



## Danisname

e-ISSN: 2717-9974

www.danisname.com

**Sayı/Issue: 6 (Mart/March 2023)**

**Yayıncı/Publisher**

Prof. Dr. Murat Demirkol / **ORCID:** 0000-0002-1770-4288 / murat60demirkol@gmail.com  
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi / Ankara Yıldırım Beyazıt University /

**Yazı İşleri Müdürü/Managing Editor**

Osman Selvi / **ORCID:** 0000-0002-9004-8627 / ossselvi@gmail.com

**Editör/Editor**

Doç. Dr. İlyas Canikli / **ORCID:** 0000-0001-9340-7982/ ilyascanikli@gmail.com  
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi / Ankara Yıldırım Beyazıt University

**Editör Yardımcıları/Editorial Assistants**

Doktora Öğrencisi. Hayriye Özlem Sürer / **ORCID:** 0000-0002-1945-3937 / hayriyeilahiyat57@gmail.com  
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi / Ankara Yıldırım Beyazıt University

Yüksek Lisans Öğrencisi Merve Demiryürek / **ORCID:** 0000-0002-4570-9182/  
mervedemiryurek4@gmail.com

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi / Ankara Yıldırım Beyazıt University

**İngilizce Dil Editörü/English Language Editor**

Arş. Gör. Bilge Sever Kıyak / **ORCID:** 0000-0001-5593-7675 / bsever@ybu.edu.tr  
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi / Ankara Yıldırım Beyazıt University

**Türkçe Dil Editörü/Turkish Language Editor**

Arş. Gör. Hüseyin Şıra / **ORCID:** 0000-0002-7690-2217 / tosyevi@mynet.com  
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi / Ankara Yıldırım Beyazıt University

**Basın ve İndeks Editörü/Press and Index Editor**

Arş. Gör. Aygün Yılmaz Uzunöz / **ORCID:** 0000-0002-3347-0776 / aygnlymz94@gmail.com  
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi / Ankara Yıldırım Beyazıt University

e-ISSN: 2717-9974

**Tasarım/Design**

Osman Selvi

**Yayın Tarihi/Publishing Date**

20.03.2023

**Adres/Address**

Hacı Bayram Mah. Boyacılar Sok. No:14/2 Altındağ 06050 Ankara/Türkiye

Web: [www.danisname.com](http://www.danisname.com)

e-posta: [bilgi@danisname.com](mailto:bilgi@danisname.com)

Danisname yılda iki defa yayınlanan hakemli bir dergidir/*Danisname is a refereed journal and is published biennially*

### Alan Editörleri/Section Editors

#### Arap Dili/Arabic Language

Arş. Gör. Mehmet CANDAN ORCID: 0000-0002-0154-8655  
m.candan766@gmail.com Ankara Yıldırım Beyazıt  
Üniversitesi Ankara Yıldırım Beyazıt University

#### İslam Mezhepleri Tarihi/History of Islamic Sects

Arş. Gör. Yusuf YAPICI ORCID: 0000-0002-3087-9680  
yusuftyapici3801@gmail.com Ondokuz Mayıs Üniversitesi  
Ondokuz Mayıs University

#### İslam Tarihi/History of Islam

Arş. Gör. Okan UZUNÖZ ORCID:0000-0001-8295-5588  
okan.uzunoz@hbv.edu.tr Ankara Hacı Bayram Veli  
Üniversitesi Ankara Hacı Bayram Veli University

#### Dinler Tarihi/History of Religions

Arş. Gör. Nisa Yağmur BOZOK ORCID: 0000-0002-2215-6095  
nisa.yagmurbozok@kilis.edu.tr Kilis 7 Aralık Üniversitesi  
Kilis 7 Aralık University

#### Hadis/Hadith

Arş. Gör. Musa EŞİT ORCID: 0000-0002-7100-2084  
musaesit1@gmail.com Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi  
Ankara Yıldırım Beyazıt University

#### Din Felsefesi/Philosophy of Religion

Arş. Gör. Hatice Kübra ÖMEROĞLU  
ORCID: 0000-0002-2401-1666  
haticekubrasengul@gmail.com Kilis 7 Aralık Üniversitesi  
Kilis 7 Aralık University

#### Din Eğitimi/Religious Education Sociology of Religion

Arş. Gör. Yunus TÜKEN ORCID: 0000-0002-9192-2670  
yunus.tuken@kilis.edu.tr Kilis 7 Aralık Üniversitesi Kilis 7  
Aralık University

#### Din Sosyolojisi/Sociology of Religion

Abdullah YARGI ORCID: 0000-0001-9351-4622  
abdullahyargi@outlook.com

#### Tefsir/Tafsir

Arş. Gör. Ubeytullah ALTUNTAŞ ORCID: 0000-0001-6075-139X  
ubeydullahaltuntas@gmail.com Gümüşhane Üniversitesi  
Gümüşhane University

Arş. Gör. Ahmet Şehit Tuna / ORCID: 0000-0002-7365-4596/  
astuna@ybu.edu.tr Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi  
Ankara Yıldırım Beyazıt University

#### Kelam/Kalām

Hatice Betül TURGANALI ORCID: 0000-0001-6011-4163  
betul.turganali@outlook.com İslam Düşünce Enstitüsü  
Institute of Islamic Thought

#### İslam Hukuku/Islamic Law

Arş. Gör. Gamze ARSLAN ORCID: 0000-0001-8870-638X  
gamzearslan92@hotmail.com Ankara Üniversitesi Ankara  
University

#### İslam Felsefesi/Philosophy of İslam

Arş. Gör. Muhammed Abdullah HAKSEVER  
ORCID: 0000-0002-6624-5225  
muhammedabdullah.haksever@asbu.edu.tr Ankara Sosyal  
Bilimler Üniversitesi Social Sciences University of Ankara

#### Türk-İslam Edebiyatı/Turkish-Islamic Literature

Arş. Gör. Gihat EKİZ ORCID: 0000-0003-0642-2530  
ekizc@ankara.edu.tr Ankara Üniversitesi Ankara University

### Yayın Kurulu/Editorial Board

#### Prof. Dr. Murat DEMİRKOL

ORCID: 0000-0002-1770-4288  
murat60demirkol@gmail.com Ankara Yıldırım Beyazıt  
Üniversitesi Ankara Yıldırım Beyazıt University  
Prof. Dr. Ahmet YILDIRIM

#### ORCID: 0000-0002-7297-3325

ayildirim@ybu.edu.tr Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi  
Ankara Yıldırım Beyazıt University  
Prof. Dr. İsmail ÇALIŞKAN

#### ORCID: 0000-0003-2899-9111

duralaroltu@hotmail.com  
Ankara Üniversitesi Ankara University  
Prof. Dr. Selim EREN

#### ORCID: 0000-0002-0130-3789

selim.eren@omu.edu.tr  
Ondokuz Mayıs Üniversitesi Ondokuz Mayıs University  
Prof. Dr. Süleyman AKYÜREK

#### ORCID: 0000-0002-8427-5030

akyureks@erciyes.edu.tr  
Erciyes Üniversitesi Erciyes University  
Doç. Dr. İlyas CANIKLI

#### ORCID: 0000-0001-9340-7982

ilyascanikli@gmail.com Ankara Yıldırım Beyazıt  
Üniversitesi-Ankara Yıldırım Beyazıt University  
Prof. Dr. Bülent AKOT

#### ORCID: 0000-0001-9418-3140

bulentakot@hotmail.com Ankara Yıldırım Beyazıt  
Üniversitesi Ankara Yıldırım Beyazıt University  
Doç. Dr. Hatice TOKSÖZ

#### ORCID: 0000-0002-0459-3152

toksozhatices@gmail.com Süleyman Demirel Üniversitesi  
Suleyman Demirel University  
Doç. Dr. Mehmet ULUKÜTÜK

#### ORCID: 0000-0002-9694-1344

ulukutuk27@hotmail.com Bursa Teknik Üniversitesi Bursa  
Technical University  
Doç. Dr. Hüseyin AKYÜZ

#### ORCID: 0000-0001-5633-3507

huseyinakyuz73@gmail.com Ankara Hacı Bayram Veli  
Üniversitesi Ankara Hacı Bayram Veli University  
Doç. Dr. Anar GAFAROV

#### ORCID: 0000-0002-3113-1287

a.philosophy@hotmail.com  
Azerbaycan Milli İlimler Akademisi Azerbaijan National  
Academy of Sciences

#### Dr. Öğr. Ü. Kubat Ali TOBCHUBAEV

ORCID: 0000-0001-9326-5988 ktopchubaev@gmail.com  
Tokat GOP Üniversitesi Tokat GOP University  
Dr. Öğr. Ü. Mehmet ERKOL

#### ORCID: 0000-0002-1363-1894

mehmeterkol@aku.edu.tr  
Afyon Kocatepe Üniversitesi Afyon Kocatepe University

**Danışma Kurulu/Advisory Board**

Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ **ORCID:** 0000-0002-0754-9800  
 bkemikli@gmail.com  
 Bursa Uludağ Üniversitesi / Bursa Uludag University  
 Prof. Dr. Ömer Faruk TEBER **ORCID:** 0000-0002-3126-3802  
 omerfarukteber@akdeniz.edu.tr  
 Akdeniz Üniversitesi / Akdeniz University  
 Doç. Dr. Mustafa Selim YILMAZ  
**ORCID:** 0000-0002-2346-804X / s.mutekellim@gmail.com  
 Karabük Üniversitesi Karabuk University  
 Prof. Dr. İbrahim KUTLUAY **ORCID:** 0000-0003-3149-9556  
 ibrahim.kutluay@ikcu.edu.tr  
 İzmir Katip Çelebi Üniversitesi / İzmir Katip Celebi University  
 Prof. Dr. Mehmet EVKURAN **ORCID:** 0000-0001-8616-111X  
 mehmetevkuran@hitit.edu.tr  
 Hitit Üniversitesi Hitit University  
 Prof. Dr. Mehmet ÜNAL **ORCID:** 0000-0002-7169-5757  
 munal@ybu.edu.tr Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi  
 Ankara Yıldırım Beyazıt University  
 Prof. Dr. Metin ÖZDEMİR **ORCID:** 0000-0001-5678-8579  
 metin.ozdemir@asbu.edu.tr Ankara Sosyal Bilimler  
 Üniversitesi / Social Sciences University of Ankara  
 Prof. Dr. Nuri ADIGÜZEL **ORCID:** 0000-0002-3233-9143  
 nadiguzel@ybu.edu.tr / Ankara Yıldırım Beyazıt  
 Üniversitesi / Ankara Yıldırım Beyazıt University  
 Prof. Dr. Adnan ADIGÜZEL **ORCID:** 0000-0002-4818-4051  
 adiguzela63@gmail.com / Eskişehir Osmangazi  
 Üniversitesi / Eskişehir Osmangazi University  
 Prof. Dr. Mustafa ÖZKAN **ORCID:** 0000-0001-6134-4518  
 mozkan@ybu.edu.tr / Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi /  
 Ankara Yıldırım Beyazıt University  
 Prof. Dr. Zeki Salih ZENGİN **ORCID:** 0000-0003-2354-8899  
 zsalihzengin@ybu.edu.tr / Ankara Yıldırım Beyazıt  
 Üniversitesi / Ankara Yıldırım Beyazıt University  
 Prof. Dr. Yakup CİVELEK **ORCID:** 0000-0002-3448-4723  
 yakup.civelek@gmail.com / Ankara Yıldırım Beyazıt  
 Üniversitesi Ankara Yıldırım Beyazıt University  
 Prof. Dr. Özcan GÖNGÖR **ORCID:** 0000-0002-0775-023X  
 ogungor@ybu.edu.tr / Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi  
 Ankara Yıldırım Beyazıt University  
 Prof. Dr. Zekiye DEMİR **ORCID:** 0000-0003-4009-7751  
 zdemir@ybu.edu.tr Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi  
 Ankara Yıldırım Beyazıt University

Prof. Dr. Kadir GÜRLER **ORCID:** 0000-0002-6373-6424  
 kadirguruler@hitit.edu.tr  
 Hitit Üniversitesi / Hitit University  
 Prof. Dr. Rıza KARAGÖZ **ORCID:** 0000-0002-7268-6190  
 rkaragoz@omu.edu.tr  
 Ondokuz Mayıs Üniversitesi / Ondokuz Mayıs University  
 Doç. Dr. Recep DEMİR **ORCID:** 0000-0002-7021-128X  
 recepdemir68@hotmail.com  
 Ondokuz Mayıs Üniversitesi / Ondokuz Mayıs University  
 Doç. Dr. Yusuf ŞEN **ORCID:** 0000-0002-6795-0161  
 ysen@bayburt.edu.tr  
 Bayburt Üniversitesi / Bayburt University  
 Doç. Dr. Tuğrul TEZCAN **ORCID:** 0000-0003-1751-203X  
 ttezzcan@karabuk.edu.tr  
 Karabük Üniversitesi / Karabuk University  
 Doç. Dr. Osman ORUÇHAN **ORCID:** 0000-0002-2076-3182  
 osmanoruchan@gmail.com  
 Pamukkale Üniversitesi / Pamukkale University  
 Doç. Dr. Mustafa YİĞİTOĞLU **ORCID:** 0000-0001-6308-1475  
 mustafayigitoglu@karabuk.edu.tr  
 Karabük Üniversitesi / Karabuk University  
 Doç. Dr. Harun ŞAHİN **ORCID:** 0000-0003-2834-2339  
 sahinharun@gmail.com / Ankara Yıldırım Beyazıt  
 Üniversitesi / Ankara Yıldırım Beyazıt University  
 Doç. Dr. Harun ÇAĞLAYAN **ORCID:** 0000-0002-0228-5164  
 caglayanharun@gmail.com  
 Kırıkkale Üniversitesi / Kırıkkale University  
 Doç. Dr. Hamdi KIZILER **ORCID:** 0000-0001-9131-1645  
 hamdikiziler@karabuk.edu.tr  
 Karabük Üniversitesi / Karabuk University  
 Doç. Dr. Ferhat GÖKÇE **ORCID:** 0000-0002-8181-1088  
 fgokce@ybu.edu.tr / Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi  
 Ankara Yıldırım Beyazıt University  
 Doç. Dr. Muhammed Ali YAZIBAŞI  
**ORCID:** 0000-0003-0369-1217 / maliyazibasi@ybu.edu.tr  
 Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi / Ankara Yıldırım  
 Beyazıt University  
 Dr. Öğr. Üyesi Ahmet YEMENİCİ **ORCID:** 0000-0002-7549-5074  
 ayemenici@ybu.edu.tr / Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi  
 Ankara Yıldırım Beyazıt University



Danisname, Murat Demirkol tarafından yayımlanmaktadır.

*Danisname, is published by Murat Demirkol, Ankara/Turkey.*

Danisname, yılda iki kez yayımlanan (20 Eylül ve 20 Mart) hakemli bir dergidir

*Danisname is a peer-reviewed academic journal issued twice a year (20 September- 20 March).*

Danisname; Din, Felsefe, Tarih öncelikli olmak üzere Sosyal ve Beşerî Bilimler alanlarında yapılan akademik çalışmaları yayımlar.

*Danisname; publishes academic studies primarily in the fields of Religion, Philosophy, History and Social Sciences.*

Danisname yazarlardan makale değerlendirme ve yayın süreci için her-hangi bir ücret talep etmemektedir.

*Danisname does not charge any article submission, processing charges, and printing charges from the authors.*

Danisname'ye yayınlanmak üzere gönderilen makaleler, en az iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik değerlendirmesine tabi tutulur.

*Danisname uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers.*

Online dergi açık erişimdir (CC BY NC).

*The Electronic version of Danisname is Open Access (CC BY NC).*

LOCKSS: <https://danisname.com/danisname/gateway/lockss>

CLOCKSS: <https://danisname.com/danisname/gateway/lockss>

### **Dizinler/Indexes**

Ulrich's Periodicals Directory | ProQuest (Kabul Tarihi: 27.04.2022)

Ulrich's Periodicals Directory | ProQuest (Accepted Date: 27.04.2022)



Danisname

e-ISSN: 2717-9974

www.danisname.com

Sayı/Issue: 6 (Mart/March 2023)

İÇİNDEKİLER/CONTENTS

Editörden / *From The Editor*

EDİTÖRDEN..... I

FROM THE EDITOR ..... II

**Araştırma Makaleleri/Research Articles**

**İbn Haldun'un Galip-Mağlup Dikotomisinde Güç İlişkisinin Sosyolojik Analizi**

*In Ibn Khaldun's Victor and Defeated Dichotomy The Analysis of The Power Relation*

Habib Celaleddin Kartal, Özcan Güngör..... 3-24

**Ahlâkın Değişmesinin İmkânı Konusunda Celâleddin Devvânî'nin İslam Ahlâk Düşüncesine Katkısı**

*Jalaluddin Devvani's Contribution to Islamic Moral Thought Regarding The Possibility of Moral's Charge*

Nuriye Çakmak..... 25-48

**XVI. Yüzyıl Dîvânlarında Aşk ve Âşığa Dair Nasihatler**

*Advice on Love and Lover in the XVIth Century's Divans*

Fatma Mollahaliloğlu, Mehmet Akkuş..... 49-68

**Niyâzî Misrî'nin Şiirinde Semiyotik ve Hermenötik İnceleme Denemesi**

*A Semiotic and Hermeneutic Analysis of Niyâzî Misrî's Poetry*

Neriman Avcı..... 69-98

## EDİTÖRDEN

### DANISNAME 6. SAYI

Araştırma ve yayın etiği konusunda ulusal ve uluslararası standartlara bağlı yayın yapan Dergimiz; Basın Kanunu, Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu ile Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi'ne uyarak değerli yazarlarımız, editör ekibimiz ve okurlarımız sayesinde Mart 2023'te 6. sayısını çıkarmıştır. Danisname genç bir akademik dergi olmasına rağmen her aşamasında görev yapan yayın ekibimizin ve hakem hocalarımızın özenli ve özverili çalışmalarıyla, ayrıca takip eden okurlarımızın ilgisiyle göz dolduran bir seviye yakalamıştır. Bu gayretin sonunda "Ulrich's Periodicals Directory | ProQuest (Kabul Tarihi: 27.04.2022)" indeksinde taranmaya başlanmış, bundan sonraki süreçlerde de müracaat edilen birçok indekste taranacağı ön görülmektedir.

Danisname Dergimiz 6. sayısında da seçkin makalelere yer vererek çıtayı her sayısında daha da yükselteceğinin işaretini vermiştir. Dergimizin bu sayısı Özcan Güngör ve Habib Celeleddin Kartal'ın "İbn Haldun'un Galip-Mağlup Dikotomisinde Güç İlişkisinin Sosyolojik Analizi"; Fatma Mollahaliloğlu ve Mehmet Akkuş'un "XVI. Yüzyıl Dîvânlarında Aşk ve Âşığa Dair Nasihatler"; Neriman Avcı'nın "Niyâzî Misrî'nin Şiirinde Semiyotik ve Hermenötik İnceleme Denemesi" ve Nuriye Çakmak'ın "Ahlâkın Değişmesinin İmkânı Konusunda Celâleddin Devvânî'nin İslam Ahlâk Düşüncesine Katkısı" makalelerinden oluşmaktadır.

Bu sayının sizlere takdim edilmesinde emeği geçen bilim insanlarına, yayın ekibine, danışma ve hakem kurullarına ve alan editörlerimize teşekkür ederiz. Bundan önceki sayılarda olduğu gibi gelecek sayıda da bizlere emanet edeceğiniz emeklerinizi özenle koruyup geliştireceğimizi ifade etmek isteriz.

Çalışmak bizden başarı Allah'tandır.

Doç. Dr. İlyas CANIKLI  
Danisname Editörü  
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi  
ilyascanikli@gmail.com  
ORCID: 0000-0001-9340-7982  
Ankara-2023





## FROM THE EDITOR DANISNAME 6th ISSUE

Our journal, which publishes in accordance with national and international standards on research and publication ethics, published its 6th issue in March 2023, thanks to our valuable writers, editorial team and readers, in compliance with the Press Law, the Law on Intellectual and Artistic Works and the Higher Education Institutions Scientific Research and Publication Ethics Directive. Although Danisname is a young academic journal, it has achieved an eye-catching level with the diligent and devoted work of our editorial team and referees, who work at every stage, as well as the interest of our readers. At the end of this effort, our journal has started to be scanned in the "Ulrich's Periodicals Directory | ProQuest (Accepted Date: 27.04.2022)" index, and it is foreseen that it will be scanned in many indexes applied for in the following processes.

Our journal Danisname has indicated that it will raise the bar even more in each issue by including outstanding articles in its 6th issue. This issue of our journal consists of articles by Özcan Güngör and Habib Celaledin Kartal's *In Ibn Khaldun's The Victor and The Defeated Dichotomy The Analysis of The Power Relation*, Nuriye Cakmak's *"Celedin Devvani's Contribution to Islamic Moral Thought Regarding The Possibility of Moral's Changeability"*, Fatma Mollahaliloglu's and Mehmet Akkus's *"Advice on Love and Lover in the XVIth Century's Divans"*, and Neriman Avci's *"A Semiotic and Hermeneutic Analysis of Niyazi Misri's Poetry"*.

We would like to thank the scientists, editorial team, advisory and referee boards, and field editors who contributed to the presentation of this issue. We would like to express that, as in the previous issues, we will carefully protect and develop your efforts that you will entrust to us in the next issue.

Working is from us, success is from Allah.

Assoc. Prof. İlyas CANIKLI  
Chef Editor of Danisname  
Ankara Yıldırım Beyazıt University  
ilyascanikli@gmail.com  
**ORCID:** 0000-0001-9340-7982  
Ankara-2023



## İbn Haldun'un Galip-Mağlup Dikotomisinde Güç İlişkisinin Sosyolojik Analizi\*

**Habib Celeleddin KARTAL**

Dr., Milli Eğitim Bakanlığı,  
[kartalhabib19@gmail.com](mailto:kartalhabib19@gmail.com),  
ORCID: 0000-0001-8449-7445

**Prof.Dr. Özcan GÜNGÖR**

Yıldırım Beyazıt Üniversitesi  
ogungor@ybu.edu.tr  
ORCID:0000-0002-0775-023X

### Öz

Bu makalede, İbn Haldun'un mağlup toplumun tepkileri ile ilgili görüşleri temelinde, güç mücadelesine giren toplumlar arasında mücadeleyi kazanmanın ve kaybetmenin her iki toplum açısından ortaya çıkardığı sonuçlar ele alınmaktadır. Galip ve mağlupun tarih içindeki sürekli değişimi ile güç kavramının bizzat kendisi arasında ilişki kurulmuştur. Gücün süreç içerisindeki sürekli değişiminin, güçlüyü de değiştirdiği ifade edilmiştir. Tarih boyunca hemen her asırda devam eden güç mücadelesinin bir sonucu olarak "galip ve mağlup" diye adlandırılan iki farklı toplum ortaya çıkmıştır. Güce bağlı olarak ortaya çıkan bu ikili yapı aynı şekilde yine gücün bir ürünü olan "Güç Yanılgısı" olgusundan da etkilenmiştir. Böylece tarih; güç mücadelesi, güç dönüşümü ve güç yanılgısı üçlüsünün tekrar ettiği bir sahne haline gelmiştir. İbn Haldun'a göre tarih boyunca var olan güç mücadelesi sürecinde mağlup toplum üç tür tepki geliştirmektedir. Mücadelenin mağlubu ya güçlünün kemal

---

\* **İntihal Taraması/Plagiarism Detection:** Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism.

**Etik Beyan/Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Habib Celeleddin Kartal).

**Geliş/Received:** 11 Aralık/December 2022 | **Kabul/Accepted:** 5 Mart/March 2023 | **Yayın/Published:** 20 Mart/March 2023

**Atıf/Cite as:** Habib Celeleddin Kartal, İbn Haldun'un Galip-Mağlup Dikotomisinde Güç İlişkisinin Sosyolojik Analizi", Danisname 6 (Mart/March 2023), 3-24  
<https://doi.org/10.5281/zenodo.7753192>

CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

## Kartal, İbn Haldun'un Galip-Mağlup Dikotomisinde Güç İlişkisinin Sosyolojik Analizi

mertebesinde olduğuna inanıp nefsinin aldanışı sonucu güce hizmet etmekte ya mağlubiyetinin sebebini güçlünün kültür ve diniyle açıklamakta ya da mağlubiyetin ortaya çıkardığı miskinlik ve öğrenilmiş çaresizlikle her konuda mücadele etmeyi bırakmaktadır. Bu durumun, güç mücadelesine girecek her bir devletin mağlup olmayı da göze alarak yeniden doğuşu hangi noktaya dayandırması ve kurtuluş çözümleri konusunda nasıl bir metot izlemesi gerektiği konusunda önemli bir kriter olduğu görülmektedir. Çalışmada, makro bağlamda dolaylı gözlem yapılarak ulaşılabilen miktarda kaynak taranıp incelenerek problem analiz edilmeye çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Din Sosyolojisi, Güç Mücadelesi, İbn Haldun, Güç Yanılgısı, Kültür.

### In Ibn Khaldun's Victor and Defeated Dichotomy The Analysis of The Power Relation

#### Abstract

In this article, consequences of the winning and losing the struggle between the societies that entered the power struggle are discussed for both societies based on Ibn Khaldun's opinions on the reactions of the defeated society. The constant change of victor and defeated in history is related to the concept of power itself. It is stated that the constant change of power in the process also changes the powerful. As a result of the power struggle that has been progressing in almost every century throughout history, two different societies called "victor and defeated" have emerged. This dual structure that emerged based on power, has also been affected by the phenomenon of "power delusion", another product of power. In this way, the history has become a scene where the trio of power struggle, power transformation and power delusion are repeated. According to Ibn Khaldun, the defeated society develops three types of reactions under the power struggle that has existed throughout history. The defeated either believes that the power holder has reached the perfection and serves the power because of his deception of soul or explains the reason of his defeat with the culture and religion of the power holder. As a third option he gives up -throws in the towel- on everything with the laziness and learned helplessness revealed by the defeat. It is seen that this situation is an important criterion about each state, which will battle for power struggle, taking the risk of being defeated, how to base the rebirth on what point and what method should be followed for the key of liberty. In this article, the problem is analyzed by making indirect observations in the macro context, scanning and examining a sufficient number of resources.

**Keywords:** The Sociology of Religion, The Power Struggle, Ibn Khaldun, Power Delusion, Culture.

#### Summary

In this article the change in the meaning of power is discussed over its feature as play dough by time, conditions, context, power tools and sources rather than the effort to make a definition accepted by everyone. Because everyone holding that power has emerged with a new power tool and source. Words have been reconstructed, and the new culture has spread in geographies dominated by the power holder.

As a result of the power struggle that has been progressing in almost every

## Kartal, In Ibn Khaldun's Victor and Defeated Dichotomy The Analysis of The Power Relation

century throughout history, two different societies called "victor and defeated" have emerged. This dual structure which is emerged based on power, has also been affected by the phenomenon of "power delusion", another product of power. In this study, it is aimed to evaluate the "social perceptions and efforts to explain the reason for backwardness" of Islamic societies in the last two centuries from the perspective of the concept of power delusion.

According to Ibn Khaldun, the defeated society develops three types of reactions. These reactions cause the defeated society to become a mirror cultured society, accelerate its extinction, and cause the defeated society to explain its salvation for socio-cultural and religious reasons. "The power delusion" has an effect of changing and transforming both societies, both defeated and victorious. In this sense, the "power delusion" theory says that current power holders will get old and even disappear when the time comes. This situation is like being aware that an apple, which looks very beautiful and magnificent with its color, smell and taste, will one day rot due to the worm inside. From the past to the present as if it were a vicious circle, when the power holder puts himself in the center, makes himself subject and does not realize the phenomenon of power, in other words, when it bases its victory on perceptual reasons, his opponents take the power again and give birth to a new power. Therefore, while the defeated society is placed at the center, the concept of "power delusion" is also discussed in terms of the victorious society. In this context, a circle between the victor and the defeated is mentioned around the power phenomenon, in the research. Like the silkworm disappears in the web it has knitted, the victor affected by his power and the defeated that cannot see factual reasons become history due to the presence and absence of power over time.

As the delusion of power emerged in both states that battled for power struggle had great effects on the religious and cultural elements of the society, the points which the defeated society was most affected by were also religion and culture. In this study, it has been indicated that the dominance and prevalence of any culture actually stems from the culture of power rather than the power of the culter?

On the other hand, this research is an attempt to explain the defeated reactions emerged at the end of the power struggle by categorizing them according to the content of the reaction. Defeated reactions named under three headings as psychological, sociological and psycho-social and cultural tried to be materialized with historical examples and explanations. While doing this, sufficient resources were scanned and analyzed with the document analysis method.

### **Giriş**

Güç mücadelesi insan toplumlarının ilk zamanlarından beri var olmuştur. Savaşlarla geçen tarihi verilerin çokluğuna bakarak toplumların kaydedilmemiş, bilinmeyen zamanlarda ve yerlerde de güç mücadelesine girmiş olduklarını söylemek mümkündür.

Bir diğer gerçek ise, bu mücadelenin ilişkiye giren iki toplum ya da devleti veya daha fazla ilişkiyi çağrıştırmasıdır. Hiç kuşkusuz psikolojik anlamda bireyin kendisiyle mücadele sürecinden bahsedilse de (örneğin

## Kartal, İbn Haldun'un Galip-Mağlup Dikotomisinde Güç İlişkisinin Sosyolojik Analizi

tasavvuf literatüründe nefis ile mücadele gibi) güç mücadelesi hemen her durumda farklı toplumlar, topluluklar, devletler ve yapılar arasında bir ilişki olmadan, tek başına bir toplumun mücadelesi olarak kullanılmamaktadır. Yani mücadeleden bahsedilebilmesi için ilişki bir sürecin olması gerekmektedir.

Bu bakımdan güç mücadelesi, mücadele öncesinde tarafların kendilerini eşit pozisyonda gördüğü yani her toplumun kendisinin yeneceği varsayımı ile savaşa girdiği bir süreç iken, mücadele sonunda ise toplumları farklı iki toplum şeklinde tanımlayan bir özelliğe sahiptir. Toplumlardan biri kazanan taraf yani "galip" diğeri ise kaybeden taraf yani "mağlup" diye adlandırılmaktadır. Böylece yeni süreç yeni inşa sürecini, yeni tanımlamaları, sert dönüşümleri, toplumsal değişimleri ve olumlu ya da olumsuz algılarla kurtuluşçu çözümleri barındıran bir süreç olarak ortaya çıkmaktadır. Bu kapsamda çalışmanın konusu İbn Haldun'un dikotomisi temelinde, güç mücadelesine giren toplumlar arasında mücadeleyi kazanmanın ve kaybetmenin her iki toplum açısından ortaya çıkardığı sonuçlar olacaktır.

Ünlü Sosyolog İbn Haldun'un ele aldığı güç mücadelesi teorisi yani bilinen adlandırmayla galip-mağlup arasındaki *Taklid Teorisi*,<sup>1</sup> mücadele sonrasında süreci ele almaktadır. Ortaya çıkan sürecin, toplumlar tarafından fark edilmediğinde bir yasa gibi tekrarlanan durumları oluşturması, İbn Haldun'un teorisine zemin hazırlayan temeli oluşturmaktadır. Çünkü tarihin farklı dönemlerinde güç mücadelesine katılan tarafların, mücadele sonunda birbirlerine nasıl davranacaklarına dair yöntemleri nerdeyse günümüzde dahi değişmemiştir. Kazanan taraf kaybeden taraf üzerinde her alanda (ekonomi-egitim-kültür-din-toplumsal yaşam-teknoloji-askeriye vb.) ve sayısız manipülasyon uygulamaları, kaybeden tarafın kurtuluşçu yaklaşımları daha fazla kendine dönük ve kazanana özenme şeklinde olmaktadır. Bu yüzden bu çalışma mağlup toplumların olumsuz kendilik algılarının ve kurtuluşçu çözümlerindeki başarısızlığın, güç mücadelesinden ayrı okunması sebebiyle olduğunu ortaya koymak amacıyla yapılmıştır. Yine çalışmanın diğeri bir amacı mağlup toplumların ürettikleri tepkiler ve buna bağlı olarak gösterdikleri reaksiyonun psikolojik, sosyolojik ve kültürel boyutlarıyla süreçsel analizini yapmaktır. Böylece İslam dünyası neden geri kaldı sorusuna verilen cevaplardan hareketle Müslümanların kendilik algısının güç mücadelesinde galip-mağlup dikotomisi içinde

---

<sup>1</sup> Süleyman Uludağ, *İbn Haldun Mukaddime* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2017), 360-362. Taklid teorisi, İbn Haldun'un Mukaddime adlı eserinde güç mücadelesine bağlı olarak ortaya çıkan mağlup sınıfın mağlubiyetten kaynaklı olarak gösterdiği davranış ve tutumlarını ifade etmektedir.

anlaşılması nasıldır sorusuna cevap verilmeye çalışılmıştır.

Tarihin farklı dönemlerinden örnek verirken tarih biliminden yararlanmanın kaçınılmazlığı ve gücün uluslararası ilişkileri doğrudan ilgilendiren yanı sebebiyle bu makalede, makro bağlamda dolaylı gözlem yapılarak yeteri miktarda kaynak taranıp incelenerek problem analiz edilmeye çalışılmıştır. Konu açıklayıcı perspektiften karşılaştırma, analiz ve nihayet anlamlandırma çerçevesi dâhilinde Müslüman toplumların son yüzyıllardaki sorunları üzerinden karşılaştırmalı olarak incelenmiştir.

### 1. Güç Kavramı

Güç olgusunun insanlıkla eş olarak tarihin en eski olgularından biri olduğu ifade edilmektedir.<sup>2</sup> Yani bu olgu etrafında gelişen konular tarihin her döneminde varlığını sürdürdüğü gibi günümüzde de sürdürmeye devam etmektedir. Hülâsa yüzyıllık dilimler içerisinde güç mücadelesinin olmadığı bir döneme rastlanmamaktadır. Hatta bu yüzyıllık dilimlerin neredeyse tamamına yakınının savaşla geçmiş olması,<sup>3</sup> tarihin "güç mücadeleleri süreci" demek olduğu anlamına gelmektedir.

İnsanlık tarihi bir güç savaşı tarihi olduğuna göre güç kavramının da insanla, insanlarla ilişkili bir kavram olduğunu söylemek mümkündür. Bireyin ya da toplumun gücünden bahsedebilmek ancak diğer birey ve toplumlar var olduğunda söz konusu olmaktadır.<sup>4</sup> Bu şekilde "güç farkı olgusu" iki ayrı toplum arasındaki ilişkiyi ortaya çıkaran bir olgu olmaktadır.<sup>5</sup>

Güçlü olan, diğer birey ve topluma istediğini yaptırabilme kudretine sahip olduğu için, güç olgusu da birey ve toplum bazında çok değerli bir araç olarak görülmüştür. Böylece güç kavramı günümüze kadar ona sahip olanların özelliğine göre hem yıkıcı hem de yapıcı anlamlar kazanmıştır. Yapıcı ya da yıkıcı etkinin ele geçirilmesinin ne kadar önemli olduğunu bilen her devlet ve toplum gücün bu etkisini ele geçirmek için mücadelelere girmiştir.

Her dönemde gücü ele geçirenlerin etkisiyle güç olgusu konusundaki tanımlar da değişikliğe uğramıştır. Bu şekilde koşullar, zaman, bağlam, yeni güç araçlarının ortaya çıkması ve psikolojik etkilerle güç kavramının da

<sup>2</sup> Anes Hassan Hameed, "The Problems Of Power's Definitions International Relations", ANKA-SAM Uluslararası Kriz ve Siyaset Araştırmaları Dergisi 2, no. 2 (2018): 219-248.

<sup>3</sup> Muzaffer Ercan Yılmaz, "Westphalia'dan Günümüze Savaş", Uluslararası İlişkiler Dergisi 4, no. 14 (2007): 18.

<sup>4</sup> Hazerfen Gültekin, "Türk Dış Politikasında Kamu Diplomasisi ve Yumuşak Güç Kavramı", (Yüksek Lisans Tezi, Beykent Üniversitesi, 2015), 17.

<sup>5</sup> Nurcan Kemikçiran, "Güç Mesafesi Yüksekse Eşitsizlik mi İstenir", Ankara Üniversitesi SBF Dergisi 70, no. 2 (2015) :317-344.

## Kartal, İbn Haldun'un Galip-Mağlup Dikotomisinde Güç İlişkisinin Sosyolojik Analizi

anlamında değişiklikler ortaya çıkmıştır.<sup>6</sup> Kavram bir taraftan farklı boyutları içeren<sup>7</sup> bir taraftan da “ele avuca sığmaz” bir kavram olma özelliğine bürünmüştür.<sup>8</sup> Nihayetinde bu kavramın anlamı belirsizleşmiş ve farklı tanımları ortaya çıkmıştır.<sup>9</sup> Gücün anlamındaki bu belirsizlik onu ele alan Nye gibi araştırmacıların da bu kavram hakkında benzetmeler yapmasına neden olmuştur. Öyle ki artık güç hava gibi ele avuca sığmaz, sınırı olmayan ve hatta aşk gibi sadece tecrübe edildiğinde anlaşılabilir bir şeye benzetilmiştir.<sup>10</sup> Gücün her ele alanın farklı bakışına imkân veren bu özelliğe kavuşması “farklı güç yaklaşımlarının” ortaya çıkmasına da zemin hazırlamıştır. Realist, Neo-Realist, Liberalist, Concructivist, İdealist gibi değişik güç yaklaşımları bu şekilde doğmuştur.<sup>11</sup> Gücün niye ortaya çıktığı sorusuna “Realistler insan doğasını” kaynak gösterirken, Neo- Realistler dünyanın bütününde var olan ve toplumları ister istemez güvenlik kaygısına iten “kaos ortamını” kaynak göstermişlerdir.<sup>12</sup> Hülasa sosyal bilimlerde olguları tanımlamada karşılaşılan zorluklarda olduğu gibi “güç nedir?” sorusunu cevaplamada da zorluklar ortaya çıkmıştır.

“Gücün ne anlama geldiği konusunda bir uzlaşa sağlanamaması” güç kavramının tanımı konusundaki tek uzlaşa noktasıdır. Çünkü gücün hemen her şeyi içine alan geniş bir tanımı sınırlarının kaybolmasına, net ve basit bir tanımı ise içerik kaybı yaşamasına neden olmaktadır.<sup>13</sup> Bu durum gücün herkes tarafından onaylanan bir tanımını da zorlaştırmaktadır. O halde güç kavramının geniş ya da dar bir tanımını yapmaktan ziyade ele alınan konuyla bağlantılı tanımını yapmak ve gücün anlamındaki kayganlığa dikkat çekmek yeterli olacaktır.

Güç kavramındaki “oyun hamuru gibi şekil alan özelliği” dikkate almayan açıklamalar, teorik olarak basit hale gelirken güçle bağlantılı

<sup>6</sup> Haluk Özdemir, “Uluslararası İlişkilerde Güç: Çok Boyutlu Bir Değerlendirme”, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 63, no. 3 (2008): 113-144.

<sup>7</sup> Sezgin Kaya ve Agil Mammadzade, “Çin’in Orta ve Doğu Avrupa Ülkeleriyle İlişkilerinin Akıllı Güç Kavramı Bağlamında Analizi”, *Doğu Asya Araştırmaları Dergisi* 2, no. 1 (2019): 37-55.

<sup>8</sup> Peter Bachrach and Morton S Baratz, “Two Faces Of Power”, *The American Political Science Review* 56, no. 4 (1962): 947-952.

<sup>9</sup> Necmi Gürsakal, *Küreselleşme Teknoloji Ağlar ve Güç* (Bursa: Dora Basım-Dağıtım Ltd. Şti,2018), 157-159.

<sup>10</sup> Joseph S Nye, *Yumuşak Güç Dünya Siyasetinde Başarımın Araçları*, çev. Reyhan İnan Aydın (Ankara: BB101 Yayınları, 2017), 19-24.

<sup>11</sup> Yücel Bozdağlıoğlu ve Çınar Özen, “Liberalizmden Neoliberalizme Güç Olgusu ve Sistemik Bağlımlılık”, *Uluslararası İlişkiler Dergisi* 1, no. 4 (2004): 59-79.

<sup>12</sup> Mehmet Şahin, *Din-Dış Politika İlişkisi Örneği* (Ankara: Barış Kitap, 2016) 70-78.

<sup>13</sup> Kadir Sancak, *Uluslararası İlişkilerde Güç Kavramı ve Yumuşak Güç* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2016), 33.



## Kartal, In Ibn Khaldun's Victor and Defeated Dichotomy The Analysis of The Power Relation

“otorite, baskı, etki, şiddet” kavramları gücün yerine kullanılmaktadır.<sup>14</sup> Farklı kelimelerin kendi anlamı dışında başka kelimeler yerine kullanılması doğru analiz yapmayı güçleştirse de paradoksal bir şekilde böyle bir durum, güç mücadelesinin de sonuçlarından biridir.

Güç unsur ve kaynaklarının da dinamik ve değişken özelliği,<sup>15</sup> güç kavramı etrafında ele alınan sorunlara ve güç tanımlamalarına etki etmektedir.<sup>16</sup> O halde gücü ele alırken onun kaygan bir anlamının olması, değişen durumlara göre değişmesi, üzerinde herkes tarafından uzlaşa sağlanan bir anlamının olmaması, yeni güç araç ve kaynaklarına göre değişen dinamik bir yapıya sahip olması gibi özelliklerin dikkate alınması gerekmektedir.

İngilizce, Fransızca, Latince kökene dayanan güç kavramı,<sup>17</sup> Romalılar tarafından “etkileme yetenek ve potansiyeli” anlamında kullanılmıştır.<sup>18</sup> Bu anlamın gücün en temel anlamı olduğunu söylemek mümkündür. Fakat kelime anlamıyla gücün “potansiyel güce” vurgu yaptığı görülmektedir.

Diğer taraftan güç “bir sosyal ilişkide başkalarının karşı koyma ve baskılarına karşın bireyin iradesini kullanmaya devam edip hedefe ulaşmak için ihtiyaç duyulan tüm araçları kullanarak sonuca ulaşma kapasitesi” olarak da tarif edilmiştir. Bu tanımlar gücün hem bir sosyal ilişkide ortaya çıkan yanını vurgulamakta hem de sonucu, aracı ve kapasiteyi vurgulamaktadır.<sup>19</sup>

Gücü elde edilen sonuca ya da sahip olunan güç araçlarına göre açıklamaya çalışan tanımlar, gerçekte birçok değişkeni gölgede bıraktığı için objektif verileri daha az mümkün kılmaktadır. Çünkü sonuca göre yapılan “güçlü” olma durumu geçmişe dönük hikâyeler üretmeye neden olurken, sahip olunan güç araçları da her zaman güçlü olmaya yetmemekte hatta güç araçlarına sahip olunması devletleri yıkıma sürükleyebilmektedir. Zengin yer altı kaynaklarına sahip olmasına rağmen güçlü olmayan ve başı deritten kurtulmayan ülkeler bunun örneğini oluşturmaktadır. Bu yüzden güç kavramını tarif ederken yine gücün; “kontrolünün sağlanması” şartıyla güce

<sup>14</sup> Zeliha Sağlam, “Güç Kavramı ve Ortadoğu’da Değişen Dengeler Üzerinden Güç Okuması”, erişim: 10.09.2018, [https://insamer.com/tr/guc-kavrami-ve-ortadoguda-degis-en-dengeler-uzerinden-guc-okumasi\\_43.html](https://insamer.com/tr/guc-kavrami-ve-ortadoguda-degis-en-dengeler-uzerinden-guc-okumasi_43.html).

<sup>15</sup> Sabahat Bayrak, “Yönetimde Bir İhmal Konusu Olarak Güç ve Güç Yönetimi-II”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi* 6, no. 1 (2001): 23-42.

<sup>16</sup> Sancak, *Uluslararası İlişkilerde Güç*, 41.

<sup>17</sup> Volkan Öngel ve Gülşah Gençler Çelik, *Sosyal Bilimler Perspektifinde Güç-II*, (Ankara: Gazi Kitabevi, 2020), 3-205.

<sup>18</sup> Sancak, *Uluslararası İlişkilerde Güç*, 34.

<sup>19</sup> Özdemir, “Uluslararası İlişkilerde Güç”, 116.

## Kartal, İbn Haldun'un Galip-Mağlup Dikotomisinde Güç İlişkisinin Sosyolojik Analizi

dönüşebileceğini ve güç diye adlandırılabileceğini dikkate almak gerekmektedir.

Hangi güç aracının ne zaman güçlüyü yaratacağı konusu da gücün zamana bağlı olarak ortaya çıkan özelliğini yansıtmaktadır. Petrolün İlk ve Orta Çağda Uranyumun da nükleer çağdan önce pek bir önemi yoktur. Yüzyıllar içinde teknolojik gelişmeler gücün araç ve kaynaklarında da değişmeye neden olmuştur.<sup>20</sup> Hatta sahip olunan güç araçları ve kaynaklarına bağlı olarak devletlerin isminde de farklılıklar olmuştur. Süper güç, hiper güç, bölgesel güç, orta boy güç vs. gibi tanımlar bunun kanıtıdır. Gücün zaman, zemin, şartlar, bağlam, araç ve kaynaklara göre değişen bu özelliği aynı zamanda güç ekseninde birçok yeni adlandırmanın inşa edilmesini sağlayarak analizleri mümkün kılmıştır. Sert güç, yumuşak güç, akıllı güç, panoptik güç, keskin güç gibi güç üzerine inşa edilen birçok tanım, problemleri anlamada ve strateji üretmede kolaylık sağlamıştır.<sup>21</sup>

Bir güç mücadelesinde ekonomik unsurlar ve asker ya da askeri teknoloji kullanılıyorsa bu, "sert güç"<sup>22</sup> ikna, cezbetme, reklam kullanılıyorsa "yumuşak güç"<sup>23</sup> eğer sert ve yumuşak güç unsurları profesyonel bir sentezle kullanılıyorsa "akıllı güç" diye tanımlanmıştır.<sup>24</sup>

Bunların dışında özel olarak medyanın her tür tahrif, manipülasyon ve tersyüz aracı olarak kullanılması da "keskin güç" şeklinde tarif edilmiştir.<sup>25</sup> Bu bağlamda insanoglunun nesnelere kelimelele anlamasının ve gücün değişken yanının bir sonucu olarak yıllar geçtikçe farklı güç isimlerinin çeşitlenerek artacağını söylemek mümkündür.

### 2. Güç İlişkileri Bağlamında İbn Haldun'un Galip-Mağlup İlişkisi Teorisi

İbn Haldun'un Mukaddime adlı eserinin ikinci bölümü olan "Bedevi Ümran ve Vahşi Milletler" başlığı altındaki konulardan birisi de güç mücadelesi konusuna ayrılmıştır. Galip ve mağlup toplumlar arasındaki ilişkiyi ele alan kısımlarda, güç mücadelesinden sonra galipler ve mağluplar arasındaki durumun üç farklı sonucu ortaya çıkardığı görülmektedir. Bu çalışmada güç mücadelesinden sonra gelişen durum İbn Haldun'da her ne kadar sadece mağlubun durumu açısından ele alınmış olsa da tarihteki her

<sup>20</sup> Nye, Yumuşak Güç, 22.

<sup>21</sup> Hasan Köni, *Kaos Batı Hakimiyetinin Çöküşü* (İstanbul: Wizart Edutainment, 2016), 15-204.

<sup>22</sup> Nye, *Yumuşak Güç*, 24.

<sup>23</sup> Bozdağlıoğlu ve Özen, "Liberalizmden Neoliberalizme", 65.

<sup>24</sup> Cengiz Özel, "Yumuşak Güce Bütünsel Bakış", *Güvenlik Bilimleri Dergisi* 7, no. 1 (2018): 1-27.

<sup>25</sup> Juan Luis Manfredi-Sanchez, "Globalization and Power: The Consolidation Of International Communication As A Discipline. Review Article", *El Profesional De La Información* 29, no.1 (2020) erişim:12.12.2020, <http://doi.org/10.3145/epi.2020.ene.11>.

bir güç mücadelesinin sonunda galiplerin de bilerek ya da bilmeyerek gösterdiği tepkiler bütününün var olduğunu söylemek mümkündür.

Mukaddime'de sıralanan mağlubun gösterdiği tepkiler şunlardır:

1- Nefsin devamlı galip olanda bir kemal olduğuna inanması ve onun hizmetine girmesi sebebiyle ya ona saygı göstermek içinde yer eder ya da kendisindeki itaat halinin galibin gücünden değil kemal sahibi olduğundan ileri geldiği hatasına düşülür. Bu yanlışa düşülmesi ve bunun aralıksız devam etmesi mağlupta galibe karşı bir itikat bir inanç doğurur.

2- Mağlubun mağlup olma sebebini, galibin güç ve asabiyetine değil, adetlerine ve gidişata dayandırma yanılığısıdır.

3- Mücadele sonrası mağlup tarafın köleleştirilmek suretiyle ruhları üzerine çöken tembellik ve miskinlik yüzünden toplumsal sinerjinin (emel ve arzular) kaybolmasıdır.<sup>26</sup>

Güç mücadelesinde galip-mağlup ilişkisi esasında tek taraflı bir ilişki değildir. İbn Haldun her ne kadar mücadele sürecini mağlubun tepkileri açısından vermiş ve galibin durumunu mağluba farklı açılardan öykünme olarak belirlemişse de güç mücadelelerinin tarihteki örneklerine bakarak galibin tepkilerini de şu şekilde sıralamak mümkündür:

1- Galip bir müddet sonra üstünlüğünü *kültürünün ve dininin üstünlüğü şeklinde algılama yanılığısına* düşmektedir (Mağlup Hatası). Bu durum paradoksal bir şekilde galibin kendi toplumunu da dönüştürmektedir. İbn Haldun'un her güçlüğünün-devletin belirli bir süre zarfında varlığını devam ettirdiğine dair açıklamaları bu duruma işaret etmektedir.<sup>27</sup> Özellikle İslam toplumları hakkında yapılan Şarkiyat araştırmaları veya oryantalist araştırmalarda Batının üstünlüğünün sebebi ile kültür ve dininin üstünlüğü arasında gizli ya da açık kurulan ilişki bu anlamda dikkat çekicidir.

2- Galip bilerek mağlubu dönüştürme stratejisi izlemektedir. Bu anlamda tarihten günümüze bir mücadelede galip gelen tarafın mağlup olan tarafa karşı uyguladığı stratejiler ve mağlup toplumların toplumsal yapılarındaki köklü değişimlerle ilgili örnekler çoktur. Osmanlı devletinin güçlü olduğu ve etkisini Kuzey Afrika ile Arap coğrafyasında yoğun bir şekilde hissettirdiği dönemlerde Osmanlı gibi yeme, içme ve Osmanlılar gibi giyinme özelliklerinin hatta Osmanlı'nın soyunun bile Hz. Osman'a dayandığını kanıtlayıcı uğraşlarının bu değişim ve dönüşümün kanıtı

<sup>26</sup> Uludağ, *İbn Haldun*, 360-362.

<sup>27</sup> Esra Yıldız Turan, "Türk İslam Düşünce Sisteminde İbn Haldun'un Devlet Nazariyesi", *Atatürk İletişim Dergisi* 9, no. 9 (2015): 201-202.

olduğunu söylemek mümkündür.<sup>28</sup>

3- Galip güç yanılışı sebebiyle mağlubiyete sebep olacak uzun süreci gücünün zirvesinde iken fark edememektedir. Çünkü mağluptaki miskinlik hali galipte de oluşmaktadır. Bu durumu İbn Haldun önce ağını ören, sonra iş tersine döndüğünde ördüğü ağın merkezinde yok olan ipek böceği olayına benzetmektedir.<sup>29</sup> Koçi Bey'in risalelerinde dile getirdiği Osmanlı'nın bozulma sürecini Kanuni zamanında yapılan bazı hatalara bağlaması da bunun göstergesidir.<sup>30</sup>

### 2.1. Mağlup Toplumların Gösterdikleri Tepkilerin Analizi

Kültür, özellikle güç mücadelesinde gücü elde etmek için zaruri olan ama tarih içinde galibin sürekli el değiştirmesi ile kimsenin tam olarak sahibi olamadığı bir unsurdur.<sup>31</sup> Kültürün bu şekilde daha çok galip olanların oyun hamuru haline gelen bir kavram olması, net bir tarife kavuşmamış olmasının da nedenidir.<sup>32</sup>

Kazanan taraf, elde ettiği kazanım ve gücünü daim kılabilmek için kendine ait din ve kültürü mağlup tarafa karşı yeni kültür inşası sürecinde kullanır.<sup>33</sup> Böylece din ve kültür sosyal yapıyı inşa sürecinde belirleyici aktör pozisyonuna geçer.

Tarihten günümüze bir yasa gibi tekrarlayıp duran süreçlerden birisi, kaybeden tarafın kaybediş nedenini "mağlubiyete bağlı bir sonuçtan ziyade algısal, sosyo-kültürel ve dini nedenlerle" açıklamaya çalışmasıdır. Doğal olarak bu hal, galibin önce mağlubu, mağlubun kendisine ait sistem ve toplumsal yapısını bozarak yeniden kültür yoluyla formasyona sokmasıyla sonuçlanmaktadır.<sup>34</sup> Böylece mağlubun kültürel dönüşümü kaçınılmaz olmaktadır.<sup>35</sup> Güç mücadelesini her ne kadar yalnızca bir kültürel asimilasyon ve dönüştürme faaliyeti olarak telakki etmek mümkün olmasa da<sup>36</sup> kültürün güç savaşı sonrası var olan gücü devam ettirebilmenin en önemi araçlarından biri olduğunu söylemek mümkündür.

<sup>28</sup> Halit Bülbül, *Tarihin Süzgecinde Çağlar Boyu Din Kavmaları* (İstanbul: Doğu Kitabevi, 2014), 185.

<sup>29</sup> Uludağ, *İbn Haldun*, 360.

<sup>30</sup> Koçi Bey, *Koçi Bey Risalesi*, çev. Yılmaz Kurt (Ankara: Akçağ yayınları, 2018), 37-211.

<sup>31</sup> Aytunç Altındal, *Kültür Emperyalizmi*, (İstanbul: Destek Yayınları, 2018), 11-86.

<sup>32</sup> Cemil Meriç, *Kültürden İrfana*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2018), 36.

<sup>33</sup> Hasan Onat, *İslam Ortak Paydası ve Mezhep Gerçeği*, (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), 27-165.

<sup>34</sup> Burhanettin Tatar, "Formasyon-Deformasyon-Transformasyon Diyalektiği Olarak Şiddet Bağlamında Din Dili", *Din ve Şiddet*, ed. Faruk Sancar, (Ankara: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Yayınları, 2016), 373.

<sup>35</sup> Sait Doğan, "Nüfus Hareketleri ve Sosyal Değişme", *Sosyal Siyaset Konferansları Dergisi* 49 (2005): 664.

<sup>36</sup> Suat Cebeci, "Milli Kimlik Bağlamında Din-Kültür İlişkisi", *Akademik İncelemeler Dergisi* 3, no. 2 (2008): 1-11.

Ancak bir toplumun kültürü ne kadar güçlü ve köklü bir kültür olursa olsun, güç mücadelesi "kültür kırıcı" bir etkiye sahiptir. Güçlü bir gelenek ve kültüre sahip olan Mecusi İran'ın Araplara yenilmesi ve ardından asimilasyon sonucu gitgide İslamlaşım Araplaşması bunu kanıtlar bir durumdur.<sup>37</sup>

Daha önce de bahsedildiği gibi güç savaşı sonunda kaybeden taraf üç tür tepki vermekte ve bu tepkiler kültürle karışık ve kültürel faktörün etkisinde gerçekleşmektedir. Gerek kaybedenin gerekse kazananın kültürü karşı karşıya gelmektedir. Burada önemli olan nokta, güç savaşı sonunda ortaya çıkan yanılısamının her iki taraf için geçerli olmasıdır. Kaybeden mağlubiyetinin nedenini üç tür tepkiye maruz kalarak açıklamaya çalışırken kazanan da aynı nedenlerle üstün olduğunu zannedebilmektedir. Bu durum güç mücadelesinin her iki taraf için bir "güç yanılıgısı" ortaya çıkaran özelliği ile ilgilidir. Güç yanılıgısı "bir güç mücadelesinde mağlup tarafın içine düştüğü durumun tam olarak farkında olmadan kullandığı tüm çözüm arayışları ve kendilik algılarıyla, galip tarafın galibiyetini, kasıtsız olarak ilişkisiz sebeplere bağlama sürecidir. Güç yanılıgısı çift yönlü bir kavramdır". Sadece galip değil mağlup da etkilenmektedir. Galip taraf sürecin farkında ve bilinçli olarak hamleler yapıyorsa güç yanılıgısı içinde olduğu söylenemez. Örneğin 19. Yüzyılda İngiltere'nin sömürgesinde olan devletler üzerinde kültürel etkisini kullanırken "batı kültürünün her zaman üstün olduğu" tezini bilinçli ve kasıtlı kullanması güç yanılıgısına örnek değildir. Fakat İngiltere sahip olduğu gücünü gerçekten batı kültürünün üstün olduğu tezine inanarak açıklar ve sömürgelerinde de aynı inançla hareket ederse güç yanılıgısı sürecine girmiş demektir.

## 2.2. Psikolojik Tepki

Mağlubun mağlubiyet sonrası gösterdiği ve Psikolojik tepki kapsamına alınabilecek olan tepkilerden birincisi İbn Haldun'a göre "nefsin devamlı galip olanda bir kemal olduğuna inanması" ile ortaya çıkan tepkidir. Bu da "hizmetçi" olma davranışını ortaya çıkarır ve mağlup galibe hizmet eder. Kaybeden taraf artık kendi kayıp ya da güçsüzlüğünü bir yanılısamaya dönüştürür. İçine düşülen kötü durum (mağlubiyet) tüm batıl hurafe ve akıl dışı unsurların kapısını açar. Olguya bağlı sebepler silikleşir, zamanla kaybolur. Bu yanılısama sürdükçe galibe karşı "gerçekten bu karşı konulmaz bir güç" inancı oluşmaya başlar ve artık mağlup galibin kılavuzluğunu kabul eder. Ona ait her çeşit yöntemi içselleştirmeye başlar.<sup>38</sup> Yaklaşık 200 yıllık bir

<sup>37</sup> Uludağ, *İbn Haldun*, 63.

<sup>38</sup> Uludağ, *İbn Haldun*, 361-362.

## Kartal, İbn Haldun'un Galip-Mağlup Dikotomisinde Güç İlişkisinin Sosyolojik Analizi

dilimde çoğu İslam toplumunun bu girdaba girdiğini söylemek mümkündür. Çünkü mağlup artık aynı zamanda galibin bilgi sisteminde yaşamaya başlar ve bu bilgi sistemi içinde sürekli yaşamak, mağlupta alışkanlık haline gelir. Peter Burke'nin de ifade ettiği gibi bir bilgi sisteminde yaşamak, bu bilgi sisteminin bir süre sonra toplum tarafından sağduyu olarak görülmesine sebep olacağı için,<sup>39</sup> zamanla mağlup toplum üzerinde bu sistem sanki kendisine aitmiş gibi bir alışkanlık hissi üretir. Osmanlı'nın son 200 yılında, yine Dünya savaşına doğru gidilen süreçte ve sonrasında toplumda var olan Batının her şeyini alma taraftarlığı ile ardından ortaya çıkan geçmişi kötülemeye dönük tarih yazımları bunun örneğidir.<sup>40</sup> Süreç bir nevi içindeki aydınları dönüştürerek hatıraları lanetler hale getirmektedir.

İlk tepki türü doğal olarak toplumun kendisine ait kültürel değişimini askıya almakta ve "öz değişimi duran" bir toplum yaratmaktadır. Sonuçta galibin her yere sirayet eden kültürü ile mağlubun değişmesi durmuş kültürü içinde "ikilemlenmiş bir toplum yapısı" ortaya çıkmakta, şimdi ve sonraki çatışmaların temeli atılmaktadır. Türkiye'de son yüzyılda ortaya çıkan sağ-sol, laik-anti laik, örtülü-açık, gerici-çağdaş, alevi-sünni vs. gibi birçok gerilim ve çatışma hattının ortaya çıkmasının ve bunlar üzerine inşa edilen darbe girişimlerinin son 200 yıllık güç mücadelesinin ardından ortaya çıkması, her ne kadar Kurtuluş Savaşı'nda kazanmış olsak da galibin kültürel etkisinin şiddetle devam ettiğini göstermektedir. Galip etkisinin devam ettiğinin somut kanıtı esasında ortaya çıkan "kontrollü karşıtlık stratejisidir". Osmanlı ve Türkiye toplumunda ortaya çıkan merkez-çevre ilişkisini ve bunun ortaya çıkardığı elitist ve aydın grup ile aydınlatılması gereken geri kalmış geleneksel grup karşıtlığı ile ortaya çıkan uzun süreli çatışma ve tartışmaları,<sup>41</sup> güç mücadelesi sürecinden bağımsız okumak mümkün görünmemektedir.

Çatışan kültürleri ihtiva eden böyle bir durum, galip kültürün mağlup kültüre devamlı bir şekilde sorunların kaynağının kendisi olduğunu dikte etmektedir.<sup>42</sup> "Sorun mağlup toplumun dininde ve kültüründedir" anlayışı, artık sürekli basın yayın yoluyla zihinlere işlenen bir süreçtir. Oysa meydana

<sup>39</sup> Peter Burke, *Bilginin Toplumsal Tarihi-I*, çev. Mete Tuncay, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2001), 1-3.

<sup>40</sup> Cemil Aydın, "Türk Bilim Tarih Yazımında Zihniyet Din ve Bilim İlişkisi: Osmanlı Örneği", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 2, no.4 (2004): 30.

<sup>41</sup> İbrahim Kaygusuz, "Türkiye'de Sağ Taban ile Sağ Siyaset Arasında Kurulan İlişki Biçimleri", *USOBED Uluslararası Batı Karadeniz Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi* 5, no. 2 (2021): 168-171.

<sup>42</sup> İrfan Kalaycı-Bariş Aytekin, "Çağımız İslam Dünyasında Yaşanan Dinsel ve Sosyo-Ekonomik Sorunlar Teşhis Boyutu", *Avrasya Etüdüleri* 49, no. 1 (2016): 156.

gelen olaya daha şümüllü bir perspektiften bakıldığında son iki asırda İslam toplumlarının yaşadığı problemleri Orta Çağ Hristiyan dünyasının da yaşadığı hatta bu sirkülasyonun tarihin daha önceki dönemlerinde de bu şekilde devam ettiği görülmektedir.

İngiltere'nin sömürgesi olan ülkelere vali atarken 55 yaşından gün almış valileri istifa ettirip yerine genç ve dinamik görünümlü valiler atması birinci tür tepkiye örnek teşkil etmektedir. Hem güçlü görünmek istemektedir hem de mağlubun mağlubiyetten kaynaklı olarak "kendisine dönük yanlış algısını" devam ettirmektedir.<sup>43</sup> Dağılma dönemi Osmanlısında ortaya çıkan problemleri bertaraf etmek için öne sürülen kurtuluş çareleri, fikir akımları ve o dönem aydın kesimin maruz kaldığı bunalımlar da ilk tepkiye örnek olarak verilebilir. Zamanın aydınları arasında psikolojik bunalımlar olduğunu kanıtlar nitelikteki alıntılarının sayısındaki artış ve bazı aydınların intiharı, mağlubiyet sonrası toplumlardaki bireylerin ne derece etkilendiği gösterir örneklerdir.<sup>44</sup> Mağluplar üzerinde mücadele sonrası ortaya çıkan bu "psikolojik ilk tepki" mağlup birey ve toplumların galibe ait olma his ve arzusunu artırarak ten rengini ve soyunu bile değiştirmeye neden olacak bir dönüşümü ortaya çıkarmaktadır.<sup>45</sup> Örneğin Osmanlı devletinin güçlü zamanlarında hâkim olduğu coğrafyalardaki Arapların Osmanlı ile aynı soydan geldiklerini ifade etmesi ve Osmanlı'nın soyunu Halife Osman'a dayandırmaları da bunun kanıtlarındandır.<sup>46</sup>

### 2.3.Sosyolojik Tepki

Sosyolojik tepki, "Mağlubun galibin tüm emir ve istekleri yönünde hareket etmesinin ve yanlış çözümlerinin bir diğer sebebi, galibiyetin güç, araç ve kaynaklarından değil de galibe ait adetlerden, galibin kültür ve dininden olduğu yanılığın sahip olmasıdır". Kaybedenin bu yanılığının sebebi de mağlup olmasıdır. Böylece zafer gitgide sosyolojik etkiyi tekrar psikolojik etkiye dönüştürür.<sup>47</sup> Mağlubun galibe ait yeme-içme, moda, konuşma ve yürüme biçiminden çoğu şeyi kabul etmesinin, din

<sup>43</sup> Edward W Said, *Şarkiyatçılık Batı'nın Şark Anlayışları*, çev. Berna Ülner, (İstanbul: Metis Yayınları, 2003), 51.

<sup>44</sup> Halil Sağlam, "Sinekli Bakkal ve Üç İstanbul Romanlarında Din ve İnanç Krizi", *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi* 8 (2019): 148-149.

<sup>45</sup> Vamık D. Volkan, *Körü Körüne İnanç, Kriz ve Terör Dönemlerinde Geniş Gruplar ve Liderleri*, çev. Özgür Karaçam, (İstanbul: Okyanus Yayınları, 2012), 63.

<sup>46</sup> Bülbül, *Tarihin Süzgecinde*, 185.

<sup>47</sup> Murat Erten, "Mağlubun Galibi Taklit Etmesi İbn Haldun'un Gözünden Endülüs, Osmanlı ve Cumhuriyet Bağlamında Bir Değerlendirme", *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 13, no. 26 (2018): 300.

## Kartal, İbn Haldun'un Galip-Mağlup Dikotomisinde Güç İlişkisinin Sosyolojik Analizi

değiştirmedeki ya da kendi dinine yabancılaşmış bireylerdeki artışın sebebi bu yüzdendir. Böylece mücadele sonrası mağlup toplum içerisine güçlü olanın her tür güç aracını kullanmak suretiyle yerleştirdiği bir "yapay-sahte kültür" inşa edilir. Öz kültür ve sahte kültür çatışması başlatılır.<sup>48</sup> Bu süreçte mağlup olan, durumundan kurtulmak için galibin kültür ve dinini taklit etmeye başlar.

İkinci tür tepkiye tarihten birçok örnek bulmak mümkündür. Endülüs Emevî Devletinin Hristiyan İspanya'ya karşı olan mücadelesinin yenilgiyle sonuçlanmasının ardından Endülüs Müslüman toplumu içinde yaşanan gelişmeler bunun örneklerinden biridir. Endülüs Emevî Devletinin İspanya'da hüküm sürdüğü dönemde Hristiyan toplumların Müslümanlara ait her tür giyim, kuşam, yeme-içme ve temizlik gibi özelliklerini taklit ettikleri ve hatta bazılarının Müslümanlar gibi dört eşle evlendikleri kayıtlara geçmiştir. Fakat güç el değiştirdikten sonra bu sefer Endülüs Müslümanlarının değiştiği görülmüştür. Erkek şairlerle birlikte şiir topluluklarına kadınların katılması, daha önce var olan, kadınların peçe takmaktan vazgeçmesi, kadın erkek karışık özel eğlencelerin düzenlenmesi, Endülüs Müslümanlarının sarışın kadınlardan hoşlanması, sofralara tabaklar daha önceden dağınık bir şekilde konuluyorken tabakların artık yemek sırasına göre üst üste konulması bu güç değişimin somut örneklerindedir. Benzer durumların II. Mahmut döneminde yeme-içme, giyim-kuşam ve eğitim alanında yapılan değişimlerde de ortaya çıktığı görülmektedir.<sup>49</sup> II. Mahmut dönemi batı toplum yaşamına bu dönem aydınları tarafından yüklenen kutsallık ve yücelik sebebiyle Batı kültürünün ekonomik bir temele dayandığının Osmanlı aydınları tarafından görülemediğine ve değişimin sadece askeri temelde yapılmasının yanlışlığına Toynbee tarafından yapılan vurgu, güçlü kültürün kaybeden kültürün toplumuna ait tüm katmanlardaki "büyüleyici" etkisine bir örnek oluşturmaktadır.<sup>50</sup>

Yine bu güç değişim sürecinin bir sonucu olarak Batı toplumunun Osmanlı Devleti'nin güçlü olduğu dönemde kendi içinde gösterdiği dönüşümler de buna örnektir. Edebiyat dünyasının ünlü ismi Ahmet Kabaklı, Osmanlı devletinin güçlü olduğu yıllardan örnek verirken, Osmanlıya karşı mağlup olan toplumların tepkilerinden bahsetmekte ve Fransa'nın en şanlı komutanlarının, bilginlerinin, şair ve yazarlarının din değiştirdiğinden, Türk

<sup>48</sup> Altındal, Kültür Emperyalizmi, 11.

<sup>49</sup> Erten, "Mağlubun Galibi Taklit Etmesi", 305-309.

<sup>50</sup> Arnold J Toynbee ve Kenneth P Kirkwood, *Türkiye İmparatorluktan Cumhuriyete Geçiş Serüveni*, çev. Hülya Karaca, (İstanbul: Birey Yayıncılık, 2003), 39-40.



paşası olduklarından, Osmanlı devletine karşı büyülenmiş olduklarından söz etmektedir.<sup>51</sup> Yine Öz kültür-sahte kültür çatışmasının bir örneği olarak yaklaşık son iki yüzyılda Osmanlı Devleti'nde vücut bulan Osmanlılık, İslamcılık, Turancılık ve Batıcılık diye adlandırılan çözüm arayışları arasındaki çatışmalar, ikinci tür tepkiye örnek oluşturmaktadır.<sup>52</sup>

Avrupa'nın geçmişte kendi içinde ortaya çıkan mücadeleler sadece ihtiyaçların paylaşılması mücadelesi değil, aynı zamanda iç toplumdaki mezhepler arası savaş mücadelesidir. Protestanlık mezhebinin gitgide gücü devraldığı Batıda "Katolikliğin geriliğin sebebi olarak" açıklanması, ilerlemeye engel bir din olarak gösterilmesi ve bunun üzerinde ortaya çıkan mezhep değiştirmeler yine ikinci tür tepkiye örneklerdir. Bir dinin gelişmeye engel olduğu ve diğerinin ilerlemeyi sağladığı tezinin "güçlerin yer değiştirmesi süreciyle" ilişkisi büyüktür.<sup>53</sup>

#### 2.4. Psiko-Kültürel Tepki: Öğrenilmiş Çaresizlik

"Güç savaşında kaybeden artık kazanana bağımlı hale gelmiştir. Bu bağımlılık gitgide birey ve toplum üzerinde yaratıcı ve üretici fikirleri bloke eder. Birey ve toplum artık pasif ve alıcı olur. Birey ve toplumun üzerine bu yüzden tembellek ve miskinlik çöker. Bu miskinliğe bağlı olarak azalan emel ile birlikte nüfus artışı da durur. Böylece insan kaynağı yok olan mağlup, tarihten silinmeye başlar. Zamanında Medain şehrini dolduran İranlıların Arapların kahredici hâkimiyeti sonrası nüfuslarının azalarak yok olması, İbn Haldun'un üzerinde durduğu bir örnektir. Nüfus azalmasının başlarına gelen zulümle alakalı olmadığını söyleyen İbn Haldun, Doğudaki Türk kölemenlerin, İspanya'daki Galician ve Hristiyan Avrupalıların da mağlubiyet sonucu artık miskinleşip kul olmanın toplumların gücüne gitmediğini söylemektedir".<sup>54</sup> Bu üçüncü tür tepkinin demografiye olan etkisini ele almış olan İbn Haldun, aynı zamanda nüfus faktörünün devletlerin güç enerjisi sağlayacak olan bir güç aracı olduğunu ima etmesi de kayda değerdir. Öğrenilmiş çaresizliğin ürettiği bu sosyolojik etkiye İslam toplumlarının son iki yüzyılında yaşadıkları durumları, geçmişte ise sönüp giden imparatorlukları örnek vermek mümkündür.

Bu üç tür tepkiyle ortaya çıkan güç mücadelesinin bir sonucu olarak "taşma etkisi" diye tarif edilen etki, mağlubun muhatap olacağı etkilerden

<sup>51</sup> Ahmet Kabaklı, *Kültür Emperyalizmi*, (İstanbul: Türk Edebiyat Vakfı Yayınları, 2014), 27.

<sup>52</sup> Osman Eyüboğlu, "İslam Dünyasının Geri Kalmışlık Sorununa Kurtuluşçu Yaklaşımlar", *Ekev Akademi Dergisi* 8, no. 18 (2004): 195-218.

<sup>53</sup> Bedri Gencer, "Medeniyet Savaşında Teknoloji", *Birey ve Toplum* 2, no. 4 (2012): 7-26.

<sup>54</sup> Uludağ, *İbn Haldun*, 362-363.

## Kartal, İbn Haldun'un Galip-Mağlup Dikotomisinde Güç İlişkisinin Sosyolojik Analizi

birdir. Birbirleriyle ilişkisiz gibi görülen güç unsurlarının aynen değiş-tokuş gibi birbirleri yerine kullanılıp bir güç aracı haline gelmesi sürecine taşma etkisi “*spill-over effect*” denilmektedir ki<sup>55</sup> mağlubun maruz kaldığı ikinci ve üçüncü tür tepkinin bir sonucu olarak galip (Örneğin ABD), hâkimiyet alanlarında kültürü (örneğin Hollywood'u) kullanarak, toplumdaki tüketim alışkanlıklarını kendi istediği yönde ve kendisine benzeterek dönüştürmektedir. Böylece gücün kültürel unsuru taşıyıp dönüşerek ekonomik unsuruna dönüşmektedir. Bu etki, mağlup ya da rakip toplumun mevcut zemini üzerinden de yapılmaktadır. Mesela İslam (dini-kültürel güç), İslam toplumlarında mevcut olan selefi zihniyet üzerinden batı karşıtlığı olarak tekrar inşa edilmekte ve askeri (sert) güce dönüştürülerek (İŞİD-DAEŞ, Boko Haram, El Kaide) ekonomik güç unsuru (silah satımı, petrol bölgelerinin şiddet yoluyla ele geçirilmesi) aktif hale getirilerek yeni kazançlar elde edilmektedir.

O halde güç mücadelesinden önce bu mücadeleye girecek her bir toplum için en önemli olan hususlardan birinin, “kültürel belleğin gelecek nesillere doğru bir şekilde aktarılması” olduğunu söylemek mümkündür. Güç mücadelelerinde güçlü tarafın mağlup tarafın toplumuna yaptığı toplumsal müdahalenin en önemli araçlarından birinin kültür olduğu hesaba katıldığında bunun ne derece önemli olduğu ortadadır. 21. Yüzyılda ortaya çıkan hızlı toplumsal ve teknolojik değişme her alana etki etmekte ve kültür de bu durumdan ciddi oranda etkilenmektedir. Öyleyse devletlerin, kültürü de etkisi altına alan ve sürekli değişen “etki araçlarını” sosyolojik güvenlikleri açısından tekrar ele almaları ve yeni güvenlik stratejilerini buna göre oluşturmaları gerektiğini söylemek mümkündür. Özellikle 20.yüzyılın sonu ve 21.yüzyılın başlarında dünyaca ünlü ABD'li analistler (Huntington, Fukuyama vs.) tarafından işlenen “çatışma teorileri ve tarihin sonu ile ilgili tezlerin” kültür odaklı olduğu dikkate alındığında bu durum kaçınılmaz olmaktadır.<sup>56</sup>

Güç mücadelesi sonrası mağlup toplumda galip tarafından bir dönüştürme ve mağlubun var olan dini sosyolojisini kullanma stratejisi de devam ettirilmektedir. Örneğin 1991 krizinden sonra devrilen Saddam rejiminin ardından Irak'ta var olan Şii ve Sünni gruplar arasındaki mesafe açılmış, bunlara başka isimlerde yeni dini gruplar eklenmiş ve mezhepler toplumsal çatışmanın ve güçlünün gücünü devam ettirmesinin bir aracı

<sup>55</sup> Özdemir, “Uluslararası İlişkilerde Güç”, 126-127.

<sup>56</sup> Nadim Macit, “Soğuk Savaş Sonrası Rusya'da Ulusal İdeolojinin Oluşumu Din ve Diplomasi”. *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi* 10, no. 2 (2010): 97-121.

olarak kullanılmıştır.<sup>57</sup> İbn Haldun'un çok farklı sayıda kabile, grup ve dini cemaatin bulunduğu topraklarda sağlıklı bir devletin kurulmasının az vaki olduğu tezi dikkate alındığında,<sup>58</sup> güç mücadelesinin kazananlarının tarih boyunca mağlup toplumlara amip gibi farklı etnik ve dini gruplara ayırmasının nedeni anlaşılır olmaktadır.

Dilin kendisine ortaya çıkma imkânı veren yerde serpilip gelişeceğini ve her milletin eğitim-öğretim ve bilimi kendi öz ana dilleriyle yaptığı takdirde başarılı olabileceği söyleyen İbn Haldun'un dil konusundaki bu görüşleri merkeze alındığında,<sup>59</sup> mağlubiyetin en önemli sonuçlarından birinin de dil alanında ortaya çıktığını ifade etmek mümkündür. Çünkü mağlubiyet sonunda toplumda yararlılık göstermiş insanlar kahraman iken haine dönüşmekte, doğrular yalanlarla yer değiştirebilmektedir. Doğal olarak böyle bir durum tarih yazımlarına da etki etmektedir. Çünkü dil, güçlünün elinde kontrol etmek, manipüle etmek, yeniden inşa etmek için çok önemli bir güç aracıdır.<sup>60</sup> Dili, mevsim değiştikçe ölü yapraklarını (kelimelerini) döken bir ağaca benzeten Ahmet Haşim'in benzetmesinde olduğu gibi güç değiştikçe yapraklar yenilenmekte ve yeniden inşa edilmektedir. Bir toplumda ahlak ve adetlerin değişiminin kelimelerin değişimi üzerinden okunabileceğini ifade eden yazar,<sup>61</sup> yaşadığı toplum ve zamandan İbn Haldun'a gönderme yapar gibidir. Mağlup toplum bir taraftan güçlünün dilini dünyanın en önemli dili olarak görürken bir taraftan da güçlünün etkisiyle ve diliyle, güçlünün ortaya attığı kavramlar ve metotlarla düşünmeye ve analiz etmeye başlar. İslam toplumlarının son iki yüzyılında ve halen bu etkilerin devam ettiğini görmek mümkündür. Güçlü değiştikçe mağlup toplumda kimi zaman Fransızca dünyada en çok konuşulan ve rağbet edilen üstün dil olarak görülürken kimi zaman da İngilizce veya gelecekte başka bir güçlünün dili bu yanlısamaya sebep olacaktır. Dilin imkân bulduğu çevrede gelişeceğini söyleyen İbn Haldun'un görüşü dikkate alındığında,<sup>62</sup> mağlup toplumun imkân bulamayan ve sınırlanan dilinin tüm toplumun eğitim ve bilim alanına sirayet ederek gelişimini durduracağını söylemek mümkündür.

Güç mücadelesinde her zaman galip, mağlubun kelime ve dil dünyasına

<sup>57</sup> Abdullah Açar, *İşid ve Irak*, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2015), 45-50.

<sup>58</sup> Uludağ, *İbn Haldun*, 386.

<sup>59</sup> Ramazan Demir, "Mukaddime Adlı Eseri Çerçevesinde İbn Haldun'un Dil Teorisi", *Usul İslam Araştırmaları* 11, no. 11 (2009): 98-114.

<sup>60</sup> Peter Burke ve Roy Porter, *Dilin Toplumsal Tarihi*, çev. Kadriye Göksel, (İzmir: Işık Yayınları, 2021), 17.

<sup>61</sup> Ahmet Haşim, *Bize Göre ve Bir Seyahatin Notları*, (İstanbul: Karbon Kitaplar, 2018), 31-42.

<sup>62</sup> Demir, "Mukaddime", 98-114.

## Kartal, İbn Haldun'un Galip-Mağlup Dikotomisinde Güç İlişkisinin Sosyolojik Analizi

sızar ve bu şekilde mağlubun dili fakirleştirilir. Mağlup toplumun belirli kelimelerle ve belirli kelimeler etrafında düşünmesi sağlanır. Örneğin son iki yüz yılda İslam toplumlarında modern, çağdaş, batılı, bilim, gerici gibi kelimelerin sıklıkla kullanıldığı görülmektedir. Bu durum mağlup toplumların zihin dünyasında dünyanın, sadece bu kelimelerin olduğu bir yer olduğu varsayımını pekiştirmektedir. Bunun dışında bir gerçeklik yoktur.<sup>63</sup>

### Sonuç

Güç kavramı, net bir şekilde tanımlanamayan, ortak özellikleri üzerinden ele alındığında bu konu etrafında yapılan analizleri kolaylaştıran bir kavramdır. Bu ortak özellikler gücün zaman, koşullar, bağlam, güç araç ve kaynakları değiştikçe değişik anlamlar kazanan ve yeniden yorumlanan esnek özelliklerdir. Şüphesiz güç kavramı gibi tarih boyunca güçlüler de değişmiştir. Güçlerin yer değiştirmesine bağlı olarak kültürler de yer değiştirmiştir.

Önemli olan bir problem, onun fark edilmesini güçleştirecek ya da onu daha az önemli yapacak şekilde ele alındığında probleme karşı yeteri ölçüde şuur ve tepki oluşamamaktadır. Çünkü sorunları ele alırken kavramları seçiş tarzımız çözümü etkileyen önemli bir araç olmaktadır. Şüphesiz İbn Haldun'un Mukaddimesi asırlardır içeriğiyle bilinen bir kitaptır. Lakin içindeki galip ve mağlup mücadelesinden doğan mağlup tepkileri "İbn Haldun'un Taklit Teorisi" şeklinde sunulduğunda geçiştirilen ve dikkate alınmayan bir husus gibi durmaktadır. Oysa galip ve mağlup ilişkisi bir güç mücadelesidir ve mağlubun ve hatta galibin gösterdiği tepkiler tarihi süreç içerisinde görülmüştür ki bir "güç yanılığında" kaynaklanmaktadır.

Mücadelenin mağlubu, İbn Haldun'a göre tarihi süreç içerisinde sürekli aynı tepkileri vermektedir. Ya güçlünün kemal mertebesinde olduğuna inanıp nefsinin aldanişı sonucu güce hizmet etmekte ya mağlubiyetinin sebebini güçlünün kültür ve diniyle açıklamakta ya da mağlubiyetin ortaya çıkardığı miskinlik ve öğrenilmiş çaresizlikle her konuda mücadele etmekten vaz geçebilmektedir. Bu durum, güç mücadelesine girecek her bir devletin mağlup olmayı da göze alarak yeniden doğuşu hangi noktaya dayandırması ve kurtuluş çözümleri konusunda nasıl bir metot izlemesi gerektiği konusunda önemli bir kriterdir. Çünkü son iki asırda İslam toplumlarında ortaya çıkan durum, problemlerin kaynağının çok boyutlu ve güç yanılığının ekseninde açıklanmadığını göstermektedir.

Diğer taraftan güç mücadelesinde galibin mağlup üzerindeki

<sup>63</sup> İbrahim Kalın, *Açık Ufuk İyi, Doğru ve Güzel Düşünmek Üzerine*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2021), 32.

amaçlarının gerçekleşmesi, mağlubun, galibe ait güç araçları hakkında da bir bilgisinin olmadığını göstermektedir. Bu da kazananın zaferinin kaybeden tarafından rastlantı, galibin daha üstün olduğu veya mağlubun kendi kültürüne ve dinine sahip çıkmadığı için mücadelenin kaybedildiği şeklinde yanlış yorumlarla açıklanmasına neden olmuştur.

Güç yanlılığı olgusunun dikkate alınmaması, mağlup toplumun kültür ve dininin, kelimelerinin, yeme-içme alışkanlıklarının kısaca tüm yaşam biçiminin mağlubiyet sonucu ortaya çıkan yanılığın kaynaklandığını görememe sonucunu doğurmuştur. İslam toplumlarının ya da mağlup toplumların problemlerine çözüm arayışlarında "güçlünün üstün olduğuna inanç ve öze dönerek sorunlardan kurtulma çözümlerinin" böyle bir yanılıyla ilişkisi büyüktür. Sorunlar, güç yanlılığı sebebiyle çözümün olgusal değil algısal ve sosyo-kültürel ya da dini nedenlere bağlı olarak açıklanmasından devam etmektedir.

Her ne kadar İbn Haldun "Taklit teorisi" diye bilinen teorisinde mağlubun tepkilerini verse de tarihi süreç galibiyetin, galibi de güç yanılığın düşürdüğünü göstermektedir. Devletler dikkate almadıklarında en güçlü oldukları dönemde çürümeye başlamakta, galibiyetlerini kendi kültür ve diniyle ilişkilendirmektedir. Böyle bir ilişkilendirmeye doğal olarak güçlünün mağlubiyet ya da düşüşü de yine aynı nedene dayandırılmakta, öz kültüre ve asıl dine dönüşle kurtulmanın gerçekleşeceği görüşleri ortaya atılmaktadır. Döngüsel olan böyle bir durumdan kurtulmanın çaresi ise mağlubiyeti, sosyo-kültürel ve dini nedenlerin dışında "güç mücadelesi, güç yanılığın-mağlubun tepkileri" perspektifinden ele almaktır.

Diğer taraftan İbn Haldun'un teorisini bazı özel durumlara uygulamak da mümkün görünmemektedir. Çünkü gücün ve güçlü olmanın kaynağını asabiyete (dayanışma, toplumsal birliktelik) dayandıran İbn Haldun, asabiyet sahibi bir Japonya'nın tek bir atom bombasıyla mağlup olduğunu görseydi, teorisini güncellemek zorunda kalabilirdi. Esasında bu durum, asabiyeti de kıran güç kaynak ve araçlarının değişen zamanlarda "yeni gücü belirlemesinin" örneğidir. O halde İbn Haldun'a ait güç mücadelesinin sonunda ortaya çıkan üç tür tepkinin, gücün kendine ait tanım ve özellikleriyle bir arada düşünülmesi ve analiz edilmesi, duvardaki eksik tuğlanın tamamlanmasını sağlayacaktır.

### **Kaynakça**

Ağar, Abdullah. *İşid ve Irak*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2015.

Altındal, Aytunç. *Kültür Emperyalizmi*. İstanbul: Destek Yayınları, 2018.

Aydın, Cemil. "Türk Bilim Tarih Yazımında Zihniyet Din ve Bilim İlişkisi:

Kartal, İbn Haldun'un Galip-Mağlup Dikotomisinde Güç İlişkisinin  
Sosyolojik Analizi

- Osmanlı Örneği". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 2, no. 4 (2004): 29-44.
- Bachrach, Peter and Morton S. Baratz. "Two Faces Of Power". *The American Political Science Review* 56, no. 4 (1962): 947-952.
- Bayrak, Sabahat. "Yönetimde Bir İhmal Konusu Olarak Güç ve Güç Yönetimi-II". *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi* 6, no. 1 (2001): 23-42.
- Bey, Koçi. *Koçi Bey Risalesi*. çev. Yılmaz Kurt. Ankara: Akçağ Yayınları, 2018.
- Bozdağlıoğlu, Yücel ve Çınar Özen. "Liberalizmden Neoliberalizme Güç Olgusu ve Sistemik Bağımlılık". *Uluslararası İlişkiler Dergisi* 1, no. 4 (2004): 59-79.
- Burke, Peter. *Bilginin Toplumsal Tarihi-I*. çev. Mete Tuncay. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2001.
- Burke, Peter ve Roy Porter. *Dilin Toplumsal Tarihi*. çev. Kadriye Göksel. İzmir: Işık Yayınları, 2021.
- Bülbül, Halit. *Tarihin Süzgecinde Çağlar Boyu Din Kavgaları*. İstanbul: Doğu Kitabevi, 2014.
- Cebeci, Suat. "Milli Kimlik Bağlamında Din-Kültür İlişkisi". *Akademik İncelemeler Dergisi* 3, no. 2 (2008): 1-11.
- Demir, Ramazan. "Mukaddime Adlı Eseri Çerçevesinde İbn Haldun'un Dil Teorisi". *Usul İslam Araştırmaları* 11, no. 11 (2009): 95-116.
- Doğan, Sait. "Nüfus Hareketleri ve Sosyal Değişme". *Sosyal Siyaset Konferansları Dergisi* 49 (2005): 660-675.
- Erten, Murat. "Mağlubun Galibi Taklit Etmesi İbn Haldun'un Gözünden Endülüs, Osmanlı ve Cumhuriyet Bağlamında Bir Değerlendirme". *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 13, no. 26 (2018): 297-314.
- Eyüboğlu, Osman. "İslam Dünyasının Geri Kalmışlık Sorununa Kurtuluşçu Yaklaşımlar". *Ekev Akademi Dergisi* 8, no. 18 (2004): 195-218.
- Gencer, Bedri. "Medeniyet Savaşında Teknoloji". *Birey ve Toplum* 2, no. 4 (2012): 7-26.
- Gültekin, Hazerfen. *Türk Dış Politikasında Kamu Diplomasisi ve Yumuşak Güç Kavramı*. Yüksek Lisans Tezi, Beykent Üniversitesi, 2015.
- Gürsakal, Necmi. *Küreselleşme Teknoloji Ağlar ve Güç*. Bursa: Dora Basım-Dağıtım Ltd. Şti, 2018.
- Haşim, Ahmet. *Bize Göre ve Bir Seyahatin Notları*. İstanbul: Karbon Kitaplar, 2018.
- Hameed Anes Hassan. "The Problems Of Power's Definitions International Relations". *ANKASAM Uluslararası Kriz ve Siyaset Araştırmaları Dergisi* 2, no. 2 (2018): 219-248.
- Kabaklı, Ahmet. *Kültür Emperyalizmi*. İstanbul: Türk Edebiyat Vakfı Yayınları,

Kartal, In Ibn Khaldun's Victor and Defeated Dichotomy The Analysis of The Power Relation

2014.

Kalaycı İrfan ve Barış AYTEKİN. "Çağımız İslam Dünyasında Yaşanan Dinsel ve Sosyo-Ekonomik Sorunlar Teşhis Boyutu". *Avrasya Etüdüleri* 49, no. 1 (2016): 153-182.

Kalın, İbrahim. *Açık Ufuk İyi Doğru ve Güzel Düşünmek Üzerine*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2021.

Kemikkıran, Nurcan. "Güç Mesafesi Yüksekse Eşitsizlik mi İstenir". *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 70, no. 2 (2015): 317-344.

Kaya, Sezgin ve Agil MAMMAZADE. "Çin'in Orta ve Doğu Avrupa Ülkeleriyle İlişkilerinin Akıllı Güç Kavramı Bağlamında Analizi". *Doğu Asya Araştırmaları Dergisi* 2, no. 1 (2019): 37-55.

Kaygusuz, İbrahim. "Türkiye'de Sağ Taban ile Sağ Siyaset Arasında Kurulan İlişki Biçimleri". *USOBED Uluslararası Batı Karadeniz Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi* 5, no. 2 (2021): 164-188.

Köni Hasan. *Kaos Batı Hakimiyetinin Çöküşü*. İstanbul: Wizart Edutainment, 2016.

Macit, Nadim "Soğuk Savaş Sonrası Rusya'da Ulusal İdeolojinin Oluşumu Din ve Diplomasi". *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi* 10, no. 2 (2010): 97-121.

Manfredi-Sanchez, Juan L. "Globalization and Power: The Consolidation Of International Communication As A Discipline. Review Article". *El Profesional De La Información* 29, no.1 (2020): erişim 12.12.2020, <http://doi.org/10.3145/epi.2020.ene.11>.

Meriç, Cemil. *Kültürden İrfana*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2018.

Nye, Joseph S. *Yumuşak Güç Dünya Siyasetinde Başarının Araçları*. çev. Reyhan İnan Aydın. Ankara: BB101 Yayınları, 2017.

Onat, Hasan. *İslam Ortak Paydası ve Mezhep Gerçeği*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.

Öngel, Volkan ve Gülşah Çelik Gençler. *Sosyal Bilimler Perspektifinde Güç-II*. Ankara: Gazi Kitabevi, 2020.

Özdemir, Haluk. "Uluslararası İlişkilerde Güç: Çok Boyutlu Bir Değerlendirme". *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 63, no. 3 (2008): 113-144.

Özel Cengiz, "Yumuşak Güce Bütünsel Bakış", *Güvenlik Bilimleri Dergisi* 7, no. 1 (2018): 1-27.

Sağlam, Halil. "Sinekli Bakkal ve Üç İstanbul Romanlarında Din ve İnanç Krizi". *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi* 8 (2019): 145-166.

Sağlam, Zeliha. "Güç Kavramı ve Ortadoğu'da Değişen Dengeler Üzerinden Güç Okuması". (2014): erişim 10.09.2018, [https://insamer.com/tr/guc-kavrami-ve-ortadoguda-degis-en-dengeler-uzerinden-guc-okumasi\\_43.html](https://insamer.com/tr/guc-kavrami-ve-ortadoguda-degis-en-dengeler-uzerinden-guc-okumasi_43.html).

Kartal, İbn Haldun'un Galip-Mağlup Dikotomisinde Güç İlişkisinin  
Sosyolojik Analizi

- Said, Edward W. *Şarkiyatçılık Batı'nın Şark Anlayışları*. çev. Berna Ülner. İstanbul: Metis Yayınları, 2003.
- Sancak, Kadir. *Uluslararası İlişkilerde Güç Kavramı ve Yumuşak Güç*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2016.
- Şahin, Mehmet. *Din-Dış Politika İlişkisi Örneği*. Ankara: Barış Kitap, 2016.
- Tatar, Burhanettin. "Formasyon-Deformasyon-Transformasyon Diyalektiği Olarak Şiddet Bağlamında Din Dili". ed. Faruk Sancar. *Din ve Şiddet*. Ankara: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Yayınları, 2016.
- Toynbee, Arnold J. ve Kenneth P. Kirkwood. *Türkiye İmparatorluktan Cumhuriyete Geçiş Serüveni*. çev. Hülya Karaca. İstanbul: Birey Yayıncılık, 2003.
- Turan Yıldız, Esra. "Türk İslam Düşünce Sisteminde İbn Haldun'un Devlet Nazariyesi". *Atatürk İletişim Dergisi* 9, no. 9 (2015): 201-202.
- Uludağ, Süleyman. *İbn Haldun Mukaddime*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2017.
- Volkan, Vamık D. *Körü Körüne İnanç Kriz ve Terör Dönemlerinde Geniş Gruplar ve Liderleri*. çev. Özgür Karaçam. İstanbul: Okyanus Yayınları, 2012.
- Yılmaz, Muzaffer E. "Westphalia'dan Günümüze Savaş". *Uluslararası İlişkiler Dergisi* 4, no. 14 (2007): 17-38.



# Ahlâkın Değişmesinin İmkânı Konusunda Celâleddin Devvânî'nin İslam Ahlâk Düşüncesine Katkısı\*

Nuriye Çakmak

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi / Ankara Yıldırım Beyazıt University

Sosyal Bilimler Enstitüsü / Social Sciences Institute

Yüksek Lisans Öğrencisi / Graduate Student

nuryckmk@gmail.com

ORCID: 0000-0003-3601-5856

## Öz

İslam ahlâk felsefesinde ele alınan temel problemlerden biri ahlâkın değişmesinin imkânı meselesidir. İnsanın davranışlarına yön veren doğuştan getirdiği birtakım özellikler olduğu gibi sonradan kazandığı özellikler de bulunmaktadır. Doğuştan sahip olunan özellikler genellikle “*tabiat, fıtrat, yaratılış, mizaç*” gibi kavramlarla ifade edilmektedir. Sonradan kazanılan özellikleri ise “*kazanılmış huy*” kelimesi karşılamaktadır. Huyun bu iki yönüne tesir eden çeşitli iç ve dış faktörler bulunmaktadır. Bu faktörler doğrudan veya dolaylı olarak ahlâkın değişmesine etki etmektedir. Ahlâkın değişip değişmeyeceği sorununa ilişkin çözüm, bir davranışın ahlâkî olmasında aranan özelliklerin ne olduğunu tespit etmeyi gerekli kılmaktadır. Bunun için ahlâkın temeli olan huyların mahiyetinin anlaşılması gerekmektedir. İslam düşünürleri ahlâkın değişmesinin imkânına ilişkin görüşlerini huyların tabii ve kazanılmış olması üzerinden yaptıkları tartışmalarla ele almışlardır. Bu amaçla mizaç, huy ve ahlâkî eylem arasındaki ilişki üzerine çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Kurulan bu bağlantı doğrultusunda insanın ahlâkî bir eğitimi alma imkânı ve bu imkânın kaynağının ne olduğu anlaşılmaya çalışılmıştır. Makale bu bağlamda Celâleddin Devvânî'nin görüşlerinin İslam ahlâk felsefesine katkısını analitik olarak ele almayı amaçlamaktadır.

---

\* **İntihal Taraması/Plagiarism Detection:** Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism.

**Etik Beyan/Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Nuriye Çakmak).

**Geliş/Received:** 23 Ocak/January | **Kabul/Accepted:** 04 Mart/March 2023 | **Yayın/Published:** 20 Mart/March 2023

**Atıf/Cite as:** Nuriye Çakmak, “Ahlâkın Değişmesinin İmkânı Konusunda Celâleddin Devvânî'nin İslam Ahlâk Düşüncesine Katkısı”, Danisname 6 (Mart/March 2023), 25-48  
<https://doi.org/10.5281/zenodo.7753206>

CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

**Anahtar Kelimeler:** Felsefe, Ahlâk, Huy, Mizaç, Tabîi Huy, Kazanılmış Huy.

## Jalaluddin Devvani's Contribution to Islamic Moral Thought Regarding The Possibility of Moral's Change

### Abstract

One of the problems addressed in almost all the classical sources of Islamic moral philosophy is the possibility of morals' change. There are some innate features that direct the behaviours of a person, as well as the features that he gains later. Congenital characteristics are generally expressed with notions such as "nature, disposition, creation and temperament". As for the acquired characteristics, they are stated with the expression "acquired habit". There are various internal and external factors that affect these two aspects of personality. These factors directly or indirectly affect the change of morality. The solution to the problem whether morality changes or not firstly requires to determine what the required characteristics are in order to define a behaviour as ethical. For this, it is necessary to understand the nature of behaviours and characters which are the basis of morality. Islamic thinkers have tried to reveal the possibility of the change of morality through their discussions on the fact that whether the character is natural or acquired. For this purpose, various opinions have been put forward on the relationship between temperament, habit and moral action. In line with this connection, it has been tried to understand the possibility of a person to receive a moral education and what the source of this opportunity is. In addition, the possibility of this change has been tried to reveal with an education based on the will, effort and habit which are necessary for the formation of moral change. In this context, the article aims to analyse the contribution of Jalaluddin Devvani's views to Islamic moral philosophy analytically.

**Keywords:** Philosophy, Morals, Character, Temperament, Natural Character, Acquired Habit.

### Summary

One of the problems discussed in Islamic moral philosophy is the possibility of change of morality. The Turkish equivalent of "ahlak", which is an Arabic word, is "habit". Human temperaments have an innate aspect as well as an acquired aspect. Since the main purpose of Islamic moral philosophy is to reach the perfection of the human soul, it is necessary to give an answer to the situation of human's receiving a moral education and accepting change in morality. In addition, the relationship between ethical responsibility in Islamic thought and human habits should also be explained. For this reason, Islamic thinkers in general, and Jalaluddin Devvani in particular, have made an effort to explain these issues within philosophical thought.

Along with the translations made from ancient Greek philosophy, a wide philosophical tradition has been transferred to the Islamic world. Among these thoughts, there are also discussions about changing of morality. Philosophers treat the habits in two parts: "natural" and "acquired". Accordingly, while "natural habits" point to some innate characteristics of human beings, "acquired habits" point to habits acquired later by making an effort with a conscious choice. In the context of the aforementioned thoughts, "temperament" is discussed in terms of its effect on "natural" and "acquired" morality. Temperament means adding something to something. If this

## Çakmak, Jalaluddin Devvani's Contribution to Islamic Moral Thought Regarding The Possibility of Moral's Charge

mixture ratio is in balance, it indicates health status, and if this mixture is unbalanced, it indicates disease status. Galen argues that temperament affects not only physical characteristics but also temperaments. There are various internal and external factors that affect temperament. According to Galen, these affect both the physical and moral structure of the human being.

Jalaluddin Devvani discussed the possibility of change of morality, via this philosophical tradition he obtained through Tusi. Although he generally follows his predecessors Tusi and Miskeveyh in moral thought, he has a different opinion about change of morals. Devvani first discussed the opinions that reached him in five groups. Accordingly, in the first group, there are those who argue that the disposition is natural and does not change. In the second group, there are those who accept that some habits are natural, some are acquired later, and that it is partially possible to change. Those in the third group, think that the disposition is neither natural nor unnatural. They also accept the change of morality. The fourth group argue that human beings are good by nature, and that they are bad due to habits acquired later. In the last group, there are those who argue that man is evil by nature and that it is not possible to change unless the luminous ore overcomes the darkness.

Devvani did not give any information about which group he belongs to among the groups he mentioned. However, except for the second group, he criticized all other views by examining them with logical evidence. According to him, man has a clean disposition. Devvani accepts that man has acquired traits as well as innate traits. However, according to him, the traits that are the subject of morality, are acquired later and become entrenched in the "*nafs*" with a volitional and rational choice, like the first traits. Natural habits affect the habituation of acquired habits in terms of obtaining them with ease and difficulty. In addition, some habits do not change no matter what is done. For this reason, Devvani argues that, unlike his predecessors Miskeveyh and Tusi, some habits will change, and some will not. However, since a person cannot know the future with his limited knowledge, he should continue to make efforts by seeing change as possible. To think otherwise is contrary to the rules of religion, the requirements of reason, and the benefit of education and politics.

As a result, Devvani accepts that some habits regarding the change of morality will change, and some will not. The existence of a minority of habits that do not accept change should not mean that the benefit of education is completely ignored. Just as some diseases are not cured, medical science is not abandoned, so the fact that some habits do not change does not eliminate the benefit of spiritual medicine, which is moral improvement. Thus, in our study, the views of Ancient Greek philosophers and Islamic philosophers on the change of morality are discussed from the aforementioned perspectives, and Devvani's place in the philosophical tradition and his contribution to Islamic thought were revealed.

### Giriş

Makalede Devvânî'nin (ö. 1502) ahlâkın değişmesine ilişkin görüşlerinin anlaşılması için ilk olarak konuyla alakalı "*huy*", "*hulk*", "*mizaç*" kavramlarının sözlük ve terim anlamlarına işaret edilmiştir. Huyların meydana gelmesinde önemli bir yere sahip olan ve insanın tabiatına işaret

eden kavramlardan biri “mizaç”tır. Mizacın değişmesinin imkânı ve bunun ahlâkın değişmesine tesiri, eskiden beri tartışılmalı bir meseledir. İnsanda doğuştan gelen ve sonradan kazanılan iki çeşit huy bulunmaktadır. Filozoflar, bu huylardan ahlâkî eyleme konu olanın hangisi olduğuna dair çeşitli görüşler ileri sürmüşlerdir. Çalışmamızda, ahlâkın değişmesine ilişkin bu görüşler, “tabii huy” ve “kazanılmış huy” olmak üzere iki temel kavram üzerinden detaylandırılmaktadır. “Tabii huy”un ortaya çıkmasına temel teşkil eden “mizaç”, çeşitli iç ve dış faktörlerden etkilenmektedir. Mizaca etki eden bu faktörler “tabii huy”a doğrudan, “kazanılmış huy”a dolaylı olarak tesir etmektedir. Bu bağlamda mizaca etki eden bazı iç ve dış faktörler ele alınarak bunların ahlâkın değişmesine etkisi incelenmektedir. Çalışmamızda Antik Yunan felsefesinden İslam felsefesine intikal eden görüşler Devvânî'nin düşünceleri temelinde ele alınmakta olup onun bu birikimdeki yeri tespit edilmiştir.

Bu çalışmada konunun genişliği hasebiyle Antik Yunan ve İslam düşünürlerinin fikirlerine imâen genel hatlarıyla değinilerek Devvânî'nin konuya ilişkin düşüncelerinin çerçevesi oluşturulmaya çalışılmıştır. Ahlâkî değişimde belirlenen eğitim yöntemleri üzerinde ayrıntılı durulmayıp bu konunun başka çalışmalarda detaylarıyla ele alınabilecek sorun ve cevapları teşkil ettiği düşünülmektedir. Celaleddin Devvânî'nin daha çok konuyla alakalı “Ahlâk-ı Celâli” adlı eserinden yararlanılarak ahlâkın değişmesine ilişkin ortaya koyduğu düşünceler tespit edilmeye çalışılmıştır.

### 1. Değişmeye Konu Olması Bakımından Ahlâk

İslam ahlâk felsefesinde insanın ahlâkî eylemlerinin kaynağının tespiti önemsenen bir konudur. Huyun doğuştan veya sonradan kazanıldığına ilişkin tartışmalarla ahlâkî eylemlerin kaynağı ve huylarda değişimin imkânı anlaşılmalı çalışılmıştır. Konunun açıklığa kavuşturulabilmesi için öncelikle sözcük ve terim olarak “ahlâk”tan neyin kastedildiğinin kısaca hatırlanması gerekir. Buna göre huy, mizaç, tabiat, karakter anlamlarına gelen “hulk” Arapça kökenli bir kelime olup “ahlâk”ın tekilidir. İslam filozoflarının “ahlâk” kelimesine verdikleri anlama bakıldığında temelde Galen'in (ö. 216) ve Aristoteles'in (ö. M.Ö. 322) tesirleri görülmektedir (Erbaş, 2019: 7-11). İslam filozoflarınca yaygın olarak kabul gören Galen'in tanımına bakıldığında huy, “insanın düşünüp taşınmadan ve tercihsiz olarak nefsin fiillerini yapmasını sağlayan nefsin bir hali” (Câlinus, 1937: 25) olarak tarif edilmiştir. Aristoteles'e göre Yunancadaki “éthos”, Arapçadaki “huy” kavramına tekabül etmektedir. Bu kelime alışkanlık (âdet) anlamına gelen Yunanca “ethos” kelimesinden

## Çakmak, Jalaluddin Devvani's Contribution to Islamic Moral Thought Regarding The Possibility of Moral's Charge

türemiştir (Ünler, 2004: 120-121; Aristoteles, 1979: 208). Bahsi geçen açıklamalardan anlaşılacağı üzere "huy"un, "hâl" ve "meleke" olma durumu ile tabi olması ve çevreyle etkileşimi üzerinde durulmaktadır. Nitekim filozofların yaptıkları bu tarifler onların ahlâka ilişkin düşüncelerinin temelini teşkil etmesi bakımından önemlidir.

Devvânî, Galen'den tesirle "huy"u; "nefisten fikir ve görüşe ihtiyaç olmadan fiilî sudurun olduğu bir melekedir. Nefiste sağlam bir niteliksel melekedir." (Devvânî, 2019: 39) şeklinde tarif etmektedir. Devvânî, İbn Sînâ'nın (ö. 1037) tarifinden "ihtiyar"ı çıkarıp "kolaylık" kelimesini getiren Tusî'nin tarifini esas almıştır (Devvânî, 2019: 39). Nitekim Tusî (ö. 1274) "huy"u "nefisten onun muktezasınca tefekkür ve düşünüp taşınmaya ihtiyaç olmaksızın fiilin sâdır olmasını sağlayan meleke" (Tusî, 2021: 81) olarak ifade etmektedir. Devvânî tarifinde huyun varlık sebebi kabul edilen "hâl" ve "meleke" kavramlarına da açıklık getirir. Buna göre nefsânî keyfiyetteki niteliğin çabuk değişmesi "hâl"e, yavaş değişmesi ise "meleke"e işaret etmektedir (Devvânî, 2019: 39). İslam filozofları çoğunlukla Galen'in tarifindeki "hâl" sözcüğünün yerine kendi ahlâk anlayışları doğrultusunda "meleke" sözcüğünü getirmişlerdir. Çünkü bir davranışın ahlâkî sorumluluğa konu olması için başlangıçta akıl ve iradeyle tercih edilip sonra çabayla alışkanlık haline getirilen yerleşik bir meleke olması gerekmektedir. Nefiste meydana gelen ani değişimler ahlâkî bir eylem olarak kabul görmemiştir. Dolayısıyla İslam düşünürleri Galen'den aldıkları bu tarifi kendi ahlâk anlayışları doğrultusunda yeniden ele almışlardır.

İslam düşünürleri nefsin fiillerini anlamada ele aldıkları "hâl", "meleke" ve "heyet"i, "huy"un cinsleri olarak kabul etmişlerdir. Bunlar arazların nitelik kategorisinde yer alan nefsânî kısım içerisinde ele alınmıştır. Nefsânî nitelik, konusundan kolayca ayrılacak şekilde ise buna "hâl"; konusuna iyice yerleşmişse buna "meleke" denmektedir (Cürcânî, 2015: 20-32,204; İstanbulî, 2014: 32-33; Belhî, 2012: 444-445).

Cürcânî (ö. 1413), bir şeyin ahlâkî eyleme konu olmasının koşulunu meleke olmasına bağlamıştır. Buna göre gülmek "hâl" iken, cömertlik "meleke"dir (Cürcânî, 2015: 206,368-371). Bahsi geçen kavramlar ve bunların tariflerindeki ayrıntılar ahlâkın değişmesi konusundaki görüşlerin de temelini oluşturmaktadır. Kısaca ele alınan bu açıklamalar bağlamında ahlâkî oluşturan eylemlerin, iradî olması ve nefse yerleşik bir meleke olması gibi özelliklerin arandığı anlaşılmaktadır. Bu bağlamda çalışmanın devamında, Galen'den "hâl" ifadesiyle geçen "huy"

tarifinde İslam düşünürlerinin çoğunlukla "meleke" sözcüğünü tercih etmeleri ve buna ilişkin görüşler çeşitli açılardan ele alınıp ahlâkın değişmesiyle ilişkisi bakımından ortaya konacaktır.

## 2. Mizacın Huya ve Ahlâka Etkisi

Mizacın anlaşılması ahlâka konu olan eylemlerin anlaşılmasında temel konumdadır. Bu yüzden öncelikle mizacın ne anlama geldiği açıklanacaktır. Ardından mizacın birincil(tabiî) ve ikincil (kazanılmış) ahlâkla ilişkisi ve bunun ahlâkın değişmesine tesiri ele alınacaktır. "Hulk"un anlamdaşları arasında yer alan "mizaç" ahlâkın değişmesi probleminde önemli bir yere sahiptir. "Mizaç"ın kelime anlamı, bir şeyi başka bir şeye katmaktır (el-Mû'cemu'l-Vasît, "m-z-c" 2004: 866). Genel manada "huy" a yakın bir anlama sahip olan mizaç "İnsanın ruh yapısıyla ilgili meyil ve özelliklerinin tamamı, yaratılış, huy ve tabiat" ve "bir insanın vücudunda bulunan kan, safra vb. unsurlardan birinin nispetindeki, yaratılıştan gelen fazlalık sebebiyle ortaya çıkıp o insanı benzerlerinden farklı duruma getirdiğine inanılan hâl" (Ayverdi Misallî Büyük Türkçe Sözlük "Mizac" 2011: C:2 2088) anlamlarına gelmektedir.

Mizaca ilişkin düşünceler İslam dünyasına, Antik Yunan düşüncesinden daha çok Galen'in tesiriyle geçmiştir. Hipokrat'ın (ö. M.Ö. 460-370), Empedokles'in (ö. M.Ö. 460-370) "dört unsur" teorisinden hareketle ele aldığı "dört hilt" anlayışı bu düşüncenin temelini oluşturmaktadır. Fiziksel yönüyle mizaç teorisi, Hipokrat, Galen, Ebû Bekîr Râzî (ö. 925) ve İbn Sînâ'nın tıp anlayışlarının temelini oluşturmuştur. Mizaç, cisimlerde dört unsur olan ateş, hava, su, toprağı ifade ederken insan bedeninde dört hilt olan kan, balgam, kara safra, sarı safranin karışım oranına karşılık gelmektedir. İnsan bedeninde yer alan bu sıvıların denge hali sağlığa, bu sıvılardan birinin oranının diğerlerinin önüne geçmesi ise hastalığa işaret eder. Bunların yanında dört hilt; kuru, yaş, sıcak ve soğuk olmak üzere belli tabiatlara sahiptir. İnsanlardaki biyolojik durumları inceleyen bu teori insanın huylarına tesiri bakımından da ele alınmıştır. Mizaç teorisini, insanın ahlâkî eylemlerine tesiri açısından açıklayan ilk ismin Galen olduğu söylenebilir. Galen, insanın fizikî ve manevî yapısı arasında kurduğu bu ilişkiyi, nefis ve kuvveleri açısından da yorumlamıştır (Kuşlu, Aydın, 2022:12-15).

Galen'in tıp alanında ortaya koyduğu mizaç teorisi bahsedildiği gibi başlangıçta insan bedenini oluşturan fiziki-biyolojik yapıyı açıklamaktadır. Cansız varlıklarda dört temel unsur, canlılarda dört temel hilt, varlıkların oluşumuna tesir etmektedir. Bu dört hiltin karışımından temelde dokuz mizaç ve bunlara da bağlı olarak sayısız mizaç ortaya çıkmaktadır. Mizaç,

bedendeki kan, safra, balgam ve sevdanın karışımlarının sonucu olup doğrudan insanın bedenini, dolaylı olarak insanın nefsini ve ahlâkını etkilemektedir (Galen, 1937:389; Galen, 1981: 184). Bu teori daha çok Ebû Bekîr Râzî ve İbn Sînâ'nın tıp alanındaki çalışmalarıyla İslam dünyasında yaygın, sistematik bir hüviyet kazanmıştır (Ebû Bekîr er-Râzî, 2021; İbn Sînâ, 2017; C.I, 254/298-300). Mizaç, ilk bakışta kalıtımla getirilen birtakım özellikleri ifade etse de çevreyle şekillenen bir yöne de sahiptir (Başaran, 1978:156). Ve mizaç teorisinin temelinde "itidâl" düşüncesi yer almaktadır. Buna göre vücutta birbirine zıt olarak bulunan sıvıları "itidâl"e kavuşturmak beden sağlığına sebep olurken nefsin hallerine de tesir etmektedir. Yine "mizaç"taki oranların dengesizliği hastalığa işaret etmekte olup nefsin hallerine etki etmektedir (İbn Sînâ, 2017:C.I, 254/298-300).

Mizaca etki eden çeşitli iç ve dış faktörler bulunur. Bu faktörlerin neler olduğunu, mizaç ve ahlâkın değişmesine tesirlerini açıklamak gerekmektedir. Filozoflar bu bağlamda çeşitli iç ve dış faktörleri ele almışlardır. Bu faktörler, bir taraftan mizaca etki ederken diğer taraftan insanın ahlâkî yapısını etkilemektedir. Filozoflar yaş, cinsiyet, coğrafya, beldeyi oluşturan toprak, su, hava, rüzgâr, yeryüzü şekilleri, iklim, genetik unsurlar, tüketilen yiyecek ve içeceğe ilişkin özellikler, beslenme, uyuma düzeni, spor, müzik, kan aldırma, perhiz, büyüme hızı, psikolojik hastalıklar, bedensel ve zihinsel meşguliyetler, ilaç kullanımı, anne sütü, bebeği emzirenin özellikleri, astrolojik etkiler, anne rahmine düşüldüğünde feleklerin durumu, koku, müzik gibi mizaca etki eden pek çok faktörden bahsetmişlerdir. Bahsi geçen tüm bu faktörler mizaca etki dereken mizaç da kişinin ahlâkî eylemlerin durumunu etkiler (Erbaş, 2019: 119-142).

Antik Yunan düşünürlerinden Aristoteles huyu, bahsi geçenler faktörlerden farklı olarak aklî potansiyelle ilişkisi bakımından da ele almıştır. Buna göre herkesin aklî potansiyeli doğrultusunda ahlâkî eylemleri gerçekleştirme sorumluluğu bulunmaktadır. Ve mizaç sosyal statüye, cinsiyete ait birtakım ölçütlere bağlanarak insanlardaki fitrî akıl potansiyelleri incelenmiştir. Bahsi geçen bu aklî potansiyel seviyelerine göre de insanların belli ahlâkî erdemleri kazanabileceğini savunulmuştur. Bu bağlamda Aristoteles, ahlâkî erdemlerde bireysel farklılıkların mevcut olduğunu ve mizacın ahlâkî edinme seviyesine etki ettiğini düşünmektedir (Aristoteles, 1983: 28). Nitekim onun bu konudaki görüşlerinin genelde İslam düşünürlerine, özelden Devvânî'ye tesir ettiği söylenebilir. Devvânî

sorumluluk açısından bir değerlendirmede bulunmamakla beraber seleflerinde olduğu gibi kadın, çocuk, köle gibi ayrımlarla insanların ahlâka konu olan huylarını onların aklî potansiyelleriyle ilişkilendirmiştir (Devvânî, 2019: 72-73).

İslam düşüncesinde eklektik bir yapıya sahip olan İhvân-ı Safâ'nın konu hakkında ileri sürdüğü görüşler mizaç hakkında geniş bir birikim sunması bakımından önem arz etmektedir. Buna göre dört hıltın oranı olan mizaç, öncelikle insanların fizikî yapısına tesir etmektedir. Böylece her insan, kendine özgü birtakım özelliklerle dünyaya gelir. İnsanın özünü, anne ve babasının mizaçlarının karışımı oluşturmaktadır. Hıltların, insan bedenindeki karışımının itidâle yakın olup olmama durumu ise kişinin huylarına tesir etmektedir. İhvân-ı Safâ, mizacın değişmeye uğradığını ve onun ahlâka temel teşkil eden huylara tesir ettiğini düşünmektedir (İhvân-ı Safâ, 1995:1/289, 1/204-205). Bu bağlamda onların konuya ilişkin görüşlerini aktarmak faydalı olacaktır. İhvân-ı Safâ'nın tespit ettiği temel faktörler arasında iklim-coğrafya, astroloji, eğitim ve sosyal çevre yer almaktadır. Onlara göre hıltların, itidâli, itidâlsizliği ve bahsi geçen üç faktör kişinin mizacına etki etmektedir. İhvân-ı Safâ bu doğrultuda insanın "*merkûze ahlâk*" ve "*müktesep ahlâk*" olmak üzere sahip olduğu iki yönü temel almaktadır. İnsanların huyları, bu ikili ahlâk anlayışı doğrultusunda mizaçla ilişkilendirilmiştir. Buna göre mizaçtaki değişme "*merkûze ahlâk*"a doğrudan, "*müktesep ahlâk*"a ise dolaylı olarak tesir etmektedir. Merkûze ahlâk, insanın tabiatında yerleşik olarak bulunan ahlâktır. Dolayısıyla mizaçla doğrudan ilişkilidir. Müktesep ahlâk ise eğitim ve çevre etkisiyle birtakım alışkanlıklar elde etmek suretiyle sonradan kazanılan ahlâktır. Müktesep ahlâk, mizaçla dolaylı bir ilişkiye sahiptir. İnsan, anne karnından itibaren nefsinde bitkisel ve hayvanî kuvveleri barındırır. Aklî kuvvesini ise bilfiil olarak mümeyyiz hale geldiğinde edinir. Bu bağlamda çocukluk döneminde, eğitim verenler ve çevrenin etkisiyle edinilen huylar aklî kuvveye ilişkin fiilleri barındırmadığı için "*merkûze ahlâk*" içerisinde değerlendirilir. Aklî yetkinliğe ulaşıldıktan sonra başlangıçta iradî ve aklî bir tercih ve çabayla edinilen alışkanlıklar ise "*müktesep ahlâk*" içerisinde yer almaktadır. Dolayısıyla mizaca etki eden genetik yapı, coğrafya ve iklim, astrolojik etkiler ve çocuklukta yaşanan çevreden edinilen alışkanlıklar öncelikle "*merkûze ahlâk*"a tesir etmektedir. Mümeyyiz kişinin seçimiyle yenilen besinler, yaşanılacak iklim ve coğrafya, alınan eğitim ve sosyal çevre ise "*müktesep ahlâk*"a tesir etmektedir (Kızıleniş, Aykıt, 2022: 522-527).



İhvân-ı Safâ'ya göre insanın yaşadığı coğrafyanın iklimi, toprağı, suyu ve havası burada bulunanların hıtlarının oranına tesir etmektedir. Hıtların oranı ise öncelikle insanın fiziksel mizacında bir etkiye sahiptir. Bu sebeple belli coğrafyalarda yaşayan toplumların diğerlerinden ayrılan fizikî özellikleri vardır. Bunun yanında coğrafyanın tesiri o toplumda yaşayan insanların huyları kazanmadaki yatınlıklarına da tesir eden bir özelliğe sahiptir. İslam filozofları genelde kuzey ve güney bölgeleri olarak ele aldıkları toplumlarla ilgili buna benzer birtakım genellemelerde bulunmuşlardır. Örneğin mizacın fiziksel tesiri sonucu sıcak bölgelerde yaşayan insanların ten renkleri koyu, saçları kıvrıkcık, dişleri beyaz, gözleri iri olmaktadır. Bunun yanında bu bölgedeki insanların ilim öğrenmede ve hakkı kabullenmede diğer bölge insanlarına göre daha hızlı oldukları kabul edilmiştir. Anlaşıldığı üzere mizaca etki eden faktörler insanın fizikî yapısında olduğu kadar onun ahlâkında da farklılıklara sebep olmaktadır. Mizaca etki eden faktörlerden bir diğeri kişi dünyaya geldiğinde gökyüzünün konumudur. Sudur nazariyesi doğrultusunda Yaraticı'dan alınan etkiler akıl tarafından küllî nefse iletilmektedir. Küllî nefis, aldığı bu etkiyle ay altı âlemdeki varlıkların hem fiziksel mizacına hem nefislerinin mizacına tesir etmektedir. İnsan dünyaya geldiğinde meydana gelen gök olayları, hıtların oranını etkileyerek öncelikle kişinin fizikî yapısını oluşturmaktadır. Fizikî yapı ise nefsin fiillerini etkilemektedir. Bahsi geçen bu tesirler öncelikle kişinin doğal ahlâkında meydana gelmektedir. Ancak astrolojik etkiler sürekli bir tesire sahip olduğundan sonraki dönemlerde de kişinin ahlâkını etkilemeye devam edecektir. Dolayısıyla bu ikinci tesir kazanılmış ahlâk alanında kendini göstermektedir. Mizacı etkileyen önemli faktörlerden bir diğeri kişiyi yetiştiren ataların ve hocaların inançlarıdır. Kişinin çocuk yaşta aldığı eğitim onun doğal ahlâkına, aklî olgunluğa ulaştıktan sonra aldığı eğitim ise kişinin kazanılmış ahlâkına tesir etmektedir. Görüldüğü üzere çeşitli iç ve dış faktörler mizacı etkilemektedir. Mizaçta meydana gelen bu değişimler de tabii ve kazanılmış huylar üzerinde bir tesire sebep olmaktadır (Kızıleniş, Aykıt, 2022: 522-527).

İslam ahlâk düşüncesinde önemli isimlerden biri olan Miskeveyh'te (ö. 1030) de bahsi geçen tesirlere ilişkin örneklere rastlanmaktadır. Mizaca etki eden coğrafi faktörlere ilişkin Ekvator'a yakın, orta bölgelerde, yaşayan insanların mizacının dengeli olduğu düşüncesi İslam filozoflarınca çoğunlukla kabul gördüğü gibi Miskeveyh'te de yer almaktadır. Ve bu

bölgede yaşayan kişiler fiziksel özelliklerindeki benzerliklerin yanı sıra zekâ ve hızlı anlama erdemlerine yatkın kabul edilmişlerdir (İbn Miskeveyh, 2013: 90). Bunun yanında yiyecek ve içecekler de insanın mizacına etki etmektedir. Yine bu faktör, insanın hem biyolojik özelliklerine hem de huylarına tesir etmektedir. Örneğin tatlı ve asitli yiyecekler kanı ve safrayı artırdığından kişide arzuların artmasına sebep olur (Ebû Bekîr Râzî, 1987: 109-110). Astrolojik faktörlere örnek verilecek olursa gökyüzünde Zühre yıldızının hâkim olduğu zamanlarda doğan kişilerin mizaçları nemli ve balgamî olup onların huyları da buna göre şekillenmektedir (İhvân-ı Safâ, 2012: C.1, 208). Bunların yanında yaş, cinsiyet gibi faktörler de mizacı etkilerler. Çocukların mizacında sıcaklık olduğu, yaşlıların mizacında kuruluk olduğu, kadınların mizaçlarının erkeklere nazaran nemli-soğuk olduğu, soğuk-kuru mizacı olanların korkak olduğu tarzında örnekler çoğaltılabilir. Bu doğrultuda bireyde belirginleşen tabiatlar, huyları etkilemektedir (İbn Sînâ, 2017: C.1, 19-23; 32-33).

Devvânî'nin "*Ahlâk-ı Celâlî*" adlı eserine bakıldığında mizacın huya tesirine ilişkin benzer örnekler yer verildiği görülmektedir. Örneğin dönemin Sultanı, Uzun Hasan ve oğlu methedilirken "*Sâhib-i Kırân*" ifadesinin kullanılması İhvân-ı Safâ düşüncesine ilişkin bir tesir hissettirmektedir. Bu ifade Jüpiter, Satürn ve Venüs aynı burçta olduğunda dünyaya gelen kişiler için kullanılmaktadır. Bu kişiler güçlü, uğurlu, talihli, cihangir, fatih sultanları işaret etmektedir (Devvânî, 2019: 14,8). Devvânî farklı coğrafyalarda bulunan insanların mizaçlarının farklılığını da dile getirir. "*Ahlâk-ı Celâlî*"de, Arapların konuşma, deha yönünden üstün olup şehvet yönünden ifrata kaçan özelliklere sahip olduklarına, Habeşlilerin vefa yönünden üstün olup kibre tahammülsüzlük yönünden zayıf olduklarına, Acemlerin akıl, siyaset, uyanıklık yönünden üstün olup hırs, nifak yönünden zayıf olduklarına dair örnekler mevcuttur (Devvânî, 2019: 174). Devvânî gerek bireysel gerek toplumsal ahlâka ilişkin konuları ele alırken mizaca etki eden faktörler arasında cinsiyet, yaş, eğitim verenin özellikleri, coğrafya, sosyal statü, toplum, siyaset, felekî etkiler gibi bazı örnekler yer vermiştir (Devvânî, 2019: 73, 124, 158, 162, 164). Devvânî, seleflerini (Miskeveyh, Tusî) takip etmek suretiyle ruhanî tıp bağlamında yeri geldikçe bu örnekler değinmiştir. Bunun yanında Devvânî'nin doğrudan mizacın fiziksel yönüne ilişkin (öfkeli mizaçların hararete eğilimli olması gibi) tespitleri az da olsa mevcuttur (Devvânî, 2019: 118). Ancak o, fizik ilminin sınırlarına giren bu açıklamalara yer vermeden bir ön kabul ahlâk düşüncesini inşa etmektedir.

## Çakmak, Jalaluddin Devvani's Contribution to Islamic Moral Thought Regarding The Possibility of Moral's Charge

Devvânî'nin ahlâkın değişmesine ilişkin görüşlerinin yer aldığı "*Ahlâk-ı Celâli*" adlı eserinde bu konuya ilişkin fizik kitaplarına yönlendirilmede bulunması pratik felsefeye yoğunlaşma isteği olarak düşünülebilir (Devvânî, 2019: 40).

İhvân-ı Safâ'nın düşüncesinde insanın ahlâka konu olan eylemleri, tabiat ve sonradan kazandığı huyların toplamını içermektedir. Tabiatında bulunan huylar insana birtakım yatkınlıklar sağlamaktadır. İnsan mizacından gelen bu yatkınlıklar doğrultusunda bazı huyları kolay bazı huyları zor olarak edinilir. Galen, doğadan gelen yatkınlıkların insanın ahlâkî eylemlerinde bir engel olduğunu düşünmektedir. İslam düşünürlerinden Fârâbî (ö. 950), İbn Sînâ, İbn Miskevî, Tûsî gibi pek çok isim doğanın ahlâkî eylemlere engel olmadığı kanaatine sahiptir. Devvânî ise bazı bireylerde bu değişimin olamayacağını ancak ahlâkî değişimin olup olmayacağını insan tarafından önceden bilinemeyeceği düşüncesinden hareketle bir düşünce ortaya koymaktadır. Bu doğrultuda değişimi umarak hareket etmenin gerekliliğini savunur. Tabiatın, kazanılan huya tamamen engel olacağını düşünmenin dinin tekliflerini, aklın gereklerini yok saymak olduğunu söyler. Devvânî bu doğrultuda değişimi tamamen yok saymayı ahlâkî eğitimin gerekli olduğunu kabul etmektedir. Ancak bu ilmin müsahâhât türünden olup tam bir başarı sağlamayı değil, çoğunluğa fayda sağlama beklentisini karşılayabileceğini savunur.

Mizaç, nefsin kuvveleriyle ilişkisi bakımından ele alınacak olursa bitkisel ve hayvanî nefse doğrudan tesir etmektedir. Bu güçler insanın fiziksel yönüyle irtibat halindedir. Nâtik nefse ise dolaylı olarak tesir etmektedir. Öncelikle nefis, fiillerini meydana getirirken bedeni kullanır. Bu yüzden bedeninin durumu nefsin hallerine etki etmektedir. Mizacın itidâl halinde olmasının sonucunda erdeme yatkınlık, aksinde ise erdemsizliğe yatkınlık ortaya çıkar. Bitkisel ve hayvanî nefiste meydana gelen itidâlden uzaklaşma durumu nefsin güçlerinde dengesizliğe sebep olmaktadır. Nefsin güçleri, mizacın itidâl durumundan etkilenmektedir. Aynı şekilde nefsin güçlerindeki itidâlsizlik de mizacın durumunu etkilemektedir. Bu bağlamda ahlâkî eylemler için aranan temel özelliklerden biri mizacın denge halinde olmasıdır. İnsan yeryüzünün halifesi vasfıyla varlıklar arasında mizacı en mutedil olandır. İnsan, nâtik nefsi taşıyabilecek mutedil bir mizaçla yaratılmıştır. Bundan dolayı ahlâkî eylemleri gerçekleştirebilecek kabiliyete sahiptir. İnsan bu kabiliyeti sayesinde kendine özgü fiilleri yerine getirebilecek ve bunun da

ötesine geçebilecek (mutlak insan) bir özelliğe sahiptir (Kızıleniş, Aykıt, 2022: 527-530).

Devvânî'ye göre insan, öncelikle tabiatın gereği doğrultusunda var oluşunu gerçekleştirmektedir. Bu var oluş tabîî bir sırayla ve insanın iradesi dışında gerçekleşir. Tabîî sırayla var oluşu tamamlanan insan, sanat sayesinde bu var oluşunu tam bir yetkinlik hali olan ilahî hilâfete uygun hale getirir. Bu sayede gerçek insan olur. Çabası doğrultusunda meleklerden daha üst bir seviyeye çıkar. Buradaki sanat, insanın ahlâkî eylemlerini düzenleyen ruhânî tıptır. İnsan iradesi ve aklıyla nefsinin diğer güçlerini dengeleyerek ilahî hilâfet amacını gerçekleştirebilir. Devvânî'de nefsin kuvveleri sadece fonksiyonların ilkesi olarak kabul edildiğinde bu kuvveler ahlâkın konusu olamaz. Nefsin fiil ve infialleri seviyesine gelindiğinde bu kuvvelerin eylemleri ahlâkın konusu olur. İnsanın ilâhî hilâfetini gerçekleştirebilmesi bu üç kuvvenin itidâl halinde olmasına bağlıdır (Devvânî, 2019: 53, Akşit, 2019: 1060-1061). Bu açıdan bakıldığında insanın ilâhî hilâfete ilişkin bir teklifle muhatap olması onda bir kabiliyetin varlığını gerekli kılmaktadır. Dolayısıyla insanın mizacında yer alan bu yatkınlıklar genel manada onun ahlâkî eylemleri edinmesine bir engel değildir.

36 Mutezile kelimcülerinden Câhiz (ö. 869) da insanın arzuları, akli ve mizacı arasında bir ilişki kurarak onu dünya ve ahirette mutluluğa ulaştıracak koşulları saptamaya çalışmıştır. Bu bağlamda mizaca etki eden bazı iç ve dış faktörlere işaret etmiştir. Câhiz, Nazzâm'ın (ö. 845) kümün teorisiyle Galen'nin mizaç teorisini birleştirerek kendi görüşlerini açıklamaktadır. Mizacı etkileyen faktörler, mizacın ahlâkî eyleme etkisi, mizacın huyun değişmesinde tesiri gibi açılardan konu incelenmiştir. Câhiz, Galen'de olduğu gibi mizacı; beden, nefsin ve ahlâkın mizacı olmak üzere üç açıdan ele alır. İlk olarak bedenin mizaçla olan ilişkisini irdeler. Bedenin mizacında, dört hıltın karışım oranı sağlığa işaret etmektedir. Aksi ise bedenin hastalığı anlamına gelmektedir. Câhiz, nefsin mizacı konusunda onun birtakım kısımlardan ve karışımlardan oluştuğunu söylemektedir. Nefsin kısımları duyumsama, hafıza, vehmetme, düşünme ve şehvet gibi kuvvelerden oluşmaktadır. Bunların yanında nefsin doğal eğilimlerinden kaynaklanan bir mizacı da bulunmaktadır (Cengiz, 2022: 46-65).

Câhiz'in düşüncesinde mizacın değişmesine tesir eden nefsin kuvvelerinden biri "*havâtır*"dır. Duyular yoluyla elde edilen bilgiler kalpte depolanmaktadır. Bu duyusal tecrübeler sonucunda kişiyi bilgi edinmeye ve eylemde bulunmaya yönlendiren belli belirsiz her türlü kanaat "*havâtır*"

olarak adlandırılmaktadır. Kişi bir eyleme yöneldiğinde hatıralarından gelen bilgi birikimi onu ya eyleme teşvik eder ya da onu eylemden sakındırır. Zihinsel bu süreç, kişinin mizacını ve bununla ilişkili olarak ahlâkını değiştirebilmektedir. Câhiz'in önemle üzerinde durduğu diğer bir zihinsel süreç "*tekellüf*"tür. Tekellüf, kişinin kendine zor gelen bir şeyi yüklenmesi demektir. Tekellüfün doğasında zorlanma ve yapmacıklık vardır. İnsan ahlâkî bir eylemi yerine getireceği vakit mizacının zorlanacağı bir eylemle karşılaşır. Kişi zorlandığı bu eylemi sık tekrar ederek çabalama sonucu nefsinde yerleşik bir meleke haline getirebilmektedir. Mizaçtaki yatkınlıklar sonucu kişiye kolay gelen eylemler, ahlâkî eylemin konusu değildir. Kişinin zorlandığı bir eylemi zamanla nefsinde kolayca meydana getirebilecek hale gelmesi ahlâkî eyleme işaret etmektedir. Mizacı değiştirmede önemli zihinsel süreçlerden bir diğeri de "*telkin*"dir. Kişi yaptığı eylemin doğru veya yanlış olduğunu içsel bir eğitimle sürekli kendine hatırlatmalıdır (Cengiz, 2022: 46-65). Nitekim Devvânî'nin ruhsal tıp anlayışında da nefsi itidâle kavuşturma yöntemleri arasında "*telkin*"in öneminden bahsedilmektedir. Hatta Galen'den aktarıldığına göre kişi hem kendi telkinde bulunmalı hem de kendisine sürekli telkinde bulunacak bir arkadaş edinmelidir (Devvânî, 2019: 108-110).

Tüm bunlardan hareketle Câhiz'a göre kişi bazı zihinsel süreçlerden geçerek nefsinin mizacını değiştirebilmektedir. Bu değişim kişinin ahlâkına da etki etmektedir. Nefsin mizacı birbirine zıt eğilimleri barındırmaktadır. Mizaçta bulunan bu potansiyel yatkınlıklar birbiriyle çatışma ve yardımlaşma sonucu bilkuvve veya bilfiil hale gelebilmektedirler. İyi ve kötü bu yatkınlıklar uygun koşullar oluştuğunda bilfiil hale gelirler. Nefsin güçlerinin iyi eylemleri kolayca edinebilmeleri için onun kuvvelerinden birinin diğerine baskın olamayacak şekilde denge haline getirilmesi gerekir. Nefsin kuvvelerinin itidâl üzere olması sağlık durumuna işaret eder. Bu itidâl sayesinde kişi, erdemlere yatkın hale gelmektedir. Bunun için aklî kuvve, nefsin şehvî kuvvesini kontrol altında tutabilecek şekilde daima geliştirilmelidir (Cengiz, 2022: 46-65).

Câhiz, nefsin zihinsel süreçlerde belli bir aşamaya gelmesini önemli kabul etmekle birlikte bunun yeterli olmayacağını düşünür. Zihinsel süreçlerin ardından dış dünyada eylemlere yönelik bazı tesirlere ihtiyaç vardır. Ahlâkî değişim için iç desteğin yanında dış koşulların desteği gerekmektedir. Buna göre din, siyasi otorite ve sosyal çevre bu değişimde önem arz eder. Kişi bu üç etki sayesinde aklî gücünü aktif tutabilir. (Cengiz,

2015: 230-273).

Devvânî'nin ahlâk düşüncesinde de nefsin güçlerinde zıtlıklar bulunmaktadır. Mizaca uygunluğu vahdete yakınlık olarak gören Devvânî, insanın yetkinliğine ulaşması için edinmesi gereken fiillerinde vahdete yani dengeye yaklaşması gerektiğini söylemektedir. Nefsin güçleri arasındaki bu zıtlıkları itidâle kavuşturmak, erdemleri edinmede önemlidir. Ruhsal tıp geleneğinin temel hedefleri arasında mizacı, huyu itidâle kavuşturmak bulunmaktadır. Nitekim Devvânî mâhir bir doktorun kişinin bedenindeki hastalıklara sebep olan mizaç dengesizliğini itidâle getirmesi gibi ruhsal tıp doktorunun da ruhânî hastalıkların tedavisinde mizacın mukabili olan huyu itidâle kavuşturması gerektiğini düşünür. Tüm bunların yanında birey, aile ve toplum şeklinde devam eden ruhsal tıp anlayışı doğrultusunda bir devlet yöneticisi de yönetimdekileri bu dengeye kavuşturarak dünyanın mizacını dengelemiş olacaktır (Devvânî, 2019: 181).

Sonuç olarak İslam düşünürlerinin genel kabulü, mizacın kendisinin çeşitli iç ve dış faktörlerin tesiriyle değiştiği yönündedir. Bu değişimi kabul eden mizaç ise insanın doğuştan ve kazanılmış huylarına tesir etmektedir. Mizaç, insanın bedeninde, nefsinde, nefsinin kuvvelerinde ve nefsinin hallerinde doğrudan veya dolaylı olarak bir etkiye sahiptir. İslam düşünürleri genel manada itidâle yaklaşan mizaçların ahlâkî eylemlere daha yatkın olduklarını düşünmektedirler. Bu bağlamda mizaç, huya ve ahlâkın değişmesine etkisi bakımından önemli bir yere sahiptir. Bu başlıkta tabî ve kazanılmış huylara mizaca etki eden faktörlerle ilişkisi bakımından değinilmiştir. Sonraki başlıkta ise ahlâkın değişmesinin imkânı açısından tabî ve kazanılmış huy daha ayrıntılı bir şekilde ele alınacaktır.

### 3. Ahlâkın Değişmesinin İmkânı Açısından ve Tabîî Huy-Kazanılmış Huy Bağlamında Devvânî'nin Görüşleri

Antik Yunan döneminden beri tartışılmalı ahlâkın değişmesinin imkânı problemi, insanın iradesi, akli ve tabiatı sebebiyle gerçekleştirdiği fiillerinin ahlâkî açıdan konumlandırılmasını gerekli kılmaktadır. Bu bağlamda hangi huyun ahlâkî eyleme konu olduğunu belirlemek gerekmektedir. Bu başlıkta bahsi geçen sorun tabîî ve kazanılmış huy ekseninde detaylandırılmıştır. Başlık altında ahlâkî eylemler tabîî ve kazanılmış huyla ilişkileri bakımından Devvânî'nin görüşleri temelinde ele alınacaktır.

Tabîî ve kazanılmış huy ayırımına "tabîî erdem" ve "hakiki erdem" şeklinde sistematik olarak ilk defa Aristoteles'te rastlanmaktadır. Doğuştan getirilen,

## Çakmak, Jalaluddin Devvani's Contribution to Islamic Moral Thought Regarding The Possibility of Moral's Charge

insanın tercihinin söz konusu olmadığı huylara "*tabîi erdem*", insanın tasarrufunda olan alışkanlıklarla (âdet) sonradan kazanılmış huylara "*hakiki erdem*" denilmektedir. Bunlardan birincisi mizaçla ilişkili olup ahlâkî eylem sayılmamaktadır. İkincisi insanın akli ve iradesiyle alışkanlık kazanmak suretiyle nefsinden tıpkı birincisi gibi düşünmeden ve tereddüt etmeden meydana gelen huyları ifade etmektedir. Bu huylar zamanla kişide kökleşerek yerleşik bir hal alır. (Aristoteles, 1979: 357; Aristoteles, 1997: 219; Aristoteles, 1979: 85, 126-127.)

Galen, tabîi ve kazanılmış huy bağlamında değişmeye karşı daha katı bir tutum sergilemektedir. O, tabîi huyu, hakikî huy olarak kabul etmiştir. Ona göre tabîi huy değişmez özelliğe sahiptir. Galen kötülüğün daha önce Stoacıların savunduğu gibi dış faktörlerden değil insana ait iç faktörlerin tesiriyle oluştuğunu düşünmektedir (Bedevî, 1981:185-186; Câlînûs, 1937: 29-30). Miskeveyh'e göre Galen insanları, bahsi geçen konu bağlamında üç kısma ayırır. Buna göre doğuştan iyi olan insanlar, kötü olan insanlar, hem iyi hem kötü olan insanlar bulunmaktadır. Birinci ve ikinci grupta yer alanların eylemleri ahlâka konu değildir. Çünkü eylemlerinde tabiatın etkisi bulunmakta olup irade ve tercihleri söz konusu değildir. Ancak mizacında iyi ve kötülüğe yatkınlığı bir arada bulunduranlar ahlâkî anlamda huylarını değiştirip erdemlere veya erdemsizliklere sahip olabilirler (İbn Miskeveyh, 2013: 52-53). Galen'e göre insan, mizacındaki yatkınlıkları yani tabîi huyunu değiştiremez. Ancak potansiyelinde mevcut olanı, bilfiil hale getirebilir. Nefsin akli melekesiyle doğasında bulunan yatkınlıklarını dizginleyebilir. Kişi, doğasının özelliklerini tam olarak bilemeyeceğinden ahlâkî değişmeye yönelik eğitimden vazgeçilmez (Câlînûs, 1937: 34).

Bazı insanların tabiatlarının iyi huyları almaya müsait olmadığını düşünen Yahya b. Adî (ö. 975) bu konuda Galen'e yaklaşarak tabîi huyu incelemektedir. Ancak iyi huylu olmayan kişilerin alışkanlık kazanarak erdemli huylar edinebileceklerini savunması bakımından Aristoteles'teki gibi kazanılmış huyu hakikî erdem olarak kabul ettiği de söylenebilir (Yahya İbn Adî, 2013: 8-13). Fârâbî, nefsin her huyu edinebileceğini, tabîi huyun zıddındaki huyun da eğitimle kazanılabileceğini düşünmektedir. Fârâbî'ye göre her birey tüm erdemleri ve erdemsizlikleri edinmeye yatkın olamaz. Herkesin doğasında bulunan yatkınlıklar farklıdır. Bundan dolayı insanın doğasında bulunan bu farklılıklar onun sosyal çevresiyle uyumunu gerekli kılmaktadır. Çeşitli kabiliyete sahip insanlar edindikleri sanatlarla

birbirlerinin eksiklerini tamamlamaktadır. Bununla birlikte bireyde bazı huylar değişme kabul eder, bazıları zayıflatılarak kontrol altına alınır. Ancak diğer bir kısım ne yok edilebilir ne değiştirilebilir. Bu bağlamda Fârâbî, Galen'e yaklaşırsa da ondan farklı olarak bireydeki bazı huylar için bu durumu kabul etmekte noktasında ondan ayrılmaktadır. Galen daha çok tüm insanlara bu durumu hasretmektedir (Erbaş, 2019: 146).

Devvânî, huyun değişmesine ilişkin görüşleri "*Ahlâk-ı Celâlî*" adlı eserinde beş grupta ele almıştır. Bunlar;

1) Bütün huyların tabii olduğunu ve değişmenin olmayacağını kabul edenler,

2) Bazı huyların tabii, bazı huyların ise alışkanlıkla kazanılacağını düşünenler,

3) Hiçbir huyun ne tabii ne gayri tabii olduğunu kabul edenler,

4) İnsanın tabiaten iyi yaratıldığını, arzulara meyil ve yanlış alıştırmalarla meleke kazanıp kötü olduklarını düşünenler,

5) İnsanın tabiaten kötü yaratıldığını, nurânî cevherini karanlık cevhere galip getirmediğiçe eğitimle değişmeyi kabul edemeyeceğini düşünenlerdir (Devvânî, 2019: 40).

40 Devvânî'deki bu tasnifin Tusî'den alıntı olduğu görülmektedir. (Tusî, 2016: 82-83). Bu görüşlerden ilkinde Galen zikredilebilir. Nitekim Galen, huyların kaynağını hayvanî nefis olarak kabul etmektedir. Ona göre bu fiillerin nâtik kuvveye ait olduğunu iddia etmek gözleme aykırı olup ispat edilemez. İnsanların eylemleri mizaçlarının tesiriyle meydana gelir. Hiç kimse mizacında bulunmayan bir yatkınlığı eyleme dökemez. Eğitimle kazanılan ahlâk, tabii ahlâkın bilkuvvelikten bilfiil hale çıkmasından ibarettir. Dolayısıyla insanın ahlâkî eylemlerinin temelini tabii huyları şekillendirmektedir (Aydın, Kuşlu, 2022: 28-29). Yahya b. Adî, Belhî (ö. 934) gibi İslam düşünürleri bu gruba yakın dursalar da onların tabiat dışında bir değişmeyi tamamen yok saydıklarını düşünmek mümkün görünmemektedir (Bkz. Yahya İbn Adî, 2013: 8-13). İkinci grup içerisinde Fârâbî, Gazzâlî (ö.1111) ve Devvânî'nin isimleri sayılabilir. Onlar tabii huyun insan fiillerine tesirini kabul etmekle birlikte huyların genel manada değişmesini kabul ettikleri görülmektedir. Huyların bir kısmı eğitimle mutlak manada değişmeyebilir. Burada önemli olan huyları iyi yönde değiştirmeye yönelik çabaya devam edilmesidir. Üçüncü gruba, İbn Sînâ, Miskeveyh ve Tusî dâhil edilebilir. Tusî, bu tasnife göre Aristoteles'in bazı insanların erdemleri çabuk, bazılarının yavaş kabul ettiği görüşünü ekler. Ve muteahhirun filozofların ve kendisinin



de bu görüşü benimsediğini söyler (Tusî, 2016: 82-83). Tusî'nin görüşlerinin çoğunluğunda etkilendiği İbn Sînâ'ya bakıldığında onun üçüncü grupta yer aldığı, onun nefiste erdem veya erdemsizliğe yönelik bir istidat bulunduğu ve her davranışın akıl, irade ve alışkanlıkla değişebileceğini savunduğu görülmektedir. İbn Sînâ, tabii huyun etkisini yok saymayıp ona önemli bir yer vermekle beraber tabiatın ahlâkî eylemi kazanmada kolaylık ve zorluk yönünden ahlâkî eğitimi alma hızına tesir ettiğini düşünmektedir (Deniz, 2014: 239). Dördüncü kategoride yer alan görüşler Devvânî'ye göre Stoaya aittir. Beşinci gruptakileri ise Devvânî, kadîm felsefe mensupları olarak zikretmektedir (Bkz. Devvânî, 2019: 38).

Devvânî "*Ahlâk-ı Celâli*"de bu görüşleri sırasıyla ele alıp kendini herhangi bir gruba dahil etmemiştir. Devvânî'ye göre Galen, insanların tamamının doğuştan iyi veya kötü olması fikrini kabul etmemektedir. Ona göre insanların tüm fertlerinde tamamen iyilik veya tamamen kötülüğün mevcut olması mümkün değildir. Kişide iyilik veya kötülüğün olması ya kendisi ya başkası sebebiyle olacaktır. İyi bir kişi kendi sebebiyle kötülüğe bulaşıyorsa özünde kötülük de vardır. Dolayısıyla bu kişiye iyi denemez. Başkası sebebiyle ona kötülük bulaşıyorsa tüm insan fertleri iyi olamaz. Bu bağlamda Galen, Stoa'nın insanın iyi tabiatla yaratıldığı yönündeki görüşlerini bahsi geçen önermeler doğrultusunda kabul etmemektedir. Aynı mantık yürütmeyi kullanarak kötülüğü insanın özü kabul edip değişmeyi sonradan kazanılan alışkanlıklarla mümkün gören kadîm filozofların görüşlerini de çürütür. Gözlemleri sonucu insanların bir kısmının tabiatının iyiliği gerektirdiğini ve başka eylemlere yönelmediklerini, bazı insanların tabiatlarının kötülüğü gerektirdiğini ve başka bir eyleme yönelmediklerini, bazı insanların ise tabiatları sebebiyle iyilerle bulduklarında iyiye, kötülerle bulduklarında kötüye yöneldiklerini tespit ettiğini aktarır. Devvânî, Galen'in düşüncelerini bu şekilde aktardıktan sonra Galen'in bunlardan ilk grubun sayısının oldukça az olduğunu, ahlâkî değişmeye konu olan grubun sonuncusu olduğunu düşündüğünü söyler. Devvânî, Galen'in bu delilini iknâilik taşıdığı gerekçesiyle zayıf bulmakta ve kabul etmemektedir. Bunun için İbn Sînâ'dan tevâlüd ve tevellüde ilişkin getirdiği bir örnek incelemesi üzerinden Galen'in akıl yürütmesinin genellenemeyeceğini savunur. Düşünüre göre insanın bidâyeti belli olmadığından böyle bir genellemenin yapılması mümkün değildir. İyilik ve kötülüğü edinmeye ilişkin tesirler geneli kapsayamaz. Bazen iyi bir insana kötülük bakımından başka bir ferдин tesiri olabileceği gibi

aynı şekilde tam tersi de mümkün olabilecektir (Devvânî, 2019: 41-43).

Devvânî, müteahhirûnun çoğunluğunun görüşü olduğunu düşündüğü *"hiçbir huyun tabîi olmadığı ve gayrî tabîi de olmadığı"* fikrini de doğru bulmamaktadır. Nitekim bu grupta, İbn Sînâ, Miskeveyh, Tusî gibi pek çok ismin olduğu söylenebilir. Miskeveyh, Aritoteles'in *"Her ahlâk değişebilir. Değişmesi mümkün olan hiçbir şey tabîi değildir. Öyleyse hiçbir ahlâk tabîi değildir."* önermesini temel olarak tabîi huyların değişmeyeceğini kabul etmektedir. Ancak Miskeveyh çocukların davranışlarını değerlendirirken doğuştan gelen farklılıkları kabul etmekle birlikte eğitimle bunların değişebileceğini de söylemektedir (Miskeveyh, 2017: 53-56). Buradan hareketle Miskeveyh'in ahlâkî eyleme konu olması bakımından kazanılmış huyu öncelediği söylenebilir. Devvânî, müteahhirunu tabîi huyu zikretmemeleri noktasında eleştirir. Yapılan gözlemler tabîi huyun var olduğunu göstermektedir. Dikkatle bakıldığında çevresel koşullardan henüz etkilenmemiş çocukların, kabiliyetleri oranında kolay veya zor bir şekilde huylarının değiştiği görülmektedir. Bunun yanında insanlar iyilerle veya kötülerle vakit geçirmeleri neticesinde iyi ve kötü huylar edinebilmektedirler. Devvânî bu iki durum arasında görünen tezadı gidermede tabîi huyu yok saymanın geçerli olmadığını bu bağlamda sunulan delillerin zayıf olduğunu düşünmektedir (Devvânî, 2019: 43-44).

Devvânî'nin, bahsi geçen eserinde ahlâkın değişmesine ilişkin bahsettiği dört grubun görüşlerini de makul bulmadığı görülmektedir. Geriye kalan görüş, bazı huyların tabîi bazı huyların ise alışkanlıkla edindiğini savunan gruba aittir. Devvânî'nin diğer görüşleri de dikkate alındığında onun düşüncelerinin bu gruba dâhil olduğu düşünülebilir. Ancak bu görüşlerde birbirine geçen detayların mevcut olduğu hesaba katıldığında İslam düşünürlerinin bu manadaki düşüncelerinin yerini tam manasıyla bir sınıfa dahil etmenin güçlüğüne de göz ardı etmemek gerekir. Yine de bir sonuca varmak gerekirse Devvânî bazı huyların değişip bazı huyların değişmeyeceğini kabul etmektedir.

Tüm bunların yanında nefiste alışkanlık olmadan tabîi olarak bulunan arzu, öfke ve akıl güçlerine ilişkin bazı nitelikler vardır. Gazzâlî (ö. 1111) bunların değişmesinin mümkün olmadığını ve gerekli de olmadığını düşünmektedir. Burada önemli olan husus bu kuvvelerin akıl kuvvesiyle itidâlde tutulmasıdır. Çünkü nefsin tabiatında bulunan bu eğilimlerin varlığı insan yaşamı için gereklidir. Ayrıca Gazzâlî, insanın doğuştan mutedil bir mizaca sahip olduğunu sonradan aldığı eğitim ve eğitime tesir eden

ebeveyn tutumları gibi faktörlerle kötü alışkanlıklar kazandığını söyler. Tabii huylar, erdemleri kazanmanın kolay veya zor oluşuna etki etmektedir (Gazzâlî, İhyâ' Ulûmî'd-Din: C.3 99, 125, 132; Gazzâlî, 1986: 55-56).

Gazzâlî ve Devvânî peygamberlerin tabiatlarının diğer insanlardan farklı fitrî bir erdeme sahip olduğunu düşünmektedirler. Dolayısıyla bazı tabiatlar ahlâkî huya doğuştan sahiptir. Devvânî, huyun değişmesi konusunu ele alırken buna ilişkin ayet ve hadislerden çeşitli örnekler vermektedir. Ve getirilen bu örneklerin ilk bakışta insanda doğuştan mevcut olan huyların değişmeyeceği şeklinde bir intibaa sebep olduğunu söyler. Ancak diğer taraftan naslarda ahlâkî sorumluluk ve çabaya teşvik eden örnekler de yer almaktadır. Üstelik huyun değişmeyeceğini savunmak risâlete, hilâfete, maslahata aykırı bir duruma sebep olmaktadır. İnsanların fiilleri, çocukların davranışları ise doğuştan ve sonradan kazanılan huyların var olduğunu göstermektedir. Öğretmenlerin de şahit olduğu gibi bazı öğrencilerde huyun değiştiği görülürken bazılarında bu değişme hiçbir şekilde gerçekleşmemektedir. Devvânî buradan hareketle tümevarımsal bir sonuç çıkarılamayacağını söyler. Bu konuda genel olarak kişilerin ahlâkî kabul etme kabiliyetinden bahsetmenin yeterli olduğunu düşünür. Değişmenin mümkün olmadığı durumlarda da ahlâkî eğitimin yararının, zararı azaltmak yönünde meydana geldiğini ifade eder. Dolayısıyla ona göre bu çabadan vazgeçmemek uygun olmalıdır (Devvânî, 2019: 40-44).

Ayet ve hadislerde ahlâkın tabii olduğuna dair deliller bulunsa da aksi istikamette ahlâkî değişmeye yönlendiren kaynakların da fazlasıyla mevcut olduğundan bahsedilmişti. Buna göre Devvânî'nin aktardığı *"Bir dağın yerinden kaybolup gittiğini duyduğunuz zaman onu onaylayıp kabul edin; fakat bir insanın huyunun değiştiğini duyduğunuz zaman onu asla onaylayıp kabul etmeyin; zira o kişi ait olduğu asli durumuna geri döner."* (Ahmed b. Hanbel, Müsned 45: 491, 27499) minvalindeki hadislerin ahlâkî değişimin zorluğuna vurgu yapmak için kullanıldığı düşünülebilir. Bir diğer tespit ise Devvânî'nin tabii huyun değişmeyeceğine dair delil olarak sunduğu nassın başka bir anlamı olabileceğine ilişkindir. Bahsi geçen ikinci tespite göre İsmâîl Müfid İstanbulî, bu hadislerde esas alınan kişilerin en erdemli kişiler olduğunu söylemektedir (İstanbulî, 2014: 36-40). Bu sebeple ahlâkın değişmesinde en erdemli kişiler için yapılan bu vurgu tabii huyun değişmeyeceği sonucunu çıkarmayı gerektirmemektedir. Devvânî'nin de peygamberleri fitrî olarak üstün kabul ettiği düşünüldüğünde nastan değişmeyi aykırı bulan hadisleri örnek verme

sebebinin böyle bir bağlantıya sahip olabileceği akla gelmektedir. Ancak Devvânî'nin konuya dair diğer açıklamaları da dikkate alındığında yaratılış farklılıklarını kabule yakın olduğunu söylemek daha uygun görünmektedir.

#### 4.Devvânî'nin Düşüncesinde Ahlâkın Değişmesinin İmkânı

Devvânî, ruhsal tıp ilmini, konusu, gayesi ve faydası açısından en üstün ilim olarak nitelemektedir. Çünkü bu ilmin konusu, iradeyle ortaya çıkan iyi ve kötü eylemlerin yeri olan "*insânî nefis*"tir. Bu bağlamda Devvânî'nin ahlâka ilişkin eylemlerin kaynağını "*insânî nefis*" olarak belirlediği yönünde bir çıkarım yapılabilir. Bu ilim varlıklar içerisinde en üstün olan insanın, en üstün yönünü konu edinmektedir. Gayesi, insanın ilahî hilâfete uygun olarak yetkinleşmesidir. Faydası, insan nefsinin kuvvelerini itidâle getirerek yetkinleşmesine yönelik yöntemler sunmasıdır. Devvânî, bahsi geçen üç açıdan ruhsal tıbbı en üstün ilim olarak kabul edilmiştir. (Devvânî, 2019: 35-40). Galen, huyların kaynağının doğa, yerinin de hayvânî nefis olduğunu düşünmekteydi. Bunun sonucunda huyların doğaya ait olduğunu, değişmesinin bu doğaya aykırı olarak gerçekleşmeyeceğini kabul ediyordu (Câlinûs, 1937: 34). Devvânî'nin ahlâkî eylemlerin kaynağını "*insânî nefis*" olarak kabul etmesi ve ahlâkî eylemlerin insanın akli ve iradesiyle ilişkili olduğunu düşünmesi ahlâkın değişmesini genel manada kabul ettiğini göstermektedir. Zira Devvânî, Galen gibi tabiatın değişmeyeceğini savunmanın terbiyeyi, siyaseti, eğitimi, şeriat ve hukuk yasalarını da yok saymayı gerektireceğinden kabul edilemez olduğunu düşünmektedir Bu sebeple ona göre hiçbir İslâm düşünürü böyle bir şeyi savunamaz (Devvânî, 2019: 35-40).

Ruhsal tıp ilminin gayesine bakıldığında amacının insanı yetkinliğine ulaştırmak olduğundan bahsedilmişti. Bu ilim sayesinde insan, behîmî (bitkisel) ve sebûî (hayvânî) nefislerinde gelişme göstererek cevheri olan insânî nefsinin yetkinliğini ortaya çıkarır. Bu bağlamda Miskeveyh'in de benimsediği gibi "*tabîî metodu*" benimseyen Devvânî, insanın ahlâkî eylemlerini dinin emirleri ve aklın gerekleri noktasında ahlâken iyileştirmeye yoğunlaşmıştır. Bu metot doğrultusunda insan, tabîî sıraya uygun olarak behîmî ve sebûî nefis mertebelerinde bir gelişmeyle arzu ve öfke güçlerini aşırı uçlardan itidâle kavuşturarak yönetimi aklın emrine verir. Aklın bu güçleri yönetmesiyle insan nefsinde sağlanan itidâl, kişiyi yetkinliğine ulaştırır. Bu yetkinlik aile ve devlet yönetiminde de itidâli kazanmak suretiyle insanın varlığının gereği olan yetkinliğini tam olarak gerçekleştirmesine imkân sağlar (Devvânî, 2019: 10-13). Devvânî, ruhsal tıp ilmini açıkladıktan

sonra bu ilmin faydası ve gayesinin ahlâkın değişmesine işaret ettiğini vurgular. "*Ahlâk-ı Celâlî*" adlı eserinde uzun uzadıya ele aldığı ruhsal tıp ilmine ilişkin görüşlerini kendi ifadesiyle ahlâkın değişme imkânını barındırdığı yönünde bir kabulle kaleme aldığını belirtmektedir (Devvânî, 2019: 35-40).

Devvânî, "*âdet*"in ahlâkın değişmesinde önemli ölçüde etkili olduğunu düşünmektedir. Bu anlamda ele aldığı ruhsal tıp ilmini de ahlâkın değişme imkânının kabulü üzerine oluşturmuştur. Ahlâkın değişmesi kişide, insanın bilme gücü açısından önceden kestirilemez bir durumdur. Bundan dolayı değişmenin mümkün olacağı düşünüülerek ahlâkî eğitime devam edilmelidir. Bu değişmenin mümkün olmadığı bazı davranışlar ve kişiler dikkate alındığında bunun ruhsal tıp ilminin genel yararı noktasında kötülüğü azaltma açısından kıymetli olduğunu kabul eder. Bu ilmin "*müsamaha*"ya dayandığı düşüncesini temel alarak "*Ahlâk-ı Celâlî*" adlı eserinde ahlâkın değişmesi ve erdemlerin kazanılması yönünde tespit ettiği metotları aktarmaktadır (Devvânî, 2019: 44-45).

Tüm bu düşünceler ekseninde bakıldığında Devvânî ahlâkın değişmesi bakımından ele aldığı düşünceler içerisinde kendi yerini belirtmese de ikinci görüşe yakın durmaktadır. Devvânî, selefleri Miskeveyh ve Tusî'den tabîî ahlâka ilişkin düşünceleri noktasında ayrılmaktadır. Devvânî, kişinin ahlâkî eylemlerinde tabiatın yok sayılamayacak bir istidat sağladığını ancak âdetin kişide alışkanlık kazanmak suretiyle huyun değişmesine doğrudan etki ettiğini kabul eder (Devvânî, 2019: 39-45). Bazı davranışlarda değişmenin olmayacağını, değişmenin imkânının önceden kestirilemez olması sebebiyle eğitim çabasına devam edilmesini düşünmesi onu Fârâbî'nin çizgisine yaklaştırmıştır. Devvânî tabiatın, nefsin ahlâkî eylemi kabulünde kolaylık ve zorluk yönünden etkisi olduğunu ve mizacın kişide bir istidata sebep olduğunu düşünmesi bakımından İbn Sînâ'yla benzer görüşleri paylaşmaktadır. Sonuç olarak Devvânî'nin müsamahât cinsinden kabul ettiği ruhsal tıp ilmine verdiği önem onun ahlâkın değişmesine yönelik kanaatini göstermesi bakımından önemlidir.

### **Sonuç**

İslam ahlâk felsefesinde mizacın, huyun ve bunlarla bağlantılı olarak ahlâkın değişmesi ele alınan temel konulardan biri olmuştur. Kişinin huylarına tesir eden bazı iç ve dış faktörler bulunmaktadır. Bunlar hem tabîî ahlâka hem de kazanılmış ahlâka etki etmektedir. Huyun tabiata ve

alışkanlığa bakan iki yönünün olması İslam düşünürleri arasında bazı ihtilaflara sebep olmuştur. Huyun tabî olduğunu ve değişmeyeceğini kabul etmek, irade, akıl gibi ahlâkî mükellefiyete sebep olan temel unsurları ortadan kaldırmaktadır. Bunun sonucunda şeriatların getirmeye çalıştığı ahlâkî sorumluluklar, siyaset, dini buyruklar, eğitim anlamını yitirmektedir. Diğer taraftan yok sayılamayacak bazı örnekler huyların doğuştan geldiğine ve değişmenin imkânsızlığına işaret etmektedir. Dolayısıyla İslam düşünürleri çelişki gibi görünen bu durumu hem dinin emirlerine hem aklın gereklerine uygun bir sonuca ulaştırmaya çalışmışlardır.

Devvânî, İslam ahlâk düşüncesi geleneği içerisinde tabî ve alışkanlıkla edinilmiş huyların varlığını önceler gibi kabul etmektedir. Ancak tabî huya dair görüşlerinde selefi olan Miskeveyh ve Tusî'den farklı düşünerek Fârâbî'nin görüşlerine yaklaşmaktadır. Devvânî kabul ettiği fitrî erdem anlayışıyla peygamberlerin tabiatlarını diğer insanlardan ayırma noktasında Gazzâlî'yle benzer bir görüşü paylaşmaktadır. Buna göre Devvânî, peygamberlerin doğuştan ahlâkî huylara sahip olduğunu kabul etmektedir. O, ayet ve hadislerden verdiği örneklerde huyun değişmeyen bir yönünün olduğunu ancak diğer örneklerin de ahlâkî sorumluluk ve çabaya da işaret ettiği söylemektedir. Devvânî, bir davranışın ahlâkî kabul edilebilmesi için akıl ve iradenin varlığı, çabayla alışkanlık kesb etme, alışkanlık sonrası düşünmeden ve tereddütsüz davranışın nefisten sâdır olması gibi ön koşulları gerekli görmüştür.

Kıscası kendinden önce ahlâka ilişkin ifade edilen düşünceleri özümseyip kendi katkılarını ekleyerek sonraki filozoflara aktaran Devvânî, ahlâkın büyük oranda değişmesinin mümkün olduğunu kabul etmektedir. Kendinden öncelerden büyük bir farklılık ortaya koymamakla beraber ahlâka ilişkin düşüncelerinin büyük çoğunluğunda takip ettiği selefleri Miskeveyh ve Tusî'den bu konudaki görüşleri noktasında ayrılması dikkati çeken bir durumdur. Devvânî huyların bazılarının değişebileceğini bazılarının değişmeyeceğini kabul eder. Ancak ona göre değişmeyen azınlıkta kalan huylar ve kişilerin varlığı ahlâkın genel manada değişmesini kabule mani değildir. Geleceğini bilemeyen insan ahlâkını iyileştirme çabasına ömür boyu devam etmelidir. Ruhsal tıp ilminin bu anlamda en kötü ihtimalle şerri azaltma yönünde tesiri olacaktır. Ahlâkî değişmeyi tamamen imkânsız görmek dinin, hukukun, eğitimin kurallarını yok saymak olacağından kabul edilebilir bir düşünce değildir. Düşünürümüz bu bağlamda ele aldığı "*Ahlâk-ı Celâlî*" eserini, huyların değişmesinin kabulü üzerine ahlâkî iyileştirmeye

Çakmak, Jalaluddin Devvani's Contribution to Islamic Moral Thought  
Regarding The Possibility of Moral's Charge

yönelik yazmıştır.

**Kaynakça**

- Adî, Yahya b. (2013). Tehzîbü'l-Ahlâk: Ahlâk Eğitimi. (H. Kuşlu Çev.). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Akşit, M. (2019). Celâleddin Devvânî'de Ruhsal Tıp. Beytulhikme International Journal of Philosophy 9(4), 1055-1072.
- Aristoteles. (1979). el-Ahlâk. (İshak b. Huneyn Çev. ve A. Bedevî Nşr.). Kuveyt: Vekâletü'l-Matbû'ât.
- Aristoteles. (1979). el-Hatâbe. (A. Bedevî Çev.). Kuveyt: Vekâletü'l-Matbû'ât.
- Aristoteles. (1983). Politika. (M. Tunçay Çev.). 2. Bs. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Aristoteles. (1997). Nikomakhos'a Etik. (S. Babür Çev.). Ankara: Ayraç Yayınları.
- Aydın, M., Kuşlu, H. (2022). Galen Düşüncesinde Mizacın Ahlaka Tesiri. K. B. Tiryaki & M. Z. Tiryaki, (Der.), İslâm Düşüncesinde Mizaç Teorileri içinde (11-41). Ankara: İlem Yayınları.
- Ayıkıt, A., Kızıleniş, G. (2020). İhvân-ı Safâ'da Mizaç Teorisi Çerçevesinde Huyların Değişiminin İmkânı. Eskiye,41(515-540).
- Ayverdi, İ. (2011). Mizaç. Misalli Büyük Türkçe Sözlük.
- Başaran, İ. E. (1978). Psikoloji. Ankara.
- Bedevi, A. (1981). Dirâsat ve Nusûs fi'l-Felsefe ve'l-Ulum inde'l-Arab. Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye lî'd-Dirâsât ve'n-Neşr.
- el-Belhî, E. Z. (2012). Mesâlihu'l-Ebdân ve'l-Enfûs: Beden ve Ruh Sağlığı. (N. Okuyucu ve Z. Tiryaki Çev.). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Câlnûs. (1937). Kitâbü'l-Ahlâk li-Câlnûs. (N. Kraus Nşr.). Kahire.
- Cengiz, Y. (2015). Doğa ve Öznellik Câhız'ın Ahlak Düşüncesi. 1. Baskı. İstanbul: Klasik Yayınları.
- Cengiz, Y. (2022). Câhız'ın Mizaç Düşüncesi: Yeni Bir Ahlak Edinmenin İmkânı Üzerine. K. B. Tiryaki & M. Z. Tiryaki (Der.), İslâm Düşüncesinde Mizaç Teorileri içinde (11-41). Ankara: İlem Yayınları.
- Cürcânî, S. S. (2015). Şerhu'l-Mevâkîf: Mevâkîf Şerhi. (Ö. Türker Çev.). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Deniz, G. (2014). İbn Sînâ'nın Ahlâka Ait Risalesi (Risale fi'l Birr ve'l-İsm). Diyanet İlmî Dergi, 50(1).
- Devvânî, C. (2019). Ahlâk-ı Celâlî. (E. Okumuş Çev.). 1. Baskı. Ankara: Şafak Matbaacılık.
- Erbaş, H. M. (2019). İslam Ahlâk Düşüncesinde Huy Kavramı Hulk Terimi Üzerine Bir İnceleme. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). MÜSE, Felsefe ve Din bilimleri Ana Bilim Dalı İslam Felsefesi Bilim Dalı. İstanbul.

Çakmak, Ahlâkın Değişmesinin İmkânı Konusunda Celâleddin Devvânî'nin  
İslam Ahlâk Düşüncesine Katkısı

- Galen. (1981). *Fî enne kuva'n-nefs tevâbi' li-mizâci'l-beden*. (A. Bedevî Nşr.).  
Beyrut: Dirâsât ve Nusûs fi'l-felsefe ve'l-ulûm 'inde'l-'Arab.
- Galen. (1937). *Kitâbü'l-Ahlâk*. (P. Kraus Nşr.). Kâhire: Külliyyetü'l-âdâb bi'l-  
câmi'âti'l-Mısıriyye.
- Gazzâlî. *İhyâu Ulûmi'd-Din*. (Hâfız Irâkî ve Abdurrahim b.Hüseyin Thk.).  
Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî.
- Gazzâlî. (1986). *Mizânü'l-Amel*, (Süleyman Selim el-Bevvâb Thk.). Dımaşk:  
Dârü'l-Hikme.
- Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed. (1405/1985). *el-Müsned*. (Nşr.  
Ebû Hâcir Muhammed Saîd Besyûnî) Beyrut.
- İbn Miskeveyh. (2013). *Ahlâkı Olgunlaştırma*. (A. Şener Çev. v.d.). 2. Bs.  
İstanbul: Büyüyenay Yayınları.
- İbn Miskeveyh. *Tehzîbü'l-Ahlâk ve Tathîru'l-A'râk*. İran: İntişârât-ı Mehdevî.
- İbn-i Sina. (2017). *el-Kânûn fi't-Tıbb*. (E. Kâhya Çev.). 5. Bs. Ankara: Atatürk  
Kültür Merkezi.
- İhvân-ı Safâ. (2012). *İhvân-ı Safâ Risaleleri*. (A. Kahraman Çev.). İstanbul:  
Ayrıntı Yayınları.
- İhvân-ı Safâ. (1995). *Resâil-u İhvân es-Safâ ve Hullân el-Vefâ*. (A. Tamir Thk.).  
5. Cilt. Beyrut-Paris: Menşûrat-ı Avîdât.
- İstanbulî, İ. M. (2014). *Şerhu'l-Ahlâkî'l-Adudiyye: Ahlâk-ı Adudiyye Şerhi*. (S.  
Çınar ve E. Altaş Çev.). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu  
Başkanlığı Yayınları.
- Mustafa, İ. (2004) v.d. *M-z-c. el-Mu'cemu'l-Vasît*. 4. Tab'. Kâhire: Mektebetü's-  
Şurûkî'd-Duveliyye.
- Peters, F. E. (2004). *Êthos. Antik Yunan Terimleri Felsefesi Sözlüğü*. (Çev. H.  
Ünler). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- er-Razî, Ebu Bekir Muhammed b. Zekeriyya. (h. 1388). *Kitâbu'l-Medhâl ilâ  
Sinaâtî't-Tıb*. İran: Müessesetü Mutalaât.
- er-Razî, Ebu Bekir Muhammed b. Zekeriyya. (1987). *el-Mansûr fi't-Tıb*.  
(Hâzım el-Bekrî Sıddikî Thk.). Kuveyt: Camiatü'd-Devli'l-Arabiyye.
- Tusî, N. (2022). *Ahlâk-ı Nâsirî*. (A. Gafarov ve Z. Şükürov Çev.). 4. Baskı.  
İstanbul: Litera Yayınları.



## XVI. Yüzyıl Dîvânlarında Aşk ve Âşığa Dair Nasihatler\*

**Fatma Mollahaliloğlu**

Ankara Üniversitesi/*Ankara University*  
Sosyal Bilimler Enstitüsü/*Social Sciences Institute*

Doktora Öğrencisi/*Ph.D. Student*

[fatmamho@gmail.com](mailto:fatmamho@gmail.com)

ORCID: 0000-0001-9538-0138

**Mehmet Akkuş**

Prof. Dr., Ankara Üniversitesi/*Prof. Dr., Ankara University*

İlahiyat Fakültesi/*Faculty of Theology*

Türk-İslâm Edebiyatı Bilim Dalı/*Turkish-Islamic Literature Science*

[akkus@ankara.edu.tr](mailto:akkus@ankara.edu.tr)

ORCID: 0000-0002-5374-2898

### Öz

Dîvân edebiyatının başlıca eserlerinden olan dîvânlarda, muhteva itibarıyla incelendiğinde nasihat-nâme tarzında yazılmış şiirlerin ya da bir manzumenin içinde nasihat etmek gayesiyle söylenmiş beyitlerin önemli bir yer tuttuğu görülmektedir. Türk-İslâm kültürünün bir tezahürü olarak bir kısım dîvân şairleri toplumda iyiliği yaymak, kötülükten sakındırmak misyonunu yüklenmiş ve bu amaca yönelik mesajlarını şiirle ifade etme yoluna gitmişlerdir. Toplumun aydın kesimini temsil eden dîvân şairleri; dinî ve tasavvufî kavramlar, genel ahlâk kaideleri ile sosyal ve kültürel hayata dair meseleleri şiirlerinde işlemiş, birtakım tavsiye ve öğütler ile yaşadığı topluma olan sorumluluğunu yerine getirme gayretinde olmuştur. Dîvân şiirinin ana

---

\* Bu makale, yazarın "XVI. Yüzyıl Dîvânlarında Nasihat" başlıklı doktora tezindeki veriler esas alınarak hazırlanmıştır.

**İntihal Taraması/Plagiarism Detection:** Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism.

**Etik Beyan/Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Fatma Mollahaliloğlu, Mehmet Akkuş).

**Geliş/Received:** 19 Aralık/December 2022 | **Kabul/Accepted:** 28 Ocak/January 2023 | **Yayın/Published:** 20 Mart/March 2023

**Atıf/Cite as:** Fatma Mollahaliloğlu, Mehmet Akkuş "XVI. Yüzyıl Dîvânlarında Aşk ve Âşığa Dair Nasihatler", Danisname 6 (Mart/March 2023), 49-68 <https://doi.org/10.5281/zenodo.7753221>

**CC BY-NC 4.0** | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

temasının aşk olduğu düşünülürken dîvânlarda yer alan nasihatlerin büyük bir kısmının da ilham kaynağının aşk olduğu görülür. Bu makalede XVI. yüzyıl dîvân edebiyatının belli başlı şairlerinin dîvânlarında, nasihat-nâme tarzında yazılmış manzumeler ve bir gazel yahut kasidenin içinde yer alan nasihat içerikli beyitler aşk teması çerçevesinde incelenmiştir. Seçilen dîvânlar, yazıldığı dönemden itibaren ilgiyle okunan, XVI. yüzyılı temsil eden, edebiyat tarihçileri tarafından önemli kabul edilen eserlerdir. İncelenen dîvânlar: Hayretî (ö. 1535), Usûlî (ö. 1538), Zâtî (ö. 1546), Fuzûlî (ö. 1556), Hayâlî (ö. 1556-57), Muhibbî (ö. 1566), Emrî (ö. 1575), Murâdî (ö. 1595), Bâkî (ö. 1600) ve Bağdatlı Rûhî (ö. 1606) dîvânlarıdır. Dîvânlarda aşk ve âşığa dair verilen nasihatler; aşkı bir yaşam tarzı olarak benimseme, dünya hayatını Allah'ın hoşnutluğunu kazanmaya yönelik düzenleme ve ahiret yurdunda Hakk'a kavuşabilmek için gayret gösterme düşüncesi üzerinde şekillenir. Aşk, Allah'ın dilediği kuluna nasip ettiği manevî bir hâldir. İnsanın tekâmülünde aşkın önemli bir rolü vardır

**Anahtar Kelimeler** Türk İslâm Edebiyatı, XVI. yüzyıl, dîvân, şiir, nasihat, aşk, âşık.

### Advice on Love and Lover in the XVI<sup>th</sup> Century's Divans

#### Abstract

When divans, which are among the main works of divan literature, are examined in terms of content, it is seen that poems written in the style of nasihat-name or couplets uttered with the aim of giving advice in a poem have an important place. As a manifestation of Turkish-Islamic culture, the divan poets have undertaken the mission of spreading goodness and preventing evil in society and have tried to express their messages for this purpose with poetry. Divan poets represent the intellectual part of the society; religious and mystical concepts, general moral rules and issues of social and cultural life are handled in their poems; they tried to fulfill their responsibility to the society they lived in with some advice and recommendations. Considering that the main theme of divan poetry is love, it is seen that the inspiration source of most of the advice in divans is love. In this study, the divans of the main poets of the XVI<sup>th</sup> century Divan literature, the poems written in the style of nasihat-nâme and the advice couplets interspersed in a ghazal or ode were examined within the framework of the theme of love. Divans that are the source of our study; Hayreti (d. 1535), Usuli (d. 1538), Zati (d. 1546), Fuzuli (d. 1556), Hayali (d. 1556-57), Muhibbi (d. 1566), Emri (d. 1575), Muradi (d. 1595), Baki (d. 1600) and Ruhi from Baghdad (d. 1606) divans. Advice about love and lover in divans that shaped by the idea of adopting love as a lifestyle, arranging the worldly life to gain the pleasure of Allah, and making an effort to reach the Allah the hereafter. Love is a spiritual state that Allah bestows on whomever He wishes. Love has an essential role in human maturation.

**Keywords** Turkish Islamic literature, XVI<sup>th</sup> century, divan, poetry, advice, love, lover.

#### Summary

One of the most important works of divan literature shaped by Turkish-Islamic culture is the divans in which poets gather their poems. The detailed examination of the form and content elements of the divans contributes to the understanding of the

divan literature that has existed for six centuries and to establish a link between the past and the present. One of these studies is about the evaluation of divans in terms of the advice they contain. The subject of advice, which is based on proverbs, appears in divans as well as in many fields of literature. Divan poets preferred to give advice to their interlocutors on religious, mystical, moral and social issues through poetry. In this article, we discuss the XVI<sup>th</sup> century, which is considered the most productive period of divan literature and where poets whose names are identified with divan poetry grew up. We tried to examine the advice about love and the lover in the divans organized in this century. The poets whose divans we examined: Hayreti (d. 1535), Usuli (d. 1538), Zati (d. 1546), Fuzuli (d. 1556), Hayali (d. 1556-57), Muhibbi (d. 1566), Emri (d. 1575), Muradî (d. 1595), Baki (d. 1600) and Ruhi from Baghdad (d. 1606).

Love, which is one of the main elements of divan literature, appears as the essence of life and a way of life in divans. The purpose of human's coming to this world is to know himself first and then his Lord. This is possible with the servant's love for the Creator. Love is a school, a lodge, where people know their shortcomings and gradually progress towards becoming a perfect human being. A person can overcome the obstacles and difficulties he encounters on his journey to meet Allah with the guidance of love.

The first of the advice given about love in the divans is that it is necessary to give up the life on the path of love. A person who wants to reach Allah should give up everything other than Allah and place only His love in his heart. A person who turns from matter to meaning reaches the level of non-existence and finds eternal life. Wealth and worldly positions have no value here, the servant gains value in proportion to his closeness to Allah.

Another advice that poets give to their interlocutors is not to complain about the problem of love, on the contrary, to appreciate this problem. Mankind, who came to the world to be tested, was of course not left unattended. It is this affliction that makes him steadfast while being tested with his property, life and loved ones. The Divan poet equates being carefree with being aimless. A person who does not worry about the problem of love lacks the consciousness of being human. Patience in the face of this problem is as important as the lover's owning up to his problem. The reward of the person who endures the troubles on this grueling road is to reach Allah.

Love is a secret between the lover and the beloved, and it is not appropriate for others to know. For this reason, poets have recommended to keep the secret of love dearly. A person who takes love as a problem for himself, gives up everything except Allah; he attains perfection by being purified of the nafs's low desires and arrogance. The poets liken this situation to the ripening of the fruit by the sunlight. In Sufism, love has two types, which are figurative and literal. Divan poets advise their addressees to reach true love, not just metaphorically, because this is the only way to calm the human soul.

In the XVI<sup>th</sup> century divans, besides the advice about love, there is also advice addressed to the lover. The main advice given by the poets to the lover is as follow: Only the love of Allah should be in the heart of the lover; in the eyes of the lover, neither the world nor the hereafter is valuable, he must burn not to win Paradise, but

to see the beauty of Allah; the only wish of the lover is to gain the consent of Allah; the lover does not complain about the suffering he suffers, on the contrary, he knows that these sufferings are taken in order to reach perfection; the lover must be humble and loyal; he should not be afraid of being condemned, and should ask Allah for his every need.

### Giriş

Türk İslâm medeniyet dairesinde teşekkül eden dîvân edebiyatının beslendiği kaynaklar arasında Kur'ân-ı Kerîm, hadis, diğer dinî ilimler ve tasavvuf önemli bir yer tutmaktadır. İslâm dini ile birlikte yeni telakkiler, kavramlar ve bilgiler ictimai hayata ve edebiyata girmiştir. Şairler bu yeni fikirlerden ilham alarak şiirlerini vücuda getirmişlerdir.<sup>1</sup> Dîvân edebiyatını anlamak, bu alanda verilen eserleri değerlendirmek mezkûr ilimlerin ışığında yol almayı zorunlu kılar. Bu edebiyatın en önemli eserlerinden biri şairlerin şiirlerini bir araya topladıkları dîvânlardır. Dîvânlar hakkında yapılan şekil, muhteva, dil ve üslup özelliklerine dair çalışmalar dîvân edebiyatını anlamada, geçmiş ile bugün arasında bir köprü vazifesi görmektedir.

52

Dîvânların muhtevasıyla ilgili çalışmalar, bir dîvânın bütünüyle muhteva unsurlarının incelenmesi şeklinde olabileceği gibi, bir konu ya da kavram çerçevesinde tetkik edilmesi ile de yapılagelmektedir. Dîvânların içerik olarak incelendiği konulardan biri de nasihat kavramıdır. Arapça "nush" kökünden türeyen nasihat, iyiliği teşvik edip yaygınlaştırmak, kötü söz ve fiillerden uzaklaştırmak amacıyla öğüt vermek demektir.<sup>2</sup> "*Eski Türk edebiyatında, insanları iyiye, güzele ve doğruya yöneltmek ve devlete yararlı; İslamiyetin erdemlerini şahsında yaşayan iyi ahlâklı fertler yetiştirmek amacıyla yazılan manzum eserlere genel olarak nasihat-nâme, pend-nâme veya öğüt-nâme adı verilir.*"<sup>3</sup>

Nasihat-nâmeler, müstakil manzum eserler hâlinde mesnevi tarzında yazıldığı gibi, dîvânlarda küçük manzumeler hâlinde de yer alabilir. Bir kaside yahut gazelin tamamı ya da bir bölümü veya bir kıt'a da nasihat-nâme örneği olabilmektedir.<sup>4</sup> Dîvân şairi, ideal birey ve toplumun oluşmasına yönelik mesajlarını şiir yoluyla ifade ederken zaman zaman nasihat etme

<sup>1</sup> Ağâh Sırrı Levent, *Divan Edebiyatı: Kelimeler ve Remizler Mazmunlar ve Meşhumlar* (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1984), 8-9.

<sup>2</sup> Mustafa Çağrı, "Nasihat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 32/408, İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

<sup>3</sup> Mahmut Kaplan, *Hayriyye-i Nâbî* (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2008), 1.

<sup>4</sup> Metin Akkuş, *Klâsik Türk Şiirinin Anlam Dünyası: Edebî Türler ve Tarzlar* (Erzurum: Fenomen Yayıncılık, 2007), 191.

yoluna gitmiştir. Bu alanda yapılan bilimsel çalışmalar<sup>5</sup> dîvânların nasihat konusunda zengin bir içeriğe sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Bu içerik mezkûr edebiyatın beslendiği kaynaklar çerçevesinde şekillenmiş, şairler dinî ve tasavvufî konu ve kavramlar, genel ahlâk kaideleri, sosyal ilişkiler ve kültürel hayata dair öğüt ve tavsiyelerini şiirin etkileyici anlatımından istifade ederek vermişlerdir.

Dîvânlardaki nasihat muhtevasının ana teması aşktır. İnsanın bu dünyadaki yolculuğunun nihai varış noktası Allah'tır. Kul Allah'ın rızasını, hoşnutluğunu kazanmak ve ahiret yurduna göç ettiğinde O'nun cemâlini görme arzu ve gayesiyle yaşar. İster mecazî ister hakikî olsun aşk, insanı eğitip yetiştirmenin, tekâmül ettirmenin biricik yoludur.

Dîvân edebiyatının en verimli dönemi olarak bilinen, Fuzûlî, Bâkî gibi adı dîvân şiiri ile özdeşleşmiş şairlerin yetiştiği XVI. yüzyıl aynı zamanda hacimli dîvânların tertip edildiği bir yüzyıldır. Dîvân edebiyatının en velûd şairlerinden Zâtî'nin dîvânı üç cilt hâlinde yayımlanmıştır<sup>6</sup>, sultan şairlerden Muhibbî mahlasını kullanan Kanûnî'nin dört bini aşkın manzume ihtiva eden hacimli bir dîvânı vardır.<sup>7</sup> Bu makalemizde XVI. yüzyılı temsil edebilecek belli başlı dîvânlar seçilmiş ve bu dîvânlarda aşk konusunda verilen nasihatler tespit edilerek incelenmiştir. XVI. yüzyıl dîvân şairlerinin aşk kavramı üzerinden okuyucuya vermek istedikleri mesajlar tahlil edilmeye çalışılmış, bu noktada şairlerin benzer ve farklı yaklaşımları örnek beyitler üzerinde gösterilmiştir. Dîvânlarını incelediğimiz şairler: Hayretî (ö. 941/1535)<sup>8</sup>, Usûlî (ö. 945/1538-39), Zâtî (ö. 953/1546), Fuzûlî (ö. 963/1556), Hayâlî (ö. 964/1556-57), Muhibbî (ö. 974/1566), Emrî (ö. 983/1575), Murâdî (ö. 1003/1595), Bâkî (ö. 1008/1600) ve Bağdatlı Rûhî (ö. 1014/1605-1606)'dir.

### **Dîvân Edebiyatında Aşkın Yeri ve Önemi**

<sup>5</sup> Bkz. Esmâ Polat, "XVII. Yüzyıl Dîvânlarında Nasihat" (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2018); Mustafa Durdu, "Türk Edebiyatında Nasihat" (Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2008); İbrahim Gültekin, "Taşlıca Yahyâ Bey'in Divanı'nda Nasihatname Türünde Yazılmış Şiirler Ve Bu Şiirlerin Konuları, Dili Ve Üslubuna Dair Bazı Hususiyetler", *Journal of Turkish Studies* (2013), 1525-1552.

<sup>6</sup> Ali Nihad Tarlan, *Zâtî Dîvânı I-II* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1967 ve 1970); Mehmet Çavuşoğlu, *Zâtî Dîvânı III* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1987).

<sup>7</sup> Çoşkun Ak, *Muhibbî Dîvânı* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987); Kemal Yavuz-Orhan Yavuz, *Muhibbî Dîvânı I-II* (İstanbul: TYEKB Yayınları, 2016).

<sup>8</sup> Hayretî'nin vefat tarihi olarak hicri 941 senesinin sonları işaret edilmektedir. Bu da miladi 1535 senesine tekabül eder. Bkz. Ferhat Musluoğlu, *Hayretî Dîvânı (Tenkitli Metin-Dil İçi Çeviri)* (Çağakale: Paradigma Akademi Yayınları, 2022), 20.

“Gerek dîvân edebiyatının gerekse tasavvufî Türk edebiyatının belkemiğini oluşturan aşk”<sup>9</sup> XVI. yüzyıl dîvân şairlerinin de en çok rağbet ettikleri konulardan biri olmuştur. Şairler aşk kavramı üzerine düşüncelerini okuyucuya şiir yoluyla iletirken bir takım tavsiye ve öğütler vererek adeta bir hayat felsefesi ortaya koymuşlardır. Bu felsefeye göre aşk hayatın özüdür, aşksız bir hayatın anlamı yoktur. Dîvân şairlerinin aşka verdikleri kıymet, Fuzûlî’nin meşhur kıtasında en öz biçimde ifadesini bulmaktadır. İlim öğrenmekle yüksek makamlara ulaşmayı beklemek boş bir hayaldir. Âlemde her ne var ise özü aştır, aşksız ilim dahi gereksiz, boş söz mesabesindedir:

‘İlm kesbiyle rütbe-yi rıf’at  
Ârzü-yı muhâl imiş ancak  
‘Işık imiş her ne var ‘âlemde  
‘İlm bir kıl ü kâl imiş ancak (Fuzûlî kt 12)<sup>10</sup>

Baş ne gelirse gelsin âşık olmayı aşksız olmaya yeğleyen Bâkî, sevgilinin vefalı oluşuna bakmaksızın sevmeyi öğütler okura:

Dilâ bir nev-cevânı sev vefâsı olsun olmasun  
Cihânda ‘aşksuz olmakdan ise mübtelâ yigdür (Bâkî G 186/4)

Bir başka beyitte ise aşktan kaçmanın yahut vazgeçmenin mümkün olmadığını, aşkın bir kader olduğunu ve bu kadere rıza göstermek gerektiğini şöyle ifade eder:

Kâzâ-yı âsmânîden sakınmak sûd-mend olmaz  
Rızâdur çâresi ‘aşkun görünmez bir belâ ancak (Bâkî G 234/5)  
Fuzûlî canını dahi alsalar aşktan vazgeçmeyeceğini söylerken okuyucuya, aşk yolundan ayrılmayın, mesajını vermektedir:

Ëy Fuzûlî çıhsa cân çıhman t̄arîk-ı ‘ışkdan  
Reh-güzâr-ı ehl-i ‘ışk üzre kıluñ medfen maña (Fuzûlî G 10/7)

Hayâlî, yarın ne olur kaygısı ile aşk yoluna girmeye çekinen kimseye imkân var iken aşk kadehinden içmeyi, gelecek kaygısı gütmemeyi öğütler:

Hûn-ı dil nûş et Hayâlî elde iken câm-ı ‘aşk  
Bu demi hoş gör sakın olma gam-ı ferdâ perest (Hayâlî s. 115 G 6/4,5)

<sup>9</sup> İskender Pala, *Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1995), 53.

<sup>10</sup> İncelediğimiz örnek beyitleri alıntı yaptığımız dîvânlar kaynakçada verilmiştir. Beytin sonunda şair adından sonra şiirin nazım şekli bir harf sembolü ile gösterilmiş, ardından şiirin dîvân içindeki numarası ve beyit numarası verilmiş, bentlerle yazılan nazım şekillerinde bent numarası “B” sembolü ile ayrıca gösterilmiştir. Gazel “G”, kaside “K”, tahmis “th”, kıt’a “kt” ve rubâi “rb” sembolüyle gösterilmiştir. Hayâlî Dîvânı’nda şiir numaraları her kafiyede yeniden başlatıldığından ilave olarak şiirin yer aldığı sayfa numarası da verilmiştir.

Murâdî, "Aşkî terk etme sakın bilakis daha fazlasını iste, aşk ile yoldaş ol." diye nasihat ederken aşk ile geçirilen bir ömürden söz etmektedir:

'İşkî terk itme sakın iste ziyâd

'İşk ile ol ey Murâdî hemdeme (Murâdî G 1416/5)

Muhibbî, Arapça sevgi anlamına gelen muhabbet/mahabbet kavramını kullandığı dizelerde muhabbetten yoksun gönlü sultanı olmayan sahipsiz bir şehre benzeterek aşkın önemine dikkat çekmektedir:

Maḥabbetden ola bir dil ki ḥālî

O şehre beñzeyeye sulṭânî yokdur (Muhibbî G 1055/1,2)

Bu âlemde bir sevdiği olmayan kişi, ruhsuz kuru bir bedenden ibarettir:

Bu 'âlemde kimüñ cānânî yokdur

Muḳarrer kurî tendür cānî yokdur (Muhibbî G 1005/1)<sup>11</sup>

Aşk kavramı, dîvân şiirinde sıkça kullanılan teşbih sanatının imkânları çerçevesinde bazen bir "dergâh/tekke", bazen de bir "pîr/mürşid" olarak ele alınır. Hayâlî, aşkı bir dergâha benzettiği beyitlerde, bu dergâhın kapısının herkese açık olduğunu, kimsenin geri çevrilmediği bu kapıdan ümit kesmemek gerektiğini söyler:

Çak bu denlü ey gönül ümmîdüni kesmek neden

Ger dilersen tutasın kûy-ı ferâgatde vatan

Kendüni tek ḥdmet-i Sultâna lâyıḳ eyle sen

Pâdişâh-ı 'aşk dergâhı açuk gelsün gelen

Men' olunmaz hiç kes 'aşk ehli derbân istemez (Hayâlî Th/4. B. s. 86)

Usûlî de çağdaşı Hayâlî gibi aşkı tekkeye benzetir. Dervîşi bu tekkenin bir ferdi olmaya davet eder. Dervîşin işi gönül iledir, gönül ise Hakk'ın tecelli ettiği yer olması münasebetiyle Ka'be'ye teşbih edilmiştir.<sup>12</sup> Bu nedenle dervîşin bir gönle girmesi Ka'be'yi ziyaret etme gibi değerlidir:

Tekye-i 'ışka gir ey abdâl-ı dil ḳo Ka'beyi

Hey yabân dîvânesi ceḥd eyle sen de evden ol (Usûlî G 78/6)

Şairlerin hemfikir oldukları bir konu da hakikat yolunun yolcusu için yegâne rehberin aşk olduğu görüşüdür. Bundan dolayı aşk bir tarikat liderine, sâlike Hakk'a giden yolda rehberlik eden bir "pîr"e teşbih olunur. Hayretî kendi şahsında okuyucuya nasihat ederken gaflete düşüp saadeti yanlış yerlerde aramamayı, bir "pîr-i aşk"ın rehberliğinde yol almayı salık verir,

<sup>11</sup> Aynı konuda bkz. Muhibbî G 1410/1.

<sup>12</sup> Dîvân edebiyatında gönül kavramı ile ilgili pek çok teşbih ve mazmun bulunmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Pala, *Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü*, 204-205.

Rûhî de aşkın rehberliğinde yol alan kimsenin maksuduna mutlaka ulaşacağını ifade eder:

Sâlik-i râh-ı hakikat olana  
Râhberdür reh-nümâdur 'ışk u pâk (Hayretî G 195/3)  
Gel pîr-i 'ışkı rehber idin gaflet eyleme  
Ey Hayretî yañılma sa'âdet tarîkını (Hayretî G 421/5)  
İrişür ser-menzil-i maksûda lâbüd Rûhiyâ  
Kim ki râh-ı 'aşk-ı yârı kendüye minhâc ider (Rûhî G 206/5)

Hakikat cevherinin kaynağı aşktır. Hakk'a tâlip olan kişi aradığı hakikati ancak aşk ile bulabilir:

Bulayñ dir isen ey tâlib-i Hak  
Hakikat gevherinüñ kânıdur 'ışk (Hayretî G 181/3)

Muhibbî, aşkın ilim ile çalışmak ile elde edilemeyeceğini, ancak Hakk'ın lütfu ile erişilebilen bir manevî hâl olduğunu ifade eder:

İy müderris bil Hakk'ıñ bañşâyışidür fenn-i 'ışk  
Kesb ile girmez ele ne hüd kitâbiler bilür (Muhibbî G 871/2)

Aşk makamında olan kişi genel geçer kuralları bir kenara bırakmalı, aşkın kurallarına teslim olmalıdır. Zira aşkı alışılmış ölçülerle anlamaya çalışmak gâfilliktir, bu makamda yeri gelir güneş bir zerre, damla ise bir derya olur:

Makâm-ı 'aşk kıyâsî degüldür ey gâfil  
Ki bunda zerre dürür mihr katre deryâdur (Hayâlî s. 164 G 84/4)

Aşk yolu tehlikelerle doludur, dikkatli ve ihtiyatlı olmalıdır:

Serseri başma qadem 'ışk tarîkine Fuzûli  
İhtiyâ't eyle ki gâyetde ha'tarnâk seferdür (Fuzûlî G 81/7)

Yukarıda zikredilen beyitler, XVI. yüzyıl dîvân şairlerinin aşkı bir yaşam tarzı olarak gördüklerini ortaya koyar mahiyettedir. Buna göre aşk, hayatın merkezindedir. Hayatını aşkın gerektirdiği şekilde dizayn eden insanın yolu Allah'a varacaktır. Öyleyse bu yola girmek için tereddüt etmemeli, aşkın bir kader olduğu unutulmamalıdır. Aşk yoluna girdikten sonra birtakım eziyet ve sıkıntılara sabır göstermeli ve bu yoldan geri dönülmemelidir.

Şairler, aşkı bazen "insan-ı kâmil" olma sürecinin yaşandığı bir tasavvuf okulu olarak görmüşler ve âşğın bir rehber eşliğinde bu yolculuğa çıkması gerektiğini söylemişlerdir. Aşk, kendine has kuralları olan bir ilim; Allah'ın dilediğine lütfettiği manevi bir hâldir.

### Dîvânlarda Aşka Dair Nasihatler

Hayatın özü olan aşka dair şairler, dîvânlarda çeşitli nasihatlerde



bulunmuşlardır. Aşkın farklı yönlerine dikkat çeken bu nasihatler sınıflandırılarak başlıklar belirlenmiş ve aşk ile ilgili nasihatler aşağıdaki başlıklar çerçevesinde ele alınmıştır:

1. Aşk yolunda candan geçmek gerekir.
2. Aşk makamında alçak gönüllü olmak gerekir.
3. Aşk derdi ile mutlu olmak gerekir.
4. Aşkın çilesine sabır göstermek gerekir.
5. Aşk sırrını saklamak gerekir.
6. Aşk ile kemâle ermek mümkündür.
7. Mecâzî aşktan hakikî aşka yönelmek gerekir.

### 1- Aşk Yolunda Candan Geçmek Gerekir

Tasavvufta aşk, “Sevginin son mertebesi, sevginin insanı tam olarak hükümü altına alması, varlığın aslı ve yaratılış sebebi”dir.<sup>13</sup> Bir başka tanımıyla aşk, “Sevenin sevgilisinde kendisini yok etmesi; aşkın yok, yalnızca maşukun var olması, her şeyin ondan ibaret olması hali”dir.<sup>14</sup> Bu nedenle şairler aşk yolunda can ve bedenden geçmeyi tavsiye ederler. İnsanın Allah’a ulaşmak için öncelikle Allah’tan gayri her şeyden vazgeçmesi ve nefsinin öldürmesi gerekir. Böylece âşık Allah’ta yok olur ve ebedî varlığı bulur. Murâdî âşığa hitap ettiği beyitte “Ebedî hayatı (cenneti) istersen Hak yolunda canını feda etmelisin.” diye nasihatte bulunur:

Zinde olayın dirseñ ‘âşık ebedü’l-âbâd

Var yüri hebâ eyle yolında ten ü cânı (Murâdî G 1549/5)

Şair, aşağıdaki gazelde ise aşk yolunda fenâ makamına erenlerin ebedî hayatı bulacağını söyler ve gücü yeten kişiyi bu yolda can ve başı vermeye çağırır. Âşık, en kıymetli varlığı olan hayatını bir kenara bırakmalı, varlık âleminden silinmelidir. Hesap günü amel defterleri sayfa sayfa okunurken insanı kurtuluşa erdiren şey, dünya hayatında yapılan iyi amellerdir:

Cân ile yol tutan kişi başa çıkar tarîkde

Şol ki bu yoldadur fenâ buldı ebed bekâ bekâ

Gel berü baş u cânı vir var ise ‘ışka tâkatüñ

Aydın iden derûnını olmadı ol dücâ dücâ

Okuna çünki defterüñ anda senüñ varak varak

Sâlih iden ‘amellerin anla anı necâ necâ (Murâdî G 96/2,3,4)

Murâdî bir başka beyitte de “Allah’ın rızasını kazanmak için cana kıymalısın.” demektedir. Kul için Allah’ın rızasından daha değerli bir servet

<sup>13</sup> Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (Kabalıcı Yayınları: İstanbul, 2016), 48.

<sup>14</sup> Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 49.

yoktur:

Câna kıyar iseñ eger buldun anuñ rızâsını  
Buldun ise rızâsını saña bulunmadı behâ (Murâdî G 98/4)

Muhibbî, sevgiliye kavuşmak isteyene bedeni terk etmeyi öğütlerken, bu yolda canını fedâ eden kişiyi aşk şehidi olarak görür ve şehitlerin kefeni ihtiyacı olmadığına telmihte bulunur. Zira İslâm inancında Allah yolunda öldürülen mümine şehit denilir ve şehit olan kişi yıkanmaz, kefenlenmez, namazı kılınıp kanlı elbiseleri ile defnedilir:

Vaşl-ı cānān isteyen itmek gerek terk-i beden  
Kim şehîd-i 'ışk olan lâ-büd olur ol bî-kefen (Muhibbî G 2015/1)<sup>15</sup>  
Hayâlî de aşk derdiyle ölen kişiyi şehit sayar, nasıl ki şehitlerin yeri Firdevs-i a'lâ<sup>16</sup> cennetidir, âşıkların kabri de sevgilinin yanı başında olmalıdır:  
Gam-ı 'aşkında ölürsem ser-i kûyunda defn eylen  
Şehîd olanların çünkim yeri firdevs-i a'lâdur (Hayâlî s. 173 G 103/3)

Rûhî bir gazelinde, "Aşk yolunda ölmeyi seç, zira ölmeden sevgilinin cefasından kurtulamazsın." der:

İhtiyâr it ölmeği ey dil tarik-i 'aşkda  
Ölmeyince olmak olmaz cevr-i dilberden halâs (Rûhî G 556/2)

Usûlî ise, "Aşk şehrinde canından vazgeç, cihanın adını anma; burada öldürülen kimsenin katiline diyet vermesi âdettir." derken âşığın can ve malını sevgiliye verilen bir diyet olarak görür:

Cānı terk eyle cihānı añma bu şeh-r-i 'ışk durur  
Kātiline bunda 'âdetdür diyet virür kâtil (Usûlî G 77/5)

## 2. Aşk Makamında Alçak Gönüllü Olmak Gerekir

Aşk makamı maddî âlemin, dünyalık makam ve mevkilerin, mal ve mülkün değersizleştiği yüce bir makamdır. Burada kul Allah'a yakınlığı ile kıymet kazanır. Bu nedenle aşk içinde zengin ve fakirin farkı yoktur, padişah ve köle bir görünür:

Fark yok 'ışk içinde bây ü fakîr  
Birdürür pâdişâ gedâ görünür (Muhibbî G 614/4)  
Aşk bir mücevher, âşığın kalbi de ona madendir, dolayısıyla aşk ehlinin

<sup>15</sup> Aynı konuda bkz. Muhibbî G 102/5, 103/2, 223/4, 259/1, 451/5, 744/4, 756/5, 1308/5, 1509/5, 1528/1, 1582/1, 1590/5, 2391/5, 2495/6.

<sup>16</sup> Firdevs: Dîvân edebiyatında "cennet, cennet bahçesi, bahçe" anlamının yanısıra "firdevs-i berîn, firdevs-i a'lâ, bâğ-ı firdevs, gülşen-i firdevs" gibi tamlamalarla sevgilinin bulunduğu yeri, yüzünü ve çeşitli güzelliklerini ifade etmek için teşbih, mecaz, istiare, tenâsüp ve kinaye yoluyla kullanılmıştır. Bkz. Mustafa İsmet Uzun, "Firdevs (Edebiyat)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 13/124, İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

iyisi kötüsü olmaz, hepsi aynı madenin cevheridir:

Mahabbet bir güherdür kalb-i 'âşık aña ma'dendür  
Kemi olmaz mahabbet ehlinüñ hep bir güherdendür (Rûhî G  
364/1)

Aşk yolu tevazu gerektirir, bu yolda gurur ve kibrin yeri yoktur. Kul benliğini, servetini, makamını bir kenara bırakmadıkça ilerleme kaydedemez; tâat ve gayreti nafilidir. Usûlî bu noktada aşk ehlini uyarır. "Başını ayaklar altına sermedikçe günde bin kez alnın secdeye varsa da maksuduna ulaşamazsın.":

Harîm-i tã'at-ı 'ışka kadem kılmaz iseñ başuñ  
Varılmaz günde biñ kerre urursuñ yire pîşânı (Usûlî G 131/7)

Muhibbî, aşk yolunda kat edilecek mertebelerin sonsuzluğunu vurgulayarak âşiğa bu yolda ulaştığı mertebe ile gururlanmamasını nasihat eder:

Bugün mağrûr olup dime iletdüm başa ben 'ışkı  
Haber virmedi virmez de kimesne intihâsından (Muhibbî G 2185/3)

Rûhî, gönlüne hitap ettiği beyitte, "Aşk yolunda toprak olsan ağlama, bir gün talih yüzüne güler, sevgilinin ayağını öpersin." der. Toprak tevazunun simgesidir:

Ey dil tarîk-i 'aşkda hâk olsan ağlama  
Bir gün öpersin ayağını devlet el virür (Rûhî G 389/6)

### 3.Aşk Derdi ile Mutlu Olmak Gerekir

XVI. yüzyıl dîvânlarında aşka dair nasihatlerin bir kısmı aşk derdinden şikâyet etmemek bilakis bu dert ile mutlu olmak üzerinedir. Dünya bir imtihan yeridir<sup>17</sup> ve insan dünya hayatı boyunca çeşitli zorluklar ve sıkıntılarla sınanır. İmtihanın sonunda Allah'ın rızasını kazanmak vardır. Dolayısıyla başıboş bırakılmayan insanın<sup>18</sup> bir gayesi olmalıdır. Dîvân şairleri bu gayeyi "aşk" olarak görmüşler, aşk derdiyle dertlenmeyen insanı, insan olma bilincinden yoksun addetmişlerdir. Muhibbî, sevgilinin derdiyle mutlu olmayı tavsiye ettiği beyitte, "Dünyada dertsiz olan kişiye insan mı denir?" diye sorar:

Ey Muhibbî ğam-ı dildâr ile şâd ol yüri sen  
Aña âdem mi dinür dünyede bî-ğam görünür (Muhibbî G 683/5)

<sup>17</sup> Kur'ân-ı Kerîm'de Cenâb-ı Hak: "Andolsun ki sizi biraz korku ve açlıkla, bir de mallar, canlar ve ürünlerden eksilterek deneriz. Sabredenleri müjdele." buyurarak dünyanın bir imtihan yeri olduğunu bildirmiştir. (Bakara 2/155)

<sup>18</sup> Kur'ân-ı Kerîm'de "İnsan, kendisinin başıboş bırakılacağını mı zanneder." buyurulmaktadır (Kıyamet 75/36).

Hayâlî de “Cihanda bî-dertlik gibi bir hastalık olmaz ki onun ilacını Hz. İsâ dahi yapamaz.” diyerek başıboş ve amaçsız yaşayan insanı bir hasta mesabesinde görür. Hz. İsâ'nın Allah'ın izniyle kör ve cüzzamlıyı iyileştirmesi, ölüleri diriltmesi mucizelerine<sup>19</sup> telmihte bulunan şair, dertsizlik hastalığının çaresini Hz. İsâ peygamberin dahi bulamayacağına dikkat çeker:

Bî-derdlik gibi maraz olmaz cihânda kim  
‘Âcizdür etmeğe anun ‘İsâ ilâcını (Hayâlî s. 402 G 23/3)<sup>20</sup>

Bu, öyle kıymetli bir derttir ki derdi bırakıp derman isteyen ahmaktır. Dünyada çözümü zor görünen nice dertlere bir çare bulunur; ancak aşk derdinin dermanı yoktur. Çünkü aşk acısı insanın bu dünyadaki sürgünü bitip Rabb'ine kavuştuğunda dinecektir:

Derdini terk eylemez her kim bilürse kıymetin  
Kangı ahmağdur o kim derdi koyup dermân alur (Muhibbî G 976/3)<sup>21</sup>

Nè müşkil derd olursa bulunur ‘âlemde dermânı  
Nè müşkil derd imiş ‘ışkuñ ki derman eylemek olmaz (Fuzûlî G 113/2)

Nasıl ki hasta olmanın sonunda iyileşip sağlığına kavuşmak var ise, aşk derdini çekmenin sonunda da vuslat vardır:

Gussa çekme mübtelâ-yi ‘aşk oldunsa gönül  
Çünkü bîmâr olmanun âhır sonu tîmârdur (Hayâlî s. 168 G 93/2)

#### 4. Aşk Çilesine Sabır Göstermek Gerekir

Aşk yolu çeşitli meşakkatlerle doludur, bu yola giren âşık karşılaştığı zorluklara sabır göstererek ilerleyebilir. Yeterince sabredemeyene sefer görünür, zira sabrı tükenen âşığın başka bir seçeneği yoktur ya tahammül etmelidir ya da sefer:

‘İşkı yolında çünkü dilâ şabra çâre yok  
Şabr olmaz ise ‘âşığa dirler sefer gerek (Muhibbî G 1582/4)

Aşkın lezzeti sabır ile ortaya çıkar. Âşık, dertlere sabrederek olgunlaşır, insan-ı kâmil olma yolunda mesafe kateder. Usûlî bu durumu “Aştan zevk almak isteyen gam fırınında döne döne pişen bir kebab gibi olmalıdır.” diyerek anlatır:

‘İşğdan zevk eyleyüp bir lezzet almağ isteyen

<sup>19</sup> Kur’ân-ı Kerîm’de Hz. İsâ'nın mucizelerinin bildirildiği âyetler için bkz. Âl-i İmrân 3/49, Mâide 5/110.

<sup>20</sup> Aynı konuda bkz. Hayâlî s. 261 G 6/3.

<sup>21</sup> Aynı konuda bkz. Muhibbî G 1020/5.

Döne döne gam tenürında kebâb olmak gerek (Usûlî G 72/7)

Aşk yolunda sıkıntılara sabredenın mükâfatı, sonunda büyük bir hazineye ulaşmaktır:

'İşk yolında şabr iden rence

İrişür 'âkıbet ulı gence (Muhibbî G 2337/1)

### 5. Aşk Sırrını Saklamak Gerekir

Aşkın yüceliği gizli tutulmasındandır. Sevilen ile sevenden başkası bunu bilmemelidir.<sup>22</sup> XVI. yüzyıl dîvânlarında da şairler aşk sırrının gizli kalması, canı pahasına bu sırrın korunması üzerinde önemle durmuşlardır. Muhibbi, aşk sırrını canından aziz bilip saklamayı tembihler, sırrını meydana çıkarırsan başından vazgeçmen gerek diye uyarır:

Sakla 'ışkuñ sırrını sîneñde cânuñdan 'azîz

Terk-i ser itmek gerekdür ider iseñ keşf-i râz (Muhibbî G 1140/4)<sup>23</sup>

Aşk uğruna çekilen acılar, alınan yaralar da gizli kalmalıdır. Rûhî, "Aşkını "gayr"a duyurma, yararı elbisenle kapat kimse görmesin." diye öğütte bulunur:

Sûfi-i pür-safâ gibi gayra tuyurma 'aşkuñ

Dâguñ kimse görmesün destüñi âstîne çek (Rûhî G 689/4)

### 6. Aşk ile Kemâle Ermek Mümkündür

Aşk, insanı olgunlaştıran bir süreçtir. Aşk yoluna giren insan sevgiliden gayrı ne varsa vazgeçmekle, en önemlisi canından geçmekle işe başlar. Daha sonra nefsi arzularından, gurur ve kibirden arınır. Sabır ile maksuduna ermek için gayret gösterir. Çiğ iken pişer, ham iken olgunlaşır ve nihayet insan-ı kâmil noktasına ulaşır. Muhibbî, bu durumu güneş ışıklarının meyveyi olgunlaştırmasına benzetir, aşkın ışıkları da insanı kemâle erdirir:

'İşkuñ şu'â'ı ile bulur her kişi kemâl

Gün meyveye tokınmaya ol meyve hâm olur (Muhibbî G 720/2)

Aynı benzetme Hayâlî'nin gazelinde de görülür. Gün ışığı görmeyen meyve ham olur, ümit meyvesi de aşk ile kemâle erer. Aşksız insan ruhen olgunlaşamaz, aşk insanın noksanlıklarını tamamlayan, onu kemâle götüren bir süreçtir:

Bâr-ı ümîd 'aşk ile erer kemâline

Gün pertevini görmeyicek mîve hâm olur

Noksânı yokdur ol kişünün kim seni seve

Her kim ki sana 'âşık ola ol temâm olur (Hayâlî s. 143 G 44/2,3)

<sup>22</sup> Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, 53-54.

<sup>23</sup> Aynı konuda bkz. Muhibbî G 1337/6, 1610/4.

Murâdî ise esere değil müessire yani ize değil iz bırakana âşık olmayı öğütlerken okuru yaratılandan Yaratana'a yöneltir. Kişi Allah aşkı ile arzu ettiği iyi ve güzel hâllere ulaşır, insan olmanın hakkını verir:

Pes 'âşık olmagıl esere ol mü'essire

Tâ sen de 'ışk ile bulasın yahşı hâleti (Murâdî G 1519/4)

'İşk eri ol 'ışkı gözle 'ışk ile

'Âşık olgil 'ışk ile dön âdeme (Murâdî G 1416/3)

### 7. Mecâzî Aştan Hakikî Aşka Yönelmek Gerekir

Mutasavvıfların geneli mecâzî ve hakikî olmak üzere aşkı ikiye ayırır. Mecâzî aşk, "İnsanın insanı veya diğer yaratıkları sevmesi"<sup>24</sup> şeklinde tanımlanır. Hakikî aşk ise, "İlâhî aşk"<sup>25</sup> yani Allah'a duyulan aşktır. "Allah'ı gerçekten seven kişi O'nun yarattıklarını da aynı şekilde sever."<sup>26</sup> Hakikî aşk, "Varlıklarda tezahür eden Allah'ın sanatını, kudretini, rahmetini, lütfunu ibretle temaşa etmektir."<sup>27</sup> Mecâzî aşk, hakikî aşka giden yolda bir deneyiş, belki bir duraktır. Ancak hakikî aşka erişmek için mecâzî aşk şart değildir.<sup>28</sup> Muhibbî ve Zâtî de aşağıdaki beyitlerde mecâzî aşka kalmayıp hakikî aşka erişmek için gayret sarf etmeyi nasihat eder. Hakikî aşkı bulan kişiye artık bir sıkıntı yoktur, mecâzîde kalan ise sonunda pişmanlık duyacaktır:

Kim ki bulduysa (bildiye) hakikî 'ışkı olsun ol ferah

Kim mecâzîde kalur âhır nedâmet gösterür (Muhibbî G 892/4 ve 1048/4)<sup>29</sup>

"Mecâzî aşkı bırak, hakikî aşkı talep et ki ruhun rahata ersin." diyen Zâtî, hakikî aşkı insan ruhunun sükûn bulacağı yegâne yol olarak görmektedir:

Yüri ko 'ışk-ı mecâzîyi hakikî taleb it

Râh odur nûş idenüñ rûhına râhat getüre (Zâtî G 1432/4)

### Dîvânlarda Âşığa Hitaben Yapılan Nasihatler

XVI. yüzyıl dîvânlarında hemen her şairin âşığa hitaben nasihat ettiği görülür. Aşk konusunda yapılan nasihatlerin başında, makalemizin ilk bölümünde değinildiği üzere, aşk derdiyle dertlenmek, aşkı bir yaşam tarzı olarak benimsemek olduğu gibi; âşığa hitap eden nasihatlerin başında da âşıklıktan vazgeçmemek gelmektedir. Murâdî öncelikle akli olan herkese âşık olmayı tavsiye eder, zira âşık olan bu dünyada varılacak en yüksek makama

<sup>24</sup> Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 239.

<sup>25</sup> Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 153.

<sup>26</sup> Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (Rehber Yayınları: Ankara, 1997), 120.

<sup>27</sup> Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 120.

<sup>28</sup> Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, 53.

<sup>29</sup> Aynı konuda bkz. Muhibbî G 1003/5, 1709/3, 2141/5, 2793/4.

ulaşma imkânını elde eder. Rûhî de "Cihânda sen sen ol üftâdelikten geçme ey Rûhî." (Rûhî G 425/7) derken âşık anlamına gelen "üftâde" kelimesini kullanır:

'Âşık-ı dîvâne ol başuñda 'akluñ var ise  
'Âşık olan kimsene 'ulyâda buldı menzilin (Murâdî G 1037/4)

Hayretî, "âşık ol" redifli iki gazelini neden âşık olmak gerektiğini anlatmaya hasretmiştir (Hayretî G 250 ve G 251). Müstakil nasihat-name özelliği gösteren bu gazellerden iki örnek beyitte şair "mânâ âleminde var olmak" ve "kalbi saadete erdirmek" için âşık olmayı tembihler:

Mülk-i sûretde idüp yoga berâber kendüni  
'Âlem-i ma'nîde vâr olmak dilerseñ 'âşık ol (Hayretî G 250/4)  
Bir mihakk-i ma'nevîdür 'ışk-ı pâk ey Hayretî  
Kalbüñi sen de 'ayâr itmek dilerseñ 'âşık ol (Hayretî G 251/5)

Aşk yolunu seçen ve bu yolda sebat eden âşığın maksuduna ulaşmak için uyması gereken kurallar ve sakınması icap eden tutum ve davranışlar da şiire konu olmuştur. Şairler öğüt ve tavsiyeleriyle âşığa rehberlik etmektedirler. Bu öğütleri örnekler üzerinden şöyle sıralayabiliriz:

Âşık her güzele gönül vermemelidir, gönlünde tek bir arzusu olmalıdır:

Virme dil her hûba Rûhî bu hevesden fârig ol  
'Âşık oldur ola 'âlemde yek-dil yek-heves (Rûhî G 533/5)

Vaktini geçici sevgililer yolunda sarf etmeyip Hudâ'nın aşkına yönelmelidir:

Ey kılan evkâtını mahbûblar yolında sarf  
'Âşık-ı vech-i Hudâ ol kim oldur vech-i cemîl (Rûhî G 760/4)

Gerçek âşık cennete heves etmez, Allah'ın cemâlini görmeyi arzu eder zira görülecek en güzel yüz O'nundur:

Cennete kılmaz heves ol hûr u ğilmân istemez  
'Âşık-ı şâdık olan dîdâruñ eyler ârzü (Muhıbbî G 2309/2)

Sevgilinin yüzünü görmek âşık için cennet bahçelerini görmek gibidir:

Öğmesün 'âşıklara vâ'iz riyâz-ı cenneti  
Bâğ-ı hurrem olmaz ehl-i 'aşka dîdârun gibi (Bâkî G 485/5)

Âşık dünya işleri ve kazancının peşinde olmamalıdır, muhabbet erlerinin işi de murâdı da Allah'ın rızasını kazanmaktır:

'Âşık iseñ kâr-ı dünyadan berî ol gel beri  
Nâbekâr olmaz mahabbet erleri bî-kâr olur

.....

'Âşık iseñ nâ-murâd ol nâ-murâd ol nâ-murâd  
'Âşık ancak murâd olan rızâ-yı yâr olur (Hayretî G 56/2,6)

Âşıkların gözünde ne dünya ne de ahiret değerlidir. Alçak dünyayı terk etmek halka zor gelse de âşık için dünya ve içindekiler, ahiret hayatındaki cennet ve nimetler Allah aşkının yanında önemini kaybeder:

Terk-i dünyâ-i denî halka tedenni görünür

Çeşm-i 'uşşâka ne dünyâ vü ne 'ukbî görünür (Bâkî G 74/1)

Âşık zamanın dertleriyle dertlenmez, gelip geçici hayatın dert ve sıkıntılarının ilacının aşk olduğunu bilir:

'Uşşâka degül kayd-ı alâyık lâyıık

Hergiz gam-ı rûzgâr çekmez 'âşık

Kayd-ı gam-ı rûzgâr bir 'illetdür

Ol 'illete 'ışkdur tabîb-i hâzık (Fuzûlî rb 55)<sup>30</sup>

Âşık sevgiliden gelen her türlü cefaya razıdır, çektiği acılar onu olgunlaştırır, bu nedenle de hiçbir zaman şikâyetçi olmaz:

Yâr yıksa gönlünü gam çekme ey 'âşık sevin

Seng-i bî-dâd ile bünyâd eylemek ister evin (Emrî G 369/1)

*"Ey âşık yârin dudağı acı sözsüz olmaz, o şerbete çok heves etme zira zehirlidir."* diyen Fuzûlî, bir başka beyitte âşığa lütuf kaynağı olan cevrden şikâyet etmemesini tembihler. Yârin cefâ çektirmesi âşığın kemâle ermesi içindir:

Telh güftârsuz olmaz leb-i yâr ey 'âşık

Çoh heves eyleme ol şerbete kim ağıludur (Fuzûlî G 91/2)

Cevrden âh étme ey 'âşık ki 'ayn-ı luţfdur

Düst esbâb-ı kemâl-i hüsne noķşân istemez

'İşkdan vehm étmesün 'âşık yıhar gönlüm dèyü

Hiç sultânem dèyen milkini vîrân istemez (Fuzûlî G 115/4,5)

Tabibi gören hastanın mutlu olması gibi, sevgiliden gelen her türlü eziyet de âşığı mutlu etmelidir:

'Âşık oldur ki gam-ı yârdan olur zevki

Nitekim şâd olur görse tabibi sayru (Hayâlî s. 341 G 8/3)

Rûhî, kendi gönlüne hitap ettiği dizelerde artık dert ve üzüntüden şikâyet etmemeyi tembihler, çünkü âşığın bu dünyada hüznü olması beklenen bir durumdur. Zira dünya ayrılık yeridir, vuslat ise ahirettedir:

Ey dil melâlden yeter itdün şikâyeti

'Âşık olan cihânda olur mı melâlsuz (Rûhî G 432/3)

Âşığa, vuslata erinceye dek Hz. Yakub gibi hüznü olmak, yârdan gelen dert ve sıkıntılara Hz. Eyyûb gibi sabretmek düşer:

Gerek 'âşık olana hüzn-i Ya'kûb

Gelen cevri ü cefâya şabr-ı Eyyûb (Muhibbî G 172/1)

<sup>30</sup> Aynı konuda bkz. Fuzûlî G 115/6.



Aşkın ızdırabı ile olgunlaşan âşık, aşk ile şöhret bulmak istemez:

Tâlib oldur sala kendin nâr-ı 'aşka nûr ola  
'Âşık oldur 'aşk ile olmaya anun şöhreti (Hayâlî s. 438 G  
95/3)<sup>31</sup>

Gerçek âşık her daim vefâ duygusuyla hareket eder:

'Âşık-ı sâdık olduğun râh-ı vefâda sâbit it  
Tuhfe-i cân-ı ahkarı ol büt-i nâzenîne çek (Rûhî G 689/5)

Âşık için asıl ölüm sevgiliden ayrı düşmektir, bu yüzden aşk yoluna girene canan için canından geçmek gerektir. Bu yolda ölmek âşığın varabileceği en yüksek mertebedir, yani âşığın miracıdır,<sup>32</sup> "ruhun Allah'a yükselişi"<sup>33</sup>dir:

Dil-berün yolında ölmek 'âşıkun mi'râcudur  
Cân ile tâlib ol ey Zâtî yüri mi'râcuña (Zâtî G 1355/5)

'Âşık iseñ terk-i cân it urma lâf  
Merd olanlardan dilâ gelmez hilâf (Muhibbî G 1361/1)

Da'vâda âşika sanemâ terk-i ser yeter  
Meydân-ı 'aşk içinde ere bir hüner yeter (Hayâlî s. 166 G 88/1)

Âşık mütevazi olmalı, makamı ne olursa olsun âciz bir kul olduğunu hatırlından çıkarmamalıdır. Sultan şairlerden Muhibbî, âşiğa "Padişah olsan da kendini köle gör." derken şahsına da nasihat etmektedir:

'Âşık iseñ kendüni efkende gör  
Pâdişâh iseñ özüni bende gör (Muhibbî G 811/1)

Âşık kınanmaktan, başkalarının ayıplamasından korkmamalıdır. Düşmanlarının vereceği zarardan endişe etmemeli, her hâlini Hakk'a niyaz etmelidir, çünkü Allah üftâdenin/âşığın duasını kabul eyler:

Ey Muhibbî 'âşık iseñ kıl melâmet ihtiyâr  
Fâriğ olsun ko ne dirlerse disünler saña il (Muhibbî G 1729/5)

Çekme a'dâ elemin Hakka niyâz it Rûhî  
Ki du'âsın ider üftâdenün Allah kabul (Rûhî G 730/5)

Aşk Hakk'ın bir lütfudur ve çalışmakla, ilim öğrenmekle elde edilmez. Bu lütfâ mazhar olan âşık yüce bir mertebeye ulaşmıştır ve menzile ilk önce

<sup>31</sup> Aynı konuda bkz. Hayâlî s.256 G 39/3.

<sup>32</sup> Mirâc, merdiven anlamındadır ve Hz. Peygamber (sav)'in göğe yükselmesine ad olmuştur. Peygamberimiz (sav) Recep ayının 27. gecesi Mekke'deki Mescid-i Haram'dan Kudüs'teki Mescid-i Aksâ'ya gelmiş, buradan Sidre-i Müntehâ'ya olan yolculuğuna mirâc denmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, 387-388.

<sup>33</sup> Cebecioglu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 511.

varacak olan da uşşâk/âşıklardır. Zühhâd/zâhidler<sup>34</sup> ne kadar çabalarsa çabalasın âşığın mertebesine yetişemez:

Ser-menzile 'uşşâk irişür cümleden evvel  
Ol mertebeye sa'y ile zühhâd yitişmez (Bâkî G 201/2)

### Sonuç

XVI. yüzyılda tertip edilen belli başlı dîvânların muhtevasını oluşturan temel unsur aşktır. Aşkı bir yaşam tarzı olarak benimseyen dîvân şairi, aşk ve âşığa dair duygu, düşünce ve tecrübelerinin süzgecinden geçirdiği öğüt ve tavsiyeleri şiir aracılığıyla ifade etme yoluna gitmiştir.

Aşk ve âşık ile ilgili nasihatler; gazel, kaside, kıt'a, rubâi gibi çeşitli nazım şekillerinde yazılmış manzumelerde beyit düzeyinde dîvânların bütününde görülebilmektedir. Bu beyitlerin büyük bir kısmı gazel nazım şekliyle yazılmış şiirlerde yer almaktadır. Ayrıca Hayretî'nin "âşık ol" redifli gazelinde olduğu gibi manzumenin bütününde işlenen tema olarak da karşımıza çıkmaktadır.

Şairler, aşkın önemini daha etkili bir anlatım ile hissettirmek için çeşitli teşbih ve mecazlar kullanmışlardır. Aşk bazen dervişin kâmil insan olma yolunda nefsini eğittiği bir tekkeye, bazen de Allah'a giden yolda kula kılavuzluk eden bir mürşide teşbih olunur. Aşksız insan sultanı olmayan bir ülkeye, ruhsuz bir bedene benzetilir. Okuyucu âşık olmaya, yaşanılan tüm sıkıntılara rağmen aşktan vazgeçmemeye davet edilir.

Aşk, kendine has kuralları olan manevî bir hâldir. Bu kuralların başında aşk uğruna candan vazgeçmek gelir. Bu yola giren kişiye en değerli varlığı olan canını feda etmeye hazır olması tembihlenir. Aşk makamının bir diğer kuralı alçak gönüllü olmak, padişah ve köleyi bir görebilmektir. Şairlerin konuya dair nasihatlerinden biri de aşk derdiyle mutlu olmak, bu derdi sevmektir. Âşığa bu uğurda çekilen çileye sabır göstermesi öğütlenir. Aşk, Allah ile kul arasında bir sırdır ve gizli kalması makbuldür.

Aşk, güneşin meyveyi olgunlaştırması gibi insanı olgunlaştıran bir süreçtir. İnsan olmanın hakkını vermek, noksanlıkları tamam etmek için âşık olmak tavsiye edilir. Bu aşk hakikî aşk olmalıdır, mecâzî aşkta kalmayıp hakikî olana ulaşmaya çabalamak gerekir.

<sup>34</sup> Zâhid: Edebiyatta, Allah'ın emirlerini yerine getirmekle birlikte, ilim ve imanı dış görünüşüyle anlayan, imandan hakikate ulaşamamış kimsedir. Bkz. Pala, *Ansiklopedik Dîvan Şiiri Sözlüğü*, 577-578. Âşık ise, hakikatin peşindedir. Şairler daima zâhidin karşısında âşığı görürler. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Gülay Durmaz, "*Dîvân Şiirinde Rind ve Zâhid Çekişmesi*" (Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2003).

İncelediğimiz dîvânlarda şairlerin ortak kanaati, âşık olmanın aşksız olmaya tercih edilmesinin gerekliliğidir. Aşk, insanın hayatını anlamlı kılan yüce bir duygudur. Âlemde bulunan her nesnenin özü aşktır. Aşk, kulun Hak'a yolculuğunda yaşadığı zorluk ve sıkıntıları aşmasında en büyük dayanak noktasıdır.

Şairler âşık olmayı öğütleyen dizelerde anlatımı etkili kılmak ve mânâyı pekiştirmek üzere Kur'ân âyetlerine ve peygamber kıssalarına telmihte bulunmuş, atasözlerinden istifade etmişlerdir.

### **Kaynakça**

- Ak, Çoşkun. *Muhibbî Dîvânı*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987.
- Ak, Çoşkun. *Bağdatlı Rûhî Dîvânı Karşılaştırmalı Metin I-II*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Yayınları, 2001.
- Akuş, Metin. *Klâsik Türk Şiirinin Anlam Dünyası (Edebî Türler ve Tarzlar)*. Erzurum: Fenomen Yayıncılık, 2007.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. Ankara: Rehber Yayınları, 1997.
- Çağrı, Mustafa. "Nasihât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/408. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Çavuşoğlu, Mehmet ve Ali Tanyeri. *Hayretî Divanı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1981.
- Çavuşoğlu, Mehmet. *Zâtî Dîvânı III*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1987.
- Durdu, Mustafa. "Türk Edebiyatında Nasihat." Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2008.
- Durmaz, Gülay. "Dîvân Şiirinde Rind ve Zâhid Çekişmesi." Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2003.
- Gültekin, İbrahim. "Taşlıcalı Yahyâ Bey'in Divanı'nda Nasihatname Türünde Yazılmış Şiirler Ve Bu Şiirlerin Konuları, Dili Ve Üslubuna Dair Bazı Hususiyetler", *Journal of Turkish Studies* (2013), 1525-1552.
- Kaplan, Mahmut. *Hayriyye-i Nâbî*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2008.
- Kılınç, Abdülhakim. *Fuzûlî Dîvânı (İnceleme-Tenkitli Metin)*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021.
- Kırkkılıç, H. Ahmet. *Murâdî Dîvânı*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Küçük, Sebahattin. *Bâkî Dîvânı*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1994.
- Levend, Ağâh Sırrı. *Divan Edebiyatı (Kelimeler ve Remizler Mazmunlar ve Mefhumlar)*. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1984.

Mollahaliloğlu, Akkuş, XVI. Yüzyıl Dîvânlarında Aşk ve Âşığa Dair Nasihatler

Musluoğlu, Ferhat. *Hayretî Dîvânı (Tenkitli Metin-Dil İçi Çeviri)*. Çanakkale: Paradigma Akademi Yayınları, 2022.

Pala, İskender. *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1995.

Polat, Esmâ. "XVII. Yüzyıl Dîvânlarında Nasihat." Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2018.

Saraç, M. A. Yekta. *Emrî Dîvânı*. İstanbul: Eren Yayınları, 2002.

Tarlan, Ali Nihad. *Hayâlî Bey Dîvânı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1945.

Tarlan, Ali Nihad. *Zâtî Dîvânı I*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1967.

Tarlan, Ali Nihad. *Zâtî Dîvânı II*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1970.

Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2016.

Uzun, Mustafa İsmet. "Firdevs (Edebiyat)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 13/124. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

YAVUZ, Kemal-YAVUZ, Orhan. *Muhibbî Dîvânı I-II*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016.

# Niyâzî Misrî'nin Şiirinde Semiyotik ve Hermenötik İnceleme Denemesi\*

Neriman AVCI

Ankara Üniversitesi/Ankara University  
Sosyal Bilimler Enstitüsü / Social Sciences Institute  
Doktora Öğrencisi / PhD Student  
[nerimanavci47@gmail.com](mailto:nerimanavci47@gmail.com)  
ORCID : 0000-0003-4962-9304

## Öz

Tekke şiirini, halk edebiyatının bir alt çeşidi olarak değerlendirenler olduğu gibi zamanla halk edebiyatından ayrılarak divan şiirinden de ayrı müstakil bir tür haline geldiğini değerlendirenler de mevcuttur. Biz bu tartışmalara girmeyeceğiz lâkin tekke şiirinin halk edebiyatından çok daha derin kavramlara ev sahipliği ettiğini ve divan edebiyatıyla aynı sembolleri kullanıp da farklı anlamları nasıl işlediklerini göstermek istiyoruz.

Bu makalede tekke şiirinin derin manalar taşıyan bir örneği, batı kökenli analiz yöntemleriyle incelenecektir. Bu çalışmamızda amacımız her hangi bir türün üstünlüğünü kanıtlamak değildir. Tekke şiirinin açıklanması ve daha iyi anlaşılması için ciltler dolusu şerhler yazılmıştır. Yeri doldurulamaz klasik şiir şerh çalışmalarına farklı bir bakış açısı getirmeyi amaçlamaktayız. Bunun için kavram analizine göre seçilen şiiri, özgün adıyla semiyotik metotla inceledik. Bu incelemede gösterge, gösteren ve gösterilen kavramlarını yapılarına göre analiz ettik. Daha sonra aynı şiiri hermenötik incelemeye tabi tuttuk. Bu incelemede şiirdeki sembolik kavramlar, epistemolojik ve ontolojik açıdan analiz edilmiştir.

---

\* Bu makale, 2023 yılında Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde tamamlanan "16. Ve 17. Yy Tekke Şiiri ve Mutasavvıf Tipler" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir. / This article was produced from the doctoral thesis titled "16th and 17th Century Tekke Poetry and Sufi Types" done at Ankara University Social Sciences Institute in 2023.

**İntihal Taraması/Plagiarism Detection:** Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism.

**Etik Beyan/Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Neriman Avcı).

**Geliş/Received:** 1 Aralık/December 2022 | **Kabul/Accepted:** 1 Şubat/February 2023 | **Yayın/Published:** 20 Mart/March 2023

**Atıf/Cite as:** Neriman Avcı, "Niyâzî Misrî'nin Şiirinde Semiyotik ve Hermenötik İnceleme Denemesi", Danisname 6 (Mart/March 2023), 69-98 <https://doi.org/10.5281/zenodo.7753232>

**CC BY-NC 4.0** | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

**Anahtar Kelimeler:** Türk İslam Edebiyatı, Tekke Şiiri, Semiyotik, Hermenötik.

### **A Semiotic and Hermeneutic Analysis of Niyâzî Mısrî's Poetry**

#### **Abstract**

While there are those who consider lodge poetry as a sub-type of folk literature, there are also those who evaluate it as a separate genre from divan poetry by leaving folk literature over time. We will not enter into these discussions, but we would like to show that dervish lodge poetry hosts much deeper concepts than folk literature and how they use the same symbols as divan literature and handle different meanings.

In this article, an example of dervish lodge poetry, which has deep meanings, will be examined with western-based analysis methods.. Our aim in this study is not to prove the superiority of any species. Volumes of commentaries were written to explain and better understand the lodge poem. We aim to bring a different perspective to the irreplaceable classical poetry commentary studies. For this, we examined the poem, which was chosen according to the concept analysis, with its original name, with the semiotic method. In this study, we analyzed the concepts of sign, signifier and signified according to their structures. Later, we subjected the same poem to hermeneutic examination. In this study, the symbolic concepts in poetry were analyzed epistemologically and ontologically.

**Keywords:** Turkish Islamic Literature, Tekke Poetry, Semiotics, Hermeneutics.

#### **Summary**

Some intellectuals who have been importing aesthetic theories from the West through translation since a discipline called "aesthetics" was noticed, have been talking about the deficiencies in our poetry. In our opinion, comparing the products of Turkish-Islamic literature, which has been kneaded with its own artistic and aesthetic elements and developed with its own traditions and experiences, with the products of western literature goes against the spirit and originality of art. However, developing poetry analysis and subjecting the deep meaning structures in poems to different systematic analysis methods can bring different horizons to our literature. Our age is in a period where each scientific discipline is not individualized, but socialized on the contrary. Interdisciplinary studies are an effort to find new insights from common values with its structure that transcends traditional boundaries. In this article, semiotic and hermeneutic analysis has been made in the selected poem, which is different from the traditional poetry studies.

The essence of the language sign in semiotics is the sign, the signified, and the signifier. In the semiotic analysis of a text, first of all, the surface and deep structure of the text should be determined.

In the poem we examined, the symbolic concepts of the lodge poem are quite abundant. This is preference. At the end of the semiotic analysis, the following determinations were made:

In poetry, the words denoting situation and state evoke discovery, seeing and knowing. The ultimate aim of the active person in tekke poetry is discovery. In poetry, there is a constant change between actions whose nature is known and unknown. This change is suitable for the sufis' seyr-i suluk movement, which is the subject of the lodge poetry. In the poem, there is a flow from concepts expressing anxiety and fear to an

environment of absolute happiness or trust. The progress of the Sufis in the course of sufis causes similar feelings to be experienced. The poem describes the mood changes of a person. The poet himself is passive. For, the journey of the Sufis continues by making themselves passive. The symbolic concepts preferred in poetry are the ontological expressions of the Sufis' lives. Equivalences or contrasts are the literary presentation of the Sufi's feelings about absence in existence, existence in absence.

Hermeneutics is a text comprehension system. It was born in the 19th century as an attitude against positivism. In hermeneutics, Schleiermacher first enters the methodological discussion. Let's expand on Schleiermacher's work here. Friedrich Schleiermacher (1768-1834) tried to get rid of speculative or metaphysical assumptions, one of the handicaps of hermeneutics. While trying to create a general method, he tried to show the versatility of understanding by referring to the linguistic nature of human beings. In addition to the author's intention in understanding the text, it also attaches importance to understanding the "spirit of the time". I would like to point out here that we think that Schleiermacher's works are partially similar to the works of Ali Nihat Tarlan, who is known for his systematic studies on the text commentary of Turkish Literature. The difference that draws our attention in these studies should be taken into account in classical text commentary studies, both when the author or poet wants to tell and when the text is written. In the hermeneutic system, the text is interpreted both according to the language and understanding of the time it was written, and according to the understanding and perception of the time in which it is read. Therefore, the idealized meaning causes controversy. To overcome this problem, Wilhelm Dilthey developed hermeneutic analysis a little more. Dilthey also speaks of the objective spirit. It produces ideas about how to approach the spiritual elements objectively in text analysis.

According to the hermeneutic analysis, the following determinations were made:

In the poem, there is a literary expression of the concepts of "cem", "fark" and "fark bade'l-cem" of the Sufis. The presentation of the concept of "vahdet-i şühûd" of the Sufis in the poem was made in a literary language. The aporias seen in the poem actually originate from the exact description of the experiences of the Sufis after they entered the journey of seyr-i suluk. The poet's presentation of himself as a passive person in the poem is similar to the muses inspiration, which Plato states that it is unique to poets.

### Giriş

"Şiir, Müslüman edebiyatlarında, tasavvufî cereyanlar yaygınlaştıktan sonra nesrin önüne geçmiştir. Özellikle İran ve Anadolu sahalarında tasavvufî duyarlılık yepyeni bir sembolizmin oluşmasını sağlamış, zamanla sistemleşmiş böylece şairlerin dilinden ortak bir mecazlar sistemi doğmuştur. Ancak tüm bu ilmek ilmek işlenen şiirlerin varlığına rağmen Türk şiirinde ilhamın geri planda kaldığını iddia edenler de olmuştur."<sup>98</sup> "Estetik teorileri için de aynı şeyler söylenebilir. "Estetik" diye bir disiplininin farkına

<sup>98</sup> Beşir Ayvazoğlu, *Aşk Estetiği* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2002), 166.

varıldığından beri tercüme yoluyla sürekli Batı'dan estetik teorileri ithal eden bazı aydınlar, şiirimizdeki eksikliklerden bahsetmektedirler."<sup>99</sup> Kanaatimizce kendi sanat ve estetik öğeleriyle yoğrulmuş, kendi gelenek ve yaşanmışlıklarıyla gelişen Türk İslam edebiyatı ürünlerini batı edebiyatının ürünleriyle kıyaslamak sanatın ruhuna ve özgünlüğüne ters düşer. Ancak şiir tahlillerini geliştirmek, şiirlerin içindeki derin anlam yapılarını farklı sistematik inceleme yöntemlerine tabi tutmak edebiyatımıza farklı ufuklar kazandırabilir. Çağımız her bir bilimsel disiplinin bireyselleştiği değil tam tersine sosyalleştiği bir dönemdedir. Disiplinler arası çalışmalar geleneksel sınırları aşan yapısıyla ortak değerlerden yeni anlayışlar bulma çabasıdır. Bu makalede geleneksel şiir incelemelerinden farklı olarak seçilen şiirde semiyotik ve hermenötik inceleme yapılacaktır.

### Semiyotik İnceleme Örneği

Öncelikle birbiriyle çok karıştırılan semiyotik ve semantik terimlerinin farklı olduğunu belirtmek isteriz. Semiyotik göstergebilim anlamına gelirken semantik ise anlambilimini ifade etmektedir.

"Klâsik Türk şiirinin örülmesindeki yaklaşımlar gereği, göstergebilimsel (semiyotik) inceleme yöntemi, diğer birçok dilbilim analiz metodu ve modern metin çözümleme yöntemi gibi klâsik Türk şiiri manzum metinlerinin sağlıklı ve yalın bir biçimde değerlendirilmesinde yetke sâhibidir. Türkçe adlandırma ile göstergebilim ve özgün adı ile semiyotik, kökenini Yunanca bir terim olan semeiondan alır. Yunanca semeion, teknik ve felsefî bir terim olarak İ.Ö. 5. yüzyılda Yunanlı hekîm Hippokrates ve Yunanlı felsefeci Parmenides tarafından daha çok 'kanıt', 'belirti', 'septom' anlamına gelen Yunanca tekmerion ile eş anlamlı kullanılmıştır.'" (Rifat, 2009: 27)."<sup>100</sup>

"Göstergebilim, çağdaş dilbilimi oluşturan kuramlar ve kuramcılarının katkısıyla bugünkü bütünlüğe ulaşmış durumuna gelmiştir, artık rahatlıkla bir kuramdan söz edilebilir. Dil dışındaki gösterge dizgelerini çözümleyen, oluşturmasına katkıda bulunan, öğretimde (yabancı dil, yazılı anlatım, yazın) üst düzeyde kullanılan Fransız göstergebiliminin özellikleri hakkında kısaca şunlar söylenebilir: Göstergebilimde en önemli veri hiç kuşkusuz dilbilimsel olguları içinde barındıran metindir. Anlamlılık ve imla ancak metin düzeyinde incelenebilir. Göstergebilimin işlevi çözümlenecek nesnenin

<sup>99</sup> Ayvazoğlu, *Aşk Estetiği*, 15.

<sup>100</sup> Timuçin Aykanat, "Bir Şiiri Göstergebilimsel Açıdan Okumak Ya Da Şeyhî'nin Bir Gazelinin Semiotik Analizi", *International Journal of Social Science* 6, no. 3 (2013): 993.



boyutları ne olursa olsun, nesnenin göstergelerine bölmek değil, karşılıklı ilişkilerle tümüyle tanımlanan birimleri ortaya koymak ve yine aynı ilişkilerle belirlenmiş gruplara yerleştirmektir. Yapılacak incelemenin amacına göre, birçok anlam olgusu, şu ya da bu özellikleri içinde toplayan bütünlükler karşıtlık, benzerlik bağıntılarına göre soyutlanır.<sup>101</sup>

Göstergebilimin babası kuşkusuz Saussure'dur. Üniversitede verdiği genel dilbilim derslerinde göstergebilimin temelini atmıştır. Kendisi semiyotik ile ilgili bir kitap yayımlamamıştır. Ancak derslerini dikkatle not alan öğrencileri, Saussure'nin ölümünün ardından bu notları bir kitap halinde düzenleyerek yayımlamışlardır. Bu derslerden derlenen bilgilere göre dil göstergesinin öz niteliği **gösterge, gösterilen ve gösterendir**. "Kimilerine göre dil temel ilkesine indirgendiğinde bir ad dizini niteliğiyle karşımıza çıkar. Daha açık bir deyişle dil bir terimler dizelgesidir ve burada yer alan her öge bir nesnenin karşılığıdır. Dil göstergesi bir nesne ile bir adı birleştirmeyen bir kavramla bir işitme imgesini birleştirir. Dil göstergesi iki yönlü anlaksal bir kendiliktir. Bu tanım ortaya önemli bir terim sorunu çıkarır. Kavramla işitme ögesinin birleşimine gösterge diyoruz. Önerimiz şu: Bütünü belirtmek için gösterge sözcüğü kullanılmalı, kavram yerine gösterilen ve işitme imgesi yerine gösteren terimleri benimsenmelidir. Bu biçimde tanımlanana dil göstergesinin başlıca iki özelliği vardır. Birinci ilke, göstergenin nedensizliğidir. Örneğin "kardeş" kavramının kendisine gösterenlik yapan k-a-r-d-e-ş ses dizilişi ile hiçbir iç bağlantısı yoktur. İkinci ilke gösterenin çizgiselliğidir. Gösteren işitimsel nitelikli olduğundan yalnız zaman içinde yer alarak gerçekleşir ve zamandan kaynaklanan özellikler taşır. Bir yayılım gösterir ve bu yayılım bir tek boyutta ölçülebilir: O da bir çizgidir. Zaman içindeki bozulmaya bağlı olarak göstergenin gene zaman içinde süreklilik taşıması genel göstergebilimin bir ilkesidir."<sup>102</sup>

Saussure'un bahsettiği işitme imgesini biraz açmak istiyoruz. "Toplumsal ve öznel imgelemenin kendini en fazla duyurduğu alan kuşkusuz sanatın alanıdır. Belli bir toplumun kültürel yaşamı, dolayısıyla imgelemi sanatın aracılığıyla biçimlenir. Her bireyin, her toplumun imgeler, görüntüler üretme biçimleri bulunduğuna göre, sanat evrensel bir gereksinim olarak kaşımızda durur, görsel ve metinsel bir imgelem yaratmak adına kullanılır.

<sup>101</sup> Ayşe Eziler Kıran, "Dilbilim-Göstergebilim İlişkileri ve Göstergebilimin Oluşturucu Alanı: Edimbilim", *Dilbilim Araştırmaları Dergisi* 2 (1991): 58.

<sup>102</sup> Ferdinand de Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, çev. Berke Vardar (Ankara: Birey ve Toplum Yayınları, 1985), 70-83.

İmgelem, bilişsel bir işlevle belirdiğinde; gerçeklik algısının sınırlandığı, anlağın şeyleri tamlığı içerisinde kavraması güçleştiği anlarda gerçeklik konusunda söylem üretme yolu olarak kullanılır.<sup>103</sup>

Şiirin imgelem gücü, şiirin en önemli özelliklerinin başında gelir. Saussure'un de önemini vurguladığı ve anlamlandırma çalışmalarının üçüncü ayağı olarak kabul ettiği imgelem gücü şiirin okuyucuda uyandırdığı hisler ve zihninde yaptığı çağrışımlar olarak şiire değer katar.<sup>104</sup>

"Şiirde göstergebilim incelemesi yapmak söz konusu olduğunda, şiire özgü bir inceleme tarzı yaratmak gereği doğmaktadır. Bu durumda, Barthes'ın "bir anlatıyı anlamak" için yaptığı tanımlamayı ve aşamalandırmayı (Barthes 1993: 91) "şiir/e uyarlamak ve şu basamaklardan söz etmek mümkün olabilir: Bir şiiri anlamak,

1. Şiirin çözümlene sürecini izlemek,
2. Şiirdeki katmanları görmek,
3. Şiir çizgisindeki yatay eklemelişleri, örtük bir biçimde dikey olan eksene yansıtmaktır.

En temel hatlarıyla ve şiire uyarlanabilir yanlarıyla belirlenen bu düşünceler ışığında, bir şiiri göstergebilim açısından incelemek için yapılması gereken; yüzeyden derine, biçimden içeriğe giderek şiirin yapısını oluşturan karşıtlıklar ve koşutlukları ortaya çıkartmak, bunların kendi içlerindeki, kendi aralarındaki ve 'bütün' kapsamındaki anlam ve işlevini belirlemeye çalışmaktır.<sup>105</sup>

Şimdi de anlatılanların uygulamasını örneklemeye çalışacağız. Niyâzî Mısrî divanı<sup>106</sup> 9 numaralı gazeli şöyledir:

- 1- Baħr içinde katreyüm baħr oldu ħayrân baña  
Ferş içinde zerreyüm 'arş oldu seyrân baña

(Denizde bir damlayım deniz bana hayran oldu /Yeryüzünde bir zerreyim yer gökyüzü bana seyran oldu)

- 2- Dost göründi çün 'ayân ħalmadı bir şey nihân  
Tûfân olursa cihân bir ħatre tûfân baña

<sup>103</sup> Kubilay Aktulum, "Folklorik İmgelem", *Millî Folklor Dergisi* 13, no. 101 (2014): 288.

<sup>104</sup> Daha detaylı bilgi için bkz. Kamil İşeri ve Sercan Demirgüneş, "Sessiz Gemi" Siirinden Anlam-bilimsel/Göstergebilimsel İncelenmesi", *Turkish Studies Dergisi* 3, no. 4 (2008): 499-513.

<sup>105</sup> G. Gonca Gökalp, "Göstergebilim Açısından Bir Şiir Değerlendirmesi: Bir Sözlükte Kitap Adları", *Folkloristik Prof. Dr. Dursun Yıldırım Armağanı* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 363-365.

<sup>106</sup> Kullandığımız nüshalar: Ankara Üniversitesi Kütüphanesinde bulunan İstanbul H.1259 / M.1843 basımı Osmanlıca nüsha ve Niyâzî Mısrî, *Niyâzî-i Mısrî Dîvânı*, thk. Kenan Erdoğan (Ankara: Akçağ Yayınları, 2008), 174.

(Dost bana açık bir şekilde görüldüğü için gizli bir şey kalmadı/  
Dünyada tufan olsa bile tufan benim için bir damla gibidir.)

3- Şüretde nem var benim sîrettedür ma'denüm

    Kopsa kıyamet bu gün gelmez perişân baña

(Görüntüde neyim var ki benim, benim madenim(cevherim) sîretedir.  
( manevi haldir/ Bugün kıyamet kopsa bile perişan olmam.)

4- Kâf-ı dil 'ankâsıyum sırruñ âşinâsıyum

    Endişeler hâşıyum ad oldu insân baña

(Gönül dağının ankasıyım ( Anka kuşuyum) sırrı bilenim ( bilirim) /  
Korkunun ( kaygının) kırıntısıyım çünkü bana insan adını verdiler.)

5- Niyâzî'nün dilinden Yûnus durur söyleyen

    Herkes çü cân gerek Yûnus durur cân baña

(Niyâzî diliyle konuşan aslında Yunus'tur. Söylenenleri esasen Yunus  
söylemektedir./ Herkese bir can gerekir. Bana da can olan Yunus'tur.)

### Yüzey Yapı

1. Şiir Türkçedir.
2. Şiir, gazel nazım biçimi ve beyit nazım birimi ile 5 beyit halinde 10 mısradan oluşmaktadır. Hece vezninin 7+7=14 kuralına göre yazılmıştır.
3. Şiirde "gazel tipi" kâfiye düzeni denilen aa ba ca şeklinde bir kullanım vardır. Yani ilk beyitte dizeler kendi arasında kafiyeli olup sonraki beyitlerde ilk dize serbest, ikinci dize birinci beyitle kafiyelidir.
4. Semiyotik incelemelerde metnin içinde bulunan noktalama işaretleri ve bunların metne kattığı anlam vurguları da incelenir ancak bizim incelediğimiz şiir orijinal nüshada Arap harfleriyle yazılmıştır. Arap harfleriyle yazılan manzum eserlerde noktalama işaretleri ve büyük küçük harf gibi ayrıntılar bulunmaz. Ancak şiirde uzatılan harfler ve tamlama ekleri gerekli etkiyi ve akıcılığı sağlamaktadır. Buna ayrı bir maddede değinilecektir.
5. Şiirde tercih edilen sözcükler, rindâne bir ifadeyi yansıtan tasavvufî yapıdaki sözcüklerdir.
6. Şiirde kullanılan tek tamlama olan "kâf-ı dil 'ankâsıyum" gönül dilinin ankâsıyım anlamına gelir. Zincirleme isim tamlamasıdır. Şiirde benzer yerlere rastlaması için uğraşıldığı belli olan bir sözcükler ise şöyledir: hayrân, seyrân, nihân, tûfân, perişân, insân ve

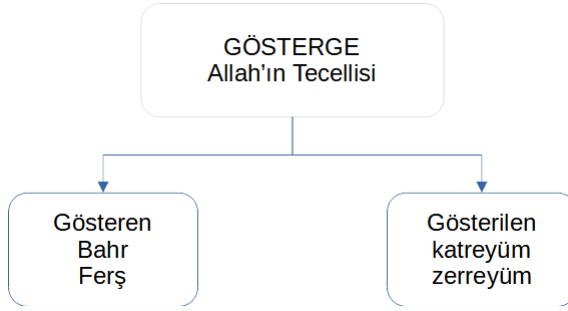
cân. Bu sözcüklerin alt alta gelecek şekilde kullanılması şiirin hem aruz veznine benzemesine vesile olmuş hem de şiire akıcılık sağlamıştır. Benüm ma'denüm, 'ankâsıyum âşinâsıyum, katreyüm, zerreyüm gibi sözcükler de aynı beyitlerde kullanılarak üst düzey sessel yapı oluşumu sağlamaktadır.

7. Birinci beyitte b, r, h ve n harfleri, ikinci beyitte t, f ve n harfleri, üçüncü beyitte s, k ve n harfleri, dördüncü beyitte k, ş ve n harfleri, beşinci beyitte n, u ve c harfleri tekrarları belirgin şekilde öne çıkmaktadır. Bunlardan her beyitte tekrar eden harf "n"dir. Bu nedenle şiirde ifadeyi kuvvetlendirmek için aliterasyon kullanılmıştır diyebiliriz.
8. Şiirde bahr, bana, katre, can, Yunus ve durur sözcükleri birden fazla kullanılmıştır. Bu durum şiir içinde işlevselliği artıran bir durumdur.

### Derin Yapı

Semiyotik incelemede derin yapı çözümlemesi yapılırken manzum eserin öncelikler yüzeyinin sınırları çizilir. Yüzeyden derine, biçimden içeriğe doğru gidilmelidir. Semiyotik incelemenin kurucusu Saussure, fen bilimleriyle uğraşan bir aileden gelmiş; kendisi de ileri fen bilimleri eğitimi almış bir bilim adamıdır. Daha sonra dilbilim sahasına ilgi duymuş ve bu alanda akademik çalışmalar yapmıştır. Bu birikiminin etkisiyle oluşturduğu semiyotik inceleme yöntemi, fen bilimlerinin veri toplama ve analiz yöntemleri ile benzerlikler göstermektedir. Buna göre şiirdeki *gösteren*, *gösterge* ve *gösterilen* unsurları tespit edildikten sonra durum, eylem, zaman, duygu, kişi ile eşdeğerlikler ve denklikler kesiti şeklinde bir inceleme yapılacaktır.

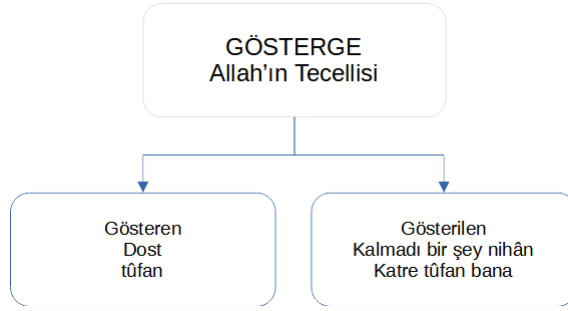
1. Bahr içinde katreyüm bahr oldu hayrân baña  
Ferş içinde zerreyüm 'arş oldu seyrân baña  
(Denizde bir damlayım deniz bana hayran oldu  
Yeryüzünde bir zerreyim gökyüzü bana seyran oldu)



Bahr Arapçada deniz demektir. “Tasavvufta Allah'ın tecellilerinin, Rabbanî açılımların, ilâhî hakîkatlerini bütün insanlara marifetler şeklinde, sel gibi devamlı aktığını belirtmek üzere kullanılır. Allah'ın arif kuluna gönderdiği ilhâmî bilginin sınırı yoktur. Mutasavvıflar bu görüşlerini şu ayet-i kerime ile pekiştirirler: "De ki Rabbimin kelimelerini yazmak üzere, denizler mürekkep olsa ve bir o kadarını da katsak, Rabbimin kelimeleri tükenmeden denizler tükenirdi. (Kehf/109)"<sup>107</sup> Katre damla demektir. Şair Allah'ın tecellisinin bir ifadesi olarak katre olduğunu beyan etmekte bu durumla övünmektedir. “Denizin kendisi bile bana hayran oldu.” denilmektedir. Çünkü Allah'ın âriflere gösterdiği veya hissettirdiği bilgi sınırsızdır. Bu duruma ulaşan kişi hayranlık duyulacak bir kimsedir. Aynı durum yeryüzünde bir zerre yani maddenin en küçük yapı taşı, parçası olarak arşın seyran olması ile de mümkündür. Gökyüzü veya daha muğlak ifadesiyle arşın seyrân olması da bir hayranlık ifadesidir. Bu hayranlık bir çeşit takip etme veya izlemede kalma durumudur ki bu da beğeni ifadesidir. Gerçek manada da gökyüzü yeryüzüne bakmakta onu seyretmektedir. Ancak buradaki ifade gerçek manada olmasından çok daha ulvi bir durumu işaret etmektedir.

2. Dost göründü çün 'ayân kalmadı bir şey nihân  
Tûfân olursa cihân bir katre tûfân baña  
(Dost bana açık bir şekilde görüldüğü için gizli bir şey kalmadı  
Dünyada tufan olsa bile tufan benim için bir damla gibidir.)

<sup>107</sup> Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, (PDF dosyası): 29, (erişim: 10 Ekim 2022), <https://docplayer.biz.tr/42871758-Tasavvuf-terimleri-ve-deyimleri-sozlugu-prof-dr-ethem-cebecioglu.html>.

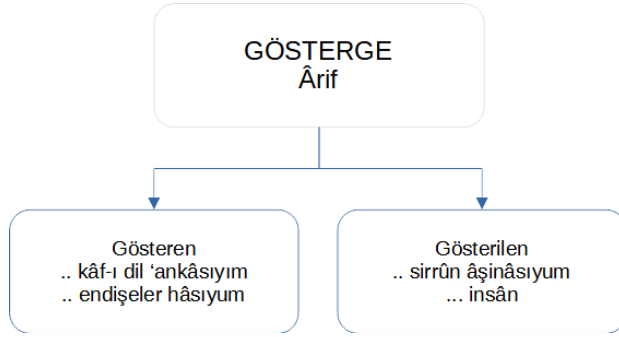


Dost Farsça bir sözcük olup Türkçede de aynı anlamda kullanılır. "Karşıt anlamlısı "düşman" kelimesidir. Tasavvufta ilâhî sevgili demektir. Aynı yolda olan kişilere, sûfiler dost der. Ancak gerçek dost, Allah'tır ki bu yüzden "dost Allah'tır" denmiştir." <sup>108</sup> Bu beyitte *göstergenin* Allah (c.c.) olduğunun kanıtı dostun açık bir şekilde görünmesinden sonra gizli hiçbir şeyin kalmamasıdır. Dostu gören şair hakikatlerden tam manasıyla haberdar olmuştur. Hiçbir şey onun artık gizli, bilinmez veya muamma değildir. Çünkü tüm hakikât ayân yani net olarak görünmektedir. Bu hal üzere artık dünyada tufan olsa bile bu durum şair için önemli değildir. Tufan artık onun için bir damla gibidir. Yani tufanın etkisi sadece bir damlanın etkisi gibidir. Bir zarar görmez. Çünkü Dost ona ayân olmuştur. Artık bu durumdan sonra hiçbir şey onun dünyasında etkin değildir, aksine pasiftir.

3. Şüretde nem var benüm sîrettedür ma'denüm

    Kopsa kıyamet bu gün gelmez perişân baña  
    (Görüntüde neyim var ki benim, benim madenim(cevherim)  
sîrettdir. ( manevî haldir)  
Bugün kıyamet kopsa bile perişan olmam.)

<sup>108</sup> Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 65.



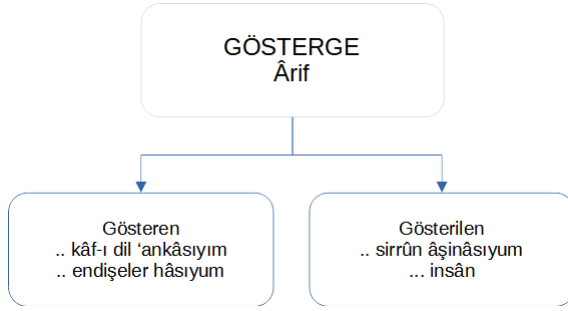
Sûretde bir şey olmaması yani kişinin kendi varlığını yok etmesidir. Tasavvufa göre sûfî ancak kendi bedenini ve benliğini yok ettiği (mahv ettiği) zaman Allah'ın gerçek manada tecellisine mazhar olabilir. Mutlak varlığa ulaşmak için sûretlerden (gözle görünen her şeyden) vazgeçmek gerekir. Yok etme ifadesi yani *gösteren*: "Sûretde nem var benüm"dir. Görüntü yok "benüm ma'denim sûretdir" ifadesinde ma'deni açmak gerekir. Çünkü burada esas *gösterilen* "ma'den"dir. Maden, değerli cevherlerin bulunduğu yer veya kaynağıdır. Madenin sûretde olması ile manevî hâlinin, ahlâkının cevherlerin ana kaynağında olması kastedilmektedir. Görüntü âleminde değil manevî âlemin kaynağında olmak demektir. Bu haldeki veya makamdaki birisi için kıyamet kopsa hiç tesiri olmaz. Çünkü cemâle ulaşmıştır. Kendisine perişan olacak hiçbir durum rastlamaz. Kıyamet kopsa, yer yerinde kalmasa bile bu kimse etkilenmez.

4. Kâf-ı dil 'ankâsıyım sırruñ âşinâsıyım

Endişeler hâsıyım ad oldı insân baña

(Gönül dağının ankâsıyım ( Ankâ kuşuyum) sırrı bilenim ( bilirim)

Korkunun (kaygının) hâsıyım çünkü bana insan adını verdiler.)



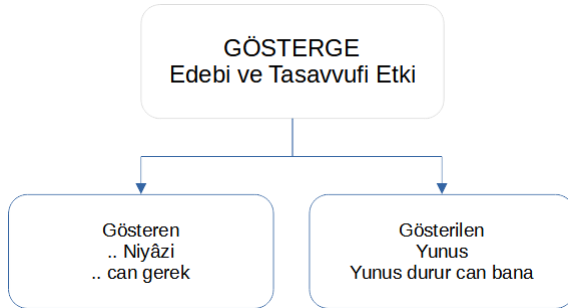
Gönül dağı burada ulaşılmaz Kâf dağına benzetilmiştir. Çünkü Ankâ kuşu Kâf dağında yaşar. Gönül ârif kişiyi kesretten vahdet sırrına, halktan Hakk'a ulaştırarak halvette mâşukuna kavuşturur. Gönül nazargâh-ı ilâhîdir, beytullahtır ve mukaddestir. Bu nedenle herkesin değil sadece ârif kimsenin ulaşabileceği bir yerdir. Bunu ifade etmek için *gösteren* olarak Ankâ kuşu kullanılmıştır. Bu herkese nasip olmayan erişilmezlik "sırrın âşinâsıyım" ifadesiyle beyan edilmiştir. Bu nedenle "sırrın âşinası" yani sırrın bilenini ifadesini *gösterilen* terimi olarak belirledik ki o da "ârif"tir. Ârife sırlar Hakk Teâla'nın irfânı ile malum olur. Endişelerin en özeliyim çünkü benim adım insandır ifadesiyle insanın endişe veya kaygıyı en fazla duyan canlı olduğu vurgulanmaktadır.

5. Niyâzî'nün dilinden Yunus durur söyleyen

Herkese çü cân gerek Yûnus durur cân baña

(Niyazî diliyle konuşan aslında Yunus'tur. Söylenenleri esasen Yunus söylemektedir.

Herkese bir can gerekir. Bana da can olan Yunus'tur.)





Niyâzî Mısrî söylediği şiirleri Yunus Emre'nin etkisi altında söylediğinin bildirmekte ve burada edebî yönde etki altında kaldığını beyan etmektedir. İkinci mısırda ise herkese can gerektiğini ve de kendisinde Yunus'un canı olduğunu söylemesi de tasavvufî etki altında olduğunu belirtmektedir. Bu nedenle *göstergeyi* hem edebî hem de tasavvufî etki olarak belirledik. "Can" burada bir açıdan ruhu bir açıdan da sevgiyi temsil eder. "Yunus durur can bana" *gösterilen* ifade ile manevi yolculuğunun rehberi ve Allah sevgisinin temelini Yunus Emre'nin görüşleri çerçevesinde çizildiğinin beyanıdır.

**Durum Kesiti:**

Şiirde durum ifade eden sözcükler ve çağrışımlar aşağıdaki gibidir:

"hayrân": takdir etme, beğenmiş olma, şaşır kalma, tutkun olma.

"seyrân" : seyretme, bakıp görme, açılma, ferahlama, teferrüç, gezinti, gezinme.

"âyân" : âşikâr, belli, açık seçik, seçkinler, ileri görüşlü olanlar.

"nihân" : gizli, saklı, bulunmayan, gizlice.

"perîşân" : bedbaht olma, dağınık olma, dağılma, mahv olma.

"âşinâ" : bilinen, bilindik olma, alışılmış olma, tanidik.

"ma'den" : keşfedilme, bulunma, cevher yatağı.

Şiirde durum veya hal bildiren sözcükler çoğunlukla bir keşif, görme, bilme çağrıştıran sözcüklerdir. Tasavvufî şiirlerde sufînin tek ve yegâne amacı Allah'ı mutlak manada keşfetmektir. Bu da sadece sufînin gayretiyle gerçekleşmez. Koşulsuz şekilde Allah'ın tecelli etmesiyle gerçekleşebilir. Bu nedenle hakikatin aslına ulaşan kişiye âlim değil ârif denir. Şiirin geneline hâkim seyretme, belli bir takip sonucu oluşan hayranlık, gizlilerin açık şekilde belli olması, kalbinde cevher barındıran maden hep bir arayış içinde olma durumudur. Sufî ne kadar uğraşsa da önce perişan olmalıdır. Perişan olmadan tecelli de olmaz. Ancak bir kere tecelli gerçekleşirse o kimse için her şey artık önemsiz, değersiz olur. Dünyevî korkular veya sıkıntılardan kurtulur.

**Eylem Kesiti:**

Şiirin eylem kesitini aşağıdaki sözcükler oluşturmaktadır:

hayrân olmak	: amaçlı ve belirli, sürekli hareket.
seyrân olmak	: amaçlı, belirli ve sürekli hareket.
katre olmak	: amaçsız ve belirsiz hareket.
zerre olmak	: amaçsız ve belirsiz hareket.
ayân olmak	: belirli ve bitmiş hareket.
tufân	: belirsiz ve süreli hareket.
aşînâ olmak	: belirli ve sürekli hareket.
ad olmak	: belirli, amaçlı, bitmiş hareket.
kıyamet kopması	: belirsiz, amaçlı, süreli hareket.
perişân olmak	: belirsiz, amaçsız, süresiz hareket.
âşînâ olmak	: belirli, amaçlı ve sürekli hareket.
can olmak	: belirsiz, amaçlı ve sürekli hareket.

Şiirde genel olarak fiziksel eylemlerden ziyade düşünsel ve duygusal eylemler kullanılmıştır. Bu düşünsel eylemlerden bir kısmı, mahiyeti bilinen bir kısmı ise mahiyeti bilinmeyen eylemlerdir. Ağırlıklı olarak sürekli eylemleri gördüğümüz şiirin içeriğinde içten dışa olarak tabir edebileceğimiz bir değişim vardır. Bu hareket şekli sufi kişilerin seyr-i sülük yolculuklarının özüne uygun bir harekettir. Şiirde kullanılan kıyamet kopması, perişân veya can olmak gibi hareketlerin mahiyetleri tam olarak bilinemeyeceği için belirsiz hareket olarak nitelenmiştir. Ancak mahiyeti tam bilinemese de şiirde hâkim hava amaçlı eylemlerden oluşmaktadır.

#### 1.1.1. Zaman Kesiti:

Şiirin zaman kesitini oluşturan ya da direk zamandan bahseden herhangi bir sözcük bulunmamaktadır. Ancak belli bir zaman geçmesi gereken eylemler veya hareketler vardır. Örneğin hayrân ve seyrân

olmak sözcükleri doğuştan meydana gelmezler. Belli bir zaman sonra belli bir bilgi birikiminin ardından gerçekleşirler. Tûfanın olması da belirsiz bir zaman kesitine yayılabilecek bir eylemdir. Tufanın oluşumu fiziki bir zaman geçmesi ve bazı şartların oluşunu gerektirir. Tufan oluşumunu zaman kesiti bazında değerlendirecek olursak bir dönüşüm veya başkalaşımı ifade eder. Kıyamet sözcüğü, zaman olarak belirsizlik ifade eder. Ancak bu sözcük de diğerleri gibi belli bir zaman kesitinin geçmesinden sonra meydana gelecek ve yine insanoğlu tarafından belirsiz bir zaman kesitini kaplayacaktır. Daha açık bir ifadeyle kıyametin kopması için de belirli bir zamanın geçmesi ve bazı şartların oluşması gerekir. Âşına olmak ise doğuştan gelen bir durum değildir. Belli bir zaman kesitinden sonra veya bazı bilinmişliklerden sonra meydana gelir. Bir şeye âşına olmak için de biraz zaman geçmelidir.

#### 1.1.2. Duygu Kesiti:

Şiirin duygu kesitine dair kavramlar aşağıdaki gibidir:

katresiyüm : hiçlik, çaresizlik, küçük hissetme.

zerresiyüm : hiçlik, çaresizlik , eziklik.

dost : güven, rahatlık, sır.

tûfan : çaresizlik, yoksunluk, küçük hissetme.

sîret : manevi yolculuk, mutluluk.

perişan : hiçlik, çaresizlik, eziklik.

endişe : kaygı, korku, çaresizlik.

Anka : korku, çekinmek, uzlet.

korku : kaygı, gerginlik, üzüntü.

Şiirde doğrudan duygu ifade eden sözcükler endişe ve korku sözcükleridir. Bu sözcüklerin her ikisi de insanda olumsuz duyguların oluşmasına sebep olur. Diğer sözcüklerin ise çağrıştırdıkları duygu ifadeleri de genellikle olumsuz etkiler yapmaktadır. Sadece sîret ve Dost

sözcüklerinde olumlu hisler uyandıran çağrışımlar vardır. Şiirin duygu durum kesitinde çaresizlik, eziklik, hiçlik hissinden güven ve kaygıdan uzak, rahat bir his boyutuna geçiş vardır. Sırrı keşfeden kimselerin mutlak hali mutluluktur. Bu duygu tasavvufi açıdan “zevk” olarak nitelendirilir. Ayrıca şiirde tufan olsa, kıyamet kopsa yine de endişelenecek bir şey olmaması güven duygusunun belirtisidir.

### **Kişi Kesiti:**

Şiirde kişiyi bildiren veya kişiyi çağrıştıran sözcükler aşağıdaki gibidir:

katresiyüm :küçücük bir varlığı olan kişi.

zerresiyüm :ezik kişi, küçük kişi.

sûret : edilgen kişi, sadece dışı olan içi olmayan kişi.

ma'denüm :etken kişi, içi dolu manevi yönü olan kişi.

Ankâ'sıyım :uzlette kalan kişi.

perîşân :dağınık, dağılmış kişi.

âşinâsiyum :bilen, tanıyan, garipsemeyen, yabancılamayan kişi.

insan :endişeli, zayıf ve aciz kişi ( şiire göre).

Niyâzî :edilgen kişi.

Yunus :etken kişi.

Şiirin genelinde bahsi geçen kişi önce âciz, zayıf ve sûretten oluşan bir varlık iken tecellîye mazhar olduğu veya şühûda nail olduğu için içindeki mâdeni yani cevheri keşfetmiş böylece artık vahdetin bir parçası olmuştur. Bu birliğin verdiği kaygısız ve endişelerden uzak, rahat bir kişidir. Bu kişi aynı zamanda “Ankâsiyum” ifadesiyle uzlette olan kişi veya ulaşılması zor olan kişidir. Konuşanın Niyazî değil de Yunus olduğunun söylenmesi şairin kendisini edilgen kişi olduğunu bildirir. Bu bir çeşit etki altında kalan kişidir. Yunus'un can olması sîret yolculuğunun temelinde veya şairin ruhunda Yunus'un etkili olduğunun bildirilmesidir. Bu şiirde meydan gelen tüm durumlar Yunus (Yunus Emre) adlı kişinin etkinliğidir.

### **1.2.6.Eşdeğerlikler-Denklikler Kesiti:**

Şiirde anlamca eşdeğerlikler veya denklikler derken aynı anlama gelen sözcükleri kastetmiyoruz. Beyitte yüklendiği görev bakımından

denklik veya eşdeğerlik taşıyan sözcükleri kastediyoruz. Yapılan eşleştirmeler eşanlamlı sözcüklerin tespiti değildir. Bu eşdeğerlikler hem yüzey yapı ile ilgili hem de derin yapı ile ilgili olup şiire anlamsal açıdan yaptığı etki değerlendirmesidir. Aslında burada yeri gelmişken edebî sanatlardan leff ü neşirden kısaca bahsetmek isteriz. Çünkü bu çözümleme biçimi pek çok noktada leff ü neşir sanatına benzerlik atfetmektedir. Toplamak ve yaymak anlamına gelen leff ü neşir edebi sanat olarak ayrıntılama veya özetleme yoluyla birden çok lafzı sunduktan sonra bu lafızlardan her biriyle ilgili diğer lafızları sıralamaktır. Burada merci tayini okuyucuya aittir yani bu unsurlardan hangisinin hangisiyle bağlantılı olduğunu okuyucu veya dinleyici, lafız ve anlam inceliklerine ait karînelere yola çıkarak tespit eder. Aşağıdaki sınıflandırma hem lafız hem de anlam inceliklerine ait karînelere göre yapılmıştır:

bahr ~ ferş, arş : sınırsızlık, enginlik.

katre ~ zerre : hiçlik, küçüklük.

hayrân ~ seyrân : gözlem, beğeni.

âyân ~ nihân : görünürlük, görünmezlik.

tûfan ~ cihân : kapsayıcılık, yok oluş, âlem.

sûret ~ sîret : dış, iç.

Ankâ ~ âşinâ : uzak, yakın.

Niyâzî ~ Yunus : gövde, kök.

## 2. Hermenötik İnceleme Örneği

Hermenötik bir metin anlama sistemidir. Pozitivizme karşı bir tavır olarak 19.yy.'de doğmuştur. "The Rise of Hermeneutics'in taslağında Dilthey, anlamının gerekli ve ototelik işlevi, bireysel ve

toplumsal varoluşu başarıyla kurdu." <sup>109</sup> "Hermenötik iki görevle uğraşmıştır: Birincisi, kesinliğin belirlenmesidir. Bir kelimenin, cümlenin, metnin vb. anlam içeriğidir. İkincisi sembolik formlarda yer alan talimatların keşfidir." <sup>110</sup> "Tek başına hermenötik pratiğine atıfta bulunmak yeterli olamaz. Teorik açıdan bir çerçevenin formülasyonu için hermeneutik prosedürlerin sınırlarının oluşturulması bir sistemin gelişimi için ön koşuldur.

Epistemolojik düşünceleri enjekte etmeye çalışan hermenötikte, metodolojik tartışmaya ilk olarak Schleiermacher girer. O'nun sistematigi iki bölümden oluşur: gramer ve psikolojik tercüme." <sup>111</sup> Burada Schleiermacher'ın çalışmalarını biraz açalım. Friedrich Schleiermacher (1768-1834) hermenötüğün handikaplarından biri olan spekülative veya metafizik varsayımlardan kurtarmaya çalışmıştır. Genel bir yöntem oluşturmaya çalışırken insanın dilsel doğasına başvurarak anlamının çok yönlülüğünü göstermeye çalışmıştır. Metni anlamada yazarın niyetine ek olarak "zamanın ruhu"nu anlamaya da önem verir. Burada belirtmek isterim ki Schleiermacher'ın çalışmalarıyla Türk Edebiyatının metin şerhi konusunda sistematik çalışmaları ile tanınan Ali Nihat Tarlan'ın çalışmalarına da kısmen benzerlik gösterdiğini düşünmekteyiz.<sup>112</sup> Bu çalışmalarda bizim dikkatimizi çeken fark klasik metin şerhi çalışmalarında hem yazarın veya şairin anlatmak istediği hem de metnin yazıldığı zaman dikkate alınmalıdır. Hermenötik sistemde ise metin hem yazıldığı zamanın dil ve anlayışına göre hem de hangi zaman diliminde okunuyorsa o zamanın anlayış ve algısına göre yorumlanmaktadır. Bu nedenle idealize edilen anlam tartışmalarına neden olur. Bu problemi aşmak için Wilhelm Dilthey hermenötik incelemeyi biraz daha geliştirmiştir. "Wilhelm Dilthey düşünce tarihinde üç ana dünya görüşü tipi bulur. İlk grup ruhî, manevî şeyleri fizikî dünya ile açıklar, ikincisi gerçekliği (reality) iç dünyamızda dışa vurulması olarak

<sup>109</sup> Josef Bleicher, *Comtemporary Hermeneutics (Hermeneutics as Method, Phylosophy and Critique)* (London: Routledge and Kegan Paul Yayınları, 2018), 9.

<sup>110</sup> Bleicher, *Comtemporary Hermeneutics (Hermeneutics as Method, Phylosophy and Critique)*, 11.

<sup>111</sup> Bleicher, *Comtemporary Hermeneutics (Hermeneutics as Method, Phylosophy and Critique)*, 14.

<sup>112</sup> Daha detaylı bilgi için bkz. Ali Nihat Tarlan, *Edebiyat Meseleleri* (İstanbul: Ötügen Yayınları, 1937), 191-202.

görür ve içteki değer ile bunun dıştaki varlığı arasında uyumsuzluk olabileceğini kabul etmez, üçüncüsü ise ruhun tabiatan bağımsız olduğunu varsayar.”<sup>113</sup>

“19. yüzyılda doğa bilimlerinin yöntemi olarak açıklama kavramı ön plana çıkarken, bu pozitivist görüşe eleştiri olarak ise anlama etkinliğinin yöntem olarak benimsendiği bir insan bilimleri anlayışı ortaya atılmıştır. Dilthey’a göre, anlama ve yorumlama, tin bilimlerinde kullanılan yöntemlerdir. Kendi düşüncelerimizi de kapsamak üzere düşünceye ilişkin bilgimiz, düşüncelerin kendilerini ifade ettiği yollara bağlıdır.”<sup>114</sup> “Böylece yaşantı ifadelerinin kaynağını aldığı yaşam ile onu kavrayan anlama arasında özel bir ilişki bulunduğu söylenebilir. Anlamanın gerçekleşebilmesi için, anlayan (özne) ile anlaşılan (nesne) arasında ölçülü bir mesafe sağlayacak nesnel bir görüş noktasına ihtiyaç duyulmaktadır. İşte Dilthey, söz konusu bu mesafeyi verecek olanın, aynı zamanda İnsan Bilimleri’nde bilgiyi olanaklı kılan şeyin nesnel tin olduğunu söyler. Nesnel tinde geçmiş, bizim için sürekli olan şimdidir.”<sup>115</sup> “Yorum sanatı filolojinin temeli olarak görülür ve bu sanatın teorik ifadesi ise hermeneutiktir.”<sup>116</sup>

Dilthey nesnel tinden de bahseder. Metin incelemelerinde tinsel öğelere objektif açıdan nasıl yaklaşılacağı ile ilgili düşünce üretir. Konu ile ilgili görüşleri şöyle ifade edilebilir: “Tin ya da insan bilimlerini yaşantı kavramından hareket eden anlam bilimleri olarak tanımlayan Dilthey, bu bilimlerin, yazılı metinleri önce filolojik bir anlam eleştirisinden geçirmek, daha sonra da sözcüklerin belli bir dönem ya da çağda söz konusu olan anlamlarını ortaya çıkarmak durumunda olduğunu öne sürmüştür. Çünkü belli bir dönemi ve kültürü anlamak için yazılı yapıtların lafzi ya da görünüşteki anlamını ortaya çıkarmak, yeterli olmaz; ayrıca, sözcüklerin belli bir dönem ya da çağın sahip olduğu manevi hayat veya kültürel boyutu altında kazandıkları anlamı

<sup>113</sup> Rene Wellek ve Austin Warren, *Edebiyat Teorisi*, çev. Faruk Huyugüzel (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019), 150.

<sup>114</sup> Türkan Fırncı Orman, “Dilthey, Hermeneutik Ve Toplum Bilimleri”, *Journal of Awareness* 2, Özel sayı no. 3 (2017): 281.

<sup>115</sup> Orman, “Dilthey, Hermeneutik Ve Toplum Bilimleri”, 282.

<sup>116</sup> Orman, “Dilthey, Hermeneutik Ve Toplum Bilimleri”, 284.

da gün ışığına çıkarmak gerekir; Dilthey'a göre, bu yapıldığı zaman ancak, söz konusu anlamlar sayesinde o dönem ya da çağa egemen olan tinsellik kavranabilir. Bu anlamları açığa çıkaracak olan yöntem de bir tür anlama ve yorumlama sanatı olarak hermeneutiktir. (Cevizci, 2005: 829).<sup>117</sup>

Dilthey'in hermenötik yaklaşımını, epistemolojik alandan ontolojik alana taşıyarak geliştiren kişi Gadamer'dir. Gadamer'in yaklaşımında bir metnin yorumlama sürecinde psikolojik unsurların da dikkate alınması gerekir. Metinde kullanılan kavramlar hem içinde bulunduğu kültürün değerlerini içerir hem de bireyin psikolojine ait unsurlar barındırır. Bunların hepsinin değerlendirilmesi hermenötiktir.

Açıkçası hermenötik anlama yönteminde kuralları ve kavramları net şekilde çizilmiş bir algoritma yoktur. Metni anlamak için açılması gereken kapılar belirlenmiştir ancak kapılar açıldıktan sonra yapılacak işlemler öznel öğelere bağlıdır. Çünkü insanların kültürel ve psikolojik özelliklerinin anlama sürecine sokulduğu bir yaklaşımda sonuçları değişmeyen salt kurallardan bahsetmek imkânsızdır. Şimdi Niyâzî'nin Divanındaki 9. Gazelini hermenötik açıdan incelemeye çalışalım.

1. Baħr içinde kaṭreyüm baħr oldı ħayrân baña

Ferş içinde zerreyüm 'arş oldı seyrân baña

(Denizde bir damlayım deniz bana hayran oldu.

Yeryüzünde bir zerreyim gökyüzü bana seyran oldu.)

Beyitte tekrarlanan sözcükler ve tekrarlanan harfler ses uyumunu artıran özelliklerdir. Okuyuşu kolaylaştırır, okuyucuda derin hislerin oluşmasına katkı sağlar. Şapkalı harflerin birbirine denk gelecek yerlere yerleştirilmesi yine okuyucuda metafizik etkiyi arttıran etkenlerdendir. Hem aliterasyon ve asonansların kullanımı hem de sözcüklere keşfedilmeyi bekleyen derin anlamların yüklenmesi yüksek zekâ ve estetik algısının bir göstergesidir.

Baħr sözlükte deniz anlamına gelir. "Tasavvufta Allah'ın tecellîlerinin, Rabbanî açılımların, ilâhî hakikatlerin bütün insanlara

<sup>117</sup> Sevrâ Fırınçoğulları, "Sosyal Bilimler Ve Hermeneutik Üzerine Kısa Bir Değerlendirme", *Sosyoloji Dergisi*, 33 (2016): 44-45.



ma'rifetler şeklinde, sel gibi devamlı aktığını belirtmek üzere kullanılır. Bu durumda tam bir yönelişle Allah'a yönelmeleri, O'nu sürekli hissetmeleri, O'na sevgi ve saygıyla dolu olarak ihlâsla amel etmeleri sebebiyle ariflere gelen ilim açılmalarının sonu yoktur ve bu kesintili de değildir. İşte bu şekilde sınır tanımayan şeyler hakkında, "sahili olmayan umman" tabiri kullanılır. Bir sûfi, kendisine gelen bu sürekli fütuhatla, Allah'a yakınlığı muhafaza eder. Özet olarak söylemek gerekirse, Allah'ın arif kuluna gönderdiği ilhâmî bilginin sınırı yoktur. Mutasavvıflar bu görüşlerini şu ayet-i kerime ile pekiştirirler: "De ki Rabbimin kelimelerini yazmak üzere, denizler mürekkep olsa ve bir o kadarını da katsak, Rabbimin kelimeleri tükenmeden denizler tükenirdi. (Kehf/109). Allahu Teâlâ'nın ilmi kesilmez ve sona ermez. Şu âyet-i kerimelerde tavsîf ettiği gibi, O, kıyası olmayan bir denizdir: "Eğer yeryüzündeki ağaçlar kalem olsa, denizler mürekkep olsa ve yedi misli deniz de yedekte bulunup yazılsa, yine de Allah'ın sözleri bitmezdi. Doğrusu Allah güçlüdür, hakîmdir" (Lokman/27). Yine başka bir ayette: "Sizin yanınızda olan biter, Allah'ın katındaki bitmez, süreklidir" (Nahl/96)"<sup>118</sup> Bahr sembolü tüm bunları kapsayan bir sözcüktür. Ancak beyit " bahr" sözcüğünden "katreye" doğru giderek beklenti ufkunu (expectation horizon)<sup>119</sup> geliştirmiştir adeta ufku farklı bir noktaya taşımıştır. "Her sanat yapının bir ufku olduğu gibi onu okuyanın da bir ufku vardır. Anlama ise aslında bir ufuk birleşmesidir."<sup>120</sup> Burada bahr ve katre sembolleri arka planda "cem ve fark" imgelerini temsil edebilir. Cem mahlûkatı yok, Hâlik'ı var görmek veya bilmek demektir. Ali İmran suresi 3/18. ayetin "Allah kendisinden başka ilah olmadığına şahitlik etti." kısmı tasavvuf erbabınca *cem'* için delil kabul edilir. Aynı ayetin "Melekler ve ilim sahipleri de şahitlik etti." kısmı ise *fark* için delil kabul edilir. Tek başına cem veya tek başına fark hakikatten ayrılma

<sup>118</sup> Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 29.

<sup>119</sup> Beklenti ufku ile ilgili daha detaylı bilgi için bkz. Sait Tüzel, Mehmet Kurudayıoğlu, "Alımlama Estetiği Kuramı Doğrultusunda Okurun Beklenti Ufkunun Tespit Edilmesi Üzerine Uygulamalı Bir Çalışma", *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 10 (2013): 101-123.

<sup>120</sup> Ömer Özkan, "Hermeneutik Ve Klâsik Metin Şerhi", *The Journal of Academic Social Science Studies* 4, no.1 (2011): 66.

sebebidir.<sup>121</sup> Sûfilerin kemal mertebelerine usul üçtür. Biri *fark*, biri *cem* birisi de *fark ba'de'l-cem* de denilen *cem'ul-cem'dir*. Beyitte de bu üç usulden bahsedilmiştir. Bahr *cem* imgesini, katre *fark* imgesini, bahrin hayrân olması ise *cem'ul-cem'dir*.<sup>122</sup> İkinci mısradaki ferş, zerre ve seyrân simgeleri de aynı imgeleri sembolize etmektedir.

Bu beyitte "arş oldu seyrân baña" ifadesiyle iki farklı anlam kastedilmiş olabilir. Bunlardan birincisi zerrenin arşı seyrân yeri olarak görmesidir ki zerre dediğimiz şey yapının en küçük parçası olarak çok küçük ve hafiftir. Hafif bir toz misâli gezer, gökyüzünde gezinti yapar. Seyrân sözcüğünün gezinti anlamı dışında "seyretme yeri" veya "seyirlik yer" anlamı da vardır. Bu mısradaki zerrenin ferş içinde bulunduğu yerden arşı seyretmesi de kastedilebilir. Bu şekil bir anlam da sözcüklerin sözlük anlamından çıkarılabilir. Ancak ikinci anlam hermenotik yaklaşıma daha uygundur. Çünkü bu mısraya ikinci şekilde anlam verdiğimizde derin yapıya ait unsurlar kilit-anahtar gibi yerine oturmaktadır. Ferş, zerre, seyrân üçlüsü cem, fark, cem'ul-cem mertebelerine herhangi bir zorlamaya gerek kalmadan uymaktadır. Çünkü düz mantıkla "katre"nin "bahr"a hayran olması gerekir ancak mutlak hakikati müşâhede edenler için "bahr"ın "katre"ye hayrân olması daha uygundur. Bu durum "fark"tan sonra gerçekleşir. İkinci beyit ise bizi kemâlin bu üç mertebesinin gerçekleşmesinin sonuçlarından haberdar etmektedir.

2. Dost görüldü çün 'ayân kalmadı bir şey nihân

Ṭufân olursa cihân bir katre ṭufân baña

(Dost bana açık bir şekilde görüldüğü için gizli bir şey kalmadı.

Dünyada tufan olsa bile tufan benim için bir damla gibidir.)

Anlamca zıt gibi görünen sözcüklerle tarif edilmeye çalışılan bir hal veya "an"dan bahsedilmektedir. 'ayân nihân, tufân katre mutlak manada zıt olmasalar da zıtlık içeren bir anlam içerirler. Eskiler bir şeyin tanımını yaparken "Efrâdını şâmil, ağyârını mâni olması gerekir." derler. Bu tanımlamada dengeyi sağlar. Bu beyitlerdeki söz seçimi bu tanıma

<sup>121</sup> Ömür Ceylan, *Tasavvufî Şiir Şerhleri*, (İstanbul: Kapı Yayınları, 2007), 182.

<sup>122</sup> Cem, Fark, Cem'ul-cem kavramları hakkında daha derin bilgi için bkz. . Abdürrezzak Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, çev.Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayınları, 2004 ), 188-190.

uygun gözükmetedir. Ancak "Dost" sözcüğü için bir zıtlık denklik vs. söz konusu değildir ve beyitte tek başına kullanılmıştır. Dost görüldü çün yani Hakk Teâla'nın görünmesi nedeniyle şeklinde başlayan beyit cem halinin gerçekleşmesiyle meydana gelir. Tasavvuf erbabına göre Hakk'ın idraki bazen vahdet-i şühûd ile bazen de vahdet-i vücûd ile vuku' bulur. Biz bu beyitte "ayân" sözcüğünden bu mutlak idrakin vahdet-i şühûd olduğu kanaatindeyiz. VAHDET-İ ŞUHÛD: "Arapça, görmenin birliği demektir. Kulun cem ve vecd durumunda, mâsivânın yok olması ile her yerde sadece Bir'i görmesidir. Bu durumda kul, her yerde Allah'ın tecellisini görür, müşahede eder. Bu şekilde müşahedesinde birliğe ulaşır. Ancak vecd hali geçtikten sonra, kendisinin farkına varan kul, Hak ile halkı ayrı görür."<sup>123</sup> Vahdet-i şühûd gerçekleştiği an her şeyin ayân olması bu sebeptedir. Vecd hâli olarak da tanımlanan o an için şair artık hiçbir şeyin gizli kalmadığını beyan etmektedir. Çünkü "an" itibariyle mutlak gerçeklik görünmektedir. Ayân eşyanın ilâhi ilimdeki suretidir ki burada görülenler Hakka'l-yakîn ile bilinir. Hakka'l-yakîn ise ayan beyan niteliğinde {apaçık} olan bilgidir. İkinci mısra, bu halin nasıl olduğunu biraz açıklamaktadır. Tufan olsa her yeri sular kaplasa dahi bu kişiyi endişelendirmez. Çünkü o her yeri kaplayan su dahi kendisine bir damla su şeklinde görünmektedir. Vecd halinin kaçınılmaz görüş şekli budur. Sûfiler vecd halindekiilerin şatahat türü sözler söylediklerini bildirirler. Burada şatahat yok ancak herhangi bir insan görüşü veya idraki de yok. Buradaki idrak tüm dünyayı kaplayan tufanın dahi bir damla şeklindeki bir idraktır. Burada ne tufanı küçümseme ne de katreyi yüceltme vardır. Daha doğrusu algının her şeyi "Bir" olarak algılaması vardır. Tarifi yapılan bu vecd halinde eşyanın varlığının bir değeri yoktur. **Yok olmak gibi var olmak da önemsizdir. Çünkü "Dost" görünmektedir.** Bize göre bu beytin arka planı bunu yansıtmaktadır. Kanaatimizce sûfilerin tanımını yaptıkları ve tekke şairlerinin de beyitlere döktükleri bu hallerin psikolojik temelleri, alanında uzmanlarca tahlil edilmelidir. Hermenötik bir inceleme bu psikolojik açılımların edebî eserlerde yer almasıyla tekâmül edecektir.

<sup>123</sup>Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 281.

3. Şûretde nem var benüm sîrettedür ma'denüm

Ûopsa kıyâmet bu gün gelmez perişân baña

(Görüntüde neyim var ki benim, benim madenim(cevherim)  
sîretedir. (manevi haldir)

Bugün kıyamet kopsa bile perişan olmam.)

Yaşanılan durumu tarifi bu beyitle devam etmektedir. "Suretde nem var" ifadesi varlığın görünürlüğü'nün bir önemi olmadığını söylemektedir. Görüntüler âleminin şairin varlığında bir yer etmemesidir. Kendisi, suretten kendini beri kılarak varlığı mutlak âleme çekmektedir. Bunun delili ise madenin sîrette bulunduğunu beyan etmesidir. Bir kişinin suretlerden sîrete geçmesi kendisini yok etmesiyle gerçekleşebilir. Tasavvuf erbabı bu duruma "mahv" derler. Bu cem'in gerçekleşebilmesinin ön koşuludur. Ön koşul gerçekleşmeden madendeki cevher keşfedilemez. Şair madenin sîrette olduğunu bildirerek manevi yolculukta ulaştığı menzili belli etmektedir. Sîret, imgesel düzlemin kavramlarından birisidir. Bunu şairin imgeler düzleminde gezintisi olarak da anlayabiliriz. İlk beyitte de başvuru benzer bir bulmaca burada da mevcuttur. Şair imgeler düzleminde gezinti mi yapmakta yoksa imgeler düzlemini görmekte midir? İşte hermenötik inceleme bunu keşfetmektir. Cevabı ikinci mısradaki bulmaya çalışalım. Kıyametin kopmasının kişiyi perişan etmemesi, varlığını mahv edenler için yaşanabilecek bir durumdur. Sîretde bulunan kişi, artık bu noktada "Bir" ile beraberdir. Bu nedenle maddi âlemin yok oluşu onu etkilemez. Kıyamet maddi âlemin yok oluşudur. Şair zaten maddi varlığını daha önceden yok etmiştir. İmgeler düzleminde de cem halinde olduğundan buradaki değişimlerden de etkilenmez. Şairin kıyameti hem maddi hem de manevi bir yok oluş metaforu olarak kullanması dikkat çekicidir. Çünkü kıyamet esas anlamda veya mutlak manada bir yok oluş veya mahv değildir. Bir başkalaşım veya daha sade bir ifadeyle değişimdir. Hem de bu değişim sîret denilen düzlemde meydana gelecektir. Elit bir ifadeyle şair bunların hiçbirinden etkilenmeyecektir. Çünkü O vahdettedir. Bu arada yukarıda sorduğumuz sorunun cevabına gelecek olursak suret sözcüğünün manzumenin dengesini bozmaması için zıddıyla kullanılması gerekir. Denklik veya eşitlik düzleminin

bozulmaması açısından gezinti yerine görüntüyü tercih etmek bizce daha doğrudur. Buna göre şair imgeler düzlemini görmekte hatta bizzat hissetmektedir.

4. Kâf-ı dil 'ankâsıyım sırruñ âşinâsıyım

Endişeler hâşıyım ad oldı insân baña  
(Gönül dağının ankasıyım (Anka kuşuyum) sırrı bilenim (bilirim).  
Korkunun (kaygının) kırıntısıyım çünkü bana insan adını verdiler.)

Kâf ve ankâ sözcükleri okuyucunun zihninde ilk olarak dağ çağrışımı yapar. Dağ sözcüğünden hiç bahsedilmese de bizde dağ ile ilgili imgelerin canlanmasına neden olur. Dağ, erişilmesi zor, meşakkatli bir yerdir. Uzlet mekânıdır. Yalnızlık, heybet ve korku ile ilgili hislerin uyanmasına sebeptir. Ankâ ise sözlükte şöyle tanımlamaktadır: “Yeşil renkli Anka kuşu. Güneş ve ateşten yaratıldığına ve semanın dördüncü katında yaşadığına inanılır. Diğer bir adı da "simurg" (otuz kuş) dur.”<sup>124</sup> Klasik bir masal motifi olan Ankâ erişilmez bir dağda yaşayan yeşil renkli tüyleri olan büyük bir kuştur. “Anka'nın en yaygın özelliği, kimseye muhtaç olmadan kendi başına yaşadığı için kanaati temsil etmesidir. Bazen de istighnayı temsil eder.”<sup>125</sup> İsmi var cismi yok olduğu için bu sıfatla anılmak istenen şeyler için de kullanılmıştır: “Bî-vücûd olmak gibi.” Beyitte bu masalsı karaktere benzemekle beraber ondan farklı olduğunu bildirmek için şair “dil” sözcüğünü kullanmıştır. Böylece gönül dağının Ankâ'sı olmaktadır. “Gönül kâf”ı ulaşılması veya keşfedilmesi gereken uzak yerdir. Zirâ gönül Allah'ın evidir. Ona ulaşmak isteyenler önce gönle girmelilerdir. Şairimiz de bu gerçeğe dikkat çekmekte kendisinin de gönül dağındaki Ankâ olduğunu söylemektedir. Âşinâ sözcüğünü şiirde dengeyi devam ettiren unsur olarak görmekteyiz. Kâf ve Ankâ gibi simgeler imgeler düzleminde sır ve âşinâ ile dengelenmiştir. Hepsinin bir odaklanma noktası vardır. O da gönüldür. Gönül sırların saklandığı yerdir. İnsanın en derin yeri bazen de en ulaşılması en zor yerdir. Gönülde yer eden ise âşina olur. Bu beyitte gizli ve bilinen arasında kurulan bir aporia ile karşı karşıyayız. Ancak

<sup>124</sup> Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 302.

<sup>125</sup> Ahmet Talat Onay, *Açıklamalı Divan Şiiri Sözlüğü*, haz. Cemal Kurnaz (Ankara: Birleşik Yayınları, 2007), 36.

Hakk'a ulaşmak isteyenlerin hedefi gönül olmalıdır. "Sır" sûfilerin uğruna uzun yolculuklara çıktıkları öğrenmek için çabaladıkları bir simgedir. Bu mısradada da bir aporiadan bahsedebiliriz. Çünkü insan endişe ve kaygıları olan bir varlıktır. Bunlar insana ait hatta insanı insan yapan özelliklerden birisidir. (Hiçbir robotta kaygı yoktur. Onun yerine risk analizleri vardır. Bu nedenle endişeyi insana ait özellik olarak tanımladık.) Ancak şair endişelerden uzak olduğunu da bildirmektedir. Sırrın keşfi çaba ile gerçekleşmez. Tek taraflı bir bilgi kaynağıdır. Ancak sırı vakıf olan kişiler endişeden hâlidir. Artık hiçbir endişe bu kişi için geçerli bir hal değildir. Bu sırı aşına olarak endişelerden uzak olmak "cem" halinin mutlak sonucudur. Adının insan olduğunu söylediği an ise kişi artık "cem" halinden çıkmıştır. "Fark" olmuştur. Bu durumu fark ba'de'l-cem olarak tanımlayabiliriz. Nereden nereye gelindi diyebileceğiniz bu açıklama, hermenötik bakış açısının bize gösterdikleridir.

5. Niyâzî'nün dilinden Yunus durur söyleyen

Herkese çü cân gerek Yunus durur cân baña

(Niyâzî diliyle konuşan aslında Yunus'tur. Söylenenleri esasen Yunus söylemektedir.

Herkese bir can gerekir. Bana da can olan Yunus'tur.)

Niyâzî Mısrî bu beyitte hem mahlasını beyan etmekte hem de söylediklerinin, Yunus Emre'nin söyledikleriyle aynı olduğunu bildirmektedir. Bu iki anlama gelebilir. Birincisi, beyitlerde bildirdikleri Yunus Emre'den öğrendikleridir. Onun etkisinde kalmıştır. "Yunus durur söyleyen" bunu ifade etmektedir. Ön planda bunu anlayabiliriz. Bir de ikinci bir anlam çıkar ki bu ise hermenötik sonuçtur. Bu şiirde anlatılan haller, makamlar yaşanan cem, fark, cem'ul-cem gibi tasavvufî hakikatler Niyazi Mısrî'nin bizzat kendisinin yaşantıları değildir. Şair, şiirde *ben* dilini kullanmış anlatılanları kendi şahsına ait bir dille bildirmiştir. Ancak bu yaşanmışlıklar şairin kendisine değil de Yunus Emre'ye aittir. "Yunus durur söyleyen" diyerek bunu da kastetmiş olabilir. Bizce de ikinci şekilde anlamak hem daha doğru hem de mutasavvıf kimliğine daha uygundur. Çünkü gerçek bir *ârif* hiçbir zaman kendisinin *ârif* olduğunu söylemez. Bu bir sırdır. Gerçekte

hakikati keşfettiğini, birliğe ulaştığını söylememesi beklenir. Bu nedenle bunları Yunus Emre gibi büyük bir mutasavvıfa hasretmesi beklenen bir davranıştır. Şiir âlemi gibi gerçek hayatta da gerçek bir mutasavvıf böyle beyanlarda bulunmaz. Etrafında bulunan takipçiler veya dervişler gördüklerini anlatır ve yaşanan haller veya ulaşılan makamlar hakkında görüş bildirilir. Bu beyitte beklenti ufku ile ulaşılan ufuk arasında ortak bir pay vardır. Beyitin ikinci mısrasında bahsi geçen “can” tasavvufta insan ruhu mânasına geldiği gibi “nefs-i rahmânî ve tecelliyât-ı ilâhîden kinâye olarak da kullanılır. Ayrıca ilm-i zâhirin âlemi vâhidîyyet ve ceberûtteki tecellîlerinden meydana gelen a’yân-ı sâbite ve hakikat-i kevnîyyeye denir (Seyyid Sâdık Güherîn, IV, 7) Can ve türevlerinin hem divan hem de tasavvuf edebiyatındaki ele alınmış şekline ve halk kültüründe günümüze kadar yaşamaya devam eden kullanımlarına dair en güzel örnekler Yûnus Emre’nin şiirlerinde görülmektedir.”<sup>126</sup> Şairimiz bu nedenle de Yunus Emre’nin kendisine can olduğunu söylemiş olabilir. Çünkü şiirin bütününde imgesel düzlemde tecelliyât-ı ilâhiye’den bahsedilmiştir. Bu hali yaşayan bizzat Yunus olduğu için Niyazî’nin bu durumu “can olma” olarak nitelemesi anlamlıdır. Burada “can” nefsi rahmânî’den kinâye olarak düşünülürse Yunus Emre’nin kendinde gerçekleştiği bildirilen haller (cem-fark vs.) nefsi Rahmânî’nin tecellisidir, “Bir” değildir. Niyazî buna işaret ederek “Yunus durur can bana” ifadesiyle kendine ittîcâh etmiş ve şiiri tamamlamıştır. Yunus’un yaşadıklarını yaşamak için onun gibi olmalı, onu örnek almalıdır. Manevi dünyasını O’nunla canlandırmalıdır. Ruhu O’nun gibi teslim ederek, ölüm ile mutlak manada can sahibi olmalıdır. Çünkü tasavvuf erbabına göre gerçek anlamda dirilme, canlanma kişinin tüm varlığından vazgeçmesiyle mümkün olabilir.

Bu beyite şöyle bir anlamlandırma da yapılabilir. Mahmut E. Kılıç’ın Platon’un Ion adlı eserinden alıntıladığı bir paragrafta<sup>127</sup> **museler ilhamından** bahsediliyor. Buna göre şairlere museler ilhamı Tanrı

<sup>126</sup> Mustafa İsmet Uzun, “Can”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 1993), 7: 139.

<sup>127</sup> M.Erol Kılıç, *Sûfi ve Şiir (Osmanlı Tasavvuf Şiirinin Poetikası)* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004), 166.

tarafından verilir. Onlar da bu ilhamı başkalarına geçirirler. Birbirlerine bir silsile misali aktarılan bu durum bir **ilhamlar zincirini** meydana getirir. Bu ilhamı alan şairler vecd içinde şiirlerini nazmederler. Şairler bu haldeyken Tanrı onların içinde ve onlara sahiptir. Bu yazdıkları kutsal bir lütfun tesiriyle yazılmıştır. Bunu sûfilerin dilinde Hakk'ın kulun kalbine istiva etmesi olarak değerlendirebiliriz. Bu durum marifet ve iman cihetiyledir. "Yunus durur söyleyen"den kastedilen bu *ilhamlar zinciri* olabilir. Niyâzî ilhamını Yunus'tan almaktadır. Bir zincir veya silsile misali bu devredilen bir durumdur. "Yunus durur can bana" ise Hakk'ın kulunun kalbinde bulunması ve bu şiirin vecd ile söylenmiş olmasıdır. Hakk önce Yunus'un gönlünde yer etmiş şimdi de Niyâzî'nin kalbindedir. Bir hadisi şerifte Hz. Muhammed (sav.) Allah tarafından şöyle söylendiğini buyurmuştur: "...Sonunda onu severim. İşte o zaman onun işiten kulağı, gören gözü, sımsıkı tutan eli, yürüyen ayağı mesabesinde olurum..."<sup>128</sup> Bunu şairimiz "can" olarak dile getirmiştir. Görüldüğü gibi evrensel hakikatler bazen M.Ö.5. yy.'de yaşamış bir filozofun kitabında bazen de 17. yy'de yaşamış bir şairin şiirinde dile gelebiliyor.

### Sonuç

Niyâzî Mısrî'nin divanında derin tasavvufî kavramları adeta nakşettiği 9. Şiirini farklı inceleme yöntemleriyle ele almaya çalıştık. Makalemizde tek bir şiir üzerinde yapılan bu inceleme bir şairin bütün şiirleri veya bütün bir divan üzerine de yapılabilir. Bu açılım Türk İslam edebiyatımız için adeta denizde keşif anlamına gelebilir. Tekke şiirinin poetikasını ortaya koymak için klasik şiir şerhlerine ek olarak semiyotik ve hermenötik incelemelere ihtiyaç olduğu ortadadır. Nitekim benzer görüşleri olan M. Erol Kılıç da ödüllü *Sufi ve Şiir* adlı kitabında dile getirmiştir.<sup>129</sup> Makalemizde Tekke şiirinin sembollerinin ardındaki açılımların nasıl farklılıklar arz edebileceğini ortaya koymaya çalışırken kendi tercih ettiğimiz görüşü de beyan etmeyi ihmal etmedik. İncelediğimiz şiirin okuyucuda oluşturduğu his ile şairin vermek istediği etki arasında paralellik olup olmadığı buna benzer incelemelerle ortaya konabilir. Şairin vermek istediği etki nesnel tin olarak incelenebilir bir parametre olmakla beraber tinsel konularda kesin sonuçlar yoktur.

<sup>128</sup> Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, Rikâk, 38.

<sup>129</sup> Kılıç, *Sûfi ve Şiir*, 93-94.



Okuyucuların hisleri de öznelidir. Şiirden elde ettiğimiz sembol ve imgelerin, epistemolojik, ontolojik ve psikolojik yapısı empirik olarak incelenirse bile sûfi yönü olan şairlerin tinsel alanda neyi yaşadıkları ve yansıttıkları da kişiseldir. Bizim şiir anlamaya yönelik çalışmalarımızın bu nedenle mümkün olduğu kadar elle tutulur gözle görülür olan manzum metne bağlı kalması gerekir.

İncelediğimiz şiirde tekke şiirine ait sembolik kavramlar oldukça fazladır. Bu tercih sebebidir. Semiyotik incelemenin sonunda şu tespitler yapılmıştır:

Şiirde durum ve hal bildiren sözcükler keşif, görme ve bilmeyi çağrıştırmaktadır. Tekke şiirinde etken kişinin nihâi amacı keşiftir. Şiirde mâhiyeti bilinen ve bilinmeyen eylemler arasında sürekli değişim vardır. Bu değişim tekke şiirinin öznesi sufilerin seyr-i sülûk hareketine uygundur. Şiirde endişe ve korku ifade eden kavramlardan mutlak mutluluk veya güven ortamına giden bir akış vardır. Sufilerin seyr-i sülûkta ilerlemeleri benzer duyguların yaşanmasını sebep olur. Şiirde bir kişinin duygu durum değişiklikleri anlatılmıştır. Şairin kendisi edilgendir. Zîra sufilerin yolculuğu kendilerini edilgen hale getirmeleri ile devam eder. Şiirde tercih edilen sembolik kavramlar sufilerin yaşantılarının ontolojik ifadesidir. Eşdeğerlikler veya zıtlıklar sufinin varlık içinde yokluk, yokluk içinde varlığa dair hissedişlerinin edebî sunumudur.

Hermenötik incelemeye göre aşağıdaki tespitler yapılmıştır:

Şiirde sufilerin "cem", "fark" ve "fark bade'l-cem" kavramlarının edebî anlatımı mevcuttur. Şiirde sufilerin "vahdet-i şuhûd" kavramının sunumu edebî bir dille yapılmıştır. Şiirde görülen aporialar aslında sufilerin seyr-i sülûk yolculuğuna girdikten sonraki deneyimlerinin birebir tanımlanmasından kaynaklanmaktadır. Şiirde şairin kendisini edilgen kişi olarak göstermesi Platon'un şairlere has olduğunu bildirdiği museler ilhamı ile benzerlik göstermektedir.

### **Kaynakça**

- Aktulum, Kubilay. "Folklorik İmgelem". *Millî Folklor Dergisi* 13, no. 101 (2014): 277-290.
- Aykanat, Timuçin. "Bir Şiiri Göstergebilimsel Açıdan Okumak Ya Da Şeyhî'nin Bir Gazelinin Semiyotik Analizi". *International Journal of Social Science* 6, no. 3 (2013): 991-1008.
- Ayvazoğlu, Beşir. *Aşk Estetiği*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2002.
- Bleicher, Josef. *Contemporary Hermeneutics (Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique)*. London: Routledge and Kegan Paul published, 2018.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, (PDF dosyası).

Avcı, Niyazi Mısrî'nin Şiirinde Semiyotik ve Hermonotik İnceleme Denemesi

Erişim: 10 Ekim 2022.

<https://docplayer.biz.tr/42871758-Tasavvuf-terimleri-ve-deyimleri-sozlugu-prof-dr-ethem-cebecioglu.html>.

Ceylan, Ömür. *Tasavvufi Şiir Şerhleri*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2007.

Erdoğan, Kenan. *Niyâzî-i Mısrî Divânı (Tenkitli Metin)*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2008.

Eziler Kıran, Ayşe. "Dilbilim-Göstergebilim İlişkileri ve Göstergebilimin Oluşturucu Alanı: Edimbilim". *Dilbilim Araştırmaları Dergisi* 2 (1991): 51-62.

Fırıncoğulları, Sevrâ. "Sosyal Bilimler Ve Hermeneutik Üzerine Kısa Bir Değerlendirme". *Sosyoloji Dergisi*, 33 (2016): 44-45.

Gökalp, G. Gonca. "Göstergebilim Açısından Bir Şiir Değerlendirmesi: Bir Sözlükte Kitap Adları". *Folkloristik Prof. Dr. Dursun Yıldırım Armağanı*. Ankara: TDV Yayınları, 1998.

İşeri, Kamil, Demirgüneş, Sercan. "Sessiz Gemi" Siirinden Anlambilimsel/Göstergebilimsel İncelenmesi". *Turkish Studies Dergisi* 3, no. 4 (2008): 499-513.

Kâşânî, Abdürrezzak. *Tasavvuf Sözlüğü*. çev.Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.

Kılıç, Mahmut Erol. *Sûfi ve Şiir*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.

Onay, Ahmet Talât. *Açıklamalı Divan Şiiri Sözlüğü*. haz.Cemal Kurnaz. Ankara: Birleşik Yayınevi, 2007.

Orman, Türkan Fırınçı. "Dilthey, Hermeneutik Ve Toplum Bilimleri". *Journal of Awareness* 2, Özel sayı no.3 (2017): 275-288.

Özkan, Ömer. "Hermeneutik Ve Klâsik Metin Şerhi". *The Journal of Academic Social Science Studies* 4, no.1 (2011): 65-73.

Saussure, Ferdinand de. *Genel Dilbilim Dersleri*. çev. Berke Vardar. Ankara: Birey ve Toplum Yayınları, 1985.

Tarlan, Ali Nihat. *Edebiyat Meseleleri*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1937.

Tüzel, Sait ve Kurudayıoğlu, Mehmet. "Alımlama Estetiği Kuramı Doğrultusunda Okurun Beklenti Ufkunun Tespit Edilmesi Üzerine Uygulamalı Bir Çalışma". *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 10 (2013): 101-123.

Uzun, Mustafa İzzet. "Can". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 7:138-139. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Wellek, Rene ve Warren, Austin. *Edebiyat Teorisi*. çev. Faruk Huyugüzel. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019.