır ve Cebrail'le özdeşleştirilir. Vahibü's-suver olan faal akıl suret verici olarak maddî âlemdeki değişimin ve aklî formların ilkesidir (Kutluer, 2001, s. 485). Beyitte hükümdarın istidadı güneşe teşbih edilir ve Faal aklın vahibü's-suver olması da terbiyet (feyz) lafzıyla ifade edilir. Faal aklın ay altı âlemdeki tasarrufu gibi hükümdar da güneş kadar eşyaya nüfuz eder ve eşya üzerinde tasarrufta bulunur. Mevlânâ'ya göre “Bu dünya, külli akıldan doğan bir düşüncedir. Akıl padişah gibidir, suretlerse elçilerdir.” (Mevlânâ, 2015, s. 211). Külli akıl gibi olan hükümdar da ay altı âlemdeki değişimin ve aklî formların ilkesi olmak bakımından devletteki işleyiş ve düzenin ve devleti yönetmesi gereken aklî hiyerarşinin ana ilkesidir. Hükümdarın bu aklî yetkinliği toprağa suret/terbiyet verecek olsa toprak dahi insanın mahiyetindeki cevher gibi kıymet bulup nâtık hayvan/âkil konumuna yükselir. Terbiyet aynı zamanda patrimonyal devlet düzeninde hükümdar ve bütün statü grupları arasındaki sosyal ilişki ve hiyerarşi için önemli bir bağdır. Osmanlı Devleti'nde hami ve şair arasında karşılıklı bir ilişkiyi ifade eden terbiyet, haminin şöret ve itibarını artırırken tebaanın da hayatını idâme ettirmesini sağlayan temel bir yapıdır (İnalçık, 2003, s. 16). Nef'î terbiyet lafzıyla Osmanlı Devleti'nin patrimonyal düzenini hatırlatarak hükümdardan himâye talep etmekte ve bu himâyenin tebaa üzerindeki etkisine veya sistemdeki işlevine de dikkat çekmektedir.

³ Osmanlı Devleti'nde patrimonyal düzen ve devlet baba imajı hakkında bakınız (Aslan, 2003).

Feyz-bahş olsa cemâdâta ger istidâdı

Tartılır cevher-i mâhiyyet-i insân ile seng (K. 37/18)

[İstidadı eğer cansız varlıklara feyz bahşetse, taşın kıymeti insanın mahiyetindeki cevher ile tartılır.]

Faal aklın vahibü's-suver olması hasebiyle teşbihe konu edildiği diğer bir beyitte Nef'î, veziriazam Ali Paşa⁴'yı feyz-bahş olarak niteler. Şair, paşanın istidadı cansız varlığa feyz bahşetse taşın, insanın mahiyetini oluşturan cevher ile tartılacağını ifade eder. İnsanın mahiyeti akleden olmaktır ve taşın cevherinin değişip akleden konumuna yükselmesi paşanın feyzinden bahşetmesine bağlıdır. Buna göre başvezir, istidadı ve feyz-bahş/vahibü's-suver olması hasebiyle ay altı âlemi yöneten faal akla teşbihle hükümdarın gölgesi ve mutlak vekilidir. Şairin ilgili beyitlerde şart kipini kullanması a'yan-ı sabitenin istidad ve kabulü ile ilgilidir. İbn Arabî'ye göre bir şeyin tecellîyi kabulü onun istidadına, istidadı ise o şeyin kendi hakikatine bağlıdır. Eşyanın tecellîyi kabul etmeye hazır olma derecesi ontolojik hiyerarşik düzen itibarıyla'dır. Bu hiyerarşiye göre en alta cemad varlık onun üstünde bitkiler gelir. İnsan ise mahlukat arasında tecellîyi en yüksek kabul kapasitesine sahiptir (Chittick, 2018, s. 127). İbn Arabî'ye göre Allah'ın lütfu sınırlanmış değildir. Tanrı sürekli verir, mahal ise istidadı ölçüsüne tecellîyi kabul eder. Güneşin varlığa nüfuzu gibi mazhar da ışığı, istidadı ölçüsünde alır (İbn Arabî, 2023, 2. cilt, s. 370).

Eşyada ışığı alma istidadı en az olan mazhar cemad varlıktır. Şaire göre Ali Paşa cansız varlığa feyz bahşedecek olsa onların cevheri insanın mahiyetini oluşturan cevhere denk olacaktır. Beyitlerde memduhun istidadı kâmil bir surette tasavvur edilir ve taşmanın sonucu olarak ay altı âlemin ana ilkesi (hükümdar) ve mutlak vekili (başvezir) olarak memduh, eşyaya akıl ve istidat bahşedecektir. İbn Sina'ya göre nefsimizde bulunan akledilir şekiller ve maddede bulunan hissi şekiller ayrı bir cevher olan ve külli dağıtıcı konumundaki faal akıldan çıkar (Altıntaş, 1992, s. 90). Yukardaki beyitlerde külli dağıtıcı konumundaki hükümdar ve başvezir cömert bir şekilde terbiyet verir, kereminden ihsan eder ve feyz bahşeder ancak eşya/tebaa bu feyzi istidadı ölçüsünde alır. Siyaset düşüncesi bakımından bu düşünce hükümdar ve başvezirin adalet ve cömertliğine, mahalin ışığı alma istidadı ise tebaanın kendi istidadını gerçekleştirerek yönetici sınıfın cömertliğinden ve kemâlinden yararlanabilme derecesine tekabül eder. Dolayısıyla beyitlerde tarif edilen toprağa terbiyet verme ve cemadata feyz-bahş olma nitelikleri memduhun aklî yetkinliğini, tam ve kâmil oluşunu; beyitlerdeki şart kipi ise tebaanın istidadını ifade eder. Burada şair, yönetici sınıfın sahip olması gereken ideal nitelikleri tarif ederken aynı zamanda tebaanın kendisini gerçekleştirme zorunluluğuna da işaret eder. Öte yandan Nef'î, hükümdar ve diğer devlet ricalinin tasarruftaki yetki ve cömertliklerini ön plana çıkartarak hamisinden taleplerini zarif bir şekilde dile getirmektedir. Vezir-i azam vahibü's-suver gibi tasavvur edildiğinde hükümdar Tanrı-kral veya yarı Tanrı gibi tasavvur edilmektedir. Osmanlı devlet yapısında hükümdarların yarı Tanrı gibi veya Allah'ın gölgesi şeklinde nitelendirilmiş olmalarında ve şairin yönetici sınıfla tebaa arasında keskin bir ayrımı gözetmesinde patrimoniyal yönetim biçiminin ayrıca Osmanlı teşrifat geleneğinin önemli ölçüde etkileri vardır. Halil İnalıcık'a göre şair ve hami arasında görülen intisap ve terbiyet usulünün sanata yansımaları kaside geleneği ve kasidelerde görülen abartılı ve parlak övgülerle memduhun göklere çıkartılması şeklinde ortaya çıkmıştır. Bu sistemin doğal sonucu ise hâminin aradığı "hayâl-âmez tasannu"nın şiirde başarılmasıdır (İnalıcık, 2003, ss. 17, 38). Ancak Nef'î her ne kadar patrimoniyal devlet düzeninin şartlarına maruz kalsa da "sanatkâr kişiliğinde sosyal çevre ve gelenek kısılcından kurtulma endişesi" (Akkuş, 2006, s. 524) taşıyan ve tasannudan kaçınıp gerçekten beğenip takdir ettiği şahsiyetlere kaside sunan bir şairdir (Şentürk & Kartal, 2009, s. 430). Buradan hareketle denilebilir ki Nef'î patrimoniyal düzen içinde hükümdar ve başvezir gibi yönetici sınıfın, yetki ve sorumluluklarının gerektirdiği şekilde özel bir cevher ve konumda olması gerektiğini düşünmektedir. Fakat bununla birlikte Tanrı-âlem ilişkisinin devlette işleyen sisteme benzetilmesiyle tasavvur edilen bir devlet modelinin felsefî arka planı göz önünde bulundurulduğunda şair "ideal" olandan söz etmekte ve mübalağalı övgü ve teşbihlerinde memduha olması gerekeni tavsiye etmektedir. Bir başka ifadeyle şair "mevcut" olanın "en iyisi"ni arzu etmektedir.

O güzîde halef-i dûde-i âdem ki eder

Cevher-i pâkine ecrâm u anâsır ikrâm (K. 50/20)

[O Âdemoğlunun güzide bir halefidir ki (onun) temiz cevherine dört unsur ve yıldızlar (yer ve gök) ikrâm eder.]

Müftî-i devr-i zamân mâhasal-i kevn ü mekân

Sûret-i cevher-i cân mana-yı lafz-ı âlem (K. 51/21)

⁴ Nef'î zamanında Ali Paşa adında iki veziriazam vardır. Şairin Kemankeş Ali Paşa'yı hicvettiği göz önünde bulundurulursa medhiye yazdığı Güzelce Ali Paşa olmalıdır. Veziriazam Güzelce Ali Paşa: 1581 yılında doğdu. Dimyat sancakbeyliği, Tunus valiliği ve Mora sancakbeyliği gibi görevlerde bulundu. 17 Ocak 1617 ve 2 Ocak 1618 yıllarında iki defa kaptanıderya görevlerine getirildi. Akdeniz seferinde gösterdiği başarıları nedeniyle 23 Aralık 1619 yılında Öküz Mehmed Paşa'nın yerine veziriazam oldu. 7 Mart 1621 yılında vefat etti (Bostan, 1989, ss. 424-425).

[Zamanın müftisi, yaratılışın ve mekânın nihayeti, can cevherinin sureti ve âlemin suretinin manasıdır.]

Nokta-i kilki izâr-ı şâhid-i manaya hâl

Cevher-i rûh-ı kelâmı kâleb-i irfâna cân (K. 52/35)

[Kaleminin noktası mâna şâhidinin yanağında bir ben, kelâmının ruhunun cevheri irfan kalıbına (suretine) candır.]

Yukarıdaki beyitler şairin şeyhülislam Mehmed Efendi⁵'ye (ö. 1024/1615) yazdığı kasidelerdendir. Nef'î şeyhülislamın temiz ve arınmış bir cevhere sahip olduğunu ve bu istidadı sayesinde anasır-ı erbaa ve göksel unsurların kendisine ikramda bulunduğunu ifade eder. Ecrâmın ikrâmı göksel akılların şeyhülislama feyz bahşederek onun aklî yetkinliğini veya ilme olan vukûfiyetini artırması; anasırın ikrâmı ise yer ehlinin şeyhülislama hizmet etmesi demektir. Şeyhülislam burada veziriazamla teşrifat gereği aynı konumda değerlendirilerek faal akıl gibi tasavvur edilmiştir. Kendisinden önceki göksek akılların feyziyle sudur eden faal akıl ay altı âlemin ortaya çıkarıcısı olmak bakımından ecrâmın ve anasırın ikrâmına mazhardır. Şeyhülislam ayrıca can cevherinin sureti ve âlemin lafızlarının manasıdır. Beyitlerde temiz tabiatlı şeyhülislam cevherin sureti ve mana-yı lafz/suretin cevheri olarak nitelenmiştir. Nef'î'ye göre memduh, İbn Arabî'nin tecelli ve kabul teorisine atıfla yüksek istidadı sayesinde, Fârâbî'nin düşüncesine atıfla da heyûlânın kabul ettiği yetkin bir suret olarak en mükemmel hâline ulaşmıştır. Şeyhülislamın âlemin suretlerinin manası olması onun istidadına, can cevherinin sureti olması da bu istidadın zahir olabileceği yegâne mazhar olmasına işaret eder. Bu istidadı sayesinde şeyhülislamın kaleminin noktası muteber mananın yüzünde bir benek ve kelâmının ruhunun cevheri de irfanın suretine candır. Mana burada bir sevgili gibi düşünülmüş ve şeyhülislamın ilmî yetkinliği de sevgilinin yüzünü süsleyen bir güzellik unsuru olarak tasavvur edilmiştir. Beyitlere genel olarak bakıldığında Nef'î hiyerarşik bir sistemde güneş gibi en üst mevkide bulunan hükümdardan sonra vezir-i azam ve şeyhülislamı zikrederek sadece hükümdarın değil vezir-i azam ve şeyhülislam mevkilerini işgal eden kimselerin ve önde gelen diğer devlet adamlarının da özel bir cevherde ideal akla ulaşmış kimseler olması gerektiğini düşünmektedir. Beyitlerde şeyhülislamın ya da veziriazamın hükümdar ve şehzadelere yöneltilen benzer övgülerle övülmesi hükümdarın zıllullah sıfatına bir hâle getirmemektedir. Hükümdar evrene benzeyen devlette Tanrı-kral veya Tanrı'nın gölgesi olarak tasavvur edilirken diğer devlet ricali de hükümdarın vekili konumunda tasavvur edilmekle tebaadan farklı bir cevherde oldukları ifade edilmektedir.

Kâle gelmez vasf-ı lutf-ı unsûr-ı mâhiyyeti

Zât-ı pâki cevher-i cân u dil-i âlem gibi (Kt. 3/2)

[Mahiyetindeki unsurun lütfunun vasfı söze gelmez, temiz varlığı âlemin gönlü ve canın cevheri gibidir.]

Yaraşır ger cevherin idrâk edip şâh-ı cihân

Elde tutsa dâimâ gönlünü câm-ı Cem gibi (Kt. 3/3)

[Cihan şâhı cevherini idrâk edip senin gönlünü Cem'in kadehi gibi (her daim) elinde tutsa yaraşır.]

Yukarıdaki beyit Nef'î'nin darussaade ağası İsmail Ağa için söylediği kasidedendir. Nef'î darussaade ağası İsmail Ağa'nın medhinde memduhun özel bir mahiyet ve anasıra sahip olduğunu böyle bir cevheri ancak cihan şâhının yani hükümdarın idrak edebileceğini ifade etmektedir. İnsanın mahiyeti anasır-ı erbaadandır. Ancak Nef'î memduhun mahiyetindeki unsurun lütfunun vasıfları söze gelmez diyerek özel bir tabiatla yaratıldığını ifade eder. Memduh temiz ve pak bir yaratılışa sahiptir, âlemin gönlü ve canın cevheridir. Cevher burada öz, mahiyet anlamında kullanılmıştır. Memduhun, canın değişmez özü şeklinde tasavvur edilmesi aslında "cân-bahş" olması demektir. Cevher-i cân burada memduhun cömertliğine işaret etmektedir. Böyle bir cevheri de ancak cihan şâhı idrak edebilir ki hükümdar kerem ve lütuflarıyla zaten devletin en önde gelen ismidir.

Aklı nûr-ı cevher-i zât-ı şerîf-i Ahmedî

Nutkı mağz-ı rûh-ı enfâs-ı latîf-i İsevî (K. 2/7)

[Aklı Ahmed'in şerefli zâtının cevherinin nuru, idrak ve beyânı İsa'nın güzel nefeslerinin canının özüdür.]

Yukarıdaki beyit Nef'î'nin Mevlânâ için söylediği kasidedendir. Beyitte nur-ı Ahmedî akl-ı evvel, Mevlânâ ise nûr-ı Muhammedî'nin yansıdığı bir ayine olarak tasavvur edilir. Akl-ı evvel Rabbini bilen/idrak eden ilk varlık olarak tasavvufta

⁵ Hocaade Mehmed Efendi: Hoca Sadeddin Efendinin oğlu olan şeyhülislam Mehmed Efendi 27 Şubat 1568'de Bursa'da doğdu. Yavus Sultan ve Süleymaniye medreselerinde müderris oldu. Mekke ve İstanbul kadılığı ve daha sonra Anadolu ve Rumeli kazaskerliği gibi görevlerde bulundu. 2 Ağustos 1601 yılında Sun'ullah Efendinin yerine şeyhülislam oldu fakat 5 Ocak 1603 yılında azledildi. Sun'ullah Efendinin tekrar azledilmesi üzerine 5 Haziran 1608'de tekrar şeyhülislam oldu ve vefatına kadar bu makamda kaldı (İpşirli, 2003, s. 452).

vahdet mertebesine/Muhammedî nura karşılık gelmektedir. Diğer bütün varlıklar Tanrı tarafından onun vasıtasıyla vücuda getirilmiştir. Tasavvufî düşünceye göre Allah'ın ilk yarattığı şey kalem/ilk akıldır. İlk akıl olan bu ikinci "Bir"den de âlem yaratılmıştır (İbn Arabî, 2023, 2. cilt, s. 427). Meşşai felsefede Tanrı, kendi kendini akleden akıl olarak tanımlanır. Diğer bir ifadeyle Tanrı akıl, âkil ve makuldür. Ondan sudur eden akıllarla beraber varlıkta kesret/çokluk ortaya çıkar. Meşşai felsefenin, akli merkeze alarak kurmaya çalıştığı ontolojik sistem işraki felsefede nur ile yapılmaya çalışılır. İşraki düşünce sisteminde Tanrı, nurların nuru (nûru'l-envâr) olarak nitelenir. Esasında apaçık olduğu için nurun da tanıma ihtiyacı yoktur (Sühreverdi, 2015, s. 302) ki meşşai filozoflar bu nitelemeyi genel anlamda varlık için yaparlar. Yani tanım yapabilecek ondan daha üst bir cins olmadığı için varlığın da tanımı yoktur. Keza bu değerlendirmeye Tanrı da dahil edilir. İşraki felsefede genel anlamda varlık, özelde ise akıllar için kullanılan nur kavramı tasavvufî terminolojide Hakikat-i Muhammediyye'ye (Nûr-ı Muhammediyye) dönüşmüştür.

Mutasavvıflar Allah'ın yarattığı ilk varlığın Hz. Muhammed'in nuru olduğunu ileri sürerler. Bu aynı zamanda manevi bir mertebeye de tekabül eder ki bu mertebede insân-ı kâmil bulunmaktadır (Hakîm, 2005, s. 471-472). Nura atfedilen önemde Kur'an'da Nur ayeti⁶ olarak isimlendirilen ve Allah'ın yerin ve göğün nuru olduğu belirtilen ayete atıf bulunmaktadır. Allah kendisi de nur olduğu için varlığı zulmet olarak adlandırılan yokluktan nur olarak adlandırılan varlığa çıkarmıştır. Beyitte Mevlânâ'nın akli Hz. Peygamber'in cevherinin nuru gibidir. Dolayısıyla Mevlânâ'nın akli, hakikat-i Muhammedî'ye benzetilerek tevhidin hakikatine erdiğine işaret edilir. Mevlânâ fânî hüviyetinden soyutlanarak sırf akıl hüviyetine kavuşmuş ve insan-ı kâmil olma istidadını gerçekleştirmiştir. Aklın nura benzetilmesinden hareketle diyebiliriz ki Nef'î'ye göre insân-ı kâmilin akli ve yegâne cevheri mahza nurdur. Nûr-ı Muhammediyye'nin akli-ı evvel konumunda kesretin ortaya çıkarıcısı olarak Rahman'ın nefesi veya varlığın canı olması anlayışı ikinci mısradan Hz. İsa'nın nefesiyle diriltmesi hadisesine telmih edilerek anlatılmıştır. Mevlânâ insân-ı kâmil makamına yükselerek Muhammedî hakikate erişmiştir. Beden bakımından Hz. İsa'dan sonra olsa bile mana bakımından insân-ı kâmil makamındadır ve bu nedenle İsa'nın nefeslerinin özüdür.

Sonuç

Nef'î felsefe, kelim ve tasavvufun ortak konularından olan cevheri şiiirinde sıklıkla işlemiştir. Felsefenin temel cevher tanımından hareketle cevheri şiiirine konu edinen şair kimi zaman İslam filozoflarını takip etmiş, kimi zaman kelimcilerin görüşüne değinmiş fakat en üst nazar itibarıyla şiiirin sağladığı imkânlar neticesinde ona yeni ve özgün manalar yüklemiştir.

Nef'î'nin cevher kavramı ile vurguladığı temel konu istidat meselesidir. Şair kasidelerin medhiye bölümlerinde cevher kavramını İslam düşüncesinin çeşitli disiplinlerinin verilerinden hareketle memduhun istidadını anlatmak için kullanmıştır. Hükümdar ve baş vezirin cevherini saf izan ve ideal akıl olarak tanımlayan Nef'î'ye göre devlet ricali saf ızanın zamiri veya bir örneğidir. Bu nedenle saf izan sahibi olmayan hakikatte devlet ricalinden değildir. Devlet yönetimini üstlenen kişi Nef'î'ye göre üstün bir yaratılışa ve yetide olmalı, sorumluluklarının bilincinde olarak yetkin ve kâmil bir sureti yakalamalıdır. Bu özel cevherdeki hükümdar ve başvezir güneşin eşyaya nüfuzu gibi âleme feyz-bahş olmalıdır. Hükümdarı "Mirat-ı Hüda" olarak da telakki eden şair -memduhun kimliği göz önünde bulundurulduğunda- hükümdarın, hükmetme ve tasarruf yetkisi bakımından Hakk'ın mazharı ve tecellisi olarak görmektedir. Nef'î'ye göre padişah mücellâ bir varlık aynasına sahip olmalıdır. Âlemin cevherinin can suyu ve Hakk'ın ayinesi olan padişah Allah'ın en iyi ve mükemmel surette tecelli ettiği bir mazhar olarak aslında Allah'ın ahlakıyla ahlaklanmalıdır. Bu bir anlamda hükümdarın Tanrı-kral veya zıllullah olarak tasavvur edilmesidir. Hükümdar ve vezirin kerem ve lütuf sahibi olmalarını vurgulayarak cömertliklerine de değinen şair hükümdarın ve yöneticilerin devlet yönetimi ile en ideal nizamı sağlamaları ve insanlığın mutluluğunu gaye edinmeleri gerektiği düşüncesindedir.

Şeyhülislam yönelik medhiyelerde cevher, din görevlisinin sahip olması gereken hikmeti ve muhakeme gücünü temsil eder. Batınî hakikatleri bakımından şeyhülislam veya şeyhülislamlık makamını işgal eden herhangi bir kişi, âlemin suretlerinin manası ve can cevherinin sureti olarak bu istidadın zahir olabileceği yegâne mazhar hüviyetinde olmalıdır. Dolayısıyla Nef'î'ye göre şeyhülislam bünyesinde hakikati ve ince manaları barındırmalıdır. Mevlânâ övgüsünde ise Nef'î, Mevlânâ'nın cevherini nûr-ı Muhammedî düşüncesinden hareketle insân-ı kâmil makamında ilk akıl olarak tasavvur eder.

Nef'î adına kaside söylediği devlet büyüklerinin tam ve kâmil olmadıklarının elbette farkındadır. Ancak şair devlet yönetimi üstlenen kişilerin kendisini tebaadan ayıran üstün nitelikleri haiz ve özel bir yaratılışa olması gerektiği düşüncesindedir. Bu nedenle Nef'î kasidelerinde memduhu idealize etmiş, hükümdarın ve devletin çeşitli kademelerinde görev alan kimselerin ideal olanı yakalaması için gayret etmesi gerektiğine işaret etmiştir.

⁶ "Allah, göklerin ve yerin nurudur. O'nun nurunun temsili içinde lamba bulunan bir kandillik gibidir. O lamba kristal bir fanus içindedir, o fanus da sanki inciye benzer bir yıldız gibidir ki doğuya da batıya da nispet edilemeyen mübarek bir ağaçtan, yani zeytinden (çıkan yağdan) tutuşturulur. Onun yağı neredeyse kendisine ateş değmese bile ışık verir. (Bu) nur üstüne nurdur. Allah insanlara (işte böyle) temsiller getirir. Allah her şeyi bilir." (en-Nûr 24/35) (Ali Özek vd. 1993, s. 353).

Etik Komite Onayı: Etik kurul onay belgesi gerektirmemektedir.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir.

Finansal Destek: Yazar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Ethics Committee Approval: Ethics committee approval is not required.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflicts of interest to declare.

Financial Disclosure: The author declared that this study has received no financial support.

Kaynaklar

- Akkuş, M. (2006). Nef'i. İçinde *T.D.V. İslâm Ansiklopedisi*. (C. 32, ss. 523-525.) Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Akkuş, M. (2019). *Nef'î Divanı*. T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Altıntaş, H. (1992). *İbn Sinâ metafiziği*. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Aristoteles. (2021). *Ruh üzerine*. (Ö. Aygün & Y. G. Sev, Çev.). Pinhan Yayıncılık.
- Aslan, S. (2003). Osmanlı siyasi rejimini şekillendiren bir olgu olarak patrimonyalizm. *Atatürk Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, 17(1-2), 245-253.
- Balalan, A. (2012). Nef'i'nin kasidelerinde mübalağa sanatındaki ayrıntılar. *Turkish Studies -International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 7(3), 453-468. <https://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.3230>
- Bayir, M. (2017). Nef'i'de söz sanatları. *Turkish Studies -International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 12(22), 123-144. <https://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.12296>
- Bolay, S. H. (1989). Akıl. İçinde *T.D.V. İslâm Ansiklopedisi* (C. 2, ss. 424-425). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Bostan, İ. (1989). Ali Paşa, Güzelce. İçinde *T.D.V. İslâm ansiklopedisi* (C. 2, ss. 238-242). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Celal, V. (2019). İslam dünyasında tercüme hareketlerinin felsefî düşüncenin gelişimi açısından üstlendiği rol üzerine bir inceleme. *Felsefe Dünyası*, (70), 202-216.
- Chittick, W. C. (2018). *Sufinin bilgi yolu İbn Arabî metafiziğinde hayal*. (Ö. Saruhanlıoğlu, Çev.). Okyanus Yayınları.
- Cürcânî, S. Ş. (1997). *Ta'rifât Arapça Türkçe terimler sözlüğü*. Bahar Yayınları.
- Demirli, E. (2012). *İslam metafiziğinde Tanrı ve insan*. Kabcacı Yayınları.
- Fârâbî. (2001). *El-Medînetü'l-fâzıla*. (N. Danışman, Çev.). Meb Yayınları.
- Fârâbî. (2008). *Harfler kitabı-kitabu'l-huruf*. (Ö. Türker, Çev.). Litera Yayıncılık.
- Fârâbî. (2021). *Kitâbü'l-elfâzî'l-müsta'mele fi'l-mantık-mantıkta kullanılan lafızlar*. (Y. Aydın, Çev.). Litera Yayıncılık.
- Gökberk, M. (2005). *Felsefe tarihi*. Remzi Kitabevi.
- Hakîm, S. (2017). *İbnü'l-Arabî sözlüğü*. (E. Demirli, Çev.). Alfa Basım Yayım.
- İbn Arabî, M. (2022). *Fütûhât-ı Mekkiyye*. (E. Demirli, Çev.; C. 6). Litera Yayıncılık.
- İbn Arabî, M. (2023). *Fütûhât-ı Mekkiyye*. (E. Demirli, Çev.; C. 2). Litera Yayıncılık.
- İnalçık, H. (2003). *Şair ve patron*. Doğu Batı Yayınları.
- İpekten, H. (2010). *Nef'i, hayatı, sanatı, eserleri*. Akçağ Yayınları.
- İpşirli, M. (2003). Mehmed Efendi, Hocaşâde. İçinde *T.D.V. İslâm ansiklopedisi*. (C. 28, ss. 452-453). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Kahraman, H. (2019). Fâil-i muhtâr Tanrı anlayışını ortaya koymada bir argüman olarak cevher-ârâz teorisi: Cüveynî örneği. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi Turkish Journal of Religious Studies* 19(1), 9-22. <https://doi.org/10.33420/marife.519351>
- Kaya, M. (1983). *İslâm kaynakları ışığında Aristoteles ve felsefesi*. Ekin Yayınları.
- Kaya, M. (2009). Sudûr. İçinde *T.D.V. İslâm Ansiklopedisi* (C. 37, ss. 467-468). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Kutluer, İ. (1993). Cevher. İçinde *T.D.V. İslâm Ansiklopedisi* (C. 7, ss. 450-455). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Kutluer, İ. (2001). İttisâl. İçinde *T.D.V. İslâm Ansiklopedisi* (C. 23, ss. 484-485). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Macit, M. (2011). Tercüme hareketleri. İçinde *T.D.V. İslâm Ansiklopedisi* (C. 40, s. 498-504). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Mâtürîdî. (2015). *Kitâbü't-tevhîd*. (B. Topaloğlu, Çev.). İSAM Yayınları.
- Mehmed İzzet Bey. (2021). *Harîta-i kapudânân-ı deryâ-Osmanlı kaptanıderyaları (1352-1853)*. (C. Sağlam, Haz.). Türkiye Yazma Eser Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Mevlânâ, C. R. (2015). *Mesnevî-i ma'nevî*. (D. Örs & H. Kırılgaç, Çev.). Türkiye Yazma Eser Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Özek, A., Karaman, H., Turgut, A., Çağrı, M., Dönmez, K. İ., & Gümüş, S. (1993). *Kur'an-ı Kerim ve açıklamalı meâli*. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Sühreverdî, Ş. (2015). *Hikmetü'l-ışrâk*. (E. Bekiryazıcı & Ü. Sami, Çev.). Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Şahin, E. (2023). Aristoteles'te beden formu olarak ruh: "De Anima" şerhleri üzerinden bir analiz. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (30), 88-107. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1239333>
- Şentürk, A. A. (2017). *Osmanlı şiir kılavuzu II*. Osedam Yayınları.
- Şentürk, A. A., & Kartal, A. (2009). *Eski Türk edebiyatı tarihi*. Dergâh Yayınları.
- Turhan, K. (2000). İnyet. İçinde *T.D.V. İslâm Ansiklopedisi*. (C. 22, ss. 265-266). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Türker, S. (2003). İslâm düşüncesinin gelişiminde tercüme faaliyetlerinin rolü. *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, 3, 223-236.

- Uludağ, S. (1991). Ayna. İçinde *T.D.V. İslâm Ansiklopedisi*. (C. 4, ss. 260-262.) Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Uyanık, M. (2002). İslam felsefesinin teşekkül dönemi “varlık” anlayışında birinci ve ikinci cevher kavramı. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1(1), 132-159. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/hititilahiyat/issue/7703/100916>
- Ülken, H. Z. (1995). *İslam düşüncesi-Türk düşüncesi tarihi araştırmalarına giriş*. Ülken Yayınları.
- Ünlü, H. (2021). *Aristoteles’in ruh anlayışı*. *Posseible: Felsefe Dergisi*, 10(1), 36-55. <https://doi.org/10.5281/zenodo.7416162>

Structured Abstract

Nef'i's odes are among the most important sources for examining his poetic artistry. The poet frequently employs the concept of substance, addressing it across various intellectual and disciplinary contexts. In the odes he presented to state dignitaries, Nef'i politicizes the concept of substance, using it to articulate the aptitude of the mamdūh (praised one). According to him, the substance possessed by the ruler and the grand vizier signifies the intellectual competence and administrative capability of the ideal statesman. He describes the statesman as the embodiment of ideal reason, asserting that governance requires not only practical skill but also innate aptitude and refined intellect. For Nef'i, those lacking pure insight cannot be true statesmen.

The poet characterizes Sultan Ahmed Khan as the form of the substance reflected in the mirror of virtuous deeds. The substance that receives form is known as hyle (prime matter). Since the ruler is engaged in noble affairs, he becomes the form actualizing the substance within the mirror of good deeds. Here, Nef'i highlights the sultan's aptitude for rulership, emphasizing that he alone can embody this substance. In his view, the essence of rulership achieves its most perfect manifestation in Sultan Ahmed Khan. Throughout his odes to various sultans, Nef'i consistently defines their inner essence as excellence and supreme aptitude. Sultan Ahmed Khan, in particular, is portrayed as the ideal form.

In another couplet, Nef'i proclaims that if the lightning of Sultan Murad Khan's cloud of generosity were to strike the substance of the earth, the soil itself would be transformed into the elixir of gilding. The ruler's authority and actions are envisioned as precious jewels; his generosity is so potent that it can elevate the inherent qualities of his subjects. In some verses, the ruler is likened to the sun. Possessing a substance akin to the sun, he brings order and abundance to the state. This solar-like substance symbolizes the highest degree of aptitude. Like the sun in the cosmos, the ruler holds absolute authority within the state. At the same time, he is described as a fatherly figure—protective and just—acting as both host and head of the political household.

One couplet also praises the patterns, radiance, and sharpness of the ruler's sword, comparing its movement and brilliance to the sun. The sultan shines with majesty and magnificence. For Nef'i, the ruler must be a man of generosity and virtue, and the functioning of the state must be sustained through a perfect order overseen by an ideal intellect—paralleling the ontological structure of the universe. The poet further notes that the feyz (spiritual radiance) flowing from the ruler should reach the people just as sunlight reaches the earth, suggesting that this radiance entails certain responsibilities on the part of the ruler.

Nef'i envisions the ruler as Vāhib al-Şuwar ("bestower of forms"), the metaphysical principle behind change and form in the sublunary world. In this capacity, the ruler becomes the central principle of order, intelligence, and hierarchy within the state. Both the ruler and the grand vizier, positioned as universal distributive agents, bestow generosity and radiance, but each subject receives this according to their individual capacity. In political terms, this model parallels the ruler's justice and generosity, while the receptivity of the ruled reflects their potential to realize their own aptitude and benefit from the perfections of the ruling class. By describing the traits of the ideal ruler, the poet also emphasizes the responsibility of the subjects to cultivate their own potential.

At the same time, Nef'i subtly expresses his personal requests to his patron by highlighting the authority and generosity of rulers and high officials. Through the concept of terbiyet (nurture/protection), he evokes the patrimonial order of the Ottoman Empire—seeking patronage while also underscoring its systemic function and its influence on the well-being of the subjects.

Nef'i also refers to the classical belief that humans are composed of the four elements—air, water, earth, and fire—but claims that princes are created from a more refined substance. This refined essence represents their God-given intellectual capacity and aptitude for rulership. In his odes to Sheikh al-Islam Muhammad Efendi, Nef'i states that the Shaykh possesses a pure and purified substance, so much so that even the four elements and celestial bodies show him deference. Praise for figures like the Shaykh al-Islam or the Grand Vizier never challenges the sultan's divine status as Zillullah ("the shadow of God"). Rather, while the ruler is portrayed as a god-king, others serve as his deputies, each possessing a substance distinct from ordinary subjects.

In these couplets, the pure-natured Shaykh al-Islam is described as both form and substance, embodying the meaning of form itself. The substance in this context refers to the wisdom and rational capacity required of a high-ranking religious official. From an esoteric perspective, anyone who holds the office of Shaykh al-Islam must be the sole manifestation capable of expressing this aptitude—just as the forms of the cosmos must ultimately trace back to a life-giving substance.

In his ode to Mevlânâ, Nef'i presents the Light of Ahmad as the First Intellect, and Mevlânâ as a mirror reflecting the Light of Muhammad. The First Intellect, being the first being to know its Creator, corresponds to the rank of tawhîd (unity) in Sufi cosmology. All creation proceeds from it. Mevlânâ's intellect is identified with the reality of Muhammad, indicating his attainment of oneness. He transcends his human identity to become pure intellect—achieving the station of the perfect man (insân-ı kâmil). Given the association between intellect and light, Nef'i suggests that the only true substance of the perfect intellect is pure light. Though Mevlânâ follows Jesus in bodily succession, he surpasses him in spiritual rank, embodying the substance of Christ-like breath.

Nef'i clearly knows that those he praises are not actually perfect, but he believes that anyone entrusted with governance must possess superior qualities and a distinct metaphysical constitution. Within the Ottoman patrimonial order, he emphasizes that rulers and high officials must have a substance and status appropriate to their elevated roles. By invoking the ideal, Nef'i offers elevated praise and metaphysical comparisons not merely to flatter, but to suggest what the praised figure ought to become. In other words, he expresses a vision of the best possible version of the present. His odes, therefore, function not only as eulogies but also as aspirational portraits of ideal rule and exemplary character.