

EBU'L-ALÂ EL-MAARRÎ VE *RİSÂLETÜ'L-GUFRÂN*'I ÇERÇEVESİNDE BAZI FELSEFÎ GÖRÜŞLERİ*

Ali Kürşat TURGUT**

Feyza Nur ÇINAR***

Öz

İslâm düşünce tarihinde düşünürlerin fikirlerini nesir ve nazım türünün farklı biçimleriyle ifade ettiği görülmektedir. İslâm felsefesinde özellikle Arap edebiyatında önemli bir yere sahip olan şair ve filozof Ebu'l-Alâ el-Maarrî de düşüncelerini şiirle aktaran özgün bir düşünürdür. O, felsefenin şiir ve nesirde yaygınlaşmasında büyük rol oynamıştır. Şiiri, fikirlerini sunmada ustaca kullanan Maarrî'nin hem küçük yaşlarda görme yetisini kaybetmesi hem ailevî sıkıntıları hem de yaşadığı dönemde bazı siyasî çalkantılarla karşılaşması, onun fikir dünyasını etkileyen unsurlardan olmuş ve hayata kötümser bakmasına neden olmuştur. Bu yüzden bazı araştırmacılar onu pessimist (kötümser) filozoflar arasında saymıştır. Dolayısıyla önce onun hayatına ve yaşadığı dönemin şartlarına değinmek, fikirlerini daha etraflıca değerlendirebilmek için önem arz etmektedir. Maarrî'nin düşünceleri çoğu zaman geleneksel yaklaşımın dışına çıkmış ve kendine özgü bir hal almıştır. Bu çalışma, Maarrî'yi tanıtmının yanısıra düşünürün en önemli eserlerinden olan "*Risâletü'l-gufrân*"ındaki bazı felsefî unsurları ele almayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Ebu'l-Alâ el-Maarrî, *Risâletü'l-Gufrân*, Felsefî Roman, Âhîret.

Abu'l-Alâ Al-Maarrî And Some of His Philosophical Ideas In The Framework Of His *Risâlat Al-Ghufrân*

Abstract

It has been seen that thinkers evaluated their ideas with different styles of prosaism and poetry in the history of Islamic thought. The poet and philosopher Abu'l-Alâ al-Maarrî, who has an important place in Islamic philosophy, especially in Arabic literature, is a unique thinker who conveys his thoughts with poetry. He also played a major role in the spread of philosophy in poetry and prose. Maarrî, who used poetry skillfully in presenting his ideas, lost both his ability to see at an early age, his family problems and his political turmoil during his life, and this caused him to look at life pessimistically. Therefore, some researchers assumed him among pessimist philosophers. Hence, firstly it is important to mention on his life and the conditions of the period he lived, in order to evaluate his ideas more thoroughly. Maarrî's thoughts often went beyond the traditional approach and became unique. This study aims to deal with some philosophical elements in the most important works of philosopher titled *Risâlat al-Ghufrân* as well as Maarrî.

Keywords: Abū Al-Alā Al-Maarrî, *Risāla Al-Gufrân*, Philosophical Fiction, Hereafter.

* Bu makale Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü 2018-2019 Bahar döneminde sunulan Seminerin gözden geçirilerek genişletilmiş halidir.

** Doç. Dr., Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı, akursat01@hotmail.com

*** Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Öğrencisi, Feyz_Nur_94@hotmail.com

Giriş

İslâm düşünce tarihinde ilimler sınıflandırmaya tâbi tutulurken genel olarak bütüncül bir bakış açısı ortaya konularak hem aklî hem de naklî ilimlerin eğitimi ve öğretimine önem verilmiştir. Her ne kadar söz konusu ilimler tasnifinde dil ilimleri âlet ilmi olarak görülse de bu ilimler daima ön planda olmuştur. Zira dil, düşünceyi ifade etmede sadece bir araç veya âlet değil, aksine onun mâhiyetini belirleyen en önemli etkidir denilebilir.¹ Bu açıdan bakıldığında bütün milletlerin düşünsel çalışmaları dil ilimlerinin farklı biçimleri kullanılarak ortaya konulmuştur. Daha özele inildiğinde İslâm'ın doğuşundan itibaren Müslümanların fikir dünyasında dil ilimlerinin yani gramerden edebiyata belâğattan şiire varıncaya kadar, vazgeçilmez bir konuma sahip olduğu âşikârdır. Dolayısıyla Müslüman düşünürler fikirlerini sadece nesir olarak değil, aynı zamanda nazmın çeşitli türlerini özellikle şiiri de kullanarak dile getirmişlerdir.

Felsefe ya da hikmet, tarihin her döneminde ve her toplumda kendine farklı ifade kalıplarında yer bulmuştur. Kimi zaman kurgusu sağlam ve etkili cümleler veya kısa hikâyeler formunda aktarılan hikmet, kimi zaman da nükteli bir diyalog halini almıştır.² Arap edebiyatında da şiirin; ahlâkî, felsefî ve mistik unsurların kendisinde barındığı bir yönü bulunmaktadır. Cahiliye döneminden beri pek çok şair ahlâkî değerleri, hikmeti konu edinmişti ancak bunlar salt bir akıl yürütme ile değerlendirilmemektedir. Ebu'l-Alâ el-Maarrî'nin bütün dinlere ve vahye eleştirel bir tavır takınması onu felsefî şiirin temsilcileri arasında en yüksek noktaya taşımıştır. Ne var ki; onun düşüncelerini ifade ederken alışılmışın dışında bir üslup kullanıp kelime oyunlarına çokça başvurması, onun eleştirilmesine de sebep olmuştur. Şiiri genel itibarıyla pek takdir görmemiştir. Bundan dolayı o, şair kimliğinden çok, bir ilim adamı olma özelliğiyle öne çıkmıştır.³

Felsefenin edebiyatla bu şekilde yakın ilişkisinin örnekleri İslâm düşüncesinin hemen hemen her alanında eser veren düşünür veya filozofların çalışmalarında görmekteyiz. İbn Sîna (ö. 1037), İbn Tufeyl (ö. 1185), İbnü'n-Nefs (ö. 1288) gibi birçok filozof görüşlerini ifade etmede roman veya hikâye tarzını kullanırken, Mütenebbî (ö. 965), Ebu'l-Alâ el-Maarrî (ö. 1057), Harîrî (ö. 1122) ve Ömer Hayyâm (ö. 1123) gibi düşünürler de şiiri kullanmışlardır. Felsefî bakış açısından düşünürün söyleyiş tarzından daha ziyade ne söylediğine veya ne anlatmak istediğine odaklanmak daha doğru olacaktır. Buradan hareketle özellikle felsefe sahasında araştırma yapanların eserin şiir, roman veya mesnevî tarzında yazılmış olduğunu göz önüne alıp onlardan sarf-ı nazar etme yerine çalışmanın içeriğine yoğunlaşmanın daha isabetli olacağını düşünüyoruz. Bu bağlamda aşağıda ele aldığımız şair-filozof kişiliğiyle öne çıkan Ebu'l-Alâ el-Maarrî'nin *Risâletü'l-Gufrân* adlı eserini sözünü ettiğimiz bakış açısıyla değerlendirmeye çalışacağız.

1- Ebu'l-Âlâ el-Maarrî'nin Hayatı

Ebu'l-Alâ Ahmed b. Abdillâh b. Süleyman el-Maarrî, miladî 25 Aralık 973 tarihinde Şam sınırları içerisinde Halep'le Humus arasında kavşak noktası olmasından dolayı faal bir ticaret merkezi özelliğinde olan Maarretü'n-nu'mân⁴ şehrinde doğmuştur.⁵ Baba tarafı Araplarda şöhret bulmuş Behrâ, Tağlib ve Tenûh isimindeki üç kabileden biri olan Tenûh kabilesine, anne tarafı ise fazilet ve ilim sahibi, köklü bir aile olarak tanınan Halepli Benî Sebîke kabilesine mensuptur.⁶ Dedesi, babası ve amcası kadılık yapmıştır. Sahip olduğu aile yapısı, onun kişiliğinin gelişmesine etki eden unsurlardan sayılabilir. Maarrî, dört yaşlarındaiken çiçek hastalığına yakalanarak gözlerini

¹ Necati Öner, *Dil Üzerine*, Dîvan Kitap, İstanbul 2013, s. 39-40, 59-72.

² Ahmed Emin, "Arap Edebiyatında Hikmet", (çev.: Zeynep Arkan), *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XIV, sayı: 26, (2012), s. 216.

³ S. M. Yusuf, "Arabic Literature: Poetic and Prose Forms", *A History of Islamic Philosophy*, (ed.: M. M. Sharif), Delhi 2001, c. II, s. 1001-1002.

⁴ Maarre'ye eklenen Nu'man ismiyle ilgili farklı rivayetler vardır. İslam tarihçilerinin çoğu bunun Nu'man b. Beşir el-Ensarî adlı sahabeye atfen verildiğini, bazıları ise Tenûh kabilesinden Nu'man b. Adi b. Gatafan es-Satî'ya dayandığı görüşündedir. Ayrıntılar için bkz. Işın Demirkent, "Maarretun-numân", *TDV.İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. XXVII, ss. 274-276.

⁵ Sahbân Halîfât, "Ebu'l-Alâ el-Maarrî", *DİA*, İstanbul 1994, c. X, s. 287.

⁶ Rızaeddin b. Fahreddin, *Ebu'l-Alâ el-Ma'arrî*, (haz.: İ. Kunt-H. Harmancı), Çizgi Kitabevi, İstanbul 2014, s. 30.

kaybetmiştir. Hastayken ona kırmızı bir elbise giydirmişler. Görme yetisini kaybetmeden önce hatırladığı tek renk de o elbisenin rengi olan kırmızıdır.⁷

Ebu'l-Alâ'nın gençlik dönemiyle, eğitimi hakkında detaylı bilgi yoktur. İlk öğrenimini babasından nahiv, sarf, kâfiye gibi Arap dili ilimlerini tahsil ederek almıştır. On bir yaşında şiire başlamıştır.⁸ Bir ara Halep'e giderek orada tanınmış hocalardan dil ve edebiyat ile hadis okumuştur. Şam'daki kütüphanelerden yararlanmışır.⁹ Bu kütüphanelerde genellikle felsefî eserleri araştırmıştır. Kaynaklar düşünür hakkında bu bilgileri vermesine rağmen görme yetisini kaybetmiş biri olarak onun söz konusu araştırmaları nasıl yaptığına dair herhangi bir malumat aktarmamaktadır. Yine günümüze gelen eserlerinden onun lügat, edebiyat, gramer, fıkıh ve tarih tahsili yaptığı da anlaşılmakta, ancak bu ilimleri ne zaman, nerede ve kimlerden okuduğu kesin olarak bilinmemektedir.¹⁰ Maarri, yirmi yaşından sonra Irak ve Suriye bölgesinde kendisinden bir şey öğrenecek kimse bulamadığını söylemiştir. Buradan da o yaşlarda tahsilini tamamladığı anlaşılmaktadır.

Ebu'l-Alâ, ilim ve makam talebi için otuz beş yaşlarında Bağdat'a gitmiş ve burada dil, edebiyat, fıkıh ve kelâm ilminde meşhur âlimlerle görüşmüştür.¹¹ O, düşünce hayatını derinden etkileyen felsefî eserlerle de burada tanışmıştır. Bunun yanı sıra Beytü'l-Hikme gibi ilim merkezlerinden de istifade etmiştir. Maarri, Bağdat'ta geçirdiği süreyi ilmî anlamda çok iyi değerlendirmiş, Hint ve Yunan hikmetlerine vâkıf olmuş, devrin önde gelen edebiyatçı ve şairleriyle tanışmış, kısacası hayatının bundan sonraki döneminde etkili olacak fikri donanımını büyük ölçüde bu şehirde oluşturmuştur, denilebilir.¹² Ancak oradayken annesi vefat edince memleketine dönmüş ve sonrasında uzlete çekilmiştir. Görme yetisini kaybetmesinin yanı sıra annesini kaybetmenin üzüntüsüyle kendisini toplumdaki soyutlamış ve vaktini ders vermeye ve tefekkürü hasretmiştir. Körlüğünün yanı sıra ayrıca münzevî olarak yaşamasından ötürü kendisine "rehînü'l-mahbiseyn" (iki bakımdan mahpus) denilmiştir. Ancak hayatının bu döneminde de ilimden uzak durmamış, meclisi talebeleriyle canlılığını korumuştur. Zaten telif ettiği kimi eserler de dönemin âlimlerinin kendisiyle irtibatlı olduğunu göstermektedir.¹³ Aslında bu kalabalıktan uzak yaşamı onun manevî gayelerini gerçekleştirmek için sadece ilme odaklanmasına vesile olmuştur.¹⁴

Kaynaklar Maarri'nin ilmî seyahatler yaptığı dönemde Trablus'a gidip bir süre orada kaldığı ve bir keşişle tanışıp onunla teoloji ve metafizik konularında tartıştığı bilgisini de vermektedir.¹⁵ Maarri, 1057 yılında, doğduğu yer olan Şam'da vefat etmiştir. Cenazesinde çok sayıda âlim ve şairin bulunduğu ve mezarı başında yetmişden fazla şairin mersiye okuduğu kaynaklarda yer almaktadır.¹⁶

2- Ebu'l-Alâ el-Maarri'nin İlmî Kişiliği ve Eserleri

Maarri, mağrur, alıngan, karamsar, çabuk sinirlenen bir yapıya sahip olmasının yanı sıra utangaç ve ince ruhludur. Kaynaklarda dış görünümü genellikle "Gözü kör, yüzünde yara izleri bulunan, vücudu çelimsiz, kemikleri belirgin" olarak tarif edilir.¹⁷ Hastalığı ve fizikî yapısının bu durumu da onun asabi ve karamsar bir kişiliğe sahip olmasında ve aşağılık kompleksine girmesinde etkili olmuştur. Yine hayata karşı kötümser bakışı, insanlara güvenmemesi, bazen aşırı tevazu sergilemesi, evliliğe veya neslin devamına olumsuz yaklaşması; sahip olduğu psikolojik durumun da bir neticesi olsa gerektir. Nitekim o, yaşadığı dönemin olumsuz şartlarının yanında, hayatını büyük ölçüde etkileyen, aydınlığı, renkleri, yaşadığı dünyayı görmesine engel olup hedefleri ile arasına giren körlüğü sebebiyle yani çeşitli olaylara ve felakete maruz kalmasının etkisiyle, ebeveynlerinin onu

⁷ Abdullatif Nevzat, "Ebülala el-Maarri: Maarri'nin Mevlidi, Hayatı", *Sebilürreşâd Dergisi*, c. VIII, sayı:188, (1330/1912), s. 99.

⁸ Bedrettin Aytaç, "Ebu'l-Alâ el-Maarri'nin el-Lüzûmiyyât'ında Kadın", *Nüşa Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, sayı: 3, (2001), s.14.

⁹ Rızaeddin, *Ebu'l-Alâ el-Ma'arri*, s. 37.

¹⁰ Halîfât, "Ebu'l-Alâ el-Maarri", c. X, s. 287.

¹¹ İbrahim Naci-Osman Düzgün, "Arap Şiirinin Önde Gelen İki Şairi; El-Ma'arri ve El-Mütenebbî'nin Mukâyesesi", *Nüşa Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, sayı: 35, (2012), s. 139.

¹² Nevzat, "Ebülala el-Maarri", *Sebilürreşâd Dergisi*, c. VIII, sayı: 191, (1330/1912), s. 158.

¹³ Halîfât, "Ebu'l-Alâ el-Maarri", c. X, s. 287.

¹⁴ Naci-Düzgün, "Arap Şiirinin Önde Gelen İki Şairi;", sayı: 35, s. 140.

¹⁵ Ameen Rihani, *The Luzumiyat of Abu'l-Ala*, New York 1920, s. 7.

¹⁶ Halîfât, "Ebu'l-Alâ el-Maarri", c. X, s. 287.

¹⁷ Rızaeddin, *Ebu'l-Alâ el-Ma'arri*, s. 11.

dünyaya getirmesini bir cinayet olarak görmüş ve çocuk sahibi olmaya karşı çıkmıştır. Evlenmeyerek de bu düşüncesinin arkasında durmuştur. Küçük yaşta gözlerini kaybeden, on dört yaşlarına geldiğinde babası ve otuz beşinde de annesi vefat eden, dolayısıyla hayatı sıkıntılarla geçen bir insanın bu tarz fikirlere sahip olması son derece doğaldır.¹⁸

Ebu'l-Alâ el-Maarrî'nin hazırcı cevap biri olduğuna ve pek çok tartışmanın sonucunda üstün geldiğine dair şiirlerinde kendi ifadelerine rastlanmaktadır.¹⁹ O, kendisine yöneltilen eleştirilere de cevap vermiş, aşağılamalara karşı kendisini övmüştür. Onu tanımadan hakkında olumsuz yorumlar yapan insanları cahil olarak nitelendirmiştir. Halk arasında cehaletin ne denli yaygın olduğunu gördükten sonra kendisinin de cahil gibi davrandığını ve bunun altında yatan sebeplerin anlaşılmadığını ileri sürmüştür.²⁰

Ebu'l-Alâ'nın dünya görüşü hakkında farklı yaklaşımlar vardır. Bazıları onu dindar bir mümin olarak nitelerken, kimileri şüpheli ve agnostik olarak tanımlamaktadır.²¹ Hatta ona zındık diyenler de olmuştur. Bazı kaynaklar ise bilgi edinme yollarında akli daima merkezde tutan bir tavır sergilemesi ve duyu bilgisinin sadece zan ve şüphe vereceği yönündeki düşüncelerinden dolayı onu hiçbir felsefe akımına dâhil olmayan bağımsız ve koyu rasyonalist bir düşünür olarak tavsif etmektedir.²² Olumsuz yaklaşımların arka planında, onun sivri dilli üslubu ve gerek ulemayı gerekse yöneticileri eleştirmekten geri durmaması yatmaktadır. Bu ve benzeri örnekleri düşünce tarihinin her döneminde görmek mümkündür. Maarrî'nin mühlit olduğuna dair değerlendirmede bulunanlar, onun şiirlerindeki bazı beyitleri delil göstermektedir. Fakat şiirlerin tümüne bakarak bazı araştırmacılar onu zühd anlayışının içinde fakat onun sınırlarını da genişleten bir sūfî meşrep düşünür olarak da değerlendirmektedir.²³ Dolayısıyla bir metni, tek taraflı ele alarak ön yargıyı haklı çıkartacak yönlere odaklanmak, objektif bir tutumdan uzaktır. Böyle yaklaşımlar, şahıslar hakkında doğru bilgi edinmeye engel olmaktadır.²⁴

Bunların yanı sıra eserlerinde kullandığı alegorik dil ve mecazî anlatım metodunu benimsemesi de, onun anlaşılmasını zorlaştırmış ve gizemli bir kişilik olarak değerlendirilmesine neden olmuştur. Maarrî, düşüncelerini çoğunlukla sembolik unsurlar yoluyla ve kapalı sözlerle aktarmıştır. Bu özellik, kimi zaman onun eserlerini akıcı şekilde okumayı güçleştirmektedir. O, şiir ve nesir alanına felsefeyi dâhil etmiştir. Ancak onun felsefi düşünceleri belli bir sistem içerisinde değil, şiirlerinde değindiği konuya göre paralellik arz eder. Hatta birçok meselede onun çelişkili görünen ifadelerine rastlamak da mümkündür. Bazı araştırmacılar bu durumun anlık gelişen fikirlerin doğrudan aktarılması sonucu olduğunu öne sürer. Buradan, filozofun tutarsız olduğu yargısına varmamak gerekir.²⁵ Öte yandan kullandığı tumturaklı üslup, onun müthiş bir kelime dağarcığına sahip olduğunu göstermektedir. Kendisi de bunun bilincinde olmalı ki; kimi eserlerindeki anlaşılması güç kelimeler için sözlükler hazırlamıştır. Bu terminoloji oluşturma yönü, semantik açıdan dikkate değer bir özelliktir. Dolayısıyla Maarrî'nin anlaşılması, İslâm düşüncesi ve özelde Arap edebiyatının kavranmasında önemli bir köşe taşıdır.²⁶

Maarrî'de öne çıkan hususlardan biri de, onun geleneksel anlayışları tenkit edip alışlagelmiş tutumlara karşı çıkması ve dinî kaynakların yanında felsefi kaynakları da kullanmasıdır. Bu sayede hem kendisine karşı yöneltilen olumsuz eleştirilere cevap vermiş hem de toplumun havas kesimine

¹⁸ Mustafa Kırkız, “Şair Ebu'l-Alâ el-Maarrî, Hayatı, Eserleri ve Edebi Anlayışı”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16/1 (2011), s. 160.

¹⁹ Babanzâde Ahmed Nâim, “Ebu'l-'Alâ el-Ma'arrî'nin Bir Fahriyesi”, (çev.: Osman Düzgün), *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, sayı: 34, (2012), s. 47.

²⁰ Nâim, “Ebu'l-'Alâ el-Ma'arrî'nin Bir Fahriyesi”, sayı: 34, s. 48.

²¹ Muhsin Akbaş, “Al-Ma'arri, Abu'l 'Ala'”, *The Biographical Encyclopedia of Islamic Philosophy*, (ed.: Oliver Leaman), Bloomsbury Publishing, London 2015, s. 303.

²² Mehmet Vural, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, Elis Yayınları, Ankara 2016, s. 166.

²³ A. Hamori, “Ascetic Poetry (Zuhdiyyât)”, *Abbasid Belles-Lettres*, (ed.: J. Ashtiany-T.M. Johnstone and oth.), Cambridge University Press, New York 2008, s. 269.

²⁴ Nevzat, “Ebülala el-Maarrî”, *Sebilürreşâd Dergisi*, c. VIII, sayı: 196, (1330/1912), s. 263.

²⁵ Nevzat, “Ebülala el-Maarrî”, *Sebilürreşâd Dergisi*, c. VIII, sayı:194, (1330/1912), s. 221.

²⁶ *Saktü'z-Zend*'deki garîb kelimeleri açıklamak için yazdığı *Dav 'u's-Sakt* isimli eser buna örnektir.

hitap etmiş olmaktadır. Yani o, bünyesinde mistik ve seküler yönleri barındıran bir şahsiyet olarak karışımıza çıkmaktadır.²⁷

Ebu'l-Alâ, münzevîliğinin yanında vejetaryen bir yaşam sürmeyi tercih etmiş ve genelde tahıllarla beslenmiştir. Kimi âlimler tarafından onun, et yememesi ve yemek için hayvanların kesilmesine karşı çıkmasından ötürü, Hindistan'daki Brahmanlar'ın etkisinde kaldığı iddia edilmiştir.²⁸ Ancak bu tip iddialar, şahsın fikirlerinin veya kimi davranışlarının arkasında yatan sebeplere tam olarak hâkim olmadan yapılan yorumlar sonucu ortaya çıkmaktadır. Vejetaryenliğin tarihî boyutuna baktığımızda Antik Yunan'dan beri Sokrates, Platon dâhil filozofların çoğu, hayvanların da şuurlu ve duyguya sahip canlılar olduklarına inandıklarından dolayı hayvan eti yemekten sakınmışlardır. Ancak Brahmanlar'da vejetaryenlik, dinî bir temele dayanmaktadır. Bu ayrımı gözetmek gerekir. XIX. yy. İslâm düşünürlerinden Muhammed İkbal (ö. 1938), *Cebrail'in Kanadı* isimli eserinde, Ebu'l-Alâ el-Maarrî'ye ithafen bir şiir kaleme almış ve burada onun et yememesi hususuna değinmiştir.²⁹

Maarrî, X. yüzyılda yaşayan meşhur Arap şair Mütenebbî'den etkilenmiştir. Şiirlerinde bunun izlerini görmek mümkündür. Mütenebbî gibi o da klasik Arap şiiri geleneğine pek uymamıştır. Ancak Ebu'l-Alâ ondan etkilenmiş olsa da, kendine özgü bir edebî üslupla orijinalliğini korumuştur. Bununla birlikte onun Mütenebbî'ye olan hayranlığı ve bazı toplantılarda onu savunması açıkça görülmektedir.³⁰

Şair Maarrî'yi kendisinden önceki çoğu Arap şairinden ayıran yön; şiirlerinde geleneksel Arap kültürünün çöl, deve, aşk, eğlence gibi lirik temaları yerine çağının toplumsal veya siyasal problemlerini felsefî ve didaktik bir üslupla konu edinmesidir. Yine o, dünyevî bir kazanç elde etme niyetiyle devlet adamlarına karşı övgü dolu şiirler yazmamıştır. Bu yönüyle de pek çok şair arasında ayrı bir yerde durmaktadır.³¹

Maarrî, zekâsının üstünlüğüyle, yaşadığı dönemin nadir bir düşünürü olarak vasıflandırılmıştır. Onu gören ve sonraki dönemlerde eserlerini okuyan çoğu kişi onun hafızasının keskinliği konusunda hemfikiridir.³² Filozofun dehasının yanında onun cesur kişiliği de göz ardı edilemeyecek bir özelliktir. O, fikirlerini dile getirmekten çekinmeyen ve eleştirel üslubunu daima korumuştur. Sürdüğü münzevî yaşam ve herhangi resmî bir görevde bulunmayışı sebebiyle kimseye maddî ve manevî anlamda minnet etmemesi de, dünyevî herhangi bir korkunun sözlerine engel olmasının önüne geçmiştir. Onun gözünde birinin zengin ile fakir veya yüksek makam sahibi ile sıradan halk konumunda olması hiçbir fark arz etmemektedir. Bu konuyla ilgili olarak şu örneği verebiliriz: Bilindiği gibi, Fatimîler'de imama hiçbir şüpheye mahal kalmaksızın Allah'ın yeryüzündeki temsilcisi gözüyle bakılır, o, bilgi ve şeriatın kaynağı olarak görülürdü.³³ Maarrî'ye, Fatimîler'in bu iddiaları hatırlatıldığında, onların yalan söylediğini, yöneticilerin böyle görüşleri şahsi çıkarları için uydurduğunu söylemiştir. Onun nazarında Fatimîler, kötülüğün yaygınlaşmasını isteyen, Peygamber'in kurduğu tüm düzeni ifsat edecek bir imamın gelmesini bekleyen kimselerdir. Bu tutumu Fatimîler'in dâî'd-đuâtı'nın ona zarar verme isteğine sebep olmuştur.³⁴ Filozofun bu korkusuz ve bildiğini çekinmeden dile getiren tavrı, Batı dünyasında da değer görmüştür. İslâm kültür tarihi üzerine çalışmalar yapan Avusturyalı şarkiyatçı ve devlet adamı Alfred Von Kremer'in (ö. 1889), Ebu'l-Alâ'yı bir ahlâk filozofu olarak takdim edip üstün dehasıyla onun aydınlanma çağındaki birçok düşünürden

²⁷ Soner Gündüzöz, "Filozof Şair Ebu'l-Alâ El-Maarrî'nin Es-Sâhil ve'ş-Şâhic Adlı Fablına Dair Bir Değerlendirme", *Kıkkale İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, c. I, sayı: 2, (2016), s. 10.

²⁸ Kırkız, "Şair Ebu'l-Alâ el-Maarrî, Hayatı, Eserleri ve Edebi Anlayışı", 16/1, s. 161.

²⁹ Muhammed İkbal, *Cebrail'in Kanadı-Bal-î Cibril*, (çev.: Ahmet Kızılkaya), Kırkambar Kitaplığı, İstanbul 2000, s. 122.

³⁰ Yasin Ceylan, "Abu'l-Alâ el-Maarrî Üzerine Bazı Düşünceler", *İslami Araştırmalar Dergisi*, c. III, sayı: 1, (1989), s. 43.

³¹ Ceylan "Abu'l-Alâ el-Maarrî Üzerine Bazı Düşünceler", c. III, sayı: 1, s. 42.

³² Kırkız, "Şair Ebu'l-Alâ el-Maarrî, Hayatı, Eserleri ve Edebi Anlayışı", 16/1, s. 163.

³³ E. Fuad Seyyid, "Fâtımîler", *DİA.*, İstanbul 1995, c. XII, s. 233.

³⁴ Nevzat, "Ebülala el-Maarrî", *Sebilürreşâd Dergisi*, 192 (1330/1912) c. VIII, s. 179. Ayrıca bkz.: 'A'ishah 'Abd al-Rahman, "Abū'l-'Alā Al-Ma'arrī", *Abbasid Belles-Lettres*, (ed.: J. Ashtiany-T.M. Johnstone and oth.), Cambridge University Press, New York 2008, s. 333.

daha ileri fikirlere sahip olduğunu söylemesi buna örnektir.³⁵ Hatta Maarî'yi İslam dünyasının Lucretius'u³⁶ ve Doğu'nun Voltaire'i olarak tasvir edenler de olmuştur.³⁷

Maarî nazım ve nesir türünde olmak üzere din, felsefe ve dil alanına dair pek çok eser kaleme almıştır. Yetmişten fazla eser telif eden Maarî'nin çalışmalarının pek azı günümüze ulaşabilmiştir. Düşünürün eserlerinden bir kısmını şu şekilde sıralayabiliriz: *Saktü'z-zend, Lüzümü mâ lâ yelzem (el-Lüzümiyyât), el-Fusûl ve'l-gâyât fî temcîdillâh ve'l-mevâ'iz, Mülka's-sebil fi'l-va'z ve'z-zühhd, Zecrü'n-nâbih, Necrü'z-Zecr, Risâletü's-sâhil ve's-şâhic, Lisânü's-Sâhil ve's-Şâhic, Risâletü'l-melâ'ike, Risâletü's-şeyâtîn, Risâletü'l-igrîd, Resâ'il beyne Ebi'l-Alâ el-Ma'arrî ve dâi'd-duâtü'l-Fâtümiyyîn*.³⁸ Maarî'nin risâlelerinin çoğu "*Resâ'ilü Ebi'l-Alâ el-Ma'arrî*" adıyla Abdülkerîm Halife (Amman, 1976-1979), Halil el-Hûrî ve İhsan Abbas (Beyrut, 1982) tarafından neşredilmiştir.

3. Maarî'nin *Risâletü'l-Gufrân* Adlı Eseri ve Önemi

Ebu'l-Alâ el-Maarî'nin *Risâletü'l-Gufrân* adlı çalışması manevî âlemlere yolculuğa dair edebî değeri üstün ve İslâm dünyasındaki felsefî roman geleneğinin içinde değerlendirilebilecek yapıtlardan birisidir.³⁹ Fizikötesi veya hayalî yolculuk, çevrelerinde olup biten hâdiseleri ya da hayal dünyalarındaki fikirleri açıklamak için edebiyatçıların kullandığı edebî bir olgudur. Arap edebiyatında bu olgunun işlendiği en önemli eserlerden birisi de *Risâletü'l-Gufrân*'dır. Türkçe'ye "Bağışlanma Risâlesi" olarak da tercüme edebileceğimiz eser; dil, sanat, edebiyat ve felsefe alanlarını kapsayan bir zenginliğe sahiptir. Maarî eserde dile olan engin bilgisini sergilercesine, anlaşılması güç pek çok kelime kullanmıştır. Eser bu anlamda oldukça ağır bir üsluba sahiptir. Bu yönüyle Maarî'nin, eserinde sadece elit ve entelektüel kesime hitap ettiği düşünülebilir.⁴⁰

Risâletü'l-Gufrân, İbnü'l-Kârih diye anılan Ali b. Mansur el-Halebî'nin 1033 yılında Maarî'ye yazdığı mektuba cevap olarak kaleme alınmıştır. İbnü'l-Kârih, şikâyet ve tenkit niteliği taşıyan mektubunda zındıklıkla itham edilen kimi âlimler üzerinde durmaktadır. Bazen de kendi hayatından kesitler aktarmakta ve Maarî'ye bolca övgüde bulunmaktadır.⁴¹

Risâletü'l-Gufrân, iki bölümden oluşmaktadır. İlk bölüm, cennet ve cehennemde yapılan hayalî bir seyahati ve oralarda gerçekleşen olayların tasvirini içermektedir. Cennet ve cehennemle buralarda yer alan çeşitli nimet ve azap tasvirleri, âyet ve hadislerle delillendirilir. Maarî, İbnü'l-Kârih'i seyahate çıkarır ve onu ünlü edip ve şairlerle buluşturarak edebiyat, dil ve felsefe konularında diyaloglar ve münazaralar gerçekleştirir, onların bazı şiirlerini aktarır. Bu şekilde kendi edebî ve felsefî düşüncelerini onları konuşturarak ortaya koymaya çalışır.⁴²

Eserin kaynakları arasında Kur'an'daki cennet ve cehennem tasvirleri, Kehf suresinde anlatılan Hızır kıssası, Cin sûresi, cinlerle ilgili Arap efsaneleri, Araplar arasında yaygın olan gulyabani hikâyeleri, bazı zayıf hadislerdeki cennet ve nimetleri, cehennem ve azabıyla ilgili rivayetler gibi birçok husus sayılabilir. Öte yandan Endülüslü İbn Şüheyd'in (ö. 1035) cinler âlemine seyahatini anlattığı, ünlü edip ve şairlerin cinleriyle görüşüp kendi edebî gücünü gösterdiği *et-Tevâbi'* ve *z-zevâbi'* adlı eseri de, Maarî'nin esinlendiği bir eser olarak zikredilebilir.⁴³

³⁵ Reynald A. Nicholson, *A Literary History of the Arabs*, Cambridge 1969, s. 316.

³⁶ Titus Lucretius Carus, M.Ö. 94-55 yılları arasında yaşamış Romalı şair ve filozoftur. Kendisi ve görüşleri hakkında bilgi için bkz.: Lucretius Carus, *De Rerum Natura*, (çev.: İsmet Zeki Eyüboğlu), Çağdaş Matbaacılık Yayıncılık, 2001.

³⁷ Ameen Rihani, *The Luzumiyat of Abu'l-Ala*, New York 1920, s. 6.

³⁸ Maarî'nin bütün eserleri için bkz.: Kırkız, "Şair Ebu'l-Alâ el-Maarî, Hayatı, Eserleri ve Edebi Anlayışı", 16/1, s. 165; Rızaeddin, *Ebu'l-Alâ el-Ma'arrî*, s. 153-154; Halifât, "Ebu'l-Alâ el-Maarî", c. X, s. 288-291.

³⁹ İslâm düşüncesinde felsefî roman geleneğinin detayları için bkz.: Ali Kürşat Turgut, *İbn Nefis'te İnsanın Zihinsel Tekâmülü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2014, s. 13-36.

⁴⁰ Ebu'l-Alâ el-Maarî, *Gufran Risalesi*, (çev.: N. H. Yanık-S. Bakırcı), Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 2017, s. 12.

⁴¹ A. Cüneyt Eren, "Risâletü'l-Gufrân", *DİA.*, İstanbul 2008, c. XXXV, s. 127.

⁴² Eren, "Risâletü'l-Gufrân", c. XXXV, s. 127.

⁴³ Eren, "Risâletü'l-Gufrân", c. XXXV, s. 127.

Esas olarak Ebu'l-Alâ'nın, eserini oluştururken Hz. Peygamber'in Mi'râc hadisesinden ilham aldığı göze çarpmaktadır. Bu açıdan eser tam bir Makâme⁴⁴ özelliği taşımaktadır. Yazarın hem filozof hem de bir eleştirmen olması da özgün bir Makâme ortaya koymasına sebep olmuştur.⁴⁵

Ebu'l-Alâ el-Maarrî'nin, İbnü'r-Râvendî'nin (ö. 913/914) fikirlerinden etkilendiğine dair bazı görüşler vardır. Hatta kimilerince *Risâletü'l-Gufrân*'ın ahiretle ilgili meseleleri sözü edilen etkilenmeyle oluşturulmuştur. Bir Arap düşünürü ve edebiyatçısı olan İbnü'r-Râvendî, dine karşı eleştirel ve septik bir bakış açısına sahip olmasıyla tanınmıştır. O, Kur'an'ı şiddetli bir şekilde tenkit etmiş ve peygamberliğe dair kritik iddialar öne sürmüştür.⁴⁶ Maarrî'nin de kitap ehli olan milletleri eleştirmesi, özgür düşüncüyü öne çıkarıp dinî doktrinlere karşı genel itibarıyla septik bir yaklaşımda bulunması, feodal toplumun katı adetlerine karşı çıkması gibi hususların; İbnü'r-Râvendî ile Maarrî'nin bakış açıları arasında bağlantı kurulmasına sebep olduğu söylenebilir. Öte yandan her ne kadar Maarrî'nin İbnü'r-Râvendî'den etkilenmesi söz konusuysa da düşünürümüzün *Risâletü'l-Gufrân*'da İbnü'r-Râvendî'yi eserleri üzerinden şiddetli bir şekilde tenkit etmesi gözden kaçmamaktadır.⁴⁷

Doğu'da yazılan felsefi romanların Batı'da XVI. yy'da ortaya çıkan ütopya türünün doğmasında etkisi olmuştur. Ütopya, yazarın çevresindeki dinî, sosyal ve siyasal alanlarda gördüğü yanlışlıkları eleştirerek, arzu ettiği yerin nasıl olacağı veya olması gerektiği hakkında kurgulamalar yaptığı eserlere verilen isimdir ve gerçekte var olmayan iyi yeri ifade etmektedir. Bu dünyada mükemmelin gerçekleşmeyeceği düşüncesi, Hıristiyanlıkta ütopya türü eserlerin ahiret ile ilişkilendirilmesine ve Cennet kavramının anahtar kelime olarak kullanılmasına yol açmıştır. Cennet figürünün kullanıldığı ütopya tarzı eserlere, Dante Alighieri'nin (ö. 1321) ahirete dair hayalî yolculuğunu esas alan *İlahi Komedyâ* ve John Milton'un (ö. 1674) Âdem ile Havva'nın Cennet'ten kovuluşunu öyküleyen *Kayıp Cennet* adlı eserleri örnek verilebilir.⁴⁸

İtalyanlar'ın en büyük şairleri ve dillerinin yaratıcısı olarak gördükleri Dante Alighieri'nin ahiret yolculuğunu anlatan manzum eseri *İlahi Komedyâ*'nın, İslam âlim ve filozoflarından Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin (ö. 1240) *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye* eseri de dâhil, Ebu'l-Alâ el-Maarrî'nin *Risâletü'l-Gufrân* eserinden faydalanarak oluşturulduğunu ileri sürenler olmuştur. Dante'nin yaşadığı çağda İslâm dünyasından haberdar olduğunu düşününce bu uzak bir ihtimal değildir. Nitekim *Risâletü'l-Gufrân* incelendiğinde, *İlahi Komedyâ*'nın birçok ana motifi ile İslâmî temellere oturduğu ve Maarrî'nin sözü edilen eseriyle benzerliklerinin olduğu fark edilmektedir. Kitabın konusunun İslâm'daki İsrâ ve Mi'rac olaylarını anımsatması; kimi kavramların İslam eskatolojisine göre işlenmesi; Dante'nin cennet, cehennem ve A'raf'ı İslâm düşüncesine göre tanımlaması göze çarpan ayrıntılardır.⁴⁹

Risâletü'l-Gufrân sadece Batı'yı değil, Doğu'yu da birçok açıdan etkilemiştir. Doğu'ya baktığımızda XX. yüzyıl çağdaş İslâm düşünürlerinden Muhammed İkbal (ö. 1938), *Cavidname* isimli eserini Dante'nin *İlahi Komedyâ*'sına nazire olarak yazmış ve Maarrî'nin *Risâletü'l-gufrân*'ından faydalanarak onu Mi'rac mucizesi planına göre oluşturmuştur.⁵⁰

⁴⁴ Makâme: Hayalî bir kahramanın başından geçen olayların hayalî bir hikâyeci tarafından dile getirildiği kısa hikâyeler serisinden meydana gelen edebî tür ve bu konuda yazılan eserlerin ortak adı. Bu tür ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Erol Ayyıldız, "Makâme", *DİA.*, Ankara 2003, c. XXVII, ss. 417-419.

⁴⁵ Yusuf, "Arabic Literature: Poetic and Prose Forms", c. II, s. 1012.

⁴⁶ L. İ. Klimoviç, "Kur'an'ın Mahlûk Olmadığı Doğması", (çev.: M. Kemal Atik), *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 2, (2003), s.163.

⁴⁷ el-Maarrî, *Gufran Risalesi*, s. 246.

⁴⁸ Turgut, *İbn Nefîs'te İnsanın Zihinsel Tekâmülü*, s. 29.

⁴⁹ Mahmut H. Şakiroğlu, "İlahi Komedyâ", *DİA.*, İstanbul 2000, c. XXII, s. 69. Dante'nin mezkûr eserinde Maarrî'nin *Risâletü'l-Gufrân*'ından etkilenmeler konusunda detaylı bilgi için bkz.: Anastasiya Uçar-Ömer İshakoğlu, "Dante'nin İlâhî Komedyâ'sında Ebu'l-'Alâ el-Ma'arrî'nin İzleri", *Istanbul Journal of Arabic Studies*, c. II, S. 1, 2019, ss. 79-116; B. Yaman- M. Dikmen, "Metin ve Resim Bakımından Mi'racnâme (Paris Bibliotheque Nationale, Turc 190) ve İlâhî Komedyâ'daki Benzerlik Üzerine Bir Karşılaştırma", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006/1, S. 16, s. 147-168.

⁵⁰ Muhammed İkbal, *Cavidname*, (çev.: Halil Toker), Kaknüs Yayınları, İstanbul 2015, s. 17.

4. Ebu'l-Alâ el-Maarrî'nin Risâletü'l-Gufrân'daki Felsefî Görüşleri

Risâletü'l-Gufrân'ın ana teması düşünürün manevî âlemdeki yolculuğunu ele aldığından biz de ilk olarak âhiret konusunu değerlendirmeye çalışacağız. Ancak şunu da ifade edelim ki, Maarrî'nin adı geçen eserinde eskatolojiye dair görüşlerini ortaya koyarken yer yer Tanrı ve yaratma, nübüvvet ve bazı sosyal konulara da girdiğini görmekteyiz. *Risâletü'l-Gufrân*'da dağınık bir şekilde işlenen bu meseleleri düşünürün felsefî bakış açısını sistematik bir şekilde vermek için sözü edilen hususları başlıklar halinde vermeye gayret edeceğiz.

4.1. Âhiret ve İlintili Meseleler

Maarrî'nin düşüncesinde âhiret mevzuu kıyamet fikriyle başlamaktadır. O, kıyametin vuku bulma hâdisesini bir âyete atıfla bu konudaki fikrini beyan etmiştir.⁵¹ “Onu göreceğiniz gün, her emzikli kadın, emzirdiğinden geçer ve her hamile kadın çocuğunu düşürür. İnsanları hep sarhoş görürsün, oysa onlar sarhoş değildir, fakat Allah'ın azabı şiddetlidir.” (Hac 22/2).

Haşir durağı bölümüne gelindiğinde mezardan kalkınca bir müddet beklenen, Arasat Meydanı isimli yerin varlığından söz edilir. Burada İbnü'l-Kârih'in Rıdvân ve Zufer adındaki iki cennet bekçisi ile kurduğu diyalog aktarılır.⁵² İbn'ül-Kârih gezintisinin devamında Hz. Fatıma'ya sığınır ve ondan yardım ister. Hz. Peygamber'in şefaati ile cennete girme izni alır. Sonra Sırat'tan geçerek arzusuna kavuşur.⁵³

Kıyamet ile başlayan âhiret hayatını haşirle devam ettiren Maarrî'nin açıklamalarından onun klasik İslâmî çizgide durduğu görülmekte, bunun şefaatin varlığını kabul etme yönündeki düşüncesiyle de pekiştirmektedir.

Maarrî, eserin birinci bölümüne “Huld Cenneti” başlığıyla giriş yapmış ve sonrasında ifade ettiği düşünceler ile cennetin ebediliğini vurgulamıştır. Cennet ve cehennem tasvirlerinde, Kur'an'da geçen âyetlerden istifade etmiştir. O, Cennet'teki hûrilerden, nehirlerden bahsettikten sonra şu âyetle tasvirlerini desteklemiştir:⁵⁴ “Takva sahiplerine vaat edilen cennetin durumu şudur: İçinde bozulmayan sudan ırmaklar, tadı değişmeyen süttan ırmaklar, içenlere lezzet veren şaraptan ırmaklar ve saf süzme baldan ırmaklar vardır. Ayrıca onlara her türlü meyve vardır.” (Muhammed 47/15).

Maarrî, dil bilginlerinden bazılarını cennetin yarenleri olarak tanımlar. Onların dünyada birbirine karşı kin duyarken, cennette dost olduklarını ifade eder ve yine betimlemesini bir âyetle öne çıkarır:⁵⁵ “Onların yüreklerindeki kinleri çıkarmışızdır, köşkler üzerinde, kardeşler olarak karşı karşıya oturacaklardır. Orada kendilerine hiçbir zahmet dokunmaz; onlar oradan çıkarılacak da değildirler.” (Hicr 15/47-48).

Göz kamaştırıcı, genç ve güzel kızlar; çeşitli tatları içeren ırmaklar; değerli mücevherlerden oluşan süratli binekler; insanı derinden etkileyen nağmeler, çalgılar; kadın ve erkek hizmetçiler; hoş kokulu bitkilerle süslenmiş tepeler; lezzetli yiyecekler; içerisinde inciden köşkler bulunan bahçeler; tertemiz eşler; konuşan, şarkı söyleyen kuşlar, cennet tasvirlerinden bazılarıdır. Ayrıca cennette hastalıkların, afetlerin olmayacağı, bolca rızık verileceği aktarılır.⁵⁶

Cennet hayatı konusunda genel İslâmî anlayışa uygun görüşler serdeden Maarrî, Kur'an'da cennete dair yapılan betimlemeleri herhangi bir yoruma tâbi tutmadan kabul etmektedir. Hâlbuki yaşadığı dönem itibarıyla özellikle İbn Sînâ ile çağdaş olan düşünür, tekrar dirilişin bedenlenmesi olduğuna dikkat çekmiş, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın haşrin ruhânî olabileceği yönündeki görüşlere hiç değinmemiştir.

Maarrî'ye göre cennete zeki insanlar girebilir, kıt anlayışlı kişilerin orada yeri yoktur.⁵⁷ Bundan dolayı cennette huysuzluk da yoktur. Çünkü huysuzluk, dünyada aşağılık ve ahmak kimseler arasında meydana gelir. Yalnızca takvâ sahipleri cennet ehlidir.⁵⁸ Buradan da anlaşılmaktadır ki, düşünür cennete girmenin yollarından biri belki de en önemlisi olarak akli kullanmayı

⁵¹ el-Maarrî, *Gufran Risalesi*, s. 72.

⁵² el-Maarrî, *Gufran Risalesi*, s. 79.

⁵³ el-Maarrî, *Gufran Risalesi*, s. 85.

⁵⁴ el-Maarrî, *Gufran Risalesi*, s. 26.

⁵⁵ el-Maarrî, *Gufran Risalesi*, s. 33.

⁵⁶ el-Maarrî, *Gufran Risalesi*, s. 47.

⁵⁷ el-Maarrî, *Gufran Risalesi*, s. 40.

⁵⁸ el-Maarrî, *Gufran Risalesi*, s. 83.

vurgulamaktadır. Zira ancak nefsin şehvî ve gadabî yönleri aklın kontrolüne verilerek ve orta yol prensibi benimsenerek mutlu olunabilir. Yukarıda da ifade edildiği gibi Maarî'nin insanın âkibetine dair ahlâka vurgu yapması, bu söylenenlerle de paralellik arz eder. Kindî, Ebubekir Razi, Farâbî, İbn Miskeveyh gibi pek çok İslâm filozofu da bu hususa dikkat çekmektedir.⁵⁹

İbnü'l-Kârih'in cehenneme bakarak şeytanı zincirler, halkalar ve bukağalar içerisinde çırpınırken görmesi, onun bu konuda da Kur'an'a atıf yaptığını göstermektedir. "Biz kâfirler için zincirler, demir halkalar ve çılgın alev hazırladık." (İnsan, 76/4). Şeytan, İbnü'l-Kârih'ten bir iyilik istediğinde o şu âyeti dile getirir: "Cehennemlikler cennettekiler 'Bize biraz su veya Allah'ın size verdiği rızıktan gönderin.' diye seslenirler, onlar da 'Doğrusu Allah dinleriyle alay eden ve onu eğlenceye alan, dünya hayatına aldanan inkârcılara ikisini de haram kılmıştır.' derler." (A'raf 7/50) Bunun üzerine İblis sadece bir konuda bilgi istediğini söyleyerek şöyle der: "İçki dünyada haramken ahirette helal edildiğine göre, acaba dünyada haram olan Lut kavminin işlediği fiili cennet ehli şimdi burada yapabiliyor mu?" İbnü'l-Kârih bunun üzerine Allah'ın şu sözünü hatırlatır: "Onlara orada tertemiz eşler vardır ve orada ebedî kalırlar." (Bakara 2/25)⁶⁰

Düşünür cennet ve cehennem hayatı ile ilgili hususlara bu şekilde değinirken, ayrıca onun Allah'ın rahmetine çok fazla vurgu yaptığı da göze çarpmaktadır. Dünyada günahkâr iken ahirette bağışlananlar için şu âyet örnek verilmiştir⁶¹: "De ki: Ey kendi aleyhlerine haddi aşmış kullarım, Allah'ın rahmetinden ümit kesmeyin. Çünkü Allah, bütün günahları bağışlar. O, çok bağışlayıcı, çok merhamet edicidir." (Zümer 39/53). Maarî, eserde Allah'ın rahmetini sınırsız olarak işleyerek, konunun felsefi arka planını da düşündüğünü göstermektedir. Ebu'l-Alâ'nın bu eserdeki temel amacı, yukarıda örnek olarak atıfta bulunduğu âyetleri de dikkate alıp Allah'ın rahmetinin geniş olduğunu vurgulamak ve bazı düşünürlerin O'nun rahmetini sınırlandırmasına yönelik görüşlerini eleştirerek ilâhî rahmetin sonsuz olduğunu bu şekilde ispat etmektir. Bu husus İslâm düşünce tarihinin ilk döneminden itibaren tartışılacak önemli bir mevzudur. İlahî rahmetin bütün insanlığı kuşatacak olması ve bunun bir neticesi olarak da cehennem veya azabın ebedî olmayacağı düşüncesi sahâbe de dâhil olmak üzere pek çok düşünür tarafından her dönemde tartışılmıştır. Allah'ın rahmetinin genişliği meselesini tartışırken âlimler iki gruba ayrılmıştır. Çoğunluğa göre cennetle birlikte cehennem de ebedî olup, kâfirlerin cehennemde azapları da ebedî olacaktır. Azınlığı teşkil eden ikinci gruba göre ise cennet sonsuzdur, cehennem ise uzun bir zamanın geçmesiyle son bulacaktır ve cehennem ehli cezasını çektikten sonra cennete girecektir. Bu ikinci görüşü benimseyenler arasında Hz. Ömer, Hz. Ali, Abdullah b. Abbas, Ebû Saîd el-Hudrî, Cehm b. Safvân, Ebu'l-Hüzeyl Allâf, Mevlânâ Celâleddin er-Rûmî, İbn Teymiyye, İbnü'l-Vezîr ve son dönem İslâm düşünürleri arasında da Musa Carullah Bigiyef (ö. 1949) ve İzmirli İsmail Hakkı (ö. 1946) gibi pek çok âlimin ismi zikredilebilir.⁶²

Maarî, dördüncü bölümde ifritler cennetinden ve inanan cinlerden bahsetmektedir. İbnü'l-Kârih cinlere ait bilgiler edinmek ve sıra dışı şiirler bulmak ümidiyle cinlerin olduğu yere gider. İhtiyar bir cin ile karşılaşır ve onunla sohbet eder. Cin ona: "Biz İblis'in soyundan değiliz, Âdem'in oğullarından önce yeryüzünde ikamet ederdik." der. Şiir konusunda insanların hiç duymadığı vezinlere sahip olduklarını, bütün dilleri bildiklerini söyler. Dünyadayken hem onların insanlardan hem de insanların kendilerinden pek çok kötülük gördüğünden bahseder. İnsanlara rahatsızlık verdiği bazı hikâyelerini anlatır.⁶³

İbnü'l-Kârih gezintisi esnasında dünyada cennete girmeyi hak ettiği düşünülen bazı kişileri cehennemde, cehenneme girmeyi hak ettiği düşünülen bazı kişileri de cennette görür. Bunların sebebini sorduğunda ise onlar bu durumlarında etkili olan davranışlarını ve beyitlerini örnek gösterirler. Örneğin; İbnü'l-Kârih, Cahiliye Dönemi'nde yaşayan Züheyr b. Ebî Sülmâ el-Müzenî (ö. 609) adlı meşhur şairi cennette görüp şaşırarak bunun sebebini sorunca, Zuheyr şöyle demiştir: "Benim ruhum bâtıldan tiksiniydi, çok bağışlayıcı bir hükümdara rastladım, Yüce Allah'a

⁵⁹ Hakan Coşar, "İslam Ahlâk Düşüncesi ve Filozof Ahlâkçılar", *İslam Ahlâk Esasları ve Felsefesi*, (ed.: Murat Demirkol), Bilimsel Araştırma Yayınları, Ankara 2018.

⁶⁰ el-Maarî, *Gufran Risalesi*, s. 113-114.

⁶¹ el-Maarî, *Gufran Risalesi*, s. 60.

⁶² Y. Şevki Yavuz, "Azap", *DİA.*, İstanbul 1991, c. IV, s. 305.

⁶³ el-Maarî, *Gufran Risalesi*, s. 106.

inanıyordum... Şayet ben Muhammed'e yetişseydim, ona inananların ilki olurdu..."⁶⁴ Yine cennette Hristiyan bir şair olan Adî b. Zeyd el-İbâdî (ö. 600) ile karşılaşır ve sorunca o şöyle der: "Ben Mesih'in ve Muhammed gönderilmeden önce peygamberlere tâbi olanların dinine bağlıydım, bunda da hiçbir sakınca yoktur. Kötü sonuç ancak putlara secde eden ve böylece insanların cahillerinden sayılanlar içindir."⁶⁵ Maarî'nin, verilen iki örnekte de insanları cennette veya cehennemde konumlandırmasında dikkate aldığı en önemli ölçütün ahlâk olduğu görülmektedir. Bu da filozofun dini ahlâkla ilişkilendirdiğini göstermekte ve insanların âkıbetinin yine bu minvalde değerlendirilmesini salık vermektedir.⁶⁶ Ayrıca bu yaklaşımıyla Maarî, cennet veya cehenneme girmeyi hak etmenin ölçüsü olarak herhangi bir dine, mezhebe veya tarikata mensup olmayı değil de inanç ve ahlâk temelli bir anlayış ortaya koymaktadır. Bunun yanı sıra eserde dünyadayken mümin olarak tanınmış bazı zâhîtlere cehennemde gösterilmesi, aslında bu davranışlarının gösterişten ibaret olduğu, insanların görünüşlerine göre yargılanmaması gerektiği mesajını vermeyi amaçlamaktadır. Bu anlayış da çağımızda güncelliğini koruyan dinî çeşitlilik, dışlayıcılık, çoğulculuk ve kapsayıcılık tartışmalarına özellikle de dinî kapsayıcılık yaklaşımını ima ettiği söylenebilir.⁶⁷

Risâlenin ikinci bölümü İbnü'l-Kârih'e cevap mahiyetindedir. Burada zındıklıkla tanınanlar ve sapık mezheplerle ilgili değerlendirmeler yer alır. Allah'ın sınırsız rahmeti karşısında insanların mühlit veya zındık diye damgalanmasının yanlışlığı vurgulanır. Esere "Bağışlanma Risâlesi" denmesinin sebebi de budur. Burada çeşitli din, mezhep ve fırkalarla ilgili rivayetler; lügat, tefsir, hadis meseleleri ve edebiyat tarihiyle ilgili özgün görüşler, istişâd örnekleriyle ifade edilir.⁶⁸

4.2. İnsan ve İnsanla İlgili Kullanılan Metaforlar

Altıncı bölümde İbnü'l-Kârih, Hz. Âdem ile karşılaşır. Burada insan kelimesinin manası ile ilgili bilgiler aktarılır. Âlimlerden bazıları, insan kavramının "nisyân" kelimesinden türediğini ve "unutkan" anlamına geldiğini savunurken, bir kısmı da "üns" kökünden geldiğini ve "anlaşma, ünsiyet" gibi anlamlar ifade ettiğini öne sürer. Maarî ise insan kelimesinin unutkanlık anlamında nisyân kökünden geldiği fikrinin daha doğru olduğunu düşünür.⁶⁹

İbn Miskeveyh ve Maverdî gibi İslam filozofları ise, toplumsal yaşamın gerekliliği konusunda insanın sosyal bir yaşam sürerek diğer insanlarla yakınlık kurmasının tabii olduğunu açıklarken insan kavramının "ünsiyet" kelimesinden türediğini belirtirler. Özellikle İbn Miskeveyh'e göre insan yaratılış itibarıyla yabanî ve ürekek değil, sosyal yakınlık duygusuna sahip bir varlıktır. Dolayısıyla düşünür, insanda fitrî olarak bulunan söz konusu yakınlık duygusunu insanî münasebetlerde hataya düşmemek için onu hemcinsleriyle birlikte ortaya konulması gerektiğine vurgu yapar.⁷⁰

Ebu'l-Alâ el-Maarî, İbnü'l-Kârih'in mektubuna cevap olarak yazdığı kısımda insana dair değerlendirmeler yapmaya devam eder ve bu konuda bazı hayvan metaforları kullanır. İnsanoğlunun uyumsuzluğundan, birbirini aldatarak, yalan söyleyerek bir arada yaşadığından bahseder. Yavru aslanın, büyük aslana karşı kinini ve kıskançlığını gizlediğini, büyük aslanın öbür yavru aslanları cezalandırmak istediğini söyleyerek çocuklar ve yetişkinler arasındaki kötü ilişkilere değinir. Dişi aslanın erkek aslana karşı samimi dost gibi davranması örneğiyle bazı kadınların erkeklere karşı kötü davranışlarını ortaya koyar. Dişi kurtların öbür kurtları sözleriyle aldatması teşbihiyle kadınlar arasındaki fesatlıklara örnek verir. Bazı horozların tavuğa buğday tanesi verip ona yakınlık

⁶⁴ el-Maarî, *Gufran Risalesi*, s. 39. Bu şair ve görüşleri hakkında bkz. Mustafa Kırkız, *Züheyr b. Ebi Sulma ve Hikmet*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Şanlıurfa 1998.

⁶⁵ el-Maarî, *Gufran Risalesi*, s. 41.

⁶⁶ Mohammad Fawwaz Ghannam, "Critical Issues of Al-Maarri in Resalat-el-Ghofran", *International Journal of Business and Social Science*, c. V, sayı: 10, (2014), s. 155.

⁶⁷ Dinî çeşitlilik, çoğulculuk, dışlayıcılık ve kapsayıcılık ile ilgili detaylı bilgi için bkz.: M. Peterson-W. Hasker ve dğr., *Akl ve İnanç Din Felsefesine Giriş*, (çev.: Rahim Acar), Küre Yayınları, İstanbul 2006, s. 379-410; Mustafa Çakmak, *Çağdaş Batı ve İslam Düşüncesinde Dinsel Kapsayıcılık*, İz Yayıncılık, İstanbul 2014.

⁶⁸ Eren, "Risâletü'l-Gufran", c. XXXV, s. 127.

⁶⁹ el-Maarî, *Gufran Risalesi*, s. 148.

⁷⁰ İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlâk*, (tah.: Garîb İbnü'l-Hatîb), Mektebetü's-sekâfeti'd-diniyye, Paris 1924, s. 153; Ebu'l-Hasan el-Mâverdî, *Edebü'd-Dünyâ ve'd-dîn*, (thk.: Muhammed Kerim Râcîh), Dâru İkrâ', Beyrut 1985, s. 143 vd.

göstermesine rağmen aslında esas niyetinin onu öldürmek olduğunu söyleyerek kimi erkeklerin kadınlara kötülük etmek için yaklaştığını ifade etmeye çalışır.⁷¹ Maarî'nin burada insanın kötü ahlâkıyla ilgili örnekleri hayvanlar üzerinden vermesi aslında Platon'dan (ö. M.Ö. 427) itibaren Müslüman filozof ve düşünürlerin insanın nefis kuvveleriyle ilgili kullandığı benzetmelerdir. Nefsin şehvî gücünün domuz, gadabî gücünün köpeğe benzetilmesi bu hususa örnek olarak gösterilebilir. Zira insanın iyi veya kötü ahlâka sahip olması nefsin söz konusu kuvvelerini dengeli bir şekilde kullanıp kullanmamasına bağlıdır. Maarî, bu şekilde insanlar üzerinde yaptığı karakter analizlerini kimi hayvan tabiatlarıyla ilişkilendirmiştir. Ayrıca insanlar arasındaki tüm ilişki türlerine örnek vererek kadın veya erkek, küçük veya büyük bir ayırım gözetmeksizin kötü ahlâkın bütün insanlarda bulunduğunu ortaya koymuştur.

Maarî, zorluklara katlanamayıp kötülüklerle mücadele etmekten kaçarak kendini öldüren insanla ilgili "Her evin bir çöküşü vardır." cümlesini dile getirerek insan ev metaforuyla anlatılmıştır. O ayrıca insanoğlunun musibetlere karşı yenik düşmeye meyilli olduğunu söyler.⁷²

İbnü'l-Kârih, mektubunda, âşık olduğu kadına kavuşamadığı için üzüntü duyan bir adamdan bahsetmektedir. Maarî de buna cevap olarak o adamın sevdiği kadından daha güzelini bulması veya sevdiği kadının başına bir musibet gelmesi halinde o sevgisinden vazgeçeceğini söyleyerek insanların vefakârlıktan uzak olduğunu ifade eder. Burada o, bu gibi insanları dişi deve veya ata benzetir. Yani insanın asil olmadığını, diken topladığı zaman sevilen ve başarı elde ettiğini zanneden deve gibi olduğunu söyler.⁷³

Görüldüğü üzere Maarî, İslâm ahlâk felsefesinde erdemlerle ilgili konuda vefâ erdemini metaforik olarak bu şekilde anlatmaya çalışmıştır. Genel olarak adâlet erdeminin kapsamında değerlendirilen vefâ, yardımlaşma yoluna girerek bu yola bağlılıktan ayrılmamayı salık vermektedir. Ayrıca vefa, sözünde durma ile de ilişkilendirilmektedir.⁷⁴ Bu bağlamda düşünürümüz insanın vefa hakkında ifade edilen bu hususlara riayet etmeyip çoğu zaman vefasızlık yaptığından şikâyet etmektedir.

Arap edebiyatında kabirler genellikle ev olarak adlandırılmaktadır. Maarî de bu benzetmeye katılarak kabrin hakikat evi, insan cesedinin ise kötülükler için gizli bir sığınak olduğunu belirtir.⁷⁵ Düşünür yukarıdaki sözleriyle bu hayatın geçici ve hakikî bir yaşam olmadığını, aksine gerçek hayatın öldükten sonra başlayacağını ve bu başlangıcın da kabirle olduğunu ima etmektedir. Ayrıca onun insan bedenini kötülüğün merkezi olarak görmesi de ruha/nefse yüce bir anlam verdiğini göstermektedir. Çünkü Maarî, daha önce ifade edildiği gibi aklını kullanmayarak bedene odaklanıp bu dünyada kötü fiiller işleyenlerin cennete giremeyeceğini belirtir. Dolayısıyla insan bedenini kötülüklerin gizli bir sığınağı olarak gören düşünür, beden isteklerinden uzaklaşıp ruhun/nefsin ve aklın yetilerini doğru bir şekilde kullanmak gerektiğini salık vermektedir. Zira Maarî'ye göre ceset çürüyüp yok olduktan sonra ancak esaretten kurtulabilmektedir.⁷⁶

Maarî, insanla ilgili değerlendirmelerini yaparken bazılarının sözü bağlamından kopararak başkaları hakkında yalan isnat ettiğini belirtir ve bu tip insanları da sürekli gizli gizli aslana eziyet etmek isteyen tilkiye benzetir. Aslan, tilkiyi azarlama gereği duymaz ve onun yaptığını önemsiz bir iş sayar. Yani burada, önemsiz birinin kendinden üstün kişiyi kötülemesi ona zarar vermez, demek istemektedir. Kıskanç kişiler için de, yıldızlara havlayan köpeği örnek vererek kıskançlığın ancak kıskanana zarar vereceğini, karşı tarafa bir etkisinin olmayacağını ifade etmek ister.⁷⁷

Maarî'nin *Risâletü'l-Gufrân*'da insan ve mizacına dair görüşlerini aktarırken sıklıkla başvurduğu hayvanların simgeleştirilmesi, MÖ. I. yy'da yaşamış Hint filozofu Beydebâ'nın, Türk-İslam Edebiyatı'nda *Kelile ve Dimne* olarak bilinen eserini hatırlatmaktadır. Fabl türünün ilk örneği olan *Kelile ve Dimne*, bir ahlâk ve siyaset kitabı olma özelliği taşımaktadır. Eserde aslan, çakal, öküz, tilki, karga gibi hayvanların her biri belli karakter türlerini temsil etmektedir ve bu hayvanların arasında geçen diyaloglar ve hikâyelerle ahlâkî öğütler sunmak amaçlanmaktadır. Beydebâ'nın,

⁷¹ el-Maarî, *Gufran Risalesi*, s. 197.

⁷² el-Maarî, *Gufran Risalesi*, s. 203.

⁷³ el-Maarî, *Gufran Risalesi*, s. 204.

⁷⁴ Erdemler hakkında detaylı bilgi için bkz.: Murat Demirkol, "Erdem ve Erdemsizlik", *İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi*, (ed.: Murat Demirkol), Bilimsel Araştırma Yayınları, Ankara 2018, s. 181-203.

⁷⁵ el-Maarî, *Gufran Risalesi*, s. 206.

⁷⁶ el-Maarî, *Gufran Risalesi*, s. 206.

⁷⁷ el-Maarî, *Gufran Risalesi*, s. 211.

öğütlerini hayvanlar üzerinden aktarmasının sebebi olarak, sözün görünen yüzünün halka ve ileri gelenlere eğlence olması; asıl maksadının ise seçkinlerin zekâsına hitap edip onlara bir tür deneyim kazandırması olduğu düşünülmektedir.⁷⁸ Maarrî'nin de *Risâletü'l-Gufrân* adlı eserini oluştururken hem anlaşılması kolay olmayan edebî bir üslup kullanması hem de eserin kimi bölümlerinde aktarmak istediği ahlâkî düşüncelerini hayvan figürleri ile aktarması, *Kelile ve Dimne*'nin bu yönüyle paralellik göstermektedir. Tarih boyunca pek çok kültürü etkilemiş olan *Kelile ve Dimne*, İslâm düşüncesinde de yoğun ilgi görmüştür. Dolayısıyla Maarrî'nin de ondan etkilenmiş olabileceğini düşünmek, uzak bir ihtimal değildir. Zira Maarrî bir başka eseri olan, fabl türünde kaleme aldığı *Risâletü's-Sâhil ve's-Şâhic*'de de *Kelile ve Dimne*'deki gibi hayvanları konuşturmuş, fikirlerini bu şekilde ortaya koymuştur.

Risâletü'l-Gufrân'ın yaşlılıktan yakınma başlığına gelindiğinde, Maarrî'nin ömürle ilgili şu şekilde bir benzetme yaptığı görülmektedir: “Ömür, sabah ve akşamla birlikte uzun kalmaz; onlar ağaçlıkta pusuya yatmış iki canavar; ömür ise bol otlak arayan sürü gibidir, canavar ansızın çobana saldırıp sürüyü öldürüp helak eder.”⁷⁹ Hayat da kilit ve anahtardan; rüzgârın yalayıp geçtiği bir oda tasviriyle aktararak onun sessiz ve ıssız olduğu vurgulanmıştır.⁸⁰

4.3. Zamanla İlgili Görüşleri

Ebu'l-Alâ, yaşanan zulümlerden dolayı kınanan ve halkın şikayet ettiği zaman konusunda onun yerilmemesi gerektiği ile ilgili kutsî hadis olarak nakledilen bir rivayeti aktarmaktadır: “Dehre sövmeyin. Çünkü dehr ancak Allah'tır.”⁸¹ Burada o, hadisin zâhirî ile bâtinî anlamının farklı olduğunu öne sürer. Çünkü peygamberlerden hiçbiri zamanın bir yaratıcı olduğunu benimsememiştir.⁸² Görüldüğü üzere düşünürümüz, nassa inansa da metin açısından kendi inancına veya kabullerine uymayan yönleri te'vil etmektedir. Ayrıca İslâm düşünce geleneğinde kimi düşünür nazarında, özellikle mutasavvıflar, dehr Allah ile özdeşleştirilirken⁸³ Maarrî bu konuda farklı kanaat serdederek dehrin yaratma özelliği olmadığını, hâlbuki Allah'ın yaratıcı vasfı bulunduğunu vurgulamıştır.⁸⁴

Maarrî, Aristoteles (ö. M.Ö. 322) de dâhil bazılarının “Zaman, feleğin hareket etmesidir.” şeklindeki sözüne katılmaz. O, Sîbeveyh'in (ö. 796), zamanı, gece ve gündüzün geçmesi şeklinde tanımlamasını nakleder ve kendi tarifine geçmeden önce yapacağı zaman tanımının daha önce kimse tarafından yapılmadığını vurgular. Ona göre; “Zaman öyle bir şeydir ki, en küçük parçası dahi algılananların (müdrekat) tamamını kapsar. Bu durumda zaman, mekânın zıddıdır. Çünkü mekânın en küçük parçasının, zarfların mazrufu kapsadığı gibi kapsamı mümkün değildir. Kâinata gelince az veya çok ne varsa hepsini içermesi gereklidir.”⁸⁵

Düşünürün zaman tanımı kendisinin de ısrarla vurguladığı üzere daha önce yapılmamış bir tariftir. Zira gerek Maarrî zamanından önceki gerekse sonraki filozoflar genel itibarıyla zaman, hareket, madde ve mekânla irtibatlandırılmış ve zamanı hareketin ölçüsü olarak tanımlamışlardır. Hâlbuki Maarrî, zamanı idrâk ile irtibatlandırmış ve onu mekânın zıddı olarak anlamıştır. Buradan hareketle Maarrî'nin tanımladığı zaman kavramının, harekete bağlı olmayan mutlak zaman terimiyle irtibatlı olarak anlayabiliriz. Ancak her ne kadar Maarrî yapmış olduğu tanımın kendisinden önce yapılmadığını söylese de Ebû Bekir Zekeriya er-Râzî (ö. 926) gibi düşünürler de mutlak zamandan bahsederken benzer ifadeler kullanmışlardır.⁸⁶

⁷⁸ Beydebâ- İbnü'l-Mukaffa, *Kelile ve Dimne*, (çev.: Said Aykut), Şule Yayınları, İstanbul 2003, s. 16.

⁷⁹ el-Maarrî, *Gufran Risalesi*, s. 258.

⁸⁰ el-Maarrî, *Gufran Risalesi*, s. 261.

⁸¹ Buhârî, Edeb, 101; Müslim, Elfâz, 4; Muvatta, Kelâm, 3.

⁸² el-Maarrî, *Gufran Risalesi*, s. 217.

⁸³ Dâvûd el-Kayserî, “Nihâyetü'l-Beyân fi dirâyeti'z-zamân”, *Vahdet-i Vücûd Felsefesi*, (çev.: Mehmet Bayrakdar), Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları (İFAV), İstanbul 2012, s. 269-276; Abdülkerîm el-Cilî, *İnsân-ı Kâmil*, (çev.: A. Mecdi Tolun), İz Yayıncılık, İstanbul 2002, s. 194.

⁸⁴ el-Maarrî, *Gufran Risalesi*, s. 217.

⁸⁵ el-Maarrî, *Gufran Risalesi*, s. 218.

⁸⁶ Bkz. Ebû Bekir er-Râzî, *Felsefe Risâleleri*, (haz.: Mahmut Kaya), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2016, s. 278 vd.

Buradaki en küçük bir parçanın tüm şeyleri kapsamaması düşüncesi ile belli bir zaman dilimi içerisinde az veya çok hadiselerin sığabildiğine işaret edilmektedir. Filozof burada Einstein'ın (ö. 1955) İzafer Teorisi'nin esasını teşkil eden zaman mefhumunun esnekliği düşüncesine yaklaşmaktadır.⁸⁷

Câhiliye döneminde Araplar arasında Dehriyye⁸⁸ anlamında görüşlerin mevcut olduğu, Kur'ân-ı Kerîm'deki; "Dediler ki hayat ancak yaşadığımızdan ibarettir. Ölürüz ve yaşarız, bizi ancak zaman (dehr) helâk eder." (Câsiye 45/24) âyetinden anlaşılmaktadır. Maarî de Dehrîler olarak adlandırılan zındıkların peygamberlere ve kitaplara inanmadığını ifade eder. "Bizi ancak zaman yok eder." sözünü veya bunun benzerini şiirlerinde "Felek kaynaştırmıştı aramızı, yine felek açtı, ayırdı aramızı." gibi ifadelerle söyleyenlerin ise, feleğin akıllı olduğunu iddia etmediklerini savunur. Bunun ancak milletlerin asırlarca nesilden nesile aktardığı bir miras olduğunu dile getirir.⁸⁹

İslâm düşüncesinde gerek zaman kavramı gerekse ona yüklenen anlam noktasında görüş birliğinin olduğunu söylemek zordur. Zamanla ilgili dehr, sermed gibi kelimeler kullanılırken, daha önce de ifade ettiğimiz üzere, zaman ölçü, sayı, hareket, mekân gibi kavramlarla açıklanmaya çalışılmıştır. Nitekim bu konu hakkında ortaya atılan görüşler de filozoflarca tenkide tâbi tutulmuştur.⁹⁰ Dolayısıyla Maarî'nin zaman hakkındaki kendisinden önce yapılan tanımları eleştirileri de bu minvalde değerlendirmek ve onun bu meseleye farklı bir bakış açısı getirdiğine de tekrar dikkat çekmek yerinde olacaktır.

4.4. Hulûl ve Tenâsühle İlgili Görüşleri

Hulûl (ittihâd), ilâhî zâtın veya sıfatların yaratıklardan birine, bir kısmına yahut tamamına intikal edip onlarla birleşmesi, Allah'ın insan veya başka bir maddî varlık görünümünde ortaya çıkması demektir. Hulûl inancının kökenini eski İran ve Hint dinlerine, Zerdüştlük ve Budizm'e dayandıranlar olduğu gibi Sâbiîler veya Firavunlar tarafından ortaya çıkarıldığını kabul edenler de vardır.⁹¹ Maarî, ilâhîlik iddiasında bulunmasını dikkate alarak Firavun'un hulûl inancını benimsediğini söylemektedir.⁹²

İslâm düşüncesindeki vahdet-i vücûd nazariyesi, hulûl telakkisinin bir yansıması olarak kabul edilmektedir. İbnü'l-Arabî'nin (ö. 1240) sistemleştirdiği bu anlayışın yanında Bâyezid-i Bistâmî (ö. 848) gibi birçok mutasavvıf da, sâlikin kendinden geçip benliğini yok ederek Hakk'a ermesi gerektiği yani tasavvuf literatüründeki "fenâ" terimi doğrultusunda kulun Allah'tan başka hiçbir şeyin varlığını tanımaması düşüncesine sahip olmuş ve bunu "fenâ fi'l-vücûd" olarak ifade etmiştir. Maarî, Bistâmî ile "ene'l-Hak" diyerek ittihadı en üst noktaya ulaştıran Hallâc-ı Mansûr (ö. 922) gibi sûfileri bu düşüncelerinden dolayı eleştirmektedir. O, Müslümanlar arasında bu inancı benimseyip ittihada yaklaşan söylemlerde bulunanları da aşağılık kimseler olarak nitelendirmektedir.⁹³

İbnü'l-Kârih, mektubunda Hallâc'ın hulûle inandığını söyleyerek onunla ilgili bazı rivayetleri aktarmış ve onu tenkit etmiştir. Maarî bazı noktalarda İbnü'l-Kârih'e katılırken kimi yerlerde de Hallâc'a iftira atıldığını savunmuştur. Ona nispet edilenlerin tümünü yalan olarak değerlendirmiştir. Aslında halk arasında onu yüceltip asıldığı yerde ortaya çıkışını bekleyen kişilerin bilgisizliği kimi iddiaları körüklemiştir.⁹⁴

Maarî'ye göre Hulûliyye mezhebi, tenâsüh inancına (ruh göçü) götürür. Bu, Hintlilerin inandığı çok eski bir inançtır ve Şia'nın bir grubunda da revaç bulmuştur. Tenâsüh, insan ruhunun ölümden sonra bu âlemde başka bir bedene geçmesi anlamındaki bir terimdir. Tenâsüh İslâm

⁸⁷ Ceylan, "Abu'l-Alâ el-Maarî Üzerine Bazı Düşünceler", c. III, sayı:1, s. 50.

⁸⁸ Dehriyye: Âlemin ezeli olduğunu ve bir yaratıcısının bulunmadığını savunan materyalist felsefe akımıdır. Bilgi için bkz.: Hüseyin Karaman, "Dehriyyûn ve Tâbiyyûn Ekolleri", *İslâm Felsefesi*, ed. Bayram Ali Çetinkaya, Grafiker Yayınları, Ankara 2017, s. 63.

⁸⁹ el-Maarî, *Gufuran Risalesi*, s. 219.

⁹⁰ Zaman hakkında yapılan tartışmaların detayı için bkz.: Mehmet Dağ, "İslâm Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşü", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1973, c. XIX, s. 97-116; Kemal Sözen, "Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî'nin Zaman Teorisi", *Dinî Araştırmalar*, 2001, c. IV, sayı: 10, s. 161-186.

⁹¹ Detaylı bilgi için bkz. Resul Ay, "Erken Dönem Anadolu Sufiliği ve Halk İslâm'ında Hulûlcü Yaklaşımlar ve Hulûl Anlayışının Farklı Tezahürleri", *Bilgi Dergisi*, sayı: 72, (2015), ss. 1-24.

⁹² Yusuf Şevki Yavuz, "Hulûl", *DİA.*, İstanbul 1998, c. XVIII, s. 342.

⁹³ Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Düşüncesi*, Ülken Yayınları, İstanbul 1995, s. 105.

⁹⁴ el-Maarî, *Gufuran Risalesi*, s. 234.

düşünürlerinin çoğu tarafından reddedilse de, bazı gruplarda bu fikre eğilimli ifadeler veya yaklaşımlar görmek mümkündür. Bazı fırkalar, Ebû Bekir er-Râzî gibi filozoflar ruh göçünü farklı formlarla da olsa savunmuştur. Maarî'nin insanların hayvanları öldürerek onlara zulmettiği düşüncesiyle hayvanların öldürülmesine, yenmesine karşı çıkması, onun tenâsüh fikrine sahip olduğuyla ilgili yorumların yapılmasına neden olmuştur.⁹⁵ Ancak Maarî, *Risâletü'l-gufran*'da tenasüh ile ilgili, ölen insanların ruhunun fareye, eşeğe, öküze, şaşî deveye girdiği rivayetlerini içeren şiirler aktararak bunları batıl düşünceler olarak yorumlamakta ve bu fikirleri tenkit etmektedir.⁹⁶

Sonuç

Ebu'l-Alâ el-Maarî, XI. yy.'da yaşamış Arap şair ve filozoftur. Çocukken görme yetisini kaybetmesine rağmen, küçük yaşlarda ilim öğrenmeye başlamış ve hayatındaki sıkıntılara rağmen kendisini öğrenmekten asla uzaklaşmamıştır. Birçok ilmî seyahat yapmıştır. Yaşadığı dönemde önemli bir ilim ve kültür merkezi olan Bağdat'ta bulunmuş ve kütüphanelerden, meşhur hocaların sohbetlerinden istifade etmiştir. İlerleyen zamanlarda münzevî bir yaşam sürmeyi tercih eden Maarî, bu dönemde de ilimden uzak kalmamıştır.

Abbasîler'in siyasî, dinî ve sosyal açıdan karışıklıklar içinde bulunduğu bir dönemde yaşayan Maarî, birçok sosyal, siyasî, dinî problemle karşılaşmıştır. Bu sorunlar, onun eserlerini telif etme amacını belirlemiş ve şiirin, düşünce dünyasını yansıtan felsefî bir nitelik kazanmasına sebep olmuştur. Hayata ve insanlara karşı genel olarak olumsuz bakmış ve birçok konuda eleştirel fikirlerini dile getirmiştir. Yanlış davranışlarını gördüğü siyasetçileri ve din âlimlerini tenkit etmekten geri durmamış, açık sözlülüğünü daima korumuştur.

Filozof, bilgiye ulaşma konusunda daima akli önceleyen bir tutum sergilemektedir. Dinî konularda bile aşırı rasyonalist değerlendirmeler yapması ve herkes tarafından kabul görmüş meselelere karşı kritik yaklaşımı, onun kimilerince dinsizlikle itham edilmesine sebep olmuştur. Ayrıca eserlerindeki anlaşılması zor sembolik ifadeler ve ağır edebî üslubu da düşüncelerinin tam olarak anlaşılmasında güçlük çıkarmıştır. Öte yandan bu durum onun terminolojik birikimini gözler önüne sererek Arap edebiyatında önemli bir yer edinmesine de sebep olmuştur. Maarî, nazım ve nesir türünde kaleme aldığı eserlerinde, özellikle din ve felsefenin ortak konuları üzerinde yoğunlaşmıştır. Manzum ve mensur yetmişten fazla eser telif etmiştir. Ancak bunların pek azı günümüze ulaşabilmiştir.

Şüpheci, agnostik, pesimist, sûfî gibi farklı sıfatlarla nitelenen Maarî, pek çok unsuru bir arada bulunduran eklektik bir kişilik olarak karşımıza çıkmaktadır. Onun görüşleri genel olarak akılcılık merkezli gelişmiştir. Din konusunda hür fikirli olmak, taklitten uzak durmak, ilimle uyumlu bilinçli davranışlar sergilemek, şekil takıntısından sıyrılıp hakikate ve anlama odaklanmak, fazileti sevip reziletten kaçınmak onun akılcı yaklaşımının uzantılarıdır. Bunun yanı sıra güzel fiiller ancak vahiy sayesinde bilinebilir ve bu anlamda nebîlerin konumu önemlidir. Ancak nebîler zamanında sade ve anlaşılır olan dini, pek çok din âlimi, yönetici menfaatlerine göre yanlış yorumlamalarla ifsat etmiştir. İnsanlar vahye sadık kalmamış ve hakikatten uzaklaşmıştır. Bu durum tarihin her dönemindeki milletler için geçerlidir.

Zaman konusunda da Aristoteles'in "Zaman, feleğin hareket etmesidir." düşüncesine katılmaz ve zamanı idrâk ile bağlantılı tanımlayarak daha çok mutlak zaman terimini ön plana çıkarır.

Ebu'l-Alâ el-Maarî'nin, çalışmamız için önem arz eden *Risâletü'l-gufran* adlı eseri, onun belli konularda görüşlerini ihtiva eden, hayalî yolculuğa dair edebî ve felsefî bir roman mahiyetindedir. Mi'rac temasıyla Doğu'da ve Batı'da birçok düşünürü etkileyen bu eser, İbnü'l-Kârih'in 1033 yılında Maarî'ye yazdığı, kimi âlimleri tenkit ettiği mektubuna cevap olarak kaleme alınmıştır. Esere "Bağışlanma Risâlesi" denmesinin sebebi, dünyadayken günahkâr ya da kâfir şeklinde vasıflandırılıp cehennem hak ettiği düşünülen kişilerin kimi iyilikleri sebebiyle Allah'ın sınırsız rahmeti sayesinde bağışlanıp cennete girmesidir.

Risâletü'l-gufran, cennet ve cehennemde yapılan hayalî bir seyahati ve oralarda gerçekleşen olayların tasvirini içermektedir. Maarî her ne kadar söz konusu manevî seyahati İbnü'l-Kârih üzerinden anlatsa da düşünürün bu yolculukta kendisinin de bir yerde konumlandığı söylenebilir. İbnü'l-Kârih'i yolculuğu esnasında ünlü edip ve şairlerle buluşturarak edebiyat, dil ve felsefe

⁹⁵ Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, (çev.: Kasım Turhan), İklim Yayınları, İstanbul 1992, s. 93.

⁹⁶ l-Maarî, *Gufran Risalesi*, s. 237.

konularında diyaloglar gerçekleştirir, yeri geldiğinde onların bazı şiirlerini aktarır. Maarri, eserin genelinde Allah'ın rahmetini sınırlandıran âlimleri eleştirmiş ve İslâm düşünce tarihinin ilk döneminden itibaren tartışılmalı olan meselede görüşünü *Risâletü'l-gufran* ile ortaya koymuştur. İbnü'l-Kârih'e cevap mahiyetinde olan bölümde, zındıklıkla tanınanlar ve sapık mezheplerle ilgili değerlendirmeler yer alır. Allah'ın sınırsız rahmeti karşısında insanların mülhit veya zındık diye damgalanmasının yanlışlığı vurgulanır. Eserde âhiret ile ilgili kıyamet, sırat, haşir, şefaet gibi geleneksel İslâmî anlayış çerçevesinde pek çok hususa değinilmiştir. Cennet, cehennem tasvirlerinde, Kur'an'da geçen âyetlerden istifade edilmiştir. Cennette yalnızca zekî ve takvalı insanların bulunacağını ifade eden Maarri, insanın âkıbeti meselesinde ahlâkî öncelemiş, nefsin gadabî ve şehevî yetilerinin kontrolünü akli kuvveye veren İslâm filozoflarının çoğuna paralel bir görüş belirtmiştir. *Risâletü'l-gufran*'da Maarri, insanlarla ilgili ahlâkî analizlerini, hayvan metaforları ve benzetmeler aracılığıyla aktararak seçkin kimselerin anlayışına hitap etmiştir.

KAYNAKÇA

'ABD AL-RAHMAN, A'ishah, "Abu'l-'Alâ Al-Ma'arri", *Abbasid Belles-Lettres*, (ed.: J. Ashtiany-T.M. Johnstone and oth.), Cambridge University Press, New York 2008.

AKBAŞ, Muhsin, "Al-Ma'arri, Abu'l 'Ala'", *The Biographical Encyclopedia of Islamic Philosophy*, (ed.: Oliver Leaman), Bloomsbury Publishing, London 2015.

AY, Resul, "Erken Dönem Anadolu Sufiliği ve Halk İslam'ında Hulûlcü Yaklaşımlar ve Hulûl Anlayışının Farklı Tezahürleri", *Bilig Dergisi*, sayı: 72, (2015), ss. 1-24.

AYTAÇ, Bedrettin, "Ebu'l-Alâ el-Maarri'nin el-Lüzûmiyyât'ında Kadın", *Nüşa Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, sayı: 3, 2001, ss. 13-18.

AYYILDIZ, Erol, "Makâme", *TDV. İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. XXVII, Ankara 2003, ss. 417-419.

BABANZÂDE, Ahmed Nâim, "Ebu'l-'Alâ el-Ma'arri'nin Bir Fahriyesi", (çev.: Osman Düzgün), *Nüşa Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, sayı: 34, 2012, ss. 45-52.

BEYDEBÂ-İBNÜ'L-MUKAFFA, *Kelile ve Dimne*, (çev.: Said Aykut), Şule Yayınları, İstanbul 2003.

Buhârî, Edeb, 101; Müslim, Elfâz, 4; Muvatta, Kelâm, 3.

CARUS, Lucretius, *De Rerum Natura*, (çev.: İsmet Zeki Eyüboğlu), Çağdaş Matbaacılık Yayıncılık, İstanbul 2001.

CEYLAN, Yasin, "Abu'l-Alâ el-Maarri Üzerine Bazı Düşünceler", *İslami Araştırmalar Dergisi*, c. III, sayı: 1, 1989, ss. 42-54.

CİLÎ, Abdülkerim, *İnsân-ı Kâmil*, (çev.: A. Mecdi Tolun), İz Yayıncılık, İstanbul 2002.

COŞAR, Hakan, "İslam Ahlâk Düşüncesi ve Filozof Ahlâkçılar", *İslam Ahlâk Esasları ve Felsefesi*, (ed.: Murat Demirkol), Bilimsel Araştırma Yayınları, Ankara 2018.

ÇAKMAK, Mustafa, *Çağdaş Batı ve İslam Düşüncesinde Dinsel Kapsayıcılık*, İz Yayıncılık, İstanbul 2014.

DAĞ, Mehmet, "İslâm Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşü", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1973, c. XIX, ss. 97-116.

DEMİRKENT, Işın, "Maarretunnu'mân", *TDV. İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. XXVII, Ankara 2003, ss. 274-276.

DEMİRKOL, Murat "Erdem ve Erdemsizlik", *İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi*, (ed.: Murat Demirkol), Bilimsel Araştırma Yayınları, Ankara 2018.

EMİN, Ahmed, "Arap Edebiyatında Hikmet", (çev.: Zeynep Arkan), *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XIV, sayı: 26, (2012), ss. 213-217.

EREN, A. Cüneyt, "Risâletü'l-Gufran", *TDV. İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. XXXV, İstanbul 2008, ss. 127-128.

FAHREDDİN, Rızaeddin b., *Ebu'l-Alâ el-Ma'arri*, (haz.: İ. Kunt-H. Harmancı), Çizgi Kitabevi, İstanbul 2014.

FAHRİ, Macit, *İslâm Felsefesi Tarihi*, (çev.: Kasım Turhan), İklim Yayınları, İstanbul 1992.

GHANNAM, Mohammad Fawwaz, "Critical Issues of Al-Maarri in Resalat-el-Ghofran", *International Journal of Business and Social Science*, c. V, sayı: 10, 2014, ss. 151-158.

GÜNDÜZÖZ, Soner, "Filozof Şair Ebu'l-Alâ El-Maarri'nin Es-Sâhil ve's-Şâhic Adlı Fablına Dair Bir Değerlendirme", *Kırıkkale İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, c. I, sayı: 2, 2016, ss. 9-14.

- HALÎFÂT, Sahbân, “Ebu’l-Alâ el-Maarî”, *TDV. İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. X, İstanbul 1994, ss. 287-291.
- HAMORİ, A., “Ascetic Poetry (Zuhdiyyât)”, *‘Abbasid Belles-Lettres*, (ed.: J. Ashtiany-T.M. Johnstone and oth.), Cambridge University Press, New York 2008.
- İBN MİSKEVEYH, *Tehzîbu’l-Ahlâk*, (tah.: Garîb İbnü’l-Hatîb), Mektebetü’s-sekâfeti’d-diniyye, Paris 1924.
- İKBAL, Muhammed, *Cavidname*, (çev.: Halil Toker), Kaknüs Yayınları, İstanbul 2015.
- İKBAL, Muhammed, *Cebraîl’in Kanadı-Bal-î Cibrîl*, (çev.: Ahmet Kızılkaya), Kırkambar Kitaplığı, İstanbul 2000.
- KARAMAN, Hüseyin, “Dehriyyûn ve Tâbiyyûn Ekolleri”, *İslam Felsefesi*, (ed.: Bayram Ali Çetinkaya), Grafiker Yayınları, Ankara 2017.
- KAYSERÎ, Dâvûd, “Nihâyetü’l-Beyân fi dirâyeti’z-zamân”, *Vahdet-i Vücûd Felsefesi*, (çev.: Mehmet Bayrakdar), Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları (İFAV), İstanbul 2012.
- KIRKIZ, Mustafa, “Şair Ebu’l-Alâ el-Maarî, Hayatı, Eserleri ve Edebi Anlayışı”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16/1, 2011, ss. 157-175.
- KIRKIZ, Mustafa, *Züheyr b. Ebi Sulma ve Hikmet*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Şanlıurfa 1998.
- KLİMOVİÇ, L. İ., “Kur’an’ın Mahlûk Olmadığı Doğması”, (çev.: M. Kemal Atık), *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 2, 2003, ss.161-171.
- MAARRÎ, Ebu’l-Alâ, *Gufuran Risalesi*, (çev.: N. H. Yanık-S. Bakırcı), Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 2017.
- MÂVERDÎ, Ebu’l-Hasan, *Edebü’d-Dünyâ ve ’d-dîn*, (thk.: Muhammed Kerim Râcih), Dâru İkrâ’, Beyrut 1985.
- NACÎ, İbrahim-DÜZGÜN, Osman, “Arap Şiirinin Önde Gelen İki Şairi; El-Ma’arrî ve El-Mütebbî’nin Mukâyesesi”, *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, sayı: 35, 2012, ss. 131-144.
- NEVZAT, “Ebülala el-Maarri”, *Sebilürreşâd Dergisi*, c. VIII, 192, 1330/1912, ss. 178-179.
- NEVZAT, “Ebülala el-Maarri”, *Sebilürreşâd Dergisi*, c. VIII, sayı: 191, 1330/1912, ss. 157-158.
- NEVZAT, “Ebülala el-Maarri”, *Sebilürreşâd Dergisi*, c. VIII, sayı:194, 1330/1912, ss. 221-222.
- NEVZAT, “Ebülala el-Maarri”, *Sebilürreşâd Dergisi*, c. VIII, sayı: 196, 1330/1912, s. 263-264.
- NEVZAT, Abdullatif, “Ebülala el-Maarri: Maarri’nin Mevlidi, Hayatı”, *Sebilürreşâd Dergisi*, c. VIII, sayı:188, 1330/1912.
- NICHOLSON, Reynald A., *A Literary History of the Arabs*, Cambridge 1969.
- ÖNER, Necati, *Dil Üzerine*, Dîvan Kitap, İstanbul 2013.
- PETERSON, M.-HASKER, W. ve dğr., *Akıllık ve İnanç Din Felsefesine Giriş*, (çev.: Rahim Acar), Küre Yayınları, İstanbul 2006
- RÂZÎ, Ebû Bekir, *Felsefe Risâleleri*, (haz.: Mahmut Kaya), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2016.
- RIHANI, Ameen, *The Luzumiyat of Abu’l-Ala*, New York 1920.
- SEYYİD, E. Fuad, “Fâtımiler”, *TDV. İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1995, c. XII, ss. 228-237.
- SÖZEN, Kemal, “Ebu’l-Berekât el-Bağdâdî’nin Zaman Teorisi”, *Dinî Araştırmalar*, 2001, c. IV, sayı: 10, s. 161-186.
- ŞAKİROĞLU, Mahmut H., “İlahi Komedi”, *TDV. İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. XXII, İstanbul 2000, ss. 68-70.
- TURGUT, Ali Kürşat, *İbn Neefs’te İnsanın Zihinsel Tekâmülü*, TDV Yayınları, Ankara 2014.
- UÇAR, Anastasiya - İSHAKOĞLU, Ömer, “Dante’nin İlâhî Komedi’de Ebu’l-‘Alâ el-Ma’arrî’nin İzleri”, *Istanbul Journal of Arabic Studies*, c. II, sayı: 1, 2019, ss. 79-116.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya, *İslâm Düşüncesi*, Ülken Yayınları, İstanbul 1995.
- VURAL, Mehmet, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, Elis Yayınları, Ankara 2016.

YAMAN, B.- DİKMEN, M., “Metin ve Resim Bakımından Mi’racnâme (Paris Bibliotheque Nationale, Turc 190) ve İlahî Komedyâ’daki Benzerlik Üzerine Bir Karşılaştırma”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006/1, sayı: 16, ss. 147-168.

YAVUZ, Y. Şevki, “Azap”, *DİA.*, c. IV, İstanbul 1991, ss. 302-309.

YAVUZ, Yusuf Şevki, “Hulûl”, *TDV. İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. XVIII, İstanbul 1998, , ss. 341-344.

YUSUF, S. M., “Arabic Literature: Poetic and Prose Forms”, *A History of Islamic Philosophy*, (ed.: M. M. Sharif), , c. II, Delhi 2001.