



Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi

Journal of Academic Language and Literature

PROF. DR. METİN AKAR'A ARMAĞAN
(Cilt/Volume: 5, Sayı/Issue: 4, Aralık/December 2021)

Hilal YİĞİT

Arş. Gör., Tarsus Üniversitesi
hilal_yigit_51@hotmail.com



<https://orcid.org/0000-0002-3516-1360>

Nefî'de Sözü'n Kaynağı

According to Nefi The Essence of Utterance

Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/Received: 05.10.2021

Kabul Tarihi/Accepted: 16.11.2021

Yayın Tarihi/Published: 30.12.2021

Atıf/Citation

YİĞİT, H. (2021). Nefî'de Sözü'n Kaynağı. *Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi*, 5(4), 2279-2302.
<https://doi.org/10.34083/akaded.1004824>

YİĞİT, H. (2021). According to Nefi The Essence of Utterance. *Journal of Academic Language and Literature*, 5(4), 2279-2302. <https://doi.org/10.34083/akaded.1004824>



Bu makale iThenticate programıyla taranmıştır.
This article was checked by iThenticate.

Öz

17. asır divan şairlerinden Nefî'nin Türkçe divanından hareketle sözün kaynağına işaret ettiği unsurların irdelenmesi, bu çalışmanın odağını oluşturmaktadır. Bu kapsamda ele aldığımız divanında şair, şiirin beslendiği kaynakları, şiir sanatının kıymeti ekseninde sorgulamış ve şiiri varlık bakımından en yüce kaynağa dayandırmak istemiştir. Bu nedenle Nefî'nin şiirine vahiy, ilham, ilahi sırlar, hakikat, hayal ve endişe gibi unsurlar kaynaklık etmiştir. Nefî, söz konusu unsurların şiirine nasıl kaynaklık ettiğini, divanında özellikle kasidelerinin fahriye bölümünde çeşitli vesilelerle dile getirmiştir. Nefî'ye göre şiir; vahiy ve ilhamdan beslenerek Hakk'ın sırlarını ve hakikati dile getirmeli, şair; ilahi ilmin feyzi ile desteklenmiş olan hayal ve endişenin gücüyle sanatsal yaratımı başarmalıdır. Böylece Nefî şiiri, vahiy ve Hakk'ın sırları gibi yüce bir kaynağa dayandırarak ontolojik mahiyette üst mertebelerde konumlandırmayı ve şiirin, gönlündeki kıymetini izhar etmeyi amaçlamıştır. Kendisinden sonra gelen birçok şairi tesiri altında bırakmış ve kasideciliği ile çığır açmış bir şair olan Nefî'nin bu tarzı, poetik duruşunda en dikkat çekici nokta olarak karşımıza çıkmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Klasik Türk şiiri, Nefî, sanat, sözün kaynağı, hayal ve hakikat

Abstract

Facts that are the source of art, and in particular poetry, always have great importance in comprehending and interpreting the work of art. Examining the sources that the poet feeds on while creating his poetry allows us to understand the meaning he wants to convey to the reader in his work more realistically and ensure we understand it from the poet's point of view. Nefî, the 17th-century poet of classical and Turkish literature, is the subject of our article; He is a poet who influenced many poets who came after him and broken we ground with his eulogy. Nefî questioned the sources of poetry in terms of the value of poetry and wanted to base it on the highest source in terms of existence. Facts such as revelation, inspiration, divine secrets, truth, imagination and thought were the source of Nefî's poetry. He expressed on various occasions in his odes and ghazals how these facts became the source of his poetry. According to Nefî, poetry should Express the secrets of God and the truth by feeding on revelation and inspiration, and the poet should achieve artistic creation with the power of imagination and thought supported by the revelation of divine knowledge. Nefî's poetry, which is based on a süblime source such as the revelation and the secrets of the Truth, finds a place for itself in the ontological nature at higher levels. And he aims explaining the value at poetry in his heart. This situation reveals to us the value of poetry in the poet's heart.

Keywords: Classical Turkish poetry, Nefî, art, the essence of the utterance, illusion and reality

Giriş

Şiirsel düşünce tarzı belki de insanlık kadar eskidir. Şiir sanatı ve poetik düşünce çok eski zamanlardan beri insanlığın dikkatini çekmiş ve düşüncenin geliştiği toplumlarda şiir üzerine konuşmalar da yapılmaya başlanmıştır. “Pathos”, “tekhne”, “mimesis” ve “poiesis” kavramları üzerinden döneminin sanat ürünlerini değerlendirerek bir sanat görüşü ortaya koymak isteyen Aristo, “Tragedyanın öğelerinden dördüncüsü dildir. Dille kastettiğim şey, daha önceden de belirttiğim gibi bir şeyi sözcükler aracılığıyla anlatmaktır. Bunun nazım ya da düzyazı şeklinde olması hiçbir şeyi değiştirmez.” (Aristoteles, 2017, s. 47) diyerek poetikayı şiirle sınırlı tutmadığını ifade etmiştir. Longin ise “Yüce Olana Dair” adlı eserinde özellikle şiir sanatına yönelmiş ve şiir için vazgeçilmez olduğunu düşündüğü beş kaynağı “yüce düşünceler, kuvvetli ve coşkulu duygular, edebî sanatlar, ifade gücü, kelime ve cümle seçimi” (Longin, 2016, s. 21) şeklinde sınıflandırmış ve tartışmıştır.

Sanata ve özelde de şiire kaynaklık eden unsurlar, sanat eserini kavramada ve yorumlamada her zaman büyük bir öneme sahiptir. Klasik Türk şiiri ise çok zengin ve renkli bir kaynağa dayanır. Klasik Türk edebiyatı, temelde kitabi ve soyut bir edebiyat olduğundan bütün dinî ve felsefi birikim, tasavvuf, Kur'an-ı Kerim ve hadis, kıssalar ve mucizeler, tarih ve efsaneler, İslami ve hakiki ilimlerin yanında batıl ilimler, Fars mitolojisi, Türk tarihi ve millî kültür unsurları, mazmunlar dünyası, klasik Türk şiirinin temel kaynaklarıdır. Bunların yanında sosyal hayatın ve çeşitli olayların sanata ve dönemin sanat anlayışına yansımaları ile klasik Türk şiiri zengin bir kültürü ihtiva etmektedir. Bu edebiyatın sanat ve estetik anlayışının şekillenmesinde din ve tasavvufun kayda değer bir tesiri vardır. Din ve tasavvuf ekseninde bir dünya görüşüyle hayatı anlamlandıran klasik edebiyat şairi için yeryüzü, insanın asli vatanı değildir ve sanatçı, gurbet hayatı içinde geçici ve görünenin ardındaki sabit hakikati aramıştır (Levent, 2015, s.15& Canım, 2016, s. 14).

Sabit hakikati arayan şairlerden biri olarak Nef'i, şiirin boş bir söz değil kavî bir dava olduğunu düşünmektedir.¹ Nef'i'ye göre kaynağı vahiy ve ilham olan şiir, ilahi sırları terennüm etmeli ve şair, muhayyile gücü ile çok renkli vadilerde gezinirken Hakk'ın nuru ile aydınlanmış endişe, ona eşlik etmelidir.

¹ Husrevâ bu fende ger garrâlanırsam gör sözüm

Lâf-ı bî-manâ mıdır yâ bir kavi davâ mıdır (K, 6/32)

[Ey Hüsrev, şiir vadisinde şaşaalı parlıtlar gösterirsem eğer sözüm manasız bir söz müdür yoksa kavi bir dava mıdır gör?]

1. Yâ Vahy Ola Mazmûnu Anın Yâ İlâm

Nefî, şiirin kaynağını vahiy olarak gösterirken Aristoteles; “Epos, tragedya, komedyâ, dithyrambos, flüt, kithara sanatlarının büyük kısmı taklittir.” (Aristoteles, 2017, s. 35) diyerek sanatın kaynağını mimesis olarak ifade etmiştir. Antik Yunan’da “taklit” ve “tasvir” olmak üzere başlıca iki anlamda kullanılan (Soykan, 2015, s. 176) mimesis estetiği şiir veya diğer edebî türler için de söz konusu mudur? Veya bir sanat eseri vücuda getirilirken bütün sanatlarda hep aynı sanatsal yaratma tarzı mı söz konusudur?

Sanat türleri içinde konuşan ve bir mana ileten yalnızca yazınsal türler yani edebî metinlerdir. “Söz sanatları veya sözü içinde vazgeçilmez öge olarak bulunduran tarzlar dışında kalanlar, doğrudan doğruya algıya dayanır ve onlar algısal sanat olarak adlandırılır” (Soykan, 2015, s. 235). Burada resim ve müzik gibi zihnimizde anlamlar oluşturan sanatlar akla gelebilir. Ancak resimde kullanılan “renk ve biçimlerin gözün ağ tabakasında (retina) oluşturduğu görüntü bir yansımadır” (Aynı yer). Aynı şekilde, “Müzik insanda duygular uyandırır; ama bu duygular eserde bir biçimde konmuş, onu dinleyen onları oradan alır, yaşar demek saçmadır” (Soykan, 2015, s. 246). Oysa bir metne bakınca böyle bir algılama söz konusu değildir. O metnin zihinde bir mana oluşturması ve ruha edebî bir zevk vermesi için metnin kavranması gerekmektedir. Bu nedenle edebî metinler vücuda getirilirken kullanılan yaratma tarzı ile diğer sanat eserleri söz konusu olduğunda başvuru sanatsal yaratma tarzı bir ve aynı değildir. “Edebiyat dışında her sanat tarzı, şu veya bu ölçüde doğayı taklit etmiştir. Ama edebiyat asla! Onun taklit edecek doğada bir örneği yoktur” (Soykan, 2015, s. 293).

Tabiatta, şiiri için taklit edebileceği bir örnek ve kaynağı olmayan Nefî, sözün kaynağını ve şiirin konusunu sorgulayarak onun vahiy veya vahiy kaynaklı olması gerektiğini ifade eder. Fakat vahiy, Nefî’de taklit edilen bir unsur değil onu şiire yönlendiren itici bir güçtür. Nefî’nin bu gücün tesiriyle söylediği şiirini okuyan dostları onun vahiy mi yoksa ilham mı olduğu konusunda bahse tutuşurlar:

*Yanî yâ vahy ola mazmûnu anın yâ ilham
Bunu fasl etmede ahbâb edeler bahs-i azîm* (K, 7/2)

[Onun mazmunu ya vahiy olmalı ya da ilham, dostlar bunu ayırt etmede büyük bir bahse tutuşurlar.]

Nefî sözü neden vahye dayandırmak istemektedir? Bu konu şiirin, şairin gönlündeki varlık mertebesi ve kıymeti ile ilgilidir. Bu nedenle burada evvela vahiy meselesini ontolojik konumu itibarıyla açıklamak gerekmektedir. Vahyin ontolojisine dair ilk tartışma Cad b. Dirhem (ö. 124/742 [?]) tarafından yapılmış ve Mutezile âlimleri vahyin mahluk olduğunu ve Allah’ın kelam sıfatının kadim olmadığını savunmuştur. Ebu Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944-945)’ye göre ise

mushaf yani ses, harf ve kelimeler mahluk, vahiy ise mahluk değildir. “Allah Musa ile teklîmen/kelime veya sözlerle konuştu.” (Kur’an-ı Kerîm, 4/164) buyurduğuna göre Allah, kelamını Hz. Musa’ya Hz. Musa’nın dilinde ve ayrıca yarattığı harf, ses ve kelimeler aracılığıyla duyurmuştur. Bu sayede Allah, mahluk olmayan vahiy mahluk aracılığıyla (ses, harf ve kelimelerle) Hz. Musa’ya iletmiştir (Mâtürîdî, 2015, s.115-116). İbn Küllab (ö. 240/854 [?])’a göre kelam Allah’ın zatı ile kaim, tek bir manadır. Bölünme ve değişiklik kabul etmez. Allah, mahluku yarattıktan sonra emir, nehiy ve haberde bulunduğu için O’nun kelamı ezelde emir, nehiy ve haber bildirmez. Ayrıca Allah’ın mahluku “ol” emri ile yaratması kelamın mahluk olmadığına göstergesidir. Yaratılmış olan harf, ses ve kelimeler, yaratılmamış ve Allah’ta bulunan tek bir mana olan kelamın, insanlar tarafından anlaşılması içindir ki bu kelam her dilde tezahür edebilir (Yavuz, 1999).²

Vahiy ontolojik mahiyette Allah’tan ayrılma kabul etmeyen bir mana ve ilimdir ki Nefî’nin sözüne kaynak olarak belirlediği vahiy de yaratılmış bir söz değil Allah’ta bulunan tek bir manadır ve kutsal kitaplarla da sınırlı değildir. Aşağıdaki beyitte görüleceği üzere Rahman’ın melekleri Nefî’nin sözlerini virt edinirler çünkü Nefî, şiirini besleyen vahiy terennüm etmektedir:

*Benim o şâir-i vahyâzmây-ı mucizgû
Ki vird eder sühenim kudsiyân-ı Rahmânî* (K, 30/52)

[Mucizelerle dolu vahiyleri yazıp söyleyen benim, Rahman’ın melekleri benim sözlerimi virt edinirler.]

Nefî’nin şiirini besleyen vahiy; Hak Teâlâ hazretlerinin sonsuz haznesinden insana inzal ettiği bir ilim, yaratılışa koyduğu hakikat ve marifetullah, hoşnut olduğu gönle aşikâr ettiği bir ilham ve hikmettir. Şiir vadisinde gösterilecek hüner ise Nefî’nin şiirini besleyen vahiyin lütuflarını hakkıyla bilmektir:

*Hüner lutf-ı kelâm-ı Hakk’ı bilmekdir mahallinde
Hakikatte budur ehl-i dilin miyâr-ı izânı* (K, 11/46)

[Hüner Hakk’ın kelamının lütfunu gerektirdiğince bilmektir, gönül ehlinin akıl ve anlayış ölçüsü hakikatte budur.]

Nefî’nin şiiri Hz. İsa’nın mucizeler beyan eden mazmunlarının özü, gönlü ise Hz. Musa’nın vahiy kelâmının sırlarının da keşfedicisidir. Kutlu bir kaynaktan beslenen Nefî’nin şiiri, kendisine varlık alanında en yüce mertebelerde yer bulur ve kıymet bakımından da üstün derecelere ulaşır. Çünkü “En üstün düşünme, en yüce olan varlık hakkındaki düşünmedir.” denilmiştir (Miskeveyh, 2017, s. 31).

² Vahyin ontolojik mahiyeti hakkında geniş bilgi için bk: (Altundağ, 2000, s. 149-181; Mâtürîdî, 2015, s. 108-115; Seyithanoğlu, 1989, s. 189-194; Yavuz, 1997, 371-375; Yavuz, 1999, s. 156-157; Yücesoy, 2005, s. 26-28)

*Sözüm hulâsa-i mazmûn-ı muciz-i İsâ
Dilim mükâşif-i sîrr-ı kelâm-ı vahy-i Kelîm* (K, 32/44)

[Sözüm, İsa'nın mucizeler beyan eden nükteli sözlerinin özüdür; gönlüm, Musa'nın vahiy kelamının sırlarının keşfedicisidir.]

Aşağıdaki beyitte ise şair temiz ve pak gönlünü söz mülkünün levh-i mahfuzuna benzetir.

*Levh-i mahfûz-ı sühendir dil-i pâk-i Nefî
Tab-ı yârân gibi dükkânçe-i sahhâf değil* (G, 81/5)

[Nefî'nin temiz gönlü, söz mülkünün levh-i mahfuzudur, dostların tabiatı gibi sahaf divançesi değildir.]

Vahyin yanında hem varlık hem de kaza ve kader mefhumu ekseninde tartışmalara konu olan Levh-i mahfuz³ konumuz açısından vahyin nüzülü ve Allah'ın sonsuz ilmi ile ilgilidir. "Vahiy süreci içerisinde vahyin kaynağı olan Allah ile vahiy meleşti Cibrail arasında ontolojik bir zorunluluğun sonucu olan bu özel alan" (Altındaş, 2013, s. 228) Nefî'de Hakk'ın sırları ile dolu âşık bir gönlüdür. Nefî burada bir mübalağa ile gönlünü Hakk'ın sırlarının sonsuz bir hazinesi olan levh-i mahfuza benzetmekte, diline gelen sözlerin kaynağının da Levh-i mahfuzda korunan vahiy olduğunu söylemektedir. Söz konusu beyitte Nefî'nin, Hz. Peygamber'e peyderpey inen Kur'an-ı Kerim'den değil de vahyin topyekûn ve birdenbire indirildiği Levh-i Mahfuz'dan bahsetmesi, faal akılla ittisale geçen insanın aracısız olarak elde ettiği bir mârifet anlamındadır. Aşağıdaki beyitte geçen "vahy-i iktisâb" kavramı yukarıdaki beyti destekler mahiyettedir. Çünkü hakikatte vahiy, kesbî değil vehbîdir. Bu durumda Nefî'nin vahy-i iktisâb ile kastettiği ancak Hz. Peygamber'e inen vahyin çalışarak öğrenilmesi ile nefis tezkiyesi ve kalp tasfiyesi yoluyla kalbe doğan ilhamdır. Nefî'nin gönlüne doğan ilham, nazil olunmuş vahye bir aykırılık teşkil etmediğinden şair bu ilhamı vahy-i iktisâb olarak ifade eder:

*Urî-i Rûm Enverî-i asr u Hâkânî-i ahd
Feyzî-i muciz dem-i vahy-iktisâb-ı rûzgâr* (K, 16/32)

[Asrın Enverîsi, Rum'un Urîsi, zamanın Hakânîsiyim, vaktin kazanılmış olan vahiy demlerinde mucize söyleyen Feyzî'(siyim).]

Aşağıda sözüm kasidesinin ilgili beyitlerinde de şair şiirinin kaynağını tanımlayarak yine vahye dayandırır. Sözüm Seb'al-mesânî yani Fatiha incisinin dizildiği tespih ipidir, diyerek şair bize Fatiha Suresi'nin künhüne vâkıf olduğunu söylemek ister ve ona göre, şiiri bu hakikati dile getirmektedir. Fatiha suresinin

³ Levh-i mahfuz hakkında bk: (Pala, 2010, s. 287.)

Kur'an'ın ilk suresi olması dolayısıyla şair kapıdan girdiğini ve sırra vâkıf olup Kur'an'ın özüne muttali olduğunu bize sezdirir:

*Ukde-i ser rişte-i râz-ı nihânîdir sözüm
Silk-i tesbih-i dür-i Seba'l-mesânî'dir sözüm* (K, 1/1)

[Sözüm, gizli bir sırrın baş ipinin düğümüdür, Seb'a'l-mesânî incisinin dizildiği tespîh ipidir.]

Aşağıdaki beyitte ise Nefî şiirinin kaynağının gaybî olduğunu vurgular. İnsanın görünenle yetinmeyip görünmeyene vâkıf olmak istemesinin bir sonucu olarak gayba ilgi duyması yaratılışının bir sonucudur ki insanın bu özelliği Tanrı inancının da temel sebeplerindendir. Aynı zamanda gayb, Tanrı'nın ilim ve hikmetlerine de işaret eder ve şairin gayb armağanı olarak tanımladığı şiirleri Tanrı'dan aldığı bu hikmetle yoğrulmuştur:

*Bir güherdir ki nazîrin görmemiştir rûzgâr
Rûzgâra âlem-i gayb armağanıdır sözüm* (K, 1/2)

[Öyle bir cevherdir ki zaman benzerini görmemiştir, sözüm bu devre gayb âleminin bir armağanıdır.]

Şiirine vahiyden bir kaynak ve örnek gösteren şair göğsünü yani kalp melekesini “Nun ve'l kalem”⁴ ayetinin yazılı olduğu Mushaf'a benzetir. Şairin sinesindeki yâ, “يسطرون” lafzına işaret eder ki kalem, şairin gönlüne “nun ve'l-kalem” ayetini yazmış böylelikle Nefî'nin gönlü bütünüyle Hakk'ın nuruyla yoğrulmuş ve onun ilmiyle aydınlanmıştır. Gönlünün bu tekâmülü ile şairin dili ne söylese söylesin aslında hep hakikati dile getirir:

*Âyet-i nûn ve'l-kalemdir Mushaf-ı sinemde yâ
Rüstem-i endişemin tîr ü kemânıdır sözüm* (K, 1/11)

[Göğüs mushafımdaki yâ “Nun ve'l-kalem” ayetidir, sözüm endişemin Rüstem'inin ok ve yayıdır.]

Nefî her ne söylese onun sözü, “cevâb-ı lenterânî”dir.”⁵ Nefî aşağıdaki beyitte öncelikle şairliğin bir Allah vergisi olduğunu ve kaynağının da Hakk'ın nuru ve sözü yani vahiy olduğunu ifade eder. Bir diğer açıdan ise şair “Benim sözüm lenterânînin cevabıdır” diyerek Hz. Musa'nın bu hitap karşısında tövbe ederek teslim olmasına ve

⁴ Kur'an-ı Kerim, 68/1.

⁵ “Musa tayin ettiğimiz vakitte (Tür'a) gelip de Rabbi onunla konuşunca ‘Rabbim! Bana (kendini) göster; seni göreyim!’ dedi. (Rabbi): ‘Sen beni asla göremezsin. Fakat şu dağa bak, eğer o yerinde durabilirse sen de beni göreceksin!’ buyurdu. Rabbi o dağa tecelli edince onu paramparça etti, Musa da baygın düştü. Ayılınca dedi ki: Seni noksan sıfatlardan tenzih ederim, sana tevbe ettim. Ben inananların ilkiyim” (Kur'an-ı Kerim, 7/143)

bu teslimiyet karşısında elde ettiği kuta telmihte bulunur. Hakk'ın hitabı karşısında teslim olan şairin gönlü Hakk'ın sırlarının taşıyıcısı, dili ise Hakk'ın söyleyicisidir. Bu vesile ile şair, ruhunun derinliklerinden damıtıp da söylediği şiirinin beslendiği kaynağı bize aşikâr eder:

*Nüktede âlem harîf olmaz bana gûyâ benim
Her ne söylersem cevâb-ı lenterânîdir sözüm* (K, 1/20)

[*Bu âlemde hiçbir şair bana nüktede denk olamaz çünkü her ne söylersem lenterânî cevâbıdır sözüm.*]

Nefî'ye göre şairlik bir istidat meselesidir. Talim ve çalışma ile sanatta hüner sahibi olan şair, malumatın yanında en hisli ilhamlara, en bâkir hayallere ve en derin düşüncelere sahip olmalıdır. Divan edebiyatı şairleri ilhamı “gaipten gelen ses” anlamında “hâtif” (Mengi, 2015, s. 16) olarak isimlendirmişlerdir. Nefî'nin vahiyden sonra en büyük kaynağı ilhamdır ki Nefî ne zaman şiir yazmaya niyetlense Tanrı'nın elçisi olan ilham şairin kulağına hakikatin sırlarını fısıldar:

*Eylesem her ne zaman fikre azîmet erişir
Gûşuma zezeme-i zeng-i berîd-i ilham* (K, 50/48)

[*Ne zaman düşünceye yönelsem ilham elçisinin nağmeleri kulağımı çınlatır.*]

Antik Yunan'da “tekhne” kavramı ile ifade edilen “hüner” hem sanat hem de zanaat için gerekli olan teknik bilgiyi ihtiva eder ve bir alana ait bütün konularda düşünce ve fikir ileri sürebilmek demektir. Sanat eserini zanaat ürününden ayıran ise ereksiz ereklilik yani sanatın sırf kendisi için yapılması, zanaatın ise sonucu için yapılmasıdır (Soykan, 2015, s. 166-167). İnsanın kıymete değer emekler harcadığı zanaat için hüner yeterli iken bir poiesis veya yaratma olan sanat eserine hünerin yanında eşlik eden ilhamdır. İlham, benliğimizin en gizli derinliklerinden fıskırarak bilinç düzeyimize ulaşan “varidat” çeşidinden iken hüner, fizyolojik bir beceriden ibarettir ki melekenin üstün derece bir kabiliyet ve nezaketidir. Bu durumda sanat eserine nispetle ilham ruh mesabesinde, hüner ise ruhun tecelli ettiği kalıbı güzel suret üzere süsleyen bir işçi gibidir. Bir sanatkâr veya şair, sanatta lazım gelen kabiliyetleri elde edip hüner sahibi olmakla birlikte ruhunun derinliklerinden üfleyen ilhama da sahip ise mükemmel bir sanatkârdır: iki yönden de dâhidir (Bölükbaşı, 2018, s. 72-73). Nefî, yalnızca divan şiirinin kurallarına uygun şiir vermekle şair olunamayacağını, sanatkârın ilhamla yoğrulmuş istidadın sahibi olması gerektiğini ifade eder. Nefî'ye göre eğer bir kimse şair yaradılışlı değilse çalışıp çabalamakla bu mevkiye ulaşamaz ve hakiki şairlerin şiirini de anlayamaz:

*Bu feyz ehl-i dile dâd-ı Hudâ'dır cehd ile olmaz
Yine bir ehl-i dil nazmından anlar anlayan anı* (K, 11/47)

[Bu feyz, gönül ehline Hudâ'nın armağanıdır, çalışıp çabalamakla olmaz. Hakk'ın armağanı olan bu feyzi yine gönül ehlinin şiiirinden anlayanlar anlar.]

Gönül ehli ve istidat sahibi olan şair, ilham olmadıkça şiir söylemeye yeltenmez. İlham, Nefî'nin mest olmasını yani şiir söylemesi için gerekli zihnî ve kalbî şartların oluşmasını sağlayan en temel unsurdur:

*Mest-i câm-ı aşkım ilham olmayınca söylemem
Gerçi ki fevâre-i manâ dehânımdır benim* (K, 12/20)

[Benim dudaklarım mana çeşmesi gibidir ancak ben, aşk kadehinin mestiyim, ilham olmayınca söylemem.]

Benliğinde yer alan tanrısal bilginin tesiriyle sanatsal yaratımı başaran Nefî, ilhamın feyzi ile söylenmemiş, özgün manalara ulaşır:

*Bikr-i manâ mı dilimde pertev-i ilham ile
Yâ felekde âfâtâb u Zühre-i zehrâ mıdır* (K, 6/37)

[İlhamın ışığı ile gönlüme gelen bikr-i manâ mıdır yoksa ay gibi parlak (olan) Zühre yıldızı ile güneş midir?]

Nefî, şirini ilhamla söylediği için “molla” olarak nitelediği, zamanın zahir ehli kimseler tarafından anlaşılmadığını ve kıymetinin bilinmediğini ifade eder:

*Ben şâir-i muciz dem-i ilham-tırâzım
Bilmezse nola kadrime mollâ-yı zamâne* (K, 41/33)

[Ben acze düşüren bir şair ve ilhamı süsleyen bir nefesim, zamanın mollası kıymetimi bilmesene ne olur!]

Şair, her ne kadar kıymeti bilinmese ve söyledikleri anlaşılmasa da tanrısal olanın benliğinde yarattığı yoğun ruh hâli nedeniyle şiir söylemekten kendini alıkoyamaz. Öz benliğinde yer alan sırrı, mest olduğunda yani sekr hâlinde keşfeder ve gene bu hâlin tesiriyle keşfini âleme aşikâr eder:

*Mest olup râzımı keşf eyleyeyim görsünler
Ne imiş nükte-i serbeste-i sırr-ı ilham* (K, 50/17)

[Mest olup sırrımı keşfedeyim ki ilham sırrının gizli nükteleri ne imiş görsünler.]

Nefî ilhamın feyzi ile şiir yazacak kimselerin temiz bir tabiatla olmaları gerektiğini düşünür ve onlara şu öğütleri verir:

*Feyz-i ilham ile tâ ki ola ehl-i nazmın
Rahm-ı Meryem gibi tabı sade-i dürr-i yetim* (K, 7/59)

[Şiir ehlinin tabiatı ilhamın feyzi ile Meryem'in rahmi ve yetimlerin incisi Muhammed (a.s)'ın kabuğu gibi olmalı.]

Hız. Meryem ile Hız. Peygamber'in ortak yanı vahiy almış olmaları ve Cebrail dolayısıyla tanrısal güce maruz kalmalarıdır. Tanrı vergisi olan sanat, "poiesis" yani insanın sanatsal yaratma kabiliyeti sayesinde akıl ötesi ya da irrasyonel bir olgudur. Şairin içindeki tanrısal bir güç olan yaratabilirlik yetisi şairde sanat yaratımı için kuvvetli bir arzu uyandırır. Antik Yunan estetiğinde bir mıknaş gibi şairi kendine çeken tanrısal güç "mouşa"dır. Mouşa'nın çekimi ile şair kendinden geçip kendini mouşaya bırakır. Mouşa burada sanatkâra yaratma kabiliyetini veren tanrısal bir güç, bir tanrı elçisidir. Sanatın tabiatını anlatabilmek için logosçu -logos akılla söylenmiş sözdür- kimliğini bir kenara bırakıp mitosa başvuran Platon, doğurgan tanrıçalar Kybele ile Bakkha'yı örnek verir ki her ikisine de Tanrı, "nefesini üfürmüştür." Bu üfürmeyle kendinden geçen Kybele ve Bakkha çılgınca şarkı söyleyip dans ederek sanatın ve estetiğin mahiyetinde tavır sergileyen özneye dönüşürler. Diğer yandan Tanrı'dan ruh üfürülmesiyle Meryem'in rahmine düşürülen İsa doğar ve antik Yunan'da mouşa kavramı ile ifade edilen söz konusu tanrısal güce maruz kalan Hız. Muhammed ise Tanrı'dan aldığı vahiy ile Tanrı adına konuşur. Tanrısal gücün tesirindeki Meryem bakiredir, Hız. Peygamber ise ümmidir. Meryem'in iffeti Hız. Peygamber'in "emin" oluşu ile bir ve aynıdır. Her ikisinin ortak yanı ise boş birer levha yani "tabula rasa" olmalarıdır. Levhanın üzerindeki her bir harf veya her bir tesir ise yalnızca Tanrı'nın kendisine aittir (Soykan, 2015, s. 219-220).

Yukarıdaki bilgiden hareketle diyebiliriz ki Nef'i, ilhamın yani tanrısal gücün tesirindeki sanatkârın Hız. Meryem gibi iffetli ve Hız. Peygamber gibi "emin" olması gerektiği düşüncesindedir. Hız. Meryem'in iffeti ve Hız. Peygamber'in emin ve güvenilir oluşu, temiz bir tabiatı yani mâsivâ ile kirlenmemiş öz benliği ifade etmektedir. Tanrısal olanı, ancak böyle bir benlik almaya güç yetirir. Şaire göre iffetli Meryem'in bakireliği veya doğurganlık kabiliyetini ifade eden rahmi ve emin olan Hız. Peygamber'in tanrısal güç karşısındaki alma kabiliyeti -dürr-i yetimin kabuğu onun elbisesi yani donanım ve kabiliyetleridir- ne ise şairin de bu gücü alma ve yaratma kabiliyeti odur. Hız. Meryem'in Hız. İsa'yı doğurması veya Hız. Peygamber'in Tanrı'dan aldığı vahiyle Tanrı adına konuşup yeni bir toplum inşa etmesi gibi sanatkâr da tanrısal olanın tesiri ile eserini vücuda getirecektir.

2. Şiir Esrâr-ı İlâhîdir

Vahyin, Tanrı'nın bir tesiri olan ilhamın ve ilahi sırların şiire kaynak olması nedeniyle Nef'i'nin şiirinde kutsalın sanatla ilişkisi söz konusudur. Din, ahlak ve sanat; var oluşu iyileştirme, kutsallaştırma ve güzelleştirme yoluyla insanın hayatını anlamlandırmayı gaye ediniş varlığı insan için cansız bir makine olmaktan kurtaran üç temel değer alanıdır (Tokat, 2016, s. 13). Sırf iyilik⁶ üzere bir dünya çizen İslam'da

⁶ İslam düşüncesinin varlık görüşü hakkında bk: (Demirli, 2012, s. 223-232)

iyilik akla, güzellik ise duylara hitap eden aynı gerçekliğin müstakil iki görünümü gibidir. İnsan açısından izafi bir görünümde olan güzellik, hakikatte mutlak güzel olan Allah'ın "cemil" ve "cemâl" sıfatlarının bir yansımasıdır ve başlı başına bir hakikattir. "Allah güzeldir güzeli sever." mucibince sanatkâr güzeli ararken aslında Allah'ı arar. Geçici ve göreceli görünlere bağlanmaktan kaçınarak "Mutlak Güzel"e götüren yüce sıçramalara iştihak duyar. Güzelliğin kaynağı olan Allah, güzel ve çirkinini ayırt etmesi için insanı akıl sahibi kılıp emir ve nehiyleri ile de insana güzeli ve çirkinini öğretendir. Bu nedenle sanatkâr, varlığa ve sanata el-Musavvir'in işaret ettiği estetik unsurlar ile yönelir (Arvasî, 2009, s. 121). Nefî, el-Musavvir'in işaretleri olmasa şiirini pek katı bir noksanlık olarak görür. Şairin fikrini inceltip billurlaştırır, katılıktan kurtarıp nazikleştiren hep ilahi feyzin yardımlarıdır:

*Hep feyz-i İllâhî meded eyler bana yoksa
Ol olmasa sermâye-i fikrim katı kemdir (K, 59/38)*

[İlahi feyz her zaman bana medet eyler aksi hâlde fikir sermayem katı bir noksanlıktır.]

İnsanda estetik haz uyandıran güzelin kutsal kabul edilebilecek bir mahiyeti vardır. Kutsal daima güzel olmak zorundadır ve kutsal güzelden daha zengin bir manayı işaret eder. Kutsal, ulaşılabilecek en son kavram ise güzel ondan bir öncekidir. Kutsalın karşısında korku ile karışık derin bir saygıyı ifade eden hafv u reca halleri gibi güzel de özünde hayranlık, büyülenme, haşyet ve derin bir saygı uyandırır (Tokat, 2016, s. 16). Dinî ayınlar, ibadetin yanında estetik bir görünüm de arz ederken din dilinin özeldede Kur'an-ı Kerim'in insana sonsuz hakikati anlatırken edebî bir dil kullanması kutsalın sanatla iç içe olmasını sağlamıştır. Kur'an'ın üstün belagati icaz olması dolayısıyla yalnızca bir meydana okuma olarak anlaşılmamalıdır. Sonsuz ve mücerret hakikatin aktarılmasında sanata ihtiyaç duyulur ve aslında Tanrı hakkında konuşmanın yolu sanattan geçmektedir (Tokat, 2016, s. 20). Kutsal ve sanat arasındaki ilişki bu nedenle girift bir yapı arz eder. Nefî ise sanatta Tanrı'dan konuşmak ister bu nedenle vahyi ve tanrısal hakikati sanatına konu edinir. Hakikat ve kutsal, estetik mahiyette sanatla karmaşık bir ilişki kurarken aynı zamanda Nefî'de sanatın konusunu oluşturur. Nefî'nin şiirine kaynak oluşturan bir diğer kutsal ise ilahi sırlardır. Nefî, yaradılışının verdiği kabiliyet ile Tanrı'nın uçsuz bucaksız sır hazinesinin muhafızıdır. Aşağıdaki beyitte geçen "şimdi" ifadesi ile şair zamanının sır kâtibi bir sahipkiran olduğunu ifade eder. Hazinenin anahtarları, şairin döneminde başkasına değil Nefî'ye teslim edilmiştir:

*Sühen bir genc-i bîpâyân-ı esrâr-ı ilâhîdir
Ki tab-ı nüktedânımdır o gencin şimdi gencûrı (K, 34/38)*

[Söz, ilahi sırların uçsuz bucaksız bir hazinesidir ki o hazinenin muhafızı şimdi benim nüktedan tabiatımdır.]

Hakk'ın sonsuz sırları, sanki ezelden beri şairin varlık hazinesinde gizlidir. İlham bahsinde geçen bir beyitte “mest olup râzımı keşfeleyeyim” diyen şair aşağıdaki beyitte Hakk'ın sırlarının öz benliğinde gizlendiğini ifade eder. Buradan hareketle diyebiliriz ki Nefî'ye göre insan bilgi üretmez, benliğine koyulmuş bilgiyi keşfeder. Çünkü şairin ulaştığı bilgi beşerî bilgi değil ilahi olanın bilgisidir. Burada Müslüman filozof ve mutasavvıflar tarafından savunulan “âlem-i sağır”⁷ düşüncesine telmih vardır:

*Sanki gencîne-i tabımda nihân idi ezel
Genc-i esrâr-ı hudâvend-i âlîm ü âlâm* (K, 50/56)

[Âlim ve allâm olan Tanrının sırlar hazinesi sanki ezelden beri varlık hazinemde gizli idi.]

Yukarıdaki beyitte geçen ezel, başlangıcı olmayan anlamında değil çok uzun zaman dilimi anlamındadır ki bu zaman diliminde ilahi sırlar şairin tabiatında yer bulmuş ve onu terbiye etmiştir. Bu terbiye, bu ilahi ilhamın vermiş olduğu telkin, şairi şiir yazmak hususunda yöreklendirmiştir:

*Bu kadar nazma da kim cüret ederdî hâlâ
Etmese tabıma ilham-ı ilâhî telkîn* (K, 46/33)

[Yaratılışına ilahi ilham telkinde bulunmasa idi böyle bir şiiri söylemeye nasıl cüret ederdim.]

Şair, şiir vadisinde söz söylemeye cesaret bulur çünkü bu görkemli ve bir o kadar da dik yamaçlarla örülü vadide her ne müşkülle karşılaşsa fikrinin düğümü ilahi yardımla çözülmekte ve mana denizinden topladığı incilerin doğruluk ve kıymeti de ölçülmektedir:

*Her ne müşkül işi düştüyse reh-i manâda
Kıldı endişemi tevfi-k-i İlâhî teyîd* (K, 54/14)

[Mana yolunda ne zaman bir müşkül ile karşılaşsam İlahi yardım fikrimi her daim doğrulayıp kuvvetlendirdi.]

3. Şiir Hakikati Konu Edinmelidir

Nefî'ye göre kaside bir bahane, gazel ise efsanedir, şiirdeki asıl gaye hakikati dile getirmektir. Mehmet Çavuşoğlu'nun da belirttiği gibi, Nefî'nin kasideleri bazen bir dostuna içini dökmek için, bazen de bir büyüğe kötü ahvalini bildirip yardım dilemek için veya düşmanlarından şikâyet etmek için yazılmış mektuplar gibidir (Erkal, 2018, s. 159). Fakat Nefî bu mektuplarında, meramını doğrulukla dillendirmek ister:

⁷ İnsanın âlem-i sağır olması hakkında bk: (Bozyiğit, 2017, s. 211-213)

*Kaside bir bahâne hem gazel efsânedir ancak
Garaz ihlâsımı sıdk ile hâk-i pâye inhâdır* (K, 47/42)

[*Kaside bahane, gazel ise ancak bir efsanedir, maksadım ihlasımı doğrulukla
huzura ulaştırmaktır.*]

Kur'an-ı Kerim'de şairler yerilmiş, onların peşinden giden topluluğun da ancak sapkınlar olduğu vurgulanmıştır. Şairlerin yerilmesinin toplumsal arka planı ve ilgili ayetlerin sebab-i nüzûlü konumuz açısından önemlidir. Hz. Peygamber vahyi tebliğ edince müşrikler Kur'an'ın uydurma ve saçma sapan sözler olduğunu iddia edip Hz. Peygamber'i de şairlikle suçlamışlardır. Ayrıca vahyi ve mucizevi belagatini anlamlandıramayan müşrikler kalplerinde taşıdıkları derin kin ve haset duyguları ile Kur'an'ın bir kehanet göstergesi, sihir ve büyü veya eskilerin düzmeceleri olduğunu iddia edip "Mecnun bir şair için biz tanrılarımızı bırakacak mıyız, derlerdi" (Kur'an-ı Kerim, 37/36). Kur'an-ı Kerim'de kullanılan şiir sözcüğü Arapça "şa'ara" kökünde ve türevlerinde öz olarak sabit oluş, uzayıp yükseliş, birbirine giriş anlamlarındadır. Şiir şairden başlayan, uzanıp yükselen bir sezikle beslenen bir karizmadır. Kur'an-ı Kerim şiiri, vezinli güzel söz anlamında; şairi de nazmeden anlamında değil kök anlamı itibarıyla iyi, nötr ve çirkin seziler anlamında kullanır. (Sezer, 2003, s. 9-10). Kur'an-ı Kerim'in konumuz açısından bizi ilgilendiren yaklaşımı çirkin seziler yani yakışık almayan boyuttur.

Kur'an'ın bize bildirdiği kadarıyla şair; üzerlerine şeytanların indiği, şeytanın bildirdiği vahye/vesveseye kulak veren ve iftiraya düşkün olup çoğunluğu yalancı kimselerdir (Kur'an-ı Kerim, 26/221-222-223). İlgili ayette şair kelimesinin kök anlamı ile kullanıldığını ifade eden Sezer, şairlerin "kulak kesilip şeytani vahiyleri sezmeğe çalışan" (Sezer, 2003, s. 14) kişiler olduğunu vurgular. Bu şairler; başına şeytanların üşüştüğü, vesveseye kulak verip saçma sapan ve yalan konuşan, yerilen işlerde ve aşağı kimselerin oluşturduğu topluluklarda başı çeken, tatminsiz ve kararsız, bocalayan ayrıca sözlerinde durmayan kimselerdir (Sezer, 2003, s. 14).

Kur'an-ı Kerim'in, şair veya şuara kavramı ile ölçülü, secili ve etkileyici söz söyleyen sanatkarı değil şeytanın vesveselerine kulak verip toplumda kargaşa çıkaran ve insanları sapkınlığa ileten kimseleri kastettiği anlaşılmaktadır. Ölçülü ve etkileyici söz söyleme ancak şeytani vahiyleri dile getirirse yerilebilir ki şiirin insan nefsi üzerindeki etkileyciliği de malumdur. Nefî, eğer icazet olursa şiir sanatında kudretini hakikat üzere ve isnatsız olarak beyan etmek ister. Isnatsız olarak söylemek ister çünkü şeytani manalardan değil vahiy ve ilhamdan beslenmektedir:

*Eger olursa icâzet bu fende kudretimi
Hakikat üzre beyân edeyim bilâ-isnâd* (K, 29/54)

[*Şiir vadisinde icazet verilirse kudretimi isnatsız olarak hakikat üzere beyan edeyim.*]

Hakk'ı söyleyen kutsal bir nefes olan şair, manada hile ve yalandan uzaktır:

Bü'l-acep şâir-i kudsî-nefes ü hakk-gûyum
Fikr-i manâda ne hîle bilirim ne tezvîr (K, 39/47)

[Şaşılacak şey ki hakkı söyleyen kutsal nefes sahibi bir şairim, manada ne hile bilirim ne de yalan dolan.]

Kur'an'ın her vadede başıboş dolaşıp boş sözleri satın alan yalancı kimseleri bu kadar yermesi klasik Türk edebiyatı şairlerimizde de konuya temkinli yaklaşımlarını, şiirde akıl sahipleri tarafından “saçma sapan, boş söz, yalan söz” olarak nitelendirilebilecek konulardan yani şeytani vahiyleri sezmekten kaçınmalarını sağlamıştır. Burada esas meselenin vezinli güzel söz söylemek değil sapkınların yolunu talim etmek olduğu veya Kur'an-ı Kerim'in yerdiği şeyin biçim değil içerik olduğu göz önünde tutulduğundan şairlerimiz şiir söylemekten değil batıl ve yalan söylemekten kaçınmışlardır. Bu nedenle şiirde yalan ve dolandan uzak olan Nefî'nin kalemi, elif gibi düzgün ve dosdoğrudur. Bu denli temiz ve dosdoğru olan şiirine cennetin ırmakları dahi susuzluk çekerler:

Nihâl-i hâmemme dil-beste sidre vü tûbâ
Zülâl-i nazmıma leb-teşne kevser ü tesnîm (K, 32/45)

[Elif gibi düzgün kalemime sidre ve tuba gönül bağlamıştır. Saf ve hafif, tatlı bir su gibi olan nazmıma Kevser ve Tesnîm ırmakları susuzluk çekerler.]

Şiirin hakikat ehlinin yolu olduğunu söyleyen şair, mecaz ehlinin vadilerinin bu yoldan hayli uzak olduğunu ve söz hakikat bahsinde iken şiire yeni heves etmiş kimselere mecazı tahkik etmesinin de aslında bir hata olduğunu söyler. Nefî, sanat yaratımı sürecinde yaşadığı sancıyı, gerçekliği olmayan boş şeyler uğruna çekmemekte bilakis o, hakikati arayıp okuyucunun gönlüne de onu fısıldamak istemektedir:

Bu ehl-i hakikat yoludur ehl-i mecâzın
Vâdileri bu merhaleden hayli cüdâdır (K, 33/5)

[Bu hakikat ehlinin yoludur, mecaz ehlinin vadileri bu menzilden hayli uzaktır.]

Söz bahs-i hakikatde iken nevhevesâna
Tahkîk-i mecâz ettiğimiz gerçi hatâdır (K, 33/10)

[Söz, hakikat bahsinde iken söz söylemeye yeni heves etmiş olanlara mecazı tahkik etmemiz gerçi hatâdır.]

Hakikat bahsinde değinilmesi gereken bir diğer husus da şairin kasidelerini menfaat kazanmak amacıyla yazmadığıdır. Nefî çıkar sağlamak amacıyla methiyeye uygun bulmadığı kimselere kaside yazmaktan kaçınmış ve devletin üst

kademelerinde yer almak yerine memurluklarla yetinmiştir.⁸ Hayatına mal olmasına rağmen düşüncesini söylemekten de çekinmemiştir.⁹ Divan şiirine yapılan “tasannu”¹⁰ suçlaması özellikle Nefî söz konusu olduğunda gerçekliğini yitirir:

*Yoksa tab'um benüm ol mertebeden âlidür
Ki idem mâl için endişe-i medh-i erzâl* (K, 35/45)

[Dünyalık kazanç için rezil kimselerin methini nasıl düşünebilirim? Benim yaratılışım o mertebeden yüksektir.]

Nefî, şairlerin istemeye mecbur bırakılmasından da şikâyetçidir:

*Sadr-ı devlette mürebbî olup ehl-i nazma
Etmeye mekrümetin anları muhtâc-ı niyâz* (K, 57/44)

[Devletin içinde şiir ehline yol gösterici olup da cömertliğin, şairleri istemeye mecbur bırakmasını.]

4.Hayal ve Endişe

“Tanrı vergisi” olan sanatsal yaratma her ne kadar çözümlenebilir ve tüm çıplaklığı ile ortaya konulabilir bir olgu olmasa da insan bunu sorgulamaktan ve zihninde anlamlandırmaya çalışmaktan da vazgeçmemiştir. Antik Yunan estetiğinde “pathos”un; “duygulanım”, “tutulma”, “etkilenim” gibi anlamlara gelmesinden ötürü öznenin “şey”e maruz kaldığını ve burada bir edilginliğin söz konusu olduğunu ifade eden Soykan, dışarıdan tanrısal ve olağan dışı bir alandan gelen pathos’u, öznenin alma yetisinden bahseder ve kişide yaratma edimini ortaya çıkardığını ifade eder:

“Kişi, pathos’un etkisinde kalmakla edilgin olmasına karşın, onda pathos’un yaratma meydana getirmesiyle o, artık etkin olmuştur (...) pathos sanatçının yaratma anında maruz kaldığın bir ruh durumunu, derin bir heyecanı, bir esin almayı gösterir. Sanatçı pathos’a uğrayınca âdeta kendinde değildir. Buna göre yaratma bir kendinden geçme hâlidir. O hâlde soralım: sanatçı o anda kendinden geçiyorsa, kendisinde ne vardır? Yanıt pathostur. Kendisi kendisinden geçmiş, yerine tanrısal bir yaratma gücü olan ‘pathos’ gelmiştir” (Soykan, 2015, s. 151-152).

⁸ Mübalağalı övgüler ve bakir hayallerle dolu bu kasidelerin her biri, onun üstün ahenk kabiliyeti ve beyan üslubunun bir örneğidir. Ancak o her önüne gelen makam sahibini metheden cinsten bir şair değil gerçekten beğenip takdir ettiği kimseleri öven bir sanatkârdır. Mesela başarılı bir padişah olduğu söylenemeyecek bir şahsiyet sergileyen Sultan Mustafa’ya bir “cülusiyye” dahi yazmaması onun bu kasideleri tamamen rastgele bir övgü olmak üzere değil gerçekten hoşuna giden kimseler için yazdığını göstermektedir (Şentürk & Kartal, 2009, s. 430).

⁹ Nefî’nin ölümü hakkında bk: (İpekten, 2010, s. 62-63, Şentürk & Kartal, 2009, s. 429)

¹⁰ Klasik Türk Edebiyatı hakkında yapılan tartışma ve suçlamalar için bk: (Karaman, 2016)

Antik Yunan estetiğinde “pathos” ile tarif edilen bu yoğun duygulanma ve kendinden geçme hâli ise Nef’î’de “hayal” kavramına tekabül eder. Nef’î, pathos veya hayal karşısındaki edilginliğini Kadim Efendi yani Allah’ın “tesiri” ve eserinin sırrı ile anlatır:

*Bütñigâr-ı harem-i deyr-i hayalim ki komuş
Bende bir sırr-ı eser sun-ı hudâvend-i kadîm* (K, 7/55)

[*Hayal kilisemin haremindeki put kadar güzel sevgili bende Kadîm Efendi'nin tesirini ve bir eserin sırrını koymuş.*]

Hayal yani muhayyile gücü akıl gücünden bir önceki güçtür ve düşünme gücünün açığa çıkmasını sağlar. İnsanın beş duyu ile elde edilen verileri ve onlarla ilgili izlenimlerini hâlihazırda mevcut olmasalar bile ruhunda muhafaza etmesini sağlayan muhayyile kuvvetidir. Muhayyile gücü ile insan, duyularla elde ettiği bilgileri çok çeşitli şekillerde birleştirme ve ayrıştırma yoluyla veri olarak işler. Muhayyile gücü hem duyularla hem de akılla ilişki içindedir. Muhayyile gücünün sonunda insanda bir istek ve irade gücü daha meydana gelir ki bu güç, düşünme gücünü açığa çıkarır. Düşünme gücü sayesinde insan akıl yürütme, bilgi üretme, sanat yaratımı ve lehinde ve aleyhinde olanı kavrama imkânı elde eder (Farabi, 2019, s. 65-66). Nef’î’nin sanatta tekâmülü yakalamasında en önemli unsurlardan biri onun bu muhayyile gücüdür. Sebki-Hindi tesirinde şiirler yazan Nef’î’nin söz sanatlarında -özellikle mübalağada- başarı göstermesi ve kasideleriyle usta bir şair olmasını sağlayan, şiirde yakaladığı ahenkle birlikte muhayyilesinin gücü ve genişliğidir ki şairin bu gücü onu tekâmüle götüren en temel kişilik özelliğidir. Şair ince, zarif manaları güçlü ve canlı hayallerle ve tezat sanatıyla tezyin ederek verir (Ocak, 2002, s. 79).

*Cürre şâhîn ü hü mâ sayd-ı hayalim ki benim
Fez-i tevfiğ-ı ilâhîdir ana şehper ü bâl* (K, 35/55)

[*Yiğit Şahin ve Hüma benim hayalimin avıdır. Hayalimin kolu kanadı ilahi yardımın feyzidir.*]

Muhayyile gücünün önemli bir işlevi nebide Faal Akıl’la ittisale geçip vahyi alabilmeyi, nebiden daha alt derecedeki insanda ise hikmeti kazanabilmeyi sağlamasıdır. Nebinin tahayyülü, insanın ulaşabileceği en yüksek makam ve tahayyül kuvvetinin ulaşabileceği en yüksek derecedir. Nebilerin altında “bütün bunların bazısını uyanıkken, bazısını uykuda gören kişilerle, bütün bu şeyleri ruhlarında tahayyül eden, ancak gözleriyle görmeyen kişiler gelir. Bunların da altında bütün bunları sadece uykusunda gören kişiler gelir” (Fârâbî, 2019, s. 94). Hak Teâlâ hazretleri tarafından bizzat terbiye olunan nebi, hiçbir çaba göstermeksizin Faal Akıl’la ittisale geçip vahye, ilme ve hikmete sahip olur. Sıradan insanlar ise belirli bir mücadele, eğitim, tefekkür ve bilişsel çabalardan sonra ancak muhayyile gücünün üst

düzey bilgiyi alabilecek seviyeye gelmesi ile hikmete nail olur. Nâtık nefsin muhayyile gücünü üst düzey bir kabiliyetle kullanan Nefî'nin hayal kervanı mana ikliminde, ruhani sırların hazinesinde yolculuk yapar. Nefî; nefis eğitimi, tefekkür ve bilişsel çaba sayesinde ileri derece muhayyile kuvvetine sahip bir şairdir ki bu güç ile ilahi sırlara ve hikmete nail olur:

*Hayalim kârbânsâlâr-ı iklim-i maânîdir
Dilim gencîne-i pür-gevher-i esrâr-ı rûhânî (K, 11/39)*

[Hayalim mana ikliminin kervanbaşısıdır, gönlüm ruhani sırların cevheriyle dolu hazinedir.]

Hayalin tesirinde etkin konuma geçmeyi başaran şair, insanın ender bir deneyimi olan miraca yükselir:

*Ol şebrev-i mirâc-ı hayalim ki cihâna
Sıdk-ı nefesim bâd-ı seher gibi ayândır (K, 9/61)*

[Hayal miracının gece yolcusu benim! Nefesimin doğruluğu cihana seher yeli gibi aşikârdır.]

Burada muhayyile gücünün iki işlevi yani bir yönden insanın iradesinin aradan çekilip tanrısal olanın yoğun tesiri karşısında manayı kabul edebilme kabiliyeti diğer yönden ise gene muhayyile gücü ile insanın etkin konuma yükselerek yaratmayı başarması söz konusudur. Kadîm Efendi'nin tesiri karşısındaki bu edilginliğin yaratmaya dönüşüp insanı etkin kıldığı anda ise Nefî, sürekli devreden hayalini coşkun bir denize benzetir. Şairin pathos yani muhayyile kuvveti öyle etkin bir kuvvettir ki felek dahi nasıl döneceğini ondan öğrenir:

*Hayalimdir o deryâ-yı hurûşân ki sebâk almış
Felek tedvîr-i girdâbından anın ilm-i edvârı (K, 13/53)*

[Hayalim coşan bir denizdir ki felek, hayal girdabımın dönüşünden ders alarak edvar ilmini öğrenmiştir.]

Feleğin sünnetullah olan ilmi düzenini Nefî'nin coşkun bir deniz gibi olan hayal gücünden öğrenmesi şairin şiirinin kaynağını vahiy olarak bildirmesi ile alakalıdır. Feleğin tabi olduğu tabiat kanunları da şairin şiirinin ve hayal gücünün kaynağı da hep aynı bitmez tükenmez hazine yani Allah'ın varlığında tek bir mana olan vahiydir. Şair bu hayal gücü ile ne denli yüce manalara ulaştığını aşağıdaki beyitte hayal doğanının, Anka ve Hüma kuşlarını avladığı eğretilmesi ile dile getirir. Rasyonel âlemden bir alıcı kuş olarak doğan motifi ile kalkan hayal gücü, irrasyonel âlemden alışılmamış bir avla yani Anka ve Hüma kuşları ile döner. Şairin, hayal gücü ile avladığı Anka ve Hüma eğretilmesi bilinen anlamların dışında yeni anlamlara döndüğünün göstergesidir ve şairde, doğan ve Hüma zıtlığının birleşmesi anlamına

gelir. Bu birlenme şairin ulaştığı ruhsal gerçeklik düzeyinin şairde oluşturduğu bir kazanımdır (Avşar, 2003, s. 94).

*Bâl açsa şikâr etmeğe şahbâz-ı hayalim
Sayd ettiği elbette yâ Anka yâ Hümâdır* (K, 33/48)

[Hayalimin doğanı avlanmak için kanat açsa avladığı ya Anka ya da Hüma'dır.]

Coşkun bir deniz gibi olan hayal gücünün tesiri altında kalan şair, kalbine inen mana karşısında hayrettedir ve “bu düzeydeki hayal gücü, ideal varlık alanı olan mana ile reel varlık alanı olan his arasında durduğundan kendine inen anlamları sembolik bir dil kullanarak aktarmak zorunda kalır” (Avşar, 2003, s. 93). Şair bu varlık düzleminde öyle yüce manalara gark olur ki mucizeler söyleyen bir sâhir olmasına rağmen hayal gücü ile idrak ettiği bu manaları ifade etmekte güçlük çekerek dilin sınırları içinde boğulur:

*Sâhir-i mucize perdâz-ı hayalim ammâ
Gördüğüm bü'l-aceb-i manâyı takrîr edemem* (G, 93/5)

[Mucize sahibi bir sâhir ve hayal söyleyenim ama gördüğüm şaşılacak manaları ifade edemem.]

Nefî'nin şiirinin bir diğer kaynağı endişedir. Endişe ile hayali birlikte kullandığı aşağıdaki beyitte şair, şiirinin bu iki kaynağı ile diğer şairlerden önde olduğunu vurgular. Yukarıda da belirttiğimiz gibi hayal ve düşünce birbirini besleyen ve bir silsile ile insanda meydana gelen kuvvetlerdir. İbn Sina'ya göre hayal ve musavvire, ortak duyu gücü ile duyu organlarının algıladıklarını muhafaza eder. Hayalde muhafaza edilen duyulurları dilediği gibi ayırıştırma ve birleştirme yetisini hayvani nefis kullanınca hayal gücü veya *el-mütehayyile*, insani nefis yani akıl kullanınca düşünce yetisi veya *el-mütefekkere* denir (İbn Sina, 2018, s.167). İnsanın kâmil manada nâtık nefis olma özelliğini izhar etmesi ve güvenilir bilgiye ulaşması için tüm bu güçlerini mümkün olan en yetkin biçimde kullanması gerekir. Nefî'ye göre zamanın ince manalarla meşgul olan dimağlarına hakikati terennüm eden, şairin nefsinde yer alan bu yetisini yetkin biçimde kullanan endişesinin kuvveti ve hayalinin eserleridir:

*Zûr-ı endişe vü âsâr-ı hayalimdir eden
Neydüğün nükteşinâsân-ı zamâne ilâm* (K, 50/50)

[Zamanın nükte söyleyenlerine hakikati bildiren fikrimin kuvveti ve hayalimin eserleridir.]

Hakk'ın feyzi şairin düşünce aynasından şimşekler vurur. Berk vurmak esasen “tecellî-i berkî”dir ki birçok mutasavvıfa göre şimşek derecesindedir. Sâlikin Hakk Teâlâ hazretleri ile arasındaki perdeleri aşması kısacık bir zaman diliminde gerçekleşir. Zât tecellisi de denilen bu mertebe ancak Hz. Peygamber'in velâyetine

aittir ki bu makamda var olan veya var olduğu düşünülen bütün perdeler ilmen ve aynen geçilir. Sonrasında isim ve sıfat perdeleri ile Allah'ın nuru tekrar perdelenir. Hz. Peygamber'e ve onun sünnetine tabi olan kâmil müminler bu makamdan hisselerine düşeni fazlasıyla alırlar (Kaya, 2013). Nefî'nin düşünce aynasında şimşekler çakan Hakk'ın feyzi, idrakinin doğusundan güneş gibi parlayarak can gözünü aydınlık kılar. Tecellî-i berkî ile Hakk'ın nuruna gark olan Nefî; aydınlanmış, melekîlik kazanmış can gözüne sahip olur:

*Feyz-i Hak berk urur âyîne-i endişemden
Çeşm-i cân rûşen olur maşrık-ı idrâkimden (Kıta, 8/4)*

[Hakk'ın feyzi düşünce aynamdan şimşekler vurur, idrakimin doğusundan can gözü aydınlık olur.]

Tur dağında Allah ile konuşmasından sonra “Kelîmullah” olarak anılan Hz. Musa'nın aklı Hakk'ın hitabı ile aydınlanır, gönlü sanki Tur Dağı gibi yerle yeksan olur ve artık gönlünde Hakk'ın nurundan ve aşkından başka hiçbir şey tutunamaz. Hakk'ın feyzi ile can gözü aydınlanan Nefî'nin endişesi de Hakk'ın hitabına mazhar olan Hz. Musa gibi gönlü ise mana Tûr'u gibidir:

*Kelîmullâhtır endişem dilim Tûr-ı maânîdir
Kelâmım serteser şerh-i mezâyâ-yı tecellâdır (K, 47/57)*

[Endişem Allah'ın kelâmını işiten Musa, gönlüm ise mana Tûr'udur; kelâmım baştanbaşa tecellinin meziyetler şerhidir.]

Söz konusu beyitte düşüncenin Hakk'ın hitabına mazhar olması; aklın, Allah'ın kelâmı ile beslenerek peygamberî akıl seviyesine ulaşip vahyi derinlikleriyle anlayabilecek seviyeye gelmesi, tevhit akidesinin sırrına ermesi ve Allah'tan gelen aracısız bir bilgi çeşidi olan ilhama mazhar olmasıdır. Gönlün mana Tûr'u olması ise kalp tasfiyesi ile nazargâh-ı ilâhî seviyesine ulaşarak levh-i manaya dönüşmesi demektir.

Aşağıdaki beyitte şair, fikrinin ne derece yüceliklerde olduğunu, hangi kaynaklardan beslendiğini Hz. Meryem'in Hz. İsa'ya gebe kalması olayına telmihte bulunarak ifade eder. Nefî, tıpkı Cebrail'in, Hz. Meryem'in gebe kalma hadisesinin mahiyetine vâkıf olması gibi Meryem-i endişeye yani daha önce vâkıf olunmamış ve söylenmemiş olan “bikr-i manâ”ya vâkıftır. Bikr-i mana yalnızca “taze mazmun” anlamında değil yukarıda rahm-ı Meryem ve sadef-i dürr-i yetim bahsinde geçtiği üzere Kadîm Efendî'nin tesiri ile birlikte düşünülmelidir:

*Âşıkım ammâ yine düşüzegân-ı fikrime
Cebrâilim Meryem-i endişe mahremdir bana (G, 1/6)*

[Yine el değmemiş taze fikrime aşığım. Ben Cebrail'im, düşünce Meryem'i mahremdir bana.]

Şiir vadisinde her ne müşkülle karşılaştı şairin fikirlerini ilahi yardım teyit eder:

*Her ne müşkül işi düştüyse reh-i manâda
Kıldı endişemi tevfik-i İllâhî teyîd (K, 54/14)*

[Mana yolunda her ne müşkülle karşılaştım ilahi yardım fikirlerimi teyit eder.]

Rindmeşrep bir şair olan Nefî kadehinin mana sabahının güneşi, şarabının ise tükenmez bir hazine olan Hakk'ın feyzi olduğunu ifade eder:

*Âfitâb-ı subh-ı manâ bezm-i endişemde câm
Bâde feyz-i lâyezâl-i câvidânımdır benim (K, 12/16)*

[Mana sabahının güneşi endişe meclisimde bir kadeh, şarap ise sonsuz, zeval bulmaz feyzimdir benim.]

Aşağıdaki beyitte ise şair manayı gelin, endişesini damat olarak telakki eder. Mana gelin gibi nazlıdır; şair her istediğinde gönlünde manayı hazır bulmaz, belirli bir merhale ve çilelerden sonra ancak manaya ulaşır. Düşünce ise eril bir karakterde akl-ı külden beslenir. Mananın bir intizamla açığa çıkmasını sağlayan ve onu sarıp koruyan kabuktur. Mana ile düşünce arasındaki ahenk ancak şairin düşünce damadı olarak mana gelinine talip olması ile gerçekleşir:

*Vücûda gelmedi nazmım gibi güzîde halef
Arûs-ı manâya endişe olalı dâmâd (K, 29/57)*

[Endişem mana gelinine damat olalı, nazmım gibi güzîde bir halef vücûda gelmedi.]

Bir başka beyitte Nefî endişesini müzisyen olarak telakki eder. Nefî'ye göre feleğin belâgat kanunlarının nağmeleri ile raks etmesi endişesinin mutribi, eline mızrabı alınca gerçekleşir. Çünkü şairin endişesi hikmete ve yaradılışın hakikatine vâkıftır ve şair, bu hakikati dile getirdiği zaman felek de kendisine katılarak hakikat karşısında raks eder:

*Raks eder nağme-i kânûn-ı belâgatle felek
Destine mutrib-ı endişem alınca mızrâb (K, 31/59)*

[Endişemin mutribi eline mızrabı alınca felek, belâgat kanununun nağmeleri ile raks eder.]

Sonuç

Nefî, şiirin kavi bir dava olduğunu ve en yüce kaynaklardan beslenmesi gerektiğini ifade eder. Varlık mertebesi bakımından elbette en yüce olan, Hakk Teâlâ hazretleri ve O'nun ilmidir. Tanrı'nın tesirini ve bu tesir dolayısıyla kalbine gelen manayı rindâne tavırla ifade eden Nefî'ye göre gazel ve kaside söylemek bir bahanedir. Nefî'nin şiirdeki temel gayesi, Tanrı'dan aldığı hikmeti dile getirmektir.

Nefî'nin şiirlerindeki muhteva “övmek, övünmek ve sövmek” kelimeleri ile özetlense de Nefî, hakikati sezmiş bir şairdir. Nefî'nin, poetikası hakkında bize önemli ipuçları veren kasidelerinin fahriye bölümlerinde şair, yalnızca övünmek gayesi gütmemiş, şiirini besleyen yüce kaynağı bize aşikâr etmiştir. Nefî'nin şiirlerinde övündüğü, kendi benliği değil benliğini dolduran Hakk'ın nurudur. Nefî, kendi kibrinden arınınca Hakk'ın kibriyalığı gelip Nefî'nin benliğinde kaim olmuştur ki Tanrı el-Mütekebbir'dir. Bu nedenle Nefî'nin benlik algısı kibir ekseninde yorumlanmamalıdır. Nefî'nin davası, şiirini överken hakikatte Hakk'ı övmektir. Nefî'nin şiirine temelde dört unsur kaynaklık eder:

1. Şiirin kaynağı vahiy ve ilhamdır: Antik Yunan'da insanı estetik tavır sergilemeye iten ve tanrısal bir güç olan “Mousa”, Nefî'nin şiirinde vahiy ve ilhamdır. Nefî'de şiirin kaynağını oluşturan vahiy; Hak Teâlâ hazretlerinin sonsuz haznesinden insana inzal ettiği bir ilim, yaratılışa koyduğu hakikat ve marifetullah ve hoşnut olduğu gönle aşikâr ettiği bir ilham ve hikmettir. Nefî'nin söz mülkünde levh-i mahfuz gibi olan gönlü, Hz. Musa'nın vahiy kelimelerinin sırlarının keşfedicisidir. Nefî'nin sözü ise Hz. İsa'nın mucizeler beyan eden nükteli sözlerinin özüdür. Şairin Kalem ayeti gibi dosdoğru olan sözü, zamana bir gayb armağanıdır ve âleme Tanrı'nın hikmetlerini saçır. İlham ise şiir vadisinde şairin en büyük destekçisidir. Şair ne zaman şiir söylemeye yeltense ilham elçisinin nağmeleri kulağını cınladır ve Nefî'ye göre kabiliyet sahibi bir şair, temiz tabiatlı olmalı ve ilhamla şiir söylemelidir.

2. Şiir esrâr-ı ilâhîdir: Nefî'nin şairlik istidadını kazanmasını sağlayan en önemli unsur ilahi sırlardır ve bu sırlar şairi terbiye edip güzel ve vezinli söz söylemeye itmiştir. Güçlüklerle dolu şiir vadisinde Nefî'yi söz söylemek hususunda yüreklendiren; ilahi sırların, şairin düşüncesindeki düğümleri çözüp, söz incisinin doğruluk ve kıymetini ölçmesidir. İlahi sırlar, Nefî'nin şiiri için bir münekkitt gibidir.

3. Şiir hakikati konu edinmelidir: Nefî'nin şiirini besleyen bir diğer kaynak ise hakikattir. Hakikatten beslenen şairin kalemi; elif gibi düzgün ve dosdoğrudur. Nefî, şiirde batıl ve boş sözü değil hakikati konu edinmiş ve mana söz konusu olduğunda hile ve yalanı asla bilmediğini, mecaz ehlinin ise bu vadiden hayli uzak olduğunu ifade etmiştir.

4. Şiir hayal ve endişeden beslenmelidir: Antik Yunan felsefesinde “pathos” ile ifade edilen yoğun duygulanım hâli Nefî'nin şiirinde “hayal” kavramına tekabül eder ve bu yoğun duygulanım hâlinde insanın kendisinden geçip yerine tanrısal bir yaratma gücü olan pathos geldiğinde insan muhayyile gücünün tesiri ile etkin bir konuma yükselerek yaratmayı başarır. Nefî'de “Kadim Efendi” yani Allah'ın tesirinde edilgin bir konumda iken kendisini etkin bir konuma yükselten hayal gücü, coşkun bir deniz gibidir ve şaire göre bu coşkun denizin gücünü kendisinde bulamayan kimselerin şairliğe istidatı yoktur. Varlığın kanunlarının da şairin

kendisinde yaratmaya güç yetirmesini sağlayan hayal ve ilhamın da kaynağı Tanrı'nın ilmi ve vahiydir. Şair, tanrısal olanla beslenen bu hayal gücü ile yüce manalara ulaşır miraca yükselir. Nefî'de şiirin bir diğer kaynağı olan endişe ise aklın, Allah'ın kelâmı ile beslenerek üst bir akıl seviyesine gelmesi ve şairin gönlünün levh-i manâya dönüşmesidir. Hakk'ın feyzi ile beslenen endişe, şairin şiir vadisinde karşılaştığı müşküllerinin de en büyük yardımcısı, fikirlerini teyit eden en önemli mercidir. Şairin böyle yüce bir kaynaktan beslenmesi onun "bikr-i manâ"ya vakıf olmasını sağlayan en önemli unsurdur.

Kaynaklar

- Akkuş, M. (2018). *Nefî Divanı*. Akçağ Yayınları.
- Altındaş, M. (2013). Bir Kitap Olarak Levh-i Mahfuz ve Ümmü'l-Kitâb, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 11 (1), 221-242.
- Altundağ, M. (2000). Kelamullah- Halku'l-Kur'an Tartışmaları Çerçevesinde "Kelam-ı Nefsi-Kelam-ı Lafzi" Ayırımı. *M.Ü İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18, 149-181.
- Aristoteles, (2017). *Poetika*. (Furkan, Akderin, Çev.). (Ahmet, Cevizci, Haz.). Say Yayınları.
- Arvasi, S. Ahmet (2009). *Diyalektiğimiz ve Sanatımız*. Bilgeoğuz Yayınları.
- Avşar, Z. (2003). Nefî'nin Hayal Kavramına Yaklaşımı, *Bilig*, (24), 89-114.
- Bozyiğit, A. (2017). *Endülüslü Bir Filozof İbn Meserre*. Fecr Yayınları
- Bölükbaşı, R. T. (2018). *Sanat ve Estetik Yazıları*. (Abdullah, Uçman, Haz.). Dergâh Yayınları.
- Canım, R. (2016). *Divan Edebiyatının Kaynakları*. Akıl Fikir Yayınları.
- Demirli, E. (2012). *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*. Kabcacı.
- Erkal, A. (2018). *Divan Şiiri Poetikası*. Altınordu Yayınları
- Farabi (2019). *İdeal Devlet*. (Arslan, Ahmet, Çev.). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- İbn Sina (2018). *En- Necat*. (Şenel, Kübra, Çev.). Dergâh Yayınları.
- İpekten, H. (2010). *Nefî, Hayatı, Sanatı, Eserleri*. Akçağ Yayınları.
- Kahraman, M. (2016). *Divan Edebiyatı Üzerine Tartışmalar*. Akademik Kitaplar Yayınevi.
- Kaya, A. (Ed.) (2013). *Mektûbât-ı Rabbânî*. (Alp, Talha Hakan, Tokat, Ömer Faruk, Yıldırım, Ahmet Hamdi, Çev.). Semerkand Yayınları.
- Kuşeyri, A. (2019). *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi*. (Süleyman, Uludağ Çev.). Dergâh Yayınları.
- Levent, A. S. (2015). *Divan Edebiyatı*. Dergâh Yayınları.
- Longin, (2016). *Yüce Poetika*. (Fatih, Tepebaşı, Çev.). Palet Yayınları.

- Mâtürîdî, Ebu Mansûr (2015). *Kitâbü't-Tevhîd*. (Bekir, Topaloğlu, Çev.). İsam Yayınları.
- Mengi, M. (2015). *Divan Şiirinin Arka Bahçesi*. Akçağ Yayınları.
- Miskeveyh, Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. Yakub (2017). *Tehzîbu'l-Ahlak*. (Abdulkadir, Şener, İsmet, Kayaoğlu, Cihat, Tunç, Çev.). Büyüyen Ay Yayınları.
- Ocak, T. (2002). XVII. Yüzyıl Şairi Nefî ve Kaside, *Türkbilig*, (3), 63-82.
- Özçınar, Ş. (1999). Sanatın Doğası ve Bir Varlık Sorunsalı Olarak Sanat, *Felsefe Dünyası*, 30 (2), 113-126.
- Özek, A., Karaman, H., Turgut, A., Çağrı, M., Dönmez, K. İ. ve Gümüş, S. (2003). *Kur'an-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Seyithanoğlu, K. (Ed.) (1989). *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi III*. Çağ Yayınları.
- Sezer, İ. H. (2003). Kur'an'da Şiir ve Şair, *Marife*, 3 (1), 7-29.
- Soykan, Ö. N. (2015). *Estetik ve Sanat Felsefesi*. Pinhan Yayıncılık.
- Şemsettin Sami (2017). *Kamus-ı Türkî*. Çağrı Yayınları.
- Şentürk, A. A. ve Kartal, A. (2009). *Eski Türk Edebiyatı Tarihi*. Dergâh Yayınları.
- Tokat, L. (2016). Kutsal ve Sanat. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 16 (2), 9-22.
- Yavuz, Y. Ş. (1997, 17 Eylül). "Halku'l-Kur'an." Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA) <https://islamansiklopedisi.org.tr/halkul-kuran>
- Yavuz, Y. Ş. (1999, 17 Eylül). İbn Küllab. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA) <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-kullab>
- Yücesoy, H. (2005, 17 Eylül). Mihne. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA) <https://islamansiklopedisi.org.tr/mihne>