

“Lafzdan Zîrâ ki Ma‘nâdır Garaz”: Eski Türk Edebiyatında Lafız, Mana ve Niyet

“Since in the Word, the Meaning is the Aim”: Word, Meaning, and Intention in Ottoman Poetry

Abdullah Tahir Özdemir 

Karabük University, Karabük, Türkiye

Abstract

Ottoman poetry pushes the boundaries of modern theory because there is confusion about whether its multiple meanings are inherent in the text itself, i.e., meaning, or added during the process of interpretation, i.e., signification. In this study, I try to resolve this confusion by evaluating the practices of interpretation of sacred texts in Islamic and Christian theologies (ta‘wil, allegory), the understanding of inspiration in Sufism, and the thoughts of Ottoman poets in their poems regarding the relationship between “word/scriptum” (*lafz*) and “meaning/voluntas” (*ma‘nâ*). I show that Ottoman poets presented two seemingly contradictory views. The first suggests that the word is limited while meaning is infinite. The second emphasizes that the meaning behind the plurality of words is singular. As products of the Sufi concept of manifestation (*tajalli*), these two views are not mutually exclusive. Ottoman poets believed that as the singular meaning in the heart was expressed, multiple meanings manifested from it one by one during reading. However, these multiple meanings are also not imposed subsequently on the text by the reader but are part of the first singular meaning manifested to the heart of the poet. In conclusion, this study demonstrates that these multiple meanings, which modern theory attributes to the reader, were not considered an imposed part of any text, but rather a part of the poem’s singular, legitimate, and intended meaning (the poet’s intention) in Ottoman poetry. Consequently, I argue that the ontological approach of Sufism brought about an epistemological expansion of meaning in Ottoman poetry, and a different “meaning regime”: a historical alternative model of meaning that challenges modern literary theory.

Öz

Eski Türk edebiyatı, barındırdığı çoklu anlamların bizzat metnin kendisinde mi mevcut olduğu (anlam/meaning), yoksa yorumlama sürecinde mi metne eklendiği (anlamlandırma/signification) konusundaki belirsizlik nedeniyle modern teorinin sınırlarını zorlamaktadır. Bu makale söz konusu belirsizliğe, Müslüman ve Hristiyan teolojilerindeki kutsal metinleri yorumlama pratikleri (te‘vil/alegori), tasavvuftaki ilham anlayışı ve Osmanlı şairlerinin şiirlerinde yer alan ve “lafız” ile “mana” arasındaki ilişkiye dair olan düşünceler üzerinden somut bir çözüm bulmaya çalışmaktadır. Osmanlı şairleri şiirlerinde bu konuya dair görünüşte birbiriyle çelişen iki görüş dillendirmiştir. Bunlardan ilkinine göre lafız sınırlı, mana ise sonsuzdur. İkincisine göre ise kelimelerdeki çokluğun ardında tekil bir anlam mevcuttur. Tasavvuftaki tecelli kavramının etkisiyle şekillenmiş olan bu iki görüş zıt gibi görünmelerine rağmen aslında birbirini dışlamamaktadır. Zira Osmanlı şairlerine göre kalbe doğan tekil anlam şair tarafından ifade edildikten sonra okuyucu tarafından alınmaktadır ve bu süreçte çoklu anlamlar tecelli etmektedir. Ancak, bu çoklu anlamlar da metne okuyucu tarafından sonradan dayatılmış olmayıp şairin gönlüne tecelli eden ilk tekil anlamın bir parçasıdır. Sonuç olarak bu çalışma, modern teorinin okura atfettiği ve anlamlandırma olarak adlandırdığı bu çoklu anlamların eski Türk edebiyatı söz konusu olduğunda metne sonradan dayatılmadığını, aksine şiirin tekil, meşru ve kastedilen anlamının (şairin niyetinin) bir parçası sayıldığını ortaya koymaktadır. Dolayısıyla bu makale, tasavvufun ontolojik yaklaşımının Osmanlı şiirinde anlama dair epistemolojik bir genişlemeyi ve farklı bir “anlam rejimi”ni doğurduğunu savunmaktadır. Bu anlam rejimi, modern edebiyat teorisine meydan okuyan tarihi bir alternatif anlam modelidir.

Keywords

Ottoman poetry,
scriptum,
word,
voluntas,
meaning,
signification,
intention

Anahtar Kelimeler

Eski Türk edebiyatı,
scriptum,
lafız,
voluntas,
mana,
anlamlandırma,
niyet

Article History

Received
15.01.2026

Accepted
07.03.2026



Extended Abstract

Sufism was one of the contextual elements that shaped the world of meaning in Ottoman poetry. While the theoretical and practical vocabulary of the “Sufi-philosophical amalgam” was primarily used to express divine truth, Ottoman poets also employed it in ghazal poetry concerning the beloved and wine. Consequently, Ottoman poetry achieved an ambiguity where the word “*mahbûb* (beloved)” could simultaneously refer to a worldly lover, a ruler, the Prophet, or even God. This multi-layered structure, gained especially through the Sufi paradigm, pushes the boundaries of modern theory. At this point, a question arises: are these Sufi meanings inherent in the text itself, i.e., meaning, or are they added during the process of interpretation, i.e., signification? Despite this confusion, the perspectives of both Christian and Muslim thinkers throughout the Middle Ages and the early modern period regarding the relationship between “word/*scriptum*” (*lafz*) and “meaning/*voluntas*” (*ma‘nâ*) offer clues. According to them, meaning both precedes and is superior to the word, much like the soul’s relationship to the body. Words are “assigned” to meanings that exist before them. However, by the nature of language, a single word may be assigned to multiple meanings; it can signify more than its literal definition. Such ambiguous words are, of course, found in both the Quran and the Bible. According to both Christian and Muslim scholars, unless there is a reason to believe otherwise, God may have intended all possible meanings of a word in sacred texts. Since His knowledge and power transcend human mental capacity and the limitations of language, it is possible for Him to point to multiple meanings with a single word. Therefore, a historical event mentioned in a sacred text can also be interpreted as an allegorical story with a moral message, and all these interpretations can be accepted as God’s intention or intentions. Usually, the first intention people perceive is the most obvious one. However, God addresses people of different capacities, social classes, and spiritual ranks with the same words, and various layers of meaning are arranged beneath each word. Understanding these layers of meaning is not possible through a purely rational or logical process but through divine help and guidance. This view was represented by Origen in the Christian world, and by the Sufis in the Islamic world.

According to Sufis, although there is a difference in degree, the inspiration of poetry is sent by God to the heart, just like the revelation (*wahy*) of the Quran. For this reason, poetry—born from the same source as the Quran—was thought to display a similar “miraculousness” (*i‘jâz*), albeit not as perfect. This is because when a poem is uttered, it is God who speaks, varying according to the poet’s spiritual rank. The poet has a thought and therefore an intention regarding what the chosen word means; however, as a result of the intervention of God, whose knowledge and power are infinite, words may take on hidden meanings beyond what the poet consciously intended. Thus, according to tradition, any text shaped by modes of knowing linked to revelation with respect to its nature and origin will possess this ambiguity. Ottoman poets were influenced by this understanding, which was deeply embraced by Sufis, and viewed their own poetry as the product of a form of knowledge similar to revelation. Consequently, they regarded the heart—the receiver of inspiration—as the source of meaning. This divine character of meaning expanded it at the expense of the word, and the word became unable to fully contain this transcendence. For them, at the very least, every word in a poem should intend a meaning beyond its dictionary definition.

In this case, according to Ottoman poets, poetry consists of a plurality where two or more layers of meaning exist. However, in some of their other poems, this idea of plurality turns into an emphasis on a singular meaning, presenting two seemingly contradictory views. The first suggests that the word is limited and narrow while meaning is infinite and vast. The second emphasizes that despite the plurality of words, the meaning behind them is singular.

These two views are essentially products of Sufism's influence on this literature and are not mutually exclusive. According to Sufi thought, the manifestation (*tajalli*) from God travels through the levels of existence, passing through the stages of matter, plant, and animal before becoming human in the process of the "arc of descent" (*qavs-e nuzûl*). Ottoman poets believed that the same process occurred when meaning was sent from God to their hearts; as each meaning in the heart was expressed, many other meanings manifested from them one by one. These meanings, articulated by the poet, continue to multiply as the reader engages with them. However, it is crucial to note that these new meanings emerging during reading are not "imposed" on the text by the reader. The meanings that manifest through the reader's engagement are part of the original, singular meaning that descended into the poet's heart. Thus, while meanings multiply through manifestation, the words remain limited, and different meanings emerging from a single essence are expressed repeatedly with the same words. In this way, these words can point simultaneously to the singular meaning that descended to the heart and the plural meanings that manifested from it. Consequently, in Ottoman poetry, the layers of meanings including Sufi ones, which modern theory calls signification and attributes to the reader rather than the poet, were considered part of the poem's singular, legitimate, and intended meaning, and thus the poet's intention. From this perspective, it can be said that the ontological approach of Sufism brought about an epistemological expansion of meaning, and Ottoman poets wrote their poems under a different "meaning regime" grounded in this epistemology. This meaning regime is a historical alternative model of meaning that challenges modern literary theory.

Giriş

Bir metni nasıl anlamlandırabiliriz? Bu sorunun ve ona verilen cevapların tarihi çok eski olsa da temelde üç yaklaşım mevcuttur: Metinde yazarın kastına bakmalıyız, metin dışı bir niyetten bağımsız olarak metnin ne demek istediğine odaklanmalıyız ve okurun metni nasıl anlamlandırıdığı üzerinde durmalıyız. Filolojik, pozitivist ve tarihselci araştırmacılar metni ilk yaklaşım çerçevesinde ve yazarın niyeti bağlamında okuyarak metinlerin tekil, bütünlüklü ve karmaşık anlamına ulaşmaya çalışmışlardır. Rus formalizmi, Amerikan Yeni Eleştirisi ve Fransız yapısalcılığı tarafından temsil edilen modern teori ise "niyet yanılgısı (*intentional fallacy*)" kavramını ortaya atmış ve metni anlamlandırmak için metin dışı bir niyeti bilmemiz gerektiği düşüncesini reddetmiştir. Onlar ya metnin yazardan ve tarihî bağlamından bağımsız, kendi kendine yetebilen bir sistem olarak okuyucuya ne dediği ya da tarihî ve çağdaş okurların onu nasıl alımladığı üzerinden bu tekil anlamı ortaya çıkarma çabası içerisine girmişlerdir.¹ Bu yaklaşımlar,

¹ Antoine Compagnon, *Literature, Theory, and Common Sense* (Princeton University Press, 2004), 29.

Batı menşeli tür ve şekiller kullanılarak yazılmış olan edebî metinlerin anlamına ulaşmak için uzun süredir birer metot olarak kullanılmaktadır. Ne var ki iş eski Türk edebiyatı metinlerine geldiğinde bu yaklaşımları aynen alıp uygulamak mümkün değildir. Zira modern teoriye göre çokanlamlılık metnin tekil anlamına (*meaning*), anlamlandırma (*signification*) neticesinde, okuyucu tarafından ilave ediliyorken eski Türk edebiyatında ise anlam ve anlamlandırma neredeyse aynı anda tezahür etmektedir. Bu, modern teorinin anlam ve anlamlandırma ayrımı ile ortaya koyduğu sınırları zorlamaktadır. Benim bu makaledeki iddiam eski Türk edebiyatına ait tekil anlamın modern teorinin anlamlandırma olarak nitelediği okuma biçimlerini de kapsadığıdır. Buna göre eski Türk edebiyatındaki çokanlamlılık Hirshçi manadaki, serbest bir anlamlandırmaya değil, çok katmanlı olsa da tekil yapıda tasarlanmış bir anlama tekabül etmektedir. Söz konusu anlam çoğulluğu okur tarafından ve sonradan değil, şair tarafından ve onun niyetinin bir parçası olarak kurulmaktadır. Başka bir söyleyişle anlamdaki çoğulluk Osmanlı şairlerine göre anlamın hem meşru hem de bizzat kastedilmiş katmanlarıdır. Bu açıdan eski Türk edebiyatının çokanlamlılığı bize okurun keyfi yorumlamaları ile değil, niyetin epistemolojik genişliğiyle temellendirilen farklı bir anlam rejimi sunmaktadır. Dolayısıyla bu makalenin önerdiği şey eski Türk edebiyatını temel alan ve modern edebiyat teorisini zorlayan tarihî bir alternatif anlam modelidir. Bu açıdan söz konusu anlam modeli Hirsççi manadaki anlam ve anlamlandırma ayrımı üzerinde Osmanlı poetikası üzerinden ve tarihî bir perspektifle yeniden düşünülmesini teklif etmektedir.

Bu iddiamı temellendirmeye girişmeden önce Batı menşeli yaklaşımları eski Türk edebiyatına neden doğrudan uygulayamadığımız meselesine geri dönmek istiyorum. Bu durumun birkaç sebebi vardır. Örneğin Osmanlı şairlerinin niyetini tekrar inşa etmemizi veya tarihî okurun bu şiirleri nasıl alımladığını anlamamızı sağlayacak yeterince metinsel kanıtı sahip değiliz. Ayrıca bu edebiyata ait şiirlerin tarihî bağlama ait unsurlarla açıklanmazsa manasız kalacak birçok tarafı mevcuttur. Bunların en başat nedeni eski Türk edebiyatının edebî meclislerde, sözlü olarak üretilip alımlanmış olmasıdır. Bu sebeple Osmanlı poetik modelini kurarken metinlerin okunmasına yön veren belirli dilsel kurallar ve uzlaşımlar ile edebî bir geleneğin ortaya çıkardığı okuma uygulamalarını da dikkate almak gerekmektedir.² Ne var ki mevzubahis geleneğin şifahi yapısı ve bağlama dair metinsel kanıtın azlığı sebebiyle bunu yapmak hiç de kolay değildir. Bununla beraber eski Türk edebiyatının anlam dünyasını şekillendirmiş olan geleneksel ve bağlamsal unsurlardan birisi hakkında hayli şey biliyoruz: tasavvuf. Tasavvuf, Osmanlı şairlerinin hemen hemen hepsinin dünya görüşünü biçimlendirmiş ve tasavvufun dili Osmanlı toplumundaki bütün sosyal katmanları buluşturan ortak bir paradigma haline gelmiştir.³ Shahab Ahmed, bu ortak tasavvufi dili ve temaları “tasavvufi-felsefi sentez (*Sufi-philosophical amalgam*)” olarak adlandırmaktadır. Ona göre bu sentez Müslümanlara hem ilahi hakikati bulma yolunda hem de sevgiliyi ve şarabı konu alan gazel edebiyatında kullanabilecekleri teorik ve pratik kelime haznesini vermiştir. Bu edebiyatın dili şarap dendiğinde doğrudan şarabı kastetmek ile ilahi aşka işaret etmek arasında uzanan bir

² Victoria Rowe Holbrook, *Aşkın Okunmaz Kıyıları: Türk Modernitesi ve Mistik Romans*, çev. Erol Köroğlu ve Engin Kılıç (İletişim Yayınları, 2018), 17–18.

³ Mahmud Erol Kılıç, *Sufi ve Şiir: Osmanlı Tasavvuf Şiirinin Poetikası* (Sufi Kitap, 2017), 35–38.

çokanlamlılığa ve çok yönlülüğe sahiptir.⁴ Tasavvufun eski Türk edebiyatında meydana getirdiği bu çoğulluk öyle bir seviyeye ulaşmıştır ki şiirlerde mahbuptan söz edildiğinde bu kelime dünyevi sevgiliye, hükümdara, peygambere ve hatta Allah'a aynı anda işaret edebilmiştir.⁵ Diğer bir deyişle eski Türk edebiyatının anlam dünyasını kuran en başat unsurlardan birisi olan “tasavvufi-felsefi sentez” bu edebiyata ait metinlerin anlamını sınırlandırmak bir yana onu dallanıp budaklandırmaktadır. O hâlde eski Türk edebiyatı metinlerinin tekil ve orijinal anlamına ulaşmak mümkün müdür?

Modern edebiyat araştırmacılarının çoğu metnin sabit ve orijinal bir anlama sahip olması gerektiğini kabul etmektedir. Bununla beraber örneğin E. D. Hirsch'e göre “anlam (*meaning*)” ile “anlamlandırma (*signification*)” eş anlamlı değildir. O, “anlam” ile bir metnin alımlanışında sabit kalan, “anlamlandırma” ile de o metnin alımlanışı esnasında değişen anlama işaret etmektedir. Ona göre okurun metne dayattığı ve metnin öngörmediği yorumlar anlam değil, anlamlandırmadır.⁶ Batı menşeli türler söz konusu olduğunda bu ayrımı yapmak gayet kolay olsa da eski Türk edebiyatı metinlerinde bunu gerçekleştirmek hayli zordur. Zira bu edebiyat bilhassa tasavvufi paradigma sayesinde kazanmış olduğu çok katmanlı anlam yapısı sebebiyle modern teorinin sınırlarını zorlamaktadır. Bu noktada tasavvufun imlediği manaların eski Türk edebiyatının anlamına mı içkin olduğu yoksa metnin anlamlandırılması esnasında mı ona dâhil olduğu sorusu bir kafa karışıklığı meydana getirmektedir. Bununla beraber umumi olarak İslami geleneklere mensup Müslüman şairlerin ve âlimlerin, hususi olarak da Osmanlı şairlerinin mana-lafız ilişkisine karşı olan bakışları onların şiirdeki anlam konusunda ne düşündüklerine dair bize ipucu vermektedir. Bu makalede söz konusu ipuçlarının peşine düşecek ve “Lafız-Mana, *Scriptum-Voluntas* ve Niyet” başlıklı ilk bölümde Hristiyan ve Müslüman âlimlerin kutsal metinleri yorumlarken çokanlamlı lafızlara nasıl yaklaştıklarını inceleyeceğim. Akabinde “Tevil, İşârî Tefsir ve Alegorik Okuma” başlıklı ikinci bölümde Tanrı'nın kutsal metinlerde bir lafzın sözlüksel ve mecazi anlamlarını aynı anda kastedebileceği düşüncesinde olanların varlığı ve bunların söz konusu gizli manaları ortaya çıkarmak üzere kutsal metinlere uyguladıkları yorumlama yöntemleri üzerinde duracağım. “İlham ve Mucize Eseri Olarak Eski Türk Edebiyatı” başlıklı üçüncü bölümde ise Osmanlı şairlerinin kendi şiirleri ile vahiy eseri olan kutsal metinlerin aynı kaynaktan geldiğine ve onları ilham mahsulü olarak nitelediklerine işaret edeceğim. Böylece onların kutsal metinlerdeki çokanlamlılığın kendi şiirlerinde de var olduğuna inandıklarını göstermiş olacağım. Son olarak “Eski Türk Edebiyatında Mana-Lafız İlişkisi” başlıklı dördüncü bölümde bütün bu söylediklerime Osmanlı şairlerinin kendi şiirlerinden deliller getireceğim.⁷

⁴ Shahab Ahmed, *What Is Islam? The Importance of Being Islamic* (Princeton University Press, 2016), 26–36.

⁵ Ahmet Hamdi Tanpınar, *19'uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi* (Çağlayan Kitabevi, 1988), 9–10.

⁶ Compagnon, *Literature, Theory, and Common Sense*, 60–62.

⁷ Söz konusu bölümde yer verdiğim örnek beyitlerin bir kısmına, ilgili kısımlarda yaptığım atıflardan da anlaşılacağı üzere, müstakil olarak veya bir alt başlık hâlinde eski Türk edebiyatında mana-lafız ilişkisine değinmiş olan çalışmalar vasıtasıyla ulaştım. Geriye kalanları ise “Tarih ve Edebiyat Metinleri Bağlamı Dizin ve İşlevsel Sözlüğü (LEHÇEDİZ)” veri tabanı üzerinden yaptığım tarama

Lafız–Mana, *Scriptum*–*Voluntas* ve Niyet

Lafız ile mana, Latincedeki karşılığıyla *scriptum* ile *voluntas* arasındaki ilişkinin niteliği hakkındaki tartışmalar çok erken bir tarihte başlamış ve öncelikle bu iki kavramın birbirinden farklı olduğu ortaya konmuştur. Öyle ki Aristoteles (d. MÖ 384 / ö. MÖ 322) *Poetika*'sında içerik ile şekli birbirinden ayırmış, bunu takip eden retorik gelenek de düşünce ve bu düşüncenin yazıya dökülüşü arasında bir ayırım yaparak bunu beden ve kıyafet benzetmeleri üzerinden tanımlamıştır.⁸ Dolayısıyla bu iki kavram arasında bir ayırım olduğuna dair umumi bir kabul mevcuttur. Bununla beraber içerik/düşünce/mana/niyet ile şekil/yazı/lafız arasında teşekkül bakımından nasıl bir ilişki olduğuna, diğer bir deyişle bir lafzın tabii olarak mı yoksa bir uzlaşma neticesinde mi manasına delâlet ettiğine dair soruya verilen cevap temelde ikiye ayrılmıştır. İlk görüşe göre lafız–mana ilişkisi tabiidir. İkincisine göre ise lafız manaya vazedilmiştir. Platon (ö. MÖ 347?), kaleme almış olduğu *Kratylos* diyalogunda Hermogenes ve *Kratylos* arasında geçen konuşma üzerinden bu hususu tartışmakta ve Sokrates'in diliyle tabiatçı görüşü savunmaktadır.⁹ Bu tartışmaya ilerleyen zamanlarda Müslüman Arap dilcileri de katılmış ve bunların çoğu lafzın delaletinin vazedilme neticesinde ortaya çıktığı görüşünü kabul etmiştir. Buna göre evvela mana oluşmakta, akabinde bu manaya işaret etmek üzere bir lafız tayin edilmektedir. Böylece lafız ile mana arasında bir delalet ilişkisi doğmaktadır.¹⁰ Başka bir söyleyişle Müslüman dilcilerin çoğu manayı, yani niyeti lafza nazaran öncelemiştir. Bu, Hristiyan teologların bakış açısıyla da örtüşmektedir. Nitekim Aziz Augustine (d. 354 / ö. 430) *De Doctrina Christiana* adlı eserinde *scriptum*'un *voluntas*'a tercihinin şiddetle karşı çıkmış ve *voluntas*'ı ruha, *scriptum*'u da ruhun içerisinde hapsediği bedene benzeterek bu ilişkide *voluntas*'ı üstün görmüştür.¹¹ O hâlde hem Doğu hem de Batı düşüncesinde bir lafzın vazedilmek suretiyle manaya/niyete tekabül ettiğinin kabul edildiğini söyleyebiliriz.

Zaman ilerledikçe Doğulu ve Batılı dilcilerin ve teologların önüne cevaplamaları gereken bir başka soru çıkmıştır: Bir lafız birden çok manaya vazedilmiş olabilir mi? Yani bir lafzın birden fazla niyeti olabilir mi? Bu ayırım ve bunun doğurduğu tartışma fikhî hükümlerin ortaya

neticesinde tespit ettim (<https://www.lehcediz.com/>). Sonrasında bu beyitlerin yer aldığı tenkitli neşirlere ulaşarak atıfları doğrudan o metinlere yaptım. Beyitlere yapmış oldukları atıflarda belli bir standardın olmaması sebebiyle, ikincil kaynaklar üzerinden ulaşmış olduğum beyitlerde, sadece söz konusu ikincil kaynağa atıfta bulunmakla yetindim. LEHÇEDİZ üzerinden ulaşım birincil kaynaktan sağlanmasını yaptığım beyitlerde ise hem bu birincil kaynağa atıfta bulundum hem de söz konusu beytin hangi gazelin hangi beytinde yer aldığını beytin yanında parantez içinde belirttim, (G. 1/5) gibi. Diğer yandan yapısal birliği sağlamak açısından, beyitlerin alıntılanmış olduğu neşirde kullanılmış olsa dahi, transkripsiyon alfabesini kullanmadım. Bunun yerine sadece uzun ünlüleri şapkalı a (â) ile ve kelime içindeki ve sonundaki ayın ve hemzeleri de tek tırnak işareti (‘) ile göstermekle yetindim. Ayrıca beyitleri alıntılarla gerekli gördüğüm yerlerde bazı hataları düzelttim.

⁸ Compagnon, *Literature, Theory, and Common Sense*, 34.

⁹ Bilal Aydın, “Arap Dilinde Seslerin Mânâya Delâleti (Kur’ân-ı Kerim’deki Cennet ve Cehennem Lafızları Örneği)” (Yüksek lisans tezi, Ordu Üniversitesi, 2019), 20–21.

¹⁰ Aydın, “Arap Dilinde Seslerin Mânâya Delâleti,” 8.

¹¹ Compagnon, *Literature, Theory, and Common Sense*, 34.

konmasında ehemmiyetli bir rol oynadığı için Müslümanlar açısından bilhassa önemlidir. Öyle ki bir lafzın aynı anda hem hakiki hem de mecazi manada kullanılıp kullanılamayacağı yani müşterek lafızların mevcudiyeti üzerine olan ihtilaf aynı metinden farklı hükümlerin çıkartılabilesini, dolayısıyla da mezhepler arası görüş ayrılıklarını doğurmuştur.¹² Müslüman âlimler arasında tercih edilen görüş, Arapçanın, dolayısıyla da Kur'an'ın çok sayıda müşterek lafız içerdiği'dir. Bu müşterek lafızlar ile kastedilen mananın ne olduğu konusunda ise iki farklı görüş mevcuttur. Bunlardan ilkinde göre dinî bir hüküm bildiren müşterek lafızların muhtemel anlamlarının hepsi değil yalnızca biri kastedilebilir. İkinci görüşe göre ise bir müşterek lafzın çağrıştırdığı bütün manaların cemedilmesi için bir engel yoksa o lafzın tüm anlamlarının kastediliyor olması caizdir.¹³ Hristiyan teologlar da bu konu üzerine düşünmüşlerdir. Nitekim Thomas Aquinas (ö. 1274) *Quaestiones Disputatae de Potentia Dei* adlı eserinde Kitab-ı Mukaddes'in tek bir lafzının sözlüksel anlamının haricinde pek çok manayı barındırmasının onun saygınlığının bir parçası olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre çeşitli hakikatlerin Kitab-ı Mukaddes'te tek bir lafızla ifade edilebilmesi mümkündür ve bu manaların her birini bu kitabın esas yazarı olan Kutsal Ruh/Tanrı bizzat kastetmektedir. Bu açıdan Aquinas'a göre lafzın sözlüksel anlamına zarar vermeksizin kutsal metne uyarlanabilen her bir hakikat onun manalarından birisidir.¹⁴

Kısacası hem Hristiyan hem de Müslüman teologların ekseriyeti şu kanaattedir: Mana, ruhun bedenle, bedenle de kıyafetle olan ilişkisinde olduğu gibi lafızdan hem öncedir hem de üstündür. Lafızlar kendilerinden önce gelen manalara vazedilmiştir, yani atanmıştır. Bununla beraber dilin tabiatı gereği bir lafız birden fazla manaya vazedilmiş olabilir, yani sözlüksel anlamı haricinde birden çok manaya gelebilir. O hâlde yazarın söz konusu lafzı bu çoklu anlamlardan hangisine niyet ederek kullandığını nasıl anlayabiliriz? Bu soruya kutsal metinler özelinde teologların verdiği en yaygın cevap şudur: Eğer öyle düşünmemize mâni olacak bir engel yoksa Tanrı bir lafzın mümkün olan bütün manalarını kastetmiş olabilir. Zira onun hem ilmi hem de kudreti insanların zihni kapasitesini ve dilinin sınırlılıklarını aşan bir mahiyettedir. Bu sebeple onun, bir lafız ile birden fazla manaya işaret etmiş olması mümkündür. Öyleyse kutsal metinler birden fazla şekilde yorumlanabilecek ve bu yorumların hepsi Tanrı'nın niyeti veya niyetleri olarak kabul edilebilecektir.

Tevîl, İşârî Tefsir ve Alegorik Okuma

Kutsal metinlerde yer alan lafızlar çokanlamlı olabiliyorsa bu lafızların manası, dolayısıyla Tanrı'nın niyeti nasıl anlaşılabilir? Başka bir deyişle kutsal metinler özelinde çokanlamlı metinler nasıl yorumlanmalıdır? Bu soruya Hristiyan ve Müslüman âlimler bir cevap aramış ve böylece

¹² Osman Aktaş ve Mahmut Samar, "Fıkıh Usulü ve Arap Dilinde Hakikat ve Mecazın Bir Lafızda Birleştirilmesi Meselesi," *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi*, sy. 7 (Mart 2022): 153–56.

¹³ Mesut Okumuş, "Kur'an Yorumunda Çokanlamlı Lafızlara Yaklaşımlar," *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2, no. 3 (2003): 37–44.

¹⁴ Thomas Aquinas, *On the Power of God (Quaestiones Disputatae de Potentia Dei)*, çev. English Dominican Fathers (Newman Press, 1952), 8–9.

kutsal metinlerdeki lafızların sözlüksel anlamlarından başka manalara da tekabül edebileceği kabulü üzerinden yapılan yorumlamalar hız kazanmıştır. Böylece Tanrı'nın zahirde görünenin ötesini kastettiği varsayılmıştır.¹⁵ Bu varsayımın İslam dünyasındaki neticesi Arap gramercilerinin lafız–mana arasındaki ilişkiye dair yaptıkları tartışmaların yerini zamanla zahir–bâtın ilişkisine dair olanların alması olmuştur.¹⁶ Nitekim on birinci yüzyıl Endülüs'ünde ortaya çıkmış olan iki farklı Arap felsefe-gramer okulu (Zâhirîler ve Bâtınîler) bu tartışmaya çarpıcı bir örnektir. Edward Said'e göre bu iki grubun yaptıkları tartışmalar yirminci yüzyıl yapısalcılığı ve üretici dilbilimcileri ile betimselciler ve davranış bilimciler arasındaki münakaşaları andırmaktadır. Endülüs Zâhirîlerine göre Kur'an'daki lafızlar sadece tarihî ve dinî durumlara mahsus bir yüzey anlamına sahiptir. Zâhirîler bir lafzın daha sonra kazanacağı gizli manalara değil, onun bir duruma mahsus olmak üzere o esnada üretilmiş olan anlamına odaklanan akılcı bir metin okuma yöntemi geliştirmeye çalışmıştır. Bâtınîler ise dildeki anlamın lafızlar içerisinde gizlendiğini ve ancak içe dönük bir tefsir neticesinde ortaya çıkartılabileceğini düşünerek buna yönelik metotlar geliştirmişlerdir.¹⁷ Kur'an'ı tefsir etme maksadındaki Endülüs Bâtınîlerinin haricinde, kesin nasların kısıtladığı alanlar dışında Kur'an'dan şer'î hükümler çıkarmak isteyen Müslüman fakihler de çokanlamlı lafızları tevil metoduyla yorumlamışlardır. Tevil, bir lafzın zahirî manasından başka muhtemel bir anlama gelecek şekilde yorumlanması, yani lafzın bâtınındaki mananın ortaya çıkarılmasıdır. Fakihler, bu metodu lafızların zahirlerinde görünen çelişkileri ortadan kaldırmak ve akıl ile nakli uzlaştırmak için kullanmışlardır. Ayrıca bu süreçte kesin akli ve muteber menkul delillere dayanmışlardır. Gerçi nasların anlaşılmasında esas olan lafzın zahiridir ancak zahirin anlaşılmasına mâni olan akli yahut nakli bir durum varsa teville başvurulmuştur.¹⁸

İslam tarihi boyunca tevil metodu birçok Müslüman âlim tarafından kullanılmıştır. Örneğin beyânî bilgiyi esas alan dilciler, belagatçiler, fıkıhçılar ve kelamcılar, burhanî bilgiyi esas alan mantıkçılar ve filozoflar ve irfanî bilgi sisteminin temsilcisi bâtınî Şii'ler ve Sufiler bunlar arasındadır. Son grup bilhassa ehemmiyetlidir. Zira bunlar Tanrı, varlık, hadiseler ve dinî meselelerle alakalı hakiki bilginin akıl yürütme veya duysal veriler ile değil, keşif ve ilham yoluyla elde edilebileceği kanaatinde dirler.¹⁹ Keşfi ve ilhamı esas alan bu tevil metodu neticede Kur'an'ın mistik değerlendirmelerini, Hurûfî ve bâtınî yorumlamalarını ve ebcet ve cifir hesaplamalarını doğurmuştur.²⁰ Sufilerin keşif ve ilhamı esas alarak ve Allah'ın başka bir manayı kastettiğini varsayarak Kur'an ayetlerinin bir bölümünü veya tamamını tevil ettikleri tefsirlere işârî tefsir denmiştir. İşaret, Kur'an'daki ibarenin içerisinde yer almakla beraber havasın yani tasavvuf

¹⁵ Abdülbaki Deniz, "Kutsal Metinlerde Hermenötik Yaklaşım ile Te'vil Olgusu," *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, no. 28 (Haziran 2022): 14.

¹⁶ Betül İzmirli, "Beyân Etme–Gizleme Paradoksu Açısından Süfî Tefsîr (Yorum) Geleneğine Genel Bir Bakış," *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24, no. 3 (Aralık 2020): 1362.

¹⁷ Edward Said, *The World, the Text, and the Critic* (Harvard University Press, 1983), 36.

¹⁸ Deniz, "Kutsal Metinlerde Hermenötik Yaklaşım," 14–15.

¹⁹ Mustafa Öztürk, "Geleneksel Te'vil Çeşitlemelerinin Epistemik Değeri," *Bilimname* 2, no. 2 (2003): 181.

²⁰ İzmirli, "Beyân Etme–Gizleme Paradoksu," 1362.

ehlinin dışında kimsenin göremediği şeydir. Bu kelime zamanla Kur'an'ın yorumuna yönelik bir tevil şeklini de anlatır olmuştur.²¹ İşârî tevil yapılırken ayetin zahirinden bâtını manasına ve hakikatine aradaki irtibat gösterilmeksizin geçilebilmektedir. Fıkıh ve kelam ilimleri çerçevesinde kalmakla beraber şer'i hükümlere dayalı bu yorumlar daha şahsi ve hususidir.²² Sufiler Kur'an metnini tevil ederken onu sembolik bir metne dönüştürmüş, suretleri mana lehine tefsir etmiş ve ona hususi anlamlar yüklemişlerdir. Bu bâtını epistemoloji zahiri bâtın karşısında kıymetsiz hâle getirirken ona bir gizem de katmış ve bu durum ezoterik bilgiyi gizleyen metnin sıradan lafızlardan meydana gelmediği varsayımına yol açmıştır.²³ Buna göre Kur'an lafızları, rüyada görülen ve içindeki saklı manaların ifşa edilmesine ihtiyaç duyulan maddi suretlere benzemektedir. Onun öz olan bâtınına ulaşmak için yapılan tevil ise bu rüyaların tabir edilmesine denk düşmektedir. Böylece dil, misaller âleminde gizli ve örtülü bulunan hakikatlerin sembolleri derecesine yükseltilmiştir.²⁴

Doğu'da olduğu kadar Batı'da da kutsal metinlerin bâtını manasına ulaşma maksadı güdülmüştür. Nitekim Hristiyan teologlar Kitab-ı Mukaddes'i alegorik yorumlama denen ve teville çok benzeyen bir metot ile tefsir etmişlerdir. Alegorik yorumlama, metinde yer alan çeşitli emarelerle böyle bir okumaya mecbur bırakılmadığı hâlde eleştirmenin veya yorumcunun metni alegorik şekilde okumak için zorlaması ve esnetmesidir. Eski Yunan filozoflarının eserlerinin alegorik olduğu kabulü üzerinden başlayan bu yorumlama yöntemi Hristiyanlık devrinde Eski ve Yeni Ahitler arasındaki paralellikleri gösterme maksadı üzerinden devam etmiştir. Bu yorumculara göre bu iki kutsal kitapta yer alan lafızlar zahirde birbiriyle çelişmekle beraber, Tanrı aslında bu çelişik ifadelerle aynı şeyi kastetmiştir.²⁵ Nitekim Kitab-ı Mukaddes'i alegorik bir şekilde yorumlayan en etkili ve tartışmalı figürlerden birisi olan Origen'e (d. 184 / ö. 253) göre manası vahiy, lafzı beşerî olan Kitab-ı Mukaddes'teki zahiri anlam, çelişkili veya yanlış olsa bile, kesinlikle önemli ve doğru olan bir başka gizli anlatımı ve manayı içermektedir.²⁶ Bu gizli manalara doğru bir şekilde ulaşmak isteyen kişi bunları anlamasını sağlaması için Tanrı'ya dua etmeli ve tüm gayretiyle doğruya ulaşmaya çalışmalıdır.²⁷

Bir önceki bölümün sonunda ifade ettiğim üzere hem Hristiyan hem de Müslüman teologlara göre eğer öyle düşünmemize mâni olacak bir engel yoksa Tanrı bir lafzın mümkün olan bütün manalarını kastetmiş olabilir. Bu bakış açısı Müslümanlarda teville ve bunun uç bir örneği olarak işârî tefsiri, Hristiyanlarda ise alegorik yorumlamayı doğurmuştur. Her iki dinin âlimleri de şu noktada birleşmişlerdir: Tanrı, çoğu zaman bir lafız ile birden fazla manayı kastedebilir.

²¹ İzmirli, "Beyân Etme–Gizleme Paradoksu," 1364–65.

²² Ekrem Demirli, "Kuşeyri'den İbnü'l-Arabî'ye İşârî Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme," *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, no. 40 (2013): 126, 130.

²³ İzmirli, "Beyân Etme–Gizleme Paradoksu," 1358–60.

²⁴ İzmirli, "Beyân Etme–Gizleme Paradoksu," 1365.

²⁵ Berat Açıl, *Klasik Türk Edebiyatında Alegori* (Küre Yayınları, 2018), 111–13.

²⁶ Muhammet Tarakçı, "Origen ve Alegorik Kitab-ı Mukaddes Yorumu," *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19, no. 1 (2010): 194–95.

²⁷ Tarakçı, "Origen ve Alegorik Kitab-ı Mukaddes Yorumu," 198.

Dolayısıyla kutsal metinlerde bahsedilen tarihî bir hadise aynı zamanda ahlaki mesaj veren alegorik bir hikâyeye olarak da okunabilir. O hâlde hem beşerî hususiyetleri olan Kitab-ı Mukaddes hem de lafzen ve manen vahiy kabul edilen Kur'an'da Tanrı'nın niyeti değil, niyetleri vardır. Gerçi insanların ilk gördüğü ve algıladığı niyet ekseriyetle zahirdeki en bariz olandır. Ancak Tanrı aynı lafızla farklı kapasitedeki, sosyal sınıflardaki ve manevî mertebelerdeki insanlara hitap etmekte ve her lafzı altında birbirinden farklı anlam katmanları sıralanmaktadır. Bunlara ulaşmak ise hem Sufilerin hem de Origen'in vurguladığı üzere akli veya mantıki bir süreç neticesinde değil, Tanrı'nın yardımı ve yönlendirmesi ile mümkün olacaktır. Bu anlayış Origen üzerinden Hristiyanları ve Sufiler üzerinden de Müslümanları çok derinden etkilemiştir.

İlham ve Mucize Eseri Olarak Eski Türk Edebiyatı

Anlaşılabacağı üzere Hristiyan ve Müslüman teologlar kutsal metinlerin bu çok katmanlı anlam yapısının vahyin tabii bir sonucu olduğu kanaatinde idler. O hâlde bunların zannınca vahyin veya vahiyyle bağlantılı bilme biçimlerinin şekillendirdiği her metin bu çokanlamlılıktan nasibini alacaktır. Bu açıdan İsmâ'il Rusûhî Ankaravî'nin (ö. 1631) *Minhâcü'l-fukarâ*'sında vahyin türlerine dair yaptığı ayırım önemlidir. Ona göre “vahy-i celî” peygamberlere bir aracı yani Cebrâ'îl tarafından getirilen, “vahy-i dil” ise evliyaya aracısız olarak gönderilen ve ilham olarak da bilinen ilahi bilgidir.²⁸ Sufiler, kendilerine gelen bu ilhamın kaynağını gaipden seslenen anlamındaki “hâtif” terimi ile isimlendirmişlerdir. Bilhassa şair Sufiler “hâtif”i şiiirlerinin kaynağı olarak kabul etmişlerdir.²⁹ Bu gelenek eski Türk edebiyatında da devam etmiş ve “hâtif” mesneviler, divanlar, nazire mecmuaları gibi muhtelif edebî metinlerde şiiir ilham eden ve şiiir söylemeye davet eden ilham perisini veya ilahi sesi karşılamak için kullanılır olmuştur.³⁰ Nitekim 18. yüzyıl şairi Şeyh Gâlib (ö. 1799) de “vahy-i dil” olarak isimlendirdiği ilhamı şairlerin de sahip olduğu bir imtiyaz ve dolaysız bir kavrayış şekli olarak tasvir etmektedir.³¹ Ona göre şairlik belirli kavrayış yetenekleri ve çabaları gerektiren ruhani bir arayıştır ve şair imgelerin üreticisi olmaktan çok onları kalbinin aynası vasıtasıyla alan kişidir.³² Ayrıca şiiiri doğuran şey şairin Allah ile kurduğu ilişkidir. Diğer bir deyişle şiiir dili olgusal hakikatin değil, ruhi mananın tezahürüdür. Şair, duyularını ilahi biçimde işleyen bir hâle ulaştırdığı takdirde onun şiiiri de Allah'tan daha dolaysız bir şekilde kaynaklanacaktır.³³

Şairlik yeteneği, Allah vergisi yani ilahi kaynaklı olduğu gibi şiiir de doğuşu ve hedefleri bakımından mucizevidir. Öyle ki şairler olağanüstü ve şaşırtıcı güzellikte söz söylemeleri yani icaz yoluyla ustalıklarını göstermeleri sebebiyle çoğu zaman ya kendileri ya da başkaları tarafından

²⁸ Holbrook, *Aşkın Okunmaz Kıyıları*, 133–34.

²⁹ Süleyman Uludağ, “Hâtif,” *TDV İslam Ansiklopedisi* içinde, (Türkiye Diyanet Vakfı, 1997), 16: 467.

³⁰ Mine Mengi, “Divan Şairinin Görünmez Seslenicisi Hâtif,” *Osmanlı Araştırmaları*, no. 25 (2005): 189.

³¹ Holbrook, *Aşkın Okunmaz Kıyıları*, 135.

³² Holbrook, *Aşkın Okunmaz Kıyıları*, 123–24.

³³ Holbrook, *Aşkın Okunmaz Kıyıları*, 164–67.

“mu‘ciz-beyân, mu‘cize-gûy, mu‘cize-perdâz” gibi sıfatlarla nitelenmiştir.³⁴ Şeyh Gâlib’e göre tıpkı ilham gibi şairin mucizevi bir söyleyişe sahip olmasının da ilahi bir sebebi vardır. Zira her peygambere inançsızları doğru yola iletmek üzere Allah tarafından mucize gösterme kabiliyeti verilmiştir. Hz. İsâ’ya bahşedilen mucizelerden birisi sözüyle ölüleri diriltmesidir. Şeyh Gâlib, buradan hareket ederek şairlerin de icazlı sözleriyle kitleleri büyüleyip tıpkı Hz. İsâ gibi mucizeler gösterdiklerini vurgulamaktadır.³⁵ Peygamberlere verilen mucizelerin onlara Allah tarafından bahşedilmiş olması gibi şairin mucizesi de ilahi kaynaklıdır.³⁶ Müslüman şairler icazın en üst mertebesinde olan Kur’an gibi mucizevi ve icazlı sözler söylemek suretiyle inançsızları aciz bırakmalıdır. Onları bu vazife ile görevlendirdiği içindir ki Allah şairlere Kur’an’ın icazını anlama kudreti vermiştir.³⁷

Görüldüğü üzere eski Türk edebiyatı geleneğinde şiirin tıpkı Kur’an gibi ilahi bir kaynaktan neşet ettiği anlayışı hâkimdir. Elbette ki şiirin ilhamı ile Kur’an’ın vahyi arasında derece farkı vardır ancak ne olursa olsun ikisi de Allah tarafından kişinin gönlüne indirilmektedir. Bu benzerlik kendisini icazda da göstermektedir. Kur’an ile aynı kaynaktan doğan şiir, bu sebeple, her ne kadar onun kadar mükemmel olmasa da, Kur’an’a benzer bir icazı, başka bir söyleyişle mucizeyi gösterebilmektedir. Hatta tıpkı peygamberler gibi şairlerin de bu ilhama ve icaza mazhar olmalarında ilahi bir vazife ile görevlendirilmiş olmaları büyük rol oynamaktadır. Demek ki geleneğe göre hem kaynağı hem de gösterdiği hususiyetler bakımından Kur’an ile benzeşen şiirler onun çokanlamlılığında da payını alacaktır. Zira bir şiir söylenirken, şairin manevi mertebesine göre derecesi değişmekle beraber, konuşan Allah’tır. Şair, seçtiği lafzın ne manaya geldiğine dair bir düşünceye, dolayısıyla bir niyete sahiptir ancak ilmi ve kudreti sonsuz olan Allah’ın müdahalede bulunması neticesinde lafızlar şairin düşündüğünden başka gizli manalar da yüklenebilecektir.

Eski Türk Edebiyatında Mana–Lafız İlişkisi

O hâlde Osmanlı şairlerinin bizzat kendileri mana–lafız ilişkisine dair ne düşünmektedirler? Bu konuda hem teorik hem de pratik kaynaklara sahibiz. Teori derken kastettiğim Arap dilcileri tarafından geliştirilmiş olan ve İslami geleneklere mensup şairlerin şiirlerini bu ilmin kuralları çerçevesinde yazmaya gayret ettikleri belagat ilmidir. Belagat âlimlerine göre manalar kendilerine vazedilmiş olan lafızlarla kastedilen zihni suretlerdir. Kasıt, mana ile lafızda şart olup kasıtsız telaffuz edilen şeye kelam denmemektedir. Ruh ve ceset gibi lafız ve mana da birbirinden ayrılmaz,

³⁴ Mengi, “Hâtif,” 194–95.

³⁵ Mesihî’nin, şiirlerini Hz. Meryem’e, bu şiirlerindeki manayı da Hz. Meryem’in bir mucize eseri olarak babasız dünyaya getirdiği Hz. İsâ’ya benzettiği şu beyit de bu bağlamda yorumlanabilir: Ma’nâ-yı cân-feşân ile şi’ri Mesihînün / Meryem-dürür ki ‘İsâ’yı almış kucağına (Doğan 2002, 110).

³⁶ Berat Açı, “The Proof of God’s Eloquence in the Poetics of Şeyh Gâlib (d. 1213 AH/ 1799 CE),” *Arabic, Persian, and Turkic Poetics Towards a Post-Eurocentric Literary Theory* içinde, ed. Hany Rashwan, Rebecca Ruth Gould ve Nasrin Askari (Oxford University Press, 2024), 223–24.

³⁷ Açı, “Proof of God’s Eloquence,” 231.

birlikte doğar ve birlikte ölür.³⁸ Müslüman şairler mana–lafız ilişkisine dair olan bu görüşleri ve tartışmaları belagatten devralarak eserlerinde bu konudan sıkça söz etmişlerdir. Örneğin Anadolu sahasında kaleme almış olduğu Farsça eserler ile Osmanlı şairlerini derinden etkilemiş olan Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî; lafzı kap, deri ve suret olarak, manayı da su, öz ve can olarak tasvir etmektedir. Bir Sufi olarak manaya büyük önem veren Mevlânâ manasız söze onu sudaki şekle benzeterek karşı çıkmıştır. Ayrıca lafızların çoğu zaman tasavvufî yolculukta hissedilenlere tercüman olamadığından şikâyet etmiştir.³⁹ Tıpkı Mevlânâ gibi Osmanlı şairleri de hem belagat ilminin teorisinden hem de bu teoriden kuvvet almış olan diğer Müslüman şairlerden etkilenmiş ve eski Türk edebiyatının başlangıcından itibaren şiirde en çok mana ile şeklin/lafzın yeri üzerinde durarak bu konu hakkında münakaşa etmişlerdir. Bu şairlerden bazıları şiirde manayı, bazıları şekli daha önemli bulmuş, bazıları da her ikisinin aynı oranda önemli olduğunu savunmuştur.⁴⁰ Umumi kabule mazhar olan görüş ise mananın lafza can veriyor olması sebebiyle ondan üstün olduğudur. Nitekim tek başlarına ölü hükmünde olan lafızlar, sanatın yaratıcı/düzenleyici gücü ile canlı mekanizmalara dönüştürülmektedir. Bu açıdan Osmanlı şairlerinin şiir yazmayı ve anlamlı sözler söylemeyi Allah'ın insana ruh vermesine ve Hz. İsa'nın ölüleri diriltmesine benzetmeleri manidardır. Öyle ki onlar şiiri Allah'ın yaratma gücünün ve yaratıma ait sıfatların (sun', halk, icâd, ihtirâ', ibdâ') bir yansıması ve kendilerini de küçük çapta bir yaratıcı (Sâni', Hâlık, Mûcîd, Muhterî', Mübdî') olarak değerlendirmekten çekinmemişlerdir.⁴¹

Osmanlı şairlerinin mana–lafız ilişkisine dair ne düşündükleri hakkındaki bu çok umumi birkaç değerlendirmeden sonra şimdi şairlerden şiir örnekleri de vererek bu konu hakkında konuşmaya devam edelim. Bu bağlamda dikkatimizi çeken ilk husus farklı asırlarda yaşamış ve birbirinden farklı ekollere mensup olmuş olsalar da Osmanlı şairlerinin neredeyse hepsinin şiirin kaynağını gönül olarak belirlemiş olmalarıdır. Onlara göre mananın içle bağlantılı, deruni bir tarafı bulunmaktadır.⁴² Bu düşüncenin menşei daha önce de değindiğim üzere gönül aynasının ilahi manaların ve ilhamın alıcısı olduğu fikridir. Nitekim on sekizinci yüzyılın âlim şairlerinden olan Belîğ Mehmed Emîn (ö. 1760–61) manaların daima gönlünde tecelli ettiğinden ancak bunlara layık bir lafız bulamadığından söz etmektedir:⁴³

³⁸ Süleyman Cesur, “Arap Dili ve Belagatinde Lafız ve Mana İlişkisine Dair Bir İnceleme,” *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, no. 25 (Haziran 2024): 175–76.

³⁹ Özgür Kıyçak ve Orhan Kaplan, “Divan Şiirinin Leylâ ve Mecnûn'u: Lafız ve Mana,” *International Journal of Language Academy* 2, no. 1 (2014): 81.

⁴⁰ Nihat Öztoprak, “Rûhî'nin Şiir Anlayışı,” *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, no. 12 (2005): 131.

⁴¹ Muhammet Nur Doğan, “Lafız–Mana İlişkisi Bağlamında Klasik Türk Şiirinin Poetikası,” *Mazmundan Poetikaya* içinde, ed. M. Esat Harmanlı, Muhammet Kuzubaş, Mehmet Özdemir ve Gülçin Tanrıbuyurdu (İKSAD, 2020), 93–94.

⁴² Bayram Ali Kaya, “Necâtî Bey'in Şiir Anlayışı,” *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, no. 27 (2012): 202.

⁴³ H. Gamze Demirel, “18. Yüzyıl Şairlerinden Belîğ Mehmed Emîn Divânı (İnceleme-Tenkitli Metin-Tahlil)” (Doktora tezi, Fırat Üniversitesi, 2005), 108.

Ana ilbâsa sezâ lafz bulunmaz dâ'im
Yohsa gönlümde benüm cilve-künândur ma'nâ (G. 1/7)

Eski Türk edebiyatının on beşinci yüzyıldaki kurucularından birisi olan Necâtî Bey (ö. 1509) ise *Dîvân*'ının dibacesinde, genişlik bakımından cennete benzettiği gönülde manaların Allah'ın nuru gibi parladığını dile getirmektedir.⁴⁴

Gönül vüs'atde cennet gibidür çak
Ma'ânî anda nûr-ı pertev-i Hak

Bu iki beyitte gönüldeki manaların “cilve-künân” ve “nûr-ı pertev-i Hak” olduğunun ifade edilmesi bilhassa ehemmiyetlidir. Çünkü hem “nûr” hem de “cilve” tasavvufi kavramlar olup bu ikisi Allah'tan kaynaklanan ve Sufinin gönlüne inen feyizlerdir. Bu açıdan Osmanlı şairleri kendilerini ilhamın alıcısı olan velilere benzetmişlerdir. Öte yandan bununla da yetinmeyerek şiirin kaynağı olarak sadece ilhama değil, vahye ve mucizeye de işaret etmişlerdir. Mesela on yedinci yüzyılın meşhur hiciv şairi olan Nef'î'ye (ö. 1635) göre mana, sinede yani kalpte yer almakta ve dile getirilmesi arzu edildikten sonra buradan ağza gelerek can bulmaktadır. Şair, beyan edilen bu fikirleri/manaları Ruhullah'ın yani Hz. İsa'nın diriltlen nefesi olarak nitelemektedir.⁴⁵

Gelince sîneden kâm u dehâna cân bulur manâ
Dilin enfâs-ı Rûhullâhdır gûyâ ki efkârı (K. 13/58)

On sekizinci yüzyılın Melâmî meşrep şairlerinden birisi olan Hasmî (ö. ?) ise sözlerinin yüz yıllık ölüleri Hz. İsa gibi dirilttiğini söyleyerek kendisine bu lafızların Cebrâîl tarafından öğretildiğini iddia etmektedir.⁴⁶

Kelâmun vahy tek ihyâ ider mevtâ-yı sad-sâli
Sana ta'lim idüpdür gâlibâ Cibrîl emîn elfâz (G. 197/4)

Bu beyitte şiirlerinin kaynağı olarak Allah'ın veli kullarına ihsan ettiği ilhamı değil, Cebrâ'îl vasıtasıyla peygamberlere ulaştırdığı vahyi zikretmesi bilhassa ilgi çekicidir. Buradan anlaşılacağı üzere Osmanlı şairleri şiirlerindeki mananın kaynağı olarak yalnızca gönle inen ilhama değil, peygamberlere verilen vahye ve mucizelere de işaret etmişlerdir. Bu durum, “İlham ve Mucize Eseri Olarak Eski Türk Edebiyatı” başlıklı üçüncü bölümde tartışmış olduğum üzere, Osmanlı şairlerinin tasavvufun da etkisiyle vahyi ve ilhamı kaynakları bakımından benzeştirmiş oldukları gerçeğiyle örtüşmektedir.

Mananın bu ilahî karakteri Osmanlı şairleri nezdinde onu lafız aleyhine genişletmiş ve lafız mananın bu aşkınlığını kapsayamaz hâle gelmiştir. Nitekim hikemî üslubun en önemli temsilcisi olan on yedinci yüzyıl şairi Nâbî (ö. 1712) bu konuyu *Dîvân*'ında yer alan on bir beyitlik “ma'nâ”

⁴⁴ Enes İlhan, “Necâtî Bey Dîvânı: Metin-Bağlamlı Dizin-İşlevsel Sözlük” (Doktora tezi, Gazi Üniversitesi, 2023), 648.

⁴⁵ Nef'î, *Nef'î Dîvânı*, haz. Metin Akkuş (Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2018), 66.

⁴⁶ Engin Selçuk, “Hasmi Divanı (İnceleme-Metin)” (Doktora tezi, Selçuk Üniversitesi, 2007), 329.

redifli gazelde geniş bir şekilde işlemiştir.⁴⁷ Ona göre mana âlemi öyle geniştir ki dünyadaki çok mücmel/özet bir lafızda mana âlemine ait çok mufassal/detaylı bir mana tecelli edebilir:

Vüs'at-ı 'âlem-i ma'nâyı kıyâs it andan
Lafz-ı mücmelde ider cilve mufassal ma'nâ (G. 861/6)

Bu sebeple mana, lafzın zahirinde aranmamalıdır. Zira beden ruha, sedef inciye ve ağaç meyveye işaret ettiği gibi lafız da başka bir manaya işaret etmektedir:⁴⁸

Cismden rûh u sadefden dür şecerden mîvedür
Sanman ey zâhir-perestân lafzı ma'nâdan murâd (G. 50/9)

On beşinci yüzyılın mesnevileriyle tanınan mutasavvıf şairi Hamdullah Hamdî (ö. 1503) ise bu anlayışı daha vurgulu bir şekilde dile getirmiştir. O, kendi sözlerinin daha derin bir anlama sahip olan, son derece mecazi ifadeler ve bir hakikatin sembolü olduğuna dikkat çekmiştir:⁴⁹

Sözün gerçi mecâzîdir be-gâyet
Velî ma'nide bir remz-i hakikat

Dolayısıyla Osmanlı şairlerine göre en asgari düzeyde bile şiirin her bir lafzı sözlüksel anlamının ötesindeki bir başka anlamı kastetmelidir. Bununla beraber şiirde üç veya daha fazla anlam katmanının varlığı da mümkündür. Bu bağlamda Halvetî-Şabânî şeyhi Ömer Fu'âdî (ö. 1636) *Bülbüliyye* adlı mesnevisinde tek bir müsemmadan, yani Allah'tan, birçok esmanın tecelli etmesi gibi şiirdeki her bir lafızdan da nice mananın anlaşıldığına dikkat çekmektedir:⁵⁰

Müsemmâdan tecellî itse esmâ
Bilinür her lafızdan nice ma'nâ (B. 728)

Ayrıca on dokuzuncu yüzyılın başlarında Hanya'daki Yeniçeri Ocağı'nın tımarlı kâtibi olarak görev yapmış, âlim bir şair olan Hanyalı Nûrî Osmân (ö. 1815), diğer şiirlerle ortak lafızlar kullanmakla beraber bunlarla o şiirlerdekinden başka bir manayı kastederek gazeller kaleme almanın esas hüner olduğuna değinmektedir:⁵¹

Lafızda bir ola ma'nâda gayrı bir nazmın
Hüner cihânda bu gûne tegazzül etmededir (G. 175/3)

⁴⁷ Nâbî, *Nâbî Dîvânı* II, haz. Ali Fuat Bilkan (Akçağ Yayınları, 2020), 471–72.

⁴⁸ Nâbî, *Nâbî Dîvânı* I, haz. Ali Fuat Bilkan (Akçağ Yayınları, 2020), 502.

⁴⁹ Mehmet Fatih Çavuş, "15. Yüzyıl Klasik Türk Şiirinin Poetikası" (Doktora tezi, Sakarya Üniversitesi, 2019), 261.

⁵⁰ Ömer Fuâdî, *Bülbüliyye*, haz. İlyas Yazar (Paradigma Akademi Yayınları, 2023), 192.

⁵¹ Abdullah Aydın, "Hanyalı Nûrî Osmân ve Dîvânı" (Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi, 2009), 675.

On sekizinci yüzyılın Sebk-i Hindî şairlerinden olan Arpaeminizâde Sâmî (ö. 1734) ise şiirlerindeki cilveli ve parlak lafızların alışıldık/âşinâ, mananın ise alışılmadık, yabancı ve farklı (garîb/bîgâne) olduğu üzerinde durmuştur⁵²:

Âşinâ lafzı şûh ü ra'nâdur
Anda bîgâne varsa ma'nâdur

Görüldüğü üzere Osmanlı şairleri şiirde yer alan lafızların çok katmanlı ve çokanlamlı olduğunu ve olması gerektiğini düşünmektedir. Bu, edebî sahada kullanımda olan bir lafzın hem sözlüksel anlamının hem de diğer şairlerin kastettikleri manaların haricindeki bir anlam düzeyine işaret edecek şekilde kullanılması yoluyla gerçekleştirilecektir. Dolayısıyla Osmanlı şairlerine göre şiir üç veya daha fazla anlam katmanının yer aldığı bir çoğulluktan ibarettir.

Ne var ki Osmanlı şairlerinin üzerinde durdukları bu çoğulluk fikri, diğer bazı şiirlerde ise buna tezat teşkil ediyormuş gibi görünen bir tekil anlam vurgusuna dönüşmektedir. Üstelik bu durum farklı asırlarda yaşamış ve birbirinden farklı ekollere mensup olmuş olan birçok şairde ortak bir şekilde görülmektedir. Öyle ki onlar bazı eserlerinde tekil bir anlamın şiirdeki varlığını bir mecburiyet olarak görmekte dirler. Nitekim *Halilnâme* adlı tek mesnevisiyle bilinen şair Abdülvâsi Çelebi (ö. 1414–15'ten sonra) bir şiirinde manayı sözün maksadı olarak nitelemekte ve sözün mananın “medlûl”ünü gösteren “dâll” olduğunu ifade etmektedir:⁵³

Bilürsin kim sözün maksûdı ma'nî
Bu söz bir dâlldur medlûle ya'nî

“Dâll” ve “medlûl”; dil, edebiyat, mantık, cedel ve fıkıh gibi İslami ilimleri yakından ilgilendiren “delâlet” kavramının iki unsurudur. Klasik mantık kitaplarında “delâlet” kavramı “bir şeyin öyle bir hâl ve keyfiyette olmasıdır ki onu bilmekle başka bir şeyin de bilinmesi lâzım gelir.” Bu iki şeyden ilkinde “dâll (gösteren),” ikincisine de “medlûl (gösterilen)” denmektedir.⁵⁴ Burada gözden kaçırılmaması gereken nokta Abdülvâsi Çelebi'nin manayı tekil formuyla kullanmış olmasıdır. Ona göre eski Türk edebiyatı metinlerinde kasti bir tekil anlam var olmalıdır ve lafız/dâll/gösteren bu tekil anlama/medlûle/gösterilene işaret etmelidir. Bu anlama sahip olmayan lafızlar işlevsizdir ve kendilerinden hiçbir şey hasıl olmayacaktır:⁵⁵

Gerek kim söz ola ma'nîde kâmil
Şu söz kim ma'nî yok anda ne hâsıl

⁵² Emrullah Yakut ve Mehmet Halit Ayar, “Hint Üslubu Şairlerinin Lafız ve Manaya Bakışı,” 3. *Uluslararası Sosyal Bilimler Sempozyumu, Tam Metin Kitabı, Filoloji* içinde, ed. Serdar Yavuz (Asos Yayınları, 2017), 17–18.

⁵³ Çavuş, 15. *Yüzyıl Klasik Türk Şiirinin Poetikası*, 260.

⁵⁴ Mehmet Naci Bolay, “Delâlet,” *TDV İslam Ansiklopedisi* içinde (Türkiye Diyanet Vakfı, 1994), 9:119.

⁵⁵ Çavuş, 15. *Yüzyıl Klasik Türk Şiirinin Poetikası*, 260–61.

Şeyh Gâlib (ö. 1799) ise bu makalenin başlığında da bir dizesine yer vermiş olduğum bir beytinde kâkülün âşığın gönlünün karışmasını ve yağmalanmasını imliyor oluşu gibi lafzın da aynı şekilde manasını kastettiğine/kastetmesi gerektiğine işaret etmektedir:⁵⁶

Turreden âşûb u yağmadır garaz
Lafzdan zîrâ ki ma'nâdır garaz

On yedinci yüzyılın meşhur hiciv şairi olan Nef'î de Abdülvâsi Çelebi'ninkine benzer bir görüş bildirmekte ve arkasında tekil bir mana olmayan lafızları suretin kaydına esir düşmüş gereksiz hayvanlara benzetmektedir:⁵⁷

Muhassal âdeme ma'nâ gerekir yoksa neylerler
Esir-i kayd-ı sûret bir alay bî-hûde hayvânı

Onun bu beyitte lafza hükmeden tekil anlamı lafzın esiri olmuş çoklu anlamların karşısına yerleştirmesi bilhassa ilgi çekicidir. O hâlde Osmanlı şairleri birbirine zıt gibi görünen iki farklı görüşe sahiptirler. Bunlardan ilkinde göre lafız sınırlı, dar ve az iken mana sonsuz, geniş ve çoktur. İkinci görüş ise lafızların çokluğuna karşın bunların arkasındaki mananın tekil olduğunu vurgulamaktadır. Birçok Osmanlı şairi mananın tekilliğini savunan şiirler kaleme almıştır. Bunlardan birisi Nâbî'dir. O, on bir beyitlik "ma'nâ" redifli gazelinde suretteki çokluğun/kesretin mananın tekliliğine/vahdetine bir hâle getirmeyeceğinden bahsetmektedir:⁵⁸

Sûretün tefrikası itmez eser ma'nâya
Olmaz eşkâl-i ibâretle müşekkel ma'nâ (G. 861/5)

Ona göre zahir/lafız ister Mısırlının ister İranlının kılığına girsin onun gösterişi ve görünüşü arkasındaki manayı değiştirmeyecektir:

Giyse ya câme-i Mısırî ya kabâ-yı 'Acemî
Olmaz ârâyiş-i zâhirle mübeddel ma'nâ (G. 861/10)

Kişi surete değil manaya bakmalıdır. Zira manayı gösteren satırın/hattın eğikliği o manayı bozmaz:

Sûrete itme nazar ma'nîye bak ey Nâbî
Satr kec düşse de olmaz yine muhtel ma'nâ (G. 861/11)

Böylece Nâbî, bu üç beyitte çoğul lafızların arkasındaki tekil, orijinal ve kasti anlamın varlığına işaret etmiş ve anlamın çoğulluğunu imleyen diğer şiirlerle çelişen ifadeler ortaya koymuştur. O hâlde ortada hakikaten de bir tenakuz mu vardır? Ben böyle olmadığını ve eski Türk edebiyatı söz konusu olduğunda bu iki görüşün aslında birbirini dışlamadığını düşünüyorum. Zira bu edebiyattaki tekil ve çoğul anlam telakkilerinin her ikisi de temelde tasavvufun bu edebiyat üzerindeki etkisinin bir ürünüdür. Tasavvufi düşünceye göre Hak'tan gelen tecelli varlık mertebeleri, yani inış yayı (kavs-i nüzûl) boyunca yol almakta ve bu süreçte madde, bitki ve hayvan

⁵⁶ Şeyh Gâlib, *Dîvân*, hazırlayan Naci Okcu (Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2023), 440.

⁵⁷ Abdülkadir Erkal, *Divan Şiiri Poetikası* (Altınordu Yayınları, 2009), 184.

⁵⁸ Nâbî, *Dîvân II*, 471–72.

derecelerden geçip insan hâline bürünmektedir.⁵⁹ Osmanlı şairleri mananın Allah katından gönüllere indirilmesi esnasında da aynı sürecin işlediğini düşünmüşlerdir. Ne de olsa onlar dinin, kozmik âlemin, siyasi düzenin ve ferdi hayatın birbirinin aksi olduğu ve ilahi âlemden aşağı doğru kademeler hâlinde inildiği bir mutlağın takipçileridirler.⁶⁰ Onlar mananın gönle indirilişini bu kademeli mutlağın düzeni çerçevesinde yorumlamışlar ve gönle inen her bir mana dile getirildikçe bunların teker teker hepsinden de birçok anlamın tecelli ettiğini düşünmüşlerdir. Şairlerin dile getirip lafızlara döktüğü bu anlamlar okuyucu bunları okudukça tecelli etmeye ve çoğalmaya devam edecektir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken husus okuyucuların okuması esnasında tecelli eden yeni anlamların o metne o okuyucu tarafından dayatılmadığıdır. Nasıl ki Allah'ın esması ona dışarıdan ilâştirilmiş değildir ve bizzat onun zatından tecelli etmektedir, aynı şekilde bütün anlam tecellileri de ister şairin dile getirmesi ister okuyucunun okuması esnasında tezahür etmiş olsun şairin gönlüne inmiş olan tekil anlamın bir parçasıdır. O hâlde anlamlar tecelli ederek çoğalırken lafızlar ise sınırlı kalacak ve tek bir manadan tezahür etmiş olan farklı anlamlar aynı lafızlarla tekrar tekrar ifade edilecektir. Böylece bu lafızlar hem gönle inmiş olan manaya/tekil anlama hem de bu tekil anlamdan tecelli etmiş olan çoğul anlamlara aynı anda işaret edebilecektir. Buna göre modern teorinin anlamlandırma olarak adlandırdığı ve şaire değil okuyuculara atfettiği çoğul anlamlar, eski Türk edebiyatı söz konusu olduğunda şiirin tekil, meşru ve kastedilmiş anlamının, dolayısıyla şairin niyetinin bir parçası sayılmaktadır.

Sonuç

Batı menşeli edebiyat teorilerinin anlam (*meaning*) ve anlamlandırma (*signification*) arasında bir ayrım gözeten yaklaşımını eski Türk edebiyatı metinlerine aynen alıp uygulamak mümkün değildir. Zira bu edebiyatın bilhassa tasavvufi paradigma sayesinde kazanmış olduğu çok katmanlı anlam yapısı modern teorinin sınırlarını zorlamaktadır. Bu noktada tasavvufun imlediği manaların eski Türk edebiyatının anlamına mı içkin olduğu yoksa metnin anlamlandırılması esnasında mı ona dâhil olduğu sorusu bir kafa karışıklığı meydana getirmektedir. Bu çalışmada söz konusu kafa karışıklığını gidermek adına Hristiyan ve Müslüman teolojisindeki kutsal metin yorumlama pratiklerinden ve tasavvufun ilhama bakışından yola çıkılmış, ardından Osmanlı şairlerinin lafız–mana ilişkisine dair görüşleri incelenmiştir. Osmanlı şairleri lafız–mana ilişkisi bağlamında birbirine zıt görünen iki farklı görüş bildirmektedir. Bunlardan ilkinde göre lafız sınırlı, dar ve az iken mana sonsuz, geniş ve çoktur. İkinci görüş ise lafızların çokluğuna karşın bunların arkasındaki mananın tekil olduğunu vurgulamaktadır.

Bu iki görüş temelde tasavvufun bu edebiyat üzerindeki etkisinin bir ürünüdür ve birbirini dışlamamaktadır. Tasavvufi düşünceye göre Hak'tan gelen tecelli varlık mertebeleri boyunca yol almakta ve “kavs-i nüzul” sürecinde madde, bitki ve hayvan derecelerinden geçip insan hâline bürünmektedir. Osmanlı şairleri mananın Allah katından gönüllerine indirilmesi esnasında da aynı sürecin işlediğini ve gönle inen her bir mana dile getirildikçe bunların teker teker hepsinden de

⁵⁹ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (Kabalıcı Yayıncılık, 2016), 208.

⁶⁰ Tanpınar, *Türk Edebiyatı Tarihi*, 9–10.

birçok anlamın tecelli ettiğini düşünmüşlerdir. Şairlerin dile getirip lafızlara döktüğü bu anlamlar okuyucu bunları okudukça tecelli etmeye ve çoğalmaya devam edecektir. Ancak, burada dikkat edilmesi gereken husus okuyucuların okuması esnasında tecelli eden yeni anlamların o metne o okuyucu tarafından dayatılmadığıdır. Nasıl ki Allah'ın esması ona dışarıdan iliştilmiş değildir ve bizzat onun zatından tecelli etmektedir, aynı şekilde bütün anlam tecellileri de ister şairin dile getirmesi ister okuyucunun okuması esnasında tezahür etmiş olsun şairin gönlüne inmiş olan tekil anlamın bir parçasıdır. O hâlde anlamlar tecelli ederek çoğalırken lafızlar ise sınırlı kalacak ve tek bir manadan tezahür etmiş olan farklı anlamlar aynı lafızlarla tekrar tekrar ifade edilecektir. Böylece bu lafızlar hem gönle inmiş olan manaya/tekil anlama hem de bu tekil anlamdan tecelli etmiş olan çoğul anlamlara aynı anda işaret edebilecektir. Buna göre modern teorinin anlamlandırma olarak adlandırdığı, şaire değil okuyuculara attığı ve metnin lafzından hareketle ulaşılan bâtinî, işârî, mecazi veya tasavvufî anlamlar eski Türk edebiyatı söz konusu olduğunda şiirin tekil, meşru ve kastedilmiş anlamının, dolayısıyla şairin niyetinin bir parçası sayılmıştır. Bu açıdan eski Türk edebiyatındaki çokanlamlılığın tasavvufun ontolojisinden mülhem olduğu söylenebilir. Diğer bir deyişle tasavvufun ontolojik yaklaşımı eski Türk edebiyatındaki anlamın epistemolojik genişlemesini beraberinde getirmiş ve Osmanlı şairleri bu epistemoloji üzerinden temellendirilen farklı bir anlam rejimi altında şiirler kaleme almışlardır. Bu anlam rejimi modern edebiyat teorisini zorlayan tarihî bir alternatif anlam modelidir.

Acknowledgements / Teşekkür

This article is an extended and revised version of the final paper that I wrote for the seminar course conducted by Assoc. Prof. Dr. Erol Köroğlu. Dr. Köroğlu helped me a lot in building, in particular, the conceptual structure and the argumentative scheme of the article. I am, therefore, truly grateful to him in this respect. In addition, Dr. Zeynep Oktay, my doctoral supervisor, offered some stimulating and valuable criticism of my article draft. Thus, I wish to acknowledge her contribution as well, and I owe a debt of gratitude to her. / Bu makale Doç. Dr. Erol Köroğlu'nun seminer dersinde hazırladığım bir ödevin genişletilip gözden geçirilmiş hâlidir. Muhterem Erol hocam bilhassa makalenin kavramsal yapısının ve argümantasyon şemasının kurulmasında çok yardımcı oldu. Bu konuda kendisine minnettarım. Ayrıca kıymetli danışmanım Dr. Zeynep Oktay da makale taslağımı okuyarak ona ufuk açıcı eleştiriler yöneltti. Dolayısıyla onun bu makaledeki katkısı da yadsınamaz. Bu sebeple ona da teşekkürü bir borç bilirim.

Financial Support Statement / Finansal Destek Beyanı

This research was conducted without any financial support from funding agencies, institutions, or organizations. / Bu çalışma herhangi bir finansal destek alınmadan gerçekleştirilmiştir.

Conflict of Interest Statement / Çıkar Çatışması Beyanı

The author declares that there is no conflict of interest regarding the research, authorship, or publication of this article. / Bu çalışmada herhangi bir çıkar çatışması bulunmamaktadır.

Statement on the Use of AI and AI-Assisted Tools / Yapay Zeka Kullanım Beyanı

In this study, artificial intelligence-supported tools were used to a limited extent within the acceptable boundaries defined in *Nesir: Journal of Literary Studies'* Artificial Intelligence Use Policy; all content has been reviewed and approved in its final form by the author(s). / Bu çalışmada, *Nesir: Edebiyat Araştırmaları Dergisi'* nin "Yapay Zekâ Kullanımı Politikası"nda belirtilen kabul edilebilir sınırlar içinde sınırlı ölçüde yapay zekâ destekli araçlar kullanılmış; tüm içerik nihai hâliyle yazar(lar) tarafından gözden geçirilip onaylanmıştır.

Kaynakça

- Açıl, Berat. *Klasik Türk Edebiyatında Alegori*. Küre Yayınları, 2018.
- . “The Proof of God’s Eloquence in the Poetics of Şeyh Gâlib (d. 1213 AH/ 1799 CE).” *Arabic, Persian, and Turkic Poetics Towards a Post-Eurocentric Literary Theory* içinde, editörler Hany Rashwan, Rebecca Ruth Gould, and Nasrin Askari. Oxford University Press, 2024.
- Ahmed, Shahab. *What Is Islam? The Importance of Being Islamic*. Princeton University Press, 2016.
- Aktaş, Osman ve Mahmut Samar. “Fıkıh Usulü ve Arap Dilinde Hakikat ve Mecazın Bir Lafızda Birleştirilmesi Meselesi.” *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi*, no. 7 (Mart 2022): 151–74.
- Aquinas, Thomas. *The Summa Theologica, Volume I*. Çeviren English Dominican Fathers. Encyclopaedia Britannica, 1923.
- . *On the Power of God (Quaestiones Disputatae de Potentia Dei), Second Book (Questions IV-VI)*. Çeviren English Dominican Fathers. Burns, Oates & Washbourne, Ltd., 1952.
- Aydın, Abdullah. “Hanyalı Nûrî Osmân ve Dîvânı.” Doktora tezi, Gazi Üniversitesi, 2009.
- Aydın, Bilal. “Arap Dilinde Seslerin Mânâya Delâleti (Kur’ân-ı Kerim’deki Cennet ve Cehennem Lafızları Örneği).” Yüksek lisans tezi, Ordu Üniversitesi, 2019.
- Bolay, M. Naci. “Delâlet.” *TDV İslam Ansiklopedisi* içinde, c. 9, 119. Türkiye Diyanet Vakfı, 1994.
- Cesur, Süleyman. “Arap Dili ve Belagatinde Lafız ve Mana İlişkisine Dair Bir İnceleme.” *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, no. 25 (Haziran 2024): 171–203.
- Compagnon, Antoine. *Literature, Theory, and Common Sense*. Princeton University Press, 2004.
- Çavuş, Mehmet Fatih. “15. Yüzyıl Klasik Türk Şiirinin Poetikası.” Doktora tezi, Sakarya Üniversitesi, 2019.
- Demirel, H. Gamze. “18. Yüzyıl Şairlerinden Belîğ Mehmed Emîn Dîvânı (İnceleme-Tenkitli Metin-Tahlil) (2 Cilt).” Doktora tezi, Fırat Üniversitesi, 2005.
- Demirli, Ekrem. “Kuşeyrî’den İbnü’l-Arabî’ye İşârî Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme: İşârî Yorumdan Tahkike Doğru Kur’ân-ı Kerim Yorumculuğunun Gelişimi.” *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, no. 40 (2013): 121–42.
- Deniz, Abdülbaki. “Kutsal Metinlerde Hermenötik Yaklaşım ile Te’vil Olgusu.” *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, no 28 (Haziran 2022): 5–28.
- Doğan, Muhammet Nur. “Klasik Edebiyatımızda Sanat ve Şiir Felsefesi (Poetika).” *Eski Şiirin Bahçesinde* içinde, 100–25. Ötüken Neşriyat, 2002.
- . “Lafız–Mana İlişkisi Bağlamında Klasik Türk Şiirinin Poetikası.” *Mazmundan Poetikaya* içinde, editörler M. Esat Harmancı, Muhammet Kuzubaş, Mehmet Özdemir ve Gülçin Tanrıbuyurdu, 161–84. İKSAD, 2020.

- Erkal, Abdülkadir. *Divan Şiiri Poetikası (17. yy)*. Altınordu Yayınları, 2018.
- Holbrook, Victoria Rowe. *Aşkın Okunmaz Kıyıları: Türk Modernitesi ve Mistik Romans*. Çeviren Erol Köroğlu ve Engin Kılıç. İletişim Yayınları, 2018.
- İlhan, Enes. “Necâtî Bey Dîvânı: Metin-Bağlamlı Dizin-İşlevsel Sözlük.” Doktora tezi, Gazi Üniversitesi, 2023.
- İzmirli, Betül. “Beyân Etme–Gizleme Paradoksu Açısından Sûfi Tefsîr (Yorum) Geleneğine Genel Bir Bakış.” *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24, no. 3 (Aralık 2020): 1355–73.
- Kaya, Bayram Ali. “Necâtî Bey’in Şiir Anlayışı.” *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, no. 27 (2012): 143–218.
- Kılıç, Mahmud Erol. *Sufî ve Şiir: Osmanlı Tasavvuf Şiirinin Poetikası*. Sufî Kitap, 2017.
- Kıyçak, Özgür ve Orhan Kaplan. “Divan Şiirinin Leylâ ve Mecnûn’u: Lafız ve Mana.” *International Journal of Language Academy* 2, no. 1 (Bahar 2014): 73–91.
- Mengi, Mine. “Divan Şairinin Görünmez Seslenicisi Hâtif.” *Osmanlı Araştırmaları*, no. 25 (2005): 187–201.
- Nâbî. *Nâbî Dîvânı I*, hazırlayan Ali Fuat Bilkan. Akçağ Yayınları, 2020.
- . *Nâbî Dîvânı II*, hazırlayan Ali Fuat Bilkan. Akçağ Yayınları, 2020.
- Nef’î. *Nef’î Dîvânı*. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, hazırlayan Metin Akkuş. 2018. <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-206118/nefi-divani.html>.
- Okumuş, Mesut. “Kur’an Yorumunda Çokanlamlı Lafızlara Yaklaşımlar.” *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2, no. 3 (2003): 27–62.
- Ömer Fuâdî. *Bülbülüyye*, hazırlayan İlyas Yazar. Paradigma Akademi Yayınları, 2023.
- Öztoprak, Nihat. “Rûhî’nin Şiir Anlayışı.” *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi* 12 (2005): 101–36.
- Öztürk, Mustafa. “Geleneksel Te’vil Çeşitlemelerinin Epistemik Değeri.” *Bilimname* 2, no. 2 (2003): 179–97.
- Said, Edward. *The World, the Text, and the Critic*. Harvard University Press, 1983.
- Selçuk, Engin. “Hasmi Divanı (İnceleme-Metin).” Doktora tezi, Selçuk Üniversitesi, 2007.
- Şeyh Gâlib, *Dîvân*, hazırlayan Naci Okcu. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2023.
- Tanpınar, Ahmet Hamdi. *19’uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*. Çağlayan Kitabevi, 1988.
- Tarakçı, Muhammet. “Origen ve Alegorik Kitab-ı Mukaddes Yorumu.” *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19, no. 1 (2010): 183–213.
- Uludağ, Süleyman. “Hâtif.” *TDV İslam Ansiklopedisi* içinde, c. 16, 467. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- . *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. Kabcacı Yayıncılık, 2016.
- Yakut, Emrullah ve Mehmet Halit Ayar. “Hint Üslubu Şairlerinin Lafız ve Manaya Bakışı.” 3. *Uluslararası Sosyal Bilimler Sempozyumu, Tam Metin Kitabı, Filoloji* içinde, editör Serdar Yavuz. 9–24. Asos Yayınları, 2017.