

Din ve İnsan Dergisi

Journal of Religion and Human - مجلة الدين و الإنسان

ISSN: 2980-1117

Cilt / Volume: 6

Sayı / Issue: 11

Haziran / June 2026

Doç. Dr. Filiz Kalyon
Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Polatlı Fen Edebiyat Fakültesi
kalyonfiliz@gmail.com



ORCID: 0000-0001-7523-4168

Aşkın Tutunduğu Nefesler: Hallâc-ı
Mansûr'un Bir Şiirinin Şerhine Dair

Breaths That Love Clings To: On the
Commentary of a Poem by Hallâj al-Mansûr

Atıf/Citation: Kalyon, F. (2026). Aşkın Tutunduğu Nefesler: Hallâc-ı Mansûr'un Bir Şiirinin Şerhine Dair. *Din ve İnsan Dergisi*, 6 (11), 74-98.

Yükleme Tarihi / Received Date: 04.05.2026

Kabul Tarihi / Accepted Date: 05.06.2026

Yayınlanma Tarihi / Published Date: Haziran 2026

İlk-Son Sayfa / First-Last Page: 74-98



DOI: 10.69515/dinveinsan.1943691

Makale Türü / Article Information: Araştırma Makalesi / Research Article

Değerlendirme / Review Reports: Çift Taraflı Kör Hakemlik | Double-blind referee

Etik Beyan / Ethics Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur. | Ethical principles were followed during the preparation of this study.

Etik Kurul Belgesi / Ethics Committee Approval: Makale, Etik Kurul Belgesi gerektirmemektedir. | Article does not require an Ethics Committee Approval.

Etik Bildirim / Complaints: dinveinsan@hbv.edu.tr

Çıkar Çatışması / Conflicts of Interest: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. | The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest.

Teşekkür Açıklaması / Bu çalışmanın Arapça tercümesinde bana yardımcı olan Ürdün Yarmouk Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümünden öğrencim Ahmad Farsoni'ye teşekkür ederim.

Benzerlik Taraması / Similarity Checks: Yapıldı | Yes - intihal.net

Telif Hakkı ve Lisans / Copyright&License: Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptir; çalışma Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası lisansı altında yayımlanır. | Authors own the copyright of their work published in the journal; work is published under the Attribution-NonCommercial 4.0 International license. Yayımlanan makalelerde Araştırma ve Yayın Etiğine riayet edilmiş; COPE (Committee on Publication Ethics)'un Editör ve Yazarlar için yayımlanmış olduğu uluslararası standartlar dikkate alınmıştır. | Research and Publication Ethics were complied with in the published articles; international standards published by COPE (Committee on Publication Ethics) for Editors and Authors have been taken into account.

Sorumlu yazar olarak yukarıdaki bilgilerin doğruluğunu beyan ediyorum. ☒



Aşkın Tutunduğu Nefesler: Hallâc-ı Mansûr'un Bir Şiirinin Şerhine Dair

Breaths That Love Clings To: On the Commentary of a Poem by Hallāj al-Mansūr

Özet

Divan şiiri ve tasavvuf edebiyatının birçok kaynağı vardır. Bu kaynaklardan biri de ilginç hayat tarzları ve düşünce yapılarıyla diğer insanlardan farklılık arz eden mutasavvıflardır. Sufilerin ilginç hayatı kimi zaman ardından gelen takipçilerini etkilerken, bazen de edebiyata ve özellikle şiire kaynaklık teşkil etmiştir. Bu mutasavvıflardan biri olan Hallâc-ı Mansûr birçok yönüyle Türk edebiyatında konu edilmiş bir şahsiyettir. İslam coğrafyasının birçok yerinde tanınan Hallâc-ı Mansûr, gerek hayat tarzı gerekse şiirleriyle ön plana çıkmış, bu yönüyle de yüzyıllar boyunca Divan edebiyatı ve tasavvuf edebiyatının önemli mazmunlarından biri olarak kullanılmıştır. İslam anlayışı ve Allah sevgisini kendi açısından yorumlayan Hallâc-ı Mansûr, yaşadığı dönemde devrin ileri gelenleri tarafından anlaşılmamış ve birçok açıdan sıkıntılar yaşamıştır. Hallâc'ın kullandığı "Ene'l-Hak" söylemi hâlâ tartışma konusu olarak farklı alanlarda ele alınmaktadır. Bu ifadeyi tasavvufi anlamda yorumlayanlar olduğu gibi inkâra götüren bir söyleyiş olduğunu iddia edenler de çoğunluktadır. Şiirlerinde Allah'a olan yakınlığın derecesini zorlayan Hallâc, bu yönüyle farklı kesimlerce tenkit edilmiş ve bu tenkitin derecesinin artması onun hüznü bir şekilde ölümünü hazırlamıştır. Sıra dışı bir hayat yaşadıktan sonra kullandığı ifadeler ve halk üzerinde oluşturduğu tesir sebebiyle acı bir sonla cezalandırılan Hallâc'ın, bu süreç içinde yaşadığı birçok şey onun şiirlerinin ana temasını oluşturmuştur. Bu çalışmada Hallâc-ı Mansûr'un Arapça bir şiiri tercüme edilmiş olup bu tercüme üzerinden şerhi yapılmıştır. Yapılan şerhin Hallâc'ın hayat tarzı ve inanç anlayışı üzerinden yorumlanmasına dikkat edilmiştir. Hallâc-ı Mansûr'un yüzyıllar boyu bir taraftan eleştirilen bir taraftan da örnek alınan bir mutasavvıf olduğu düşünüldüğünde, onun şiirlerinde kullandığı ifadelerin ne denli temsili bir tarzda ifade edildiği anlaşılmaktadır. Çalışmamızda bu hususlar dikkate alınarak, tasavvuf ve Divan edebiyatının müşterek mazmunlarından olan Hallâc-ı Mansûr'un bir şiiri üzerinden tanıtılması hedeflenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Klasik Türk Edebiyatı, tasavvuf, Hallâc-ı Mansûr, şiir, şerh.

Abstract

Divan poetry and Sufi literature have many sources. One of these sources is the Sufis, who stand out from other people with their interesting lifestyles and thought structures. The interesting lives of Sufis sometimes influenced their followers, and sometimes served as a source for literature, especially poetry. Hallāj al-Mansūr, one of these Sufis, is a figure who has been the subject of much discussion in Turkish literature. Known in many parts of the Islamic world, Hallāj al-Mansūr stood out both for his lifestyle and his poetry, and in this respect, he has been used as one of the important motifs (mazmuns) of Divan and Sufi literature for centuries. Hallāj al-Mansūr, who interpreted the Islamic faith and divine love from his own perspective, was not understood by the leading figures of his time and experienced many difficulties. Hallāj's use of the phrase "Ana al-Haqq" (I am the Truth) remains a subject of debate in various fields. While some interpret it in a Sufi context, the majority argue that it is a statement leading to heresy. Hallāj, who pushed the boundaries of his closeness to God in his poems, was criticized by various groups, and the increasing intensity of this criticism ultimately led to his tragic death. After a fervent life, Hallāj, punished with a bitter end due to his expressions and the impact he had on the people, experienced many things that formed the central themes of his poetry. This study presents a translation of an Arabic poem by Hallāj al-Mansūr, along with its commentary. The commentary carefully considers Hallāj's lifestyle and understanding of faith. Considering that Hallāj

al-Mansūr was a Sufi who was both criticized and emulated for centuries, it is understandable how symbolic the expressions he used in his poems are. Bearing these points in mind, this study aims to introduce Hallāj al-Mansūr, an important figure in both Sufi and Classical Ottoman literature, through one of his poems.

Structured Abstract

Divan poetry and Sufi literature are nourished by a wide range of sources, each contributing to the richness and depth of these intertwined traditions. Among these sources, one of the most compelling is the lives and intellectual frameworks of Sufi mystics, who, through their distinctive lifestyles and spiritual perspectives, have set themselves apart from the broader society. These individuals, often characterized by their unconventional approaches to religion, existence, and divine love, have not only influenced their immediate circles of followers but have also left a lasting imprint on literary production -particularly in the realm of poetry. Their lives, marked by spiritual intensity, paradox, and at times controversy, have provided fertile ground for literary imagination and symbolic expression. One such influential figure is Hallāj al-Mansūr, a mystic who has been extensively treated as a subject within Turkish literature. Widely recognized across the Islamic world, Hallāj al-Mansūr gained prominence both for his unique way of life and for his poetic expressions. His life story, filled with dramatic events and profound spiritual claims, has made him a central figure in the symbolic universe of both Divan poetry and Sufi literature. Over the centuries, he has come to represent one of the key motifs (mazmuns) employed by poets seeking to articulate themes of divine love, annihilation of the self, and the tension between external religious authority and inner spiritual experience. Hallāj al-Mansūr's interpretation of Islam and his understanding of divine love were deeply personal and rooted in his mystical experiences. However, these interpretations were not fully comprehended or accepted by the leading authorities of his time. As a result, he faced significant challenges and hardships throughout his life. His famous utterance, "Ana al-Haqq" (I am the Truth), continues to be a subject of debate across various disciplines, including theology, philosophy, and literary studies. While some scholars and mystics interpret this statement within a Sufi framework -as an expression of the annihilation of the self in the presence of divine truth- others argue that it constitutes a claim that leads to heresy or disbelief. This divergence in interpretation reflects broader tensions within Islamic thought regarding the limits of mystical expression. In his poetry, Hallāj pushed the boundaries of expressing closeness to God, often employing language that conveyed an intense and intimate relationship with the divine. This approach drew criticism from various segments of society, particularly those who adhered to more literal or orthodox interpretations of religious doctrine. As these criticisms intensified over time, they contributed to the tragic trajectory of his life, ultimately culminating in his execution. The severity of the response to his ideas illustrates the broader conflict between mystical and formalistic approaches to religion. Hallāj's life was marked by passion, intensity, and a profound commitment to his spiritual path. The expressions he used and the influence he exerted over the public played a significant role in shaping both his reputation and his fate. The painful end he suffered was not merely the result of isolated opposition but rather the culmination of a sustained period of tension between his teachings and the dominant religious discourse of his time. The experiences he underwent during this process -ranging from admiration and devotion to rejection and persecution -formed the core themes of his poetry. His works often reflect the emotional and spiritual struggles he endured, as well as his unwavering devotion to the divine. In this study, an Arabic poem by Hallāj al-Mansūr has been translated and subsequently interpreted. Particular care has been taken to base this interpretation on an understanding of Hallāj's lifestyle and his conception of faith. By situating the poem within the broader context of his life and thought, the study aims to provide a more nuanced reading of his work. Considering that Hallāj al-Mansūr has been both criticized and revered throughout the centuries, it becomes evident that the expressions he employed in his poetry possess a highly symbolic and representative character. His language often operates on multiple levels, simultaneously conveying personal experience, mystical insight, and broader

metaphysical ideas. Taking all these aspects into account, this study seeks to introduce Hallāj al-Mansūr -an essential figure in both Sufi and Divan literature- through the analysis of one of his poems. By doing so, it aims to highlight not only his literary significance but also the enduring impact of his thought on the intellectual and spiritual traditions of the Islamic world.

Keywords: Classical Turkish Literature, mysticism, Hallāj al-Mansūr, poetry, commentary.

Giriş

Divan şiiri ihtiva ettiği dil ve kültür sebebiyle geniş bir coğrafyaya hitap etmektedir. Elsin-i selâse olarak da adlandırılan üç dilli olma özelliği divan şiirinin Türkçe dışında Arapça ve Farsçayla olan münasebetini de gözler önüne sermektedir. Bu dillerden biri olan Arapçayla şiirler yazmış birçok şair vardır. Bu şairlerin bir kısmı bu dili Türkçe dışında ikinci dil olarak kullanırken kimi de anadili olarak kullanmış ve şiirlerini Arapça yazmıştır. Anadili Arapça ile şiirler yazıp kendisinden çağlar sonra başlayan Klasik Türk edebiyatına mensup şairlerin bir kısmının şiirlerinde mazmun olarak değerlendirdikleri şairlerden biri de Hallâc-ı Mansûr'dur.

Asıl adı Hüseyin olan Hallâc-ı Mansûr, “İran’da ve Anadolu’da daha çok Mansûr ve Hallâc-ı Mansûr şeklinde babasının adıyla anılmış, kendisine “Mansûr” adı verilirken davasının zafere ulaşmış olduğuna işaret edilmiştir. Allah’ın yardımına mazhar olduğunu anlatmak için ona “Nâsır’ın (Allah’ın) Mansûr’u” diyenler de olmuştur. Melâmet ehli arasında “sultânü’l-melâmetiyyîn” diye anılır.” (Uludağ, 1997, s. 377-381).

Divan şiirinin, özellikle mazmun kaynağı şairlerden biri olarak değerlendirilen Hallâc-ı Mansûr gerek hayatıyla gerekse eserleriyle yüzyıllarca dikkat çeken bir şair olmuştur. Hallâc-ı Mansûr’un alışlagelmiş düzene karşı duruşu ve şiirlerinde kullandığı üslup, onu her şairin kolay kolay ulaşamayacağı bir mertebeye yerleştirmiştir.

Başta Cüneyd-i Bağdâdî olmak üzere birçok mutasavvıfın rahle-i tedrisâtına nâil olan Hallâc, çıktığı seyahatlerde bir yandan uhrevi bir güç kazanırken diğer yandan halka, inanca dair fikirlerini anlatmıştır. Bu anlatışın bir süre sonra yerini güçlü bir tesire bırakmasıyla devrin âlimleri ve ileri gelenleri arasında Hallâc’ın “inkârcı bir zındık” olduğu hatta büyüçülük yaptığı söylentileri yayılmıştır.

Bu fikrin aksine onun keramet sahibi olduğu görüşü de yaygındır. Bir kaynakta onun gösterdiği kerametlerden biri Ahmet b. Fatik’ten şu şekilde rivayet edilmiştir:

“Bağdad’ta hapsedildiği zaman Hallâc’la beraberdim. İlk gün yatsı vakti, gardiyan geldi. Hallâc’ı bağladı, boynuna zincir doladı, dar bir odaya soktu. Hallâc ona “- Bunu bana niye yaptın?” dedi. “- Böyle emir aldım”. “- Şimdi benden emin misin?” “Evet!” Hallâc şöyle bir silkindi ve demir üzerinden hamur gibi dağıldı. Duvara eliyle işaret etti, orada bir kapı açıldı. Gardiyan

orada büyük bir genişlik gördü ve bu duruma şaşırdı. Sonra Hallâc elini uzattı ve "- Şimdi sana emrolunanı yap" dedi. Gardiyan, ilk seferindeki gibi onu tekrar bağladı. Sabah olunca gardiyan, durumu halifeye anlattı. İnsanlar hayret içinde kalmıştı (Massignon vd. 1936, s. 60).

Hallâc-ı Mansûr'un hayat serüveninin "Ene'l-Hak" anlayışına kadar uzanıp orada son bulması, onun dünyevi şeylerden uzak durduğunu gösteren bir durumdur. Her şeyden arınarak kendini Allah'a adama ve bu adanmışlığın onun varlığında erimesi felsefesine dayanan bu anlayış Hallâc-ı Mansûr'un yaşam şekline de yansımıştır. Az yeme, az uyuma, çok ibadet ve zikir şeklinde açıklanabilecek bu yaşam tarzı, ilgili bir kaynakta şu ifadelerle geçmektedir:

"Ahmed bin el-Kevkeb el-Vâsîfî der ki; Hallâc'la yedi yıl arkadaşlık ettim. Onda gördüğüm tek şey, tuz ve sirkeden başka hiçbir yiyecek tatmamasıydı. Üzerinde tek parça bir cübbeden başka hiçbir şey yoktu. Başında ise sadece bir takke vardı. Geceleri hiç uyumazdı. Ancak gündüzleyin çok az bir vakit uyurdu. Ramazanın ilk günü niyet eder, bayram günü iftar ederdi. Her gece kıldığı iki rekât namazda Kur'an'ın tamamını okurdu. Ve her gün 200 rekât namaz kılardı. Bayram günü siyah giyinirdi. Hallâc der ki: bu siyah elbise, davranışı kendisine yansıyan kimsenin alametidir." (Güvenç, 2002, s. 68).

Allah aşkının en büyük sembol isimlerinden biri olan Hallâc, yukarıda Ahmet b. Fatik'ten alınan rivayette de geçtiği üzere ömrünün bir kısmını hapiste geçirmiştir. Devrin yönetimi ve kimi âlimlerce halkı galeyana getirip fesada uğratmak gibi bahanelerle katli vacib görülen Hallâc 922 yılında Bağdat'ta idam edilmiştir.

Hallâc-ı Mansûr'un bu fırtınalı yolculuğunda kimi zaman hapiste bazen de fikirlerini yayarken kaleme aldığı bilinen üç eseri bulunmaktadır. Bu eserler şunlardır:

1. Kitâbü't-Ṭavâsîn: Hallâc'ın "tâ" ve "sîn" harflerinin okunuşunun çoğul hale getirilmesiyle oluşturduğu "tavâsîn" adlı kitabı onun fikirlerini ve İslam'a bakış açısını gösterdiği en önemli eserlerinden biridir. Eser sirâc, fehmi, sâfâ, dâire vb isimlerin verildiği ve birkaç sayfadan oluşan bölümlerden meydana getirilmiştir. İlk defa L. Massignon tarafından 1913'te yayımlanan ve Fransızcaya tercüme edilen eserin Türkçeye tercümesi 1976'da Yaşar Nuri Öztürk tarafından yapılmıştır (Öztürk, 1976).
2. Dîvân: Hallâc'ın farklı kaynaklarda yer alan şiirlerinin toplanıp divan haline getirilmesi 1931 yılına dayanmaktadır. L. Massignon tarafından divan haline getirilen eser aynı yıl Journal Asiatique'te yayınlanmıştır. Bir sonraki neşri ise Kâmil Mustafa eş-Şeybî tarafından 1973'te Bağdat'ta yapılmıştır (eş-Şeybî, 1973).
3. Ahbârü'l-Hallâc: Hallâc'ın sözlerinin derlenmesiyle oluşturulan eser 1936'da Paris'te L. Massignon tarafından hazırlanmıştır.

Süleyman Uludağ'ın verdiği bilgiye göre “İbnü'n-Nedîm'in adlarını vererek Hallâc'a nisbet ettiği kırk altı eser (el-Fihrist, s. 241-243) ise henüz günümüze ulaşmamış eserler arasındadır (Uludağ, 1997, s. 377-381).

1. Hallâc-ı Mansûr'un Bir Şiirinin Şerhine Dair

İran'da doğmasına rağmen ilim yolculuğunu Arapçayla sürdürmüş olan Hallâc-ı Mansûr şiirlerinde Allah'a olan yakınlığı farklı bir boyutta yaşamış ve bu yönüyle diğer mutasavvıflardan ayrı bir yol izlemiştir. Aşağıda tercümesi ve şerhi verilen metin Hallâc'ın izlediği bu yolda verdiği şiirlerden biridir:

1. والله ما طلعت شمسٌ ولا غرُبْتُ
إلا وحبُّكَ مقروءٌ بأنفاسي

2. ولا خلوت إلى قومٍ أُحَدِّثُهُمْ
إلا وأنتَ حديثي بينَ الجَلَّاسي

3. ولا ذكرْتُكَ محزوناً ولا فرحاً
إلا وأنتَ بقلبي بين وسواسي

4. ولا هممتُ بشرب الماء من عطشٍ
إلا رأيتُ خيالاً منك في الكأس

5. ولو قدرتُ على الإتيانِ جنتكم
سعيّاً على الوجه أو مشياً على الرأس

6. ويا فتى الحي إن غنيت لي طرباً
فغنني وأسفاً من قلبك القاسي

7. مالي وللناس كم يلحونني سفهاً
ديني لنفسي ودين الناس للناس

1. والله ما طلعت شمسٌ ولا غرُبْتُ
إلا وحبُّكَ مقروءٌ بأنفاسي

¹ Matbu divanda bu beyitle alakalı şu bilgiler yer almaktadır: 1. Şam El Esed Kütüphanesindeki Bağdad baskılı nüshasında “Ve la celestü” yerine “Ve la helavtü” bulunmaktadır. 2. İkinci beyit Şam El Esed Kütüphanesinde yer alan Kahire nüshasında bulunmaktadır; Paris nüshasında bulunmamaktadır.

1. Vallahi ma tala'at şemsün ve lâ ğarubet

İllâ ve hubbûke makrûnun bi enfâsi

(Yemin ederim, güneşin doğup batmadığı bir gün yok ki, aşkın tutunmasın nefeslerime)

Beyit “vallahî” ifadesiyle başlamaktadır. “Allah’a yemin olsun” anlamına gelen bu ifade aynı zamanda şiirin Allah adıyla başlamasını sağlamıştır. Beyitte geçen (مَقْرُونٌ) kelimesi “bağlı olma, bağlılık, tutunmak” anlamındadır. Aşkın nefese bağlı olma durumu her nefeste o aşkı yaşama, hissetme anlamına gelmektedir ki bu durum güneşin doğuşu ve batışıyla ilişkilendirilmiştir.

Hallâc bu ifadeyle Allah’a olan yakınlığının ne derece yüksek olduğunu belirtmiştir. Öyle ki her nefeste o vardır. Nefes alırken ve verirken çıkarılan “he” sesi tasavvufta hu(هو) sesiyle karşılanır ki bu da Allah lafz-ı celâlinin karşılığıdır. Her nefeste onu hisseden şair, güneşin doğuşu ve batışı arasındaki süre içerisinde diğer bir deyişle gün boyu Allah’ı zikretmiştir. Güneşin doğuşu ve batışı arasındaki süre Allah’ın kullarına bir lütfu olarak kabul edilmiştir. Kur’an-ı Kerim’de gece ve gündüzün insan üzerindeki vazifesi şu ifadelerle zikredilmiştir.

“Sizin için geceyi bir örtü, uykuyu dinlenme hali kılan, gündüz vaktini ise bir diriliş ortamı yapan O’dur.” (Furkan, 25:47).

Güneşin doğup batma hadisesi beyitte nefes alışverişiyle karşılanır. Çünkü insan her nefes alışverişte tekrar bir hayat kazanır. Biri diğerine muhtaç olan nefes alışverişinin âdeta dünyanın gidişatı gibi olduğunu ifade edebiliriz. Tıpkı nefes alışverişin insanın hayatını idame ettirmesindeki rolü gibi güneşin doğuşu ve batışı da lutf-ı ilahidir. Güneşin doğuşu, batışına muhtaçtır. Biri olmasa diğeri insan hayatını belki de yok edecek bir hususiyete sahiptir. Bu yüzden şair güneşin doğuş ve batışı ile nefes alışverişini eş tutmuş ve insanın hayatî melekelerinden biri olarak göstermiştir. Kur’an-ı Kerim’de güneşin doğuş ve batış hadisesi bir ayette ibadet vakti olarak değerlendirilmiştir:

“Resulüm! Sen onların söylediklerini sabırla karşıla; güneş doğmadan ve batmadan önce rabbini övgü ve tesbih ile an.” (Kaf, 50:29).

Özellikle güneşin varlığı Kur’an-ı Kerim’de “Yemin olsun, güneşe ve kuşluğuna” (Şems, 1) âyet-i kerimesinde geçtiği gibi, üzerine yemin edilecek bir unsur olarak kullanılmıştır.

Kehf suresinde ise güneşin doğup batarken Ashâb-ı Kehf üzerinden onları rahatsız etmeden geçişi şu ifadelerle verilmiştir: “Mağaraya sığındılar. Orada baksan güneşin, doğduğu zaman mağaralarının sağına vurduğunu; batarken de onlara dokunmadan sol taraftan geçip gittiğini görürsün. Onlar ise mağaranın ortasındalar. İşte bu, Allah’ın ayetlerindendir. Allah kime

hidayet ederse işte o doğruyu bulmuştur; kimi de hidayetden mahrum ederse artık onu doğruya yöneltecek bir rehber bulamazsın.” (Kehf, 18:17).

Güneşin farklı yönleri ve görevleriyle birçok defa Kur'an-ı Kerim'de zikrediliyor olması (Bakara, 2:258; En'am, 6:78-96; Araf, 7:54; Yunus, 5, Yusuf, 12:4, Ra'd, 13:2, İbrahim, 14:33, Nahl, 16:12; İsra, 17:78, vb.) onun dünyanın ve insanın yaratılış gayesinde ne kadar büyük bir rol oynadığının ispatı niteliğindedir.

Hallâc-ı Mansûr yukarıdaki beyitte insanın her nefes alışverişinde Allah'ı anıyor olmasını ve ona duyulan sevginin insanın varlık sebebi oluşunu belirtmek için bu aşkın nefese bağlı olduğunu dolayısıyla her nefes alışverişinde bu aşkın yeniden hayat bulduğunu ifade etmektedir. Bu hayat buluşun güneşin doğuş batışıyla birlikte kullanılması da duyulan sevginin ne denli kesin ve vazgeçilmez oluşunu göstermektedir.

Yukarıdaki beytin ilk mısrası “lâ” olumsuzluk ekini barındırırken ikinci mısrası ise “illâ” ile başlamaktadır. La ve illa ifadelerinin şiirin ilk mısralarında kullanılıyor olması Kelime-i tevhidi yani “La ilâhe illallah” lafz-ı kerimini çağrıştırmaktadır. “La” olumsuzluk ifadesiyle batılın ve Allah'tan başka tapılacak her şeyin reddedildiği, “illallah” ifadesiyle de Allah'ın varlığı ve birliğinin onaylandığı bu zikre “Muhammedün Resûlullah” ifadesinin eklenmesiyle kelime-i şehadet oluşmaktadır.

2. وَلَا خَلُوتَ إِلَى قَوْمٍ أَحَدُهُمْ
إِلَّا وَأَنْتَ حَدِيثِي بَيْنَ جُلَاسِي

2. Ve lâ helavtu ile kavmin uhaddisuhum

İllâ ve ente hadisi beyne cüllâsi

(Bir toplulukla oturup sohbet etsem, meclisimdeki sohbetin konusu yalnız sen olursun)

Yukarıdaki beyitte Hallâc bir dost meclisi manzarası çizmiştir. Bu meclis, yakın arkadaşların, dostların oturup hasbihal ettikleri bir meclistir. Meclisin bir üyesi olan şair her sözünde gerçek sevgiliyi andığını ve ondan başka konuşacak mevzusu olmadığını dile getirmektedir.

Tasavvuf düşüncesindeki bazı anlayışları Divan şairleri de şiirlerine konu etmişlerdir. Bu bağlamda sohbet meclislerinin ana kaynağı ruhların yaratıldığı “bezm-i elest”tir. Her ruhun Allah'ın varlığını tanıyıp kabul ettiği bu meclisin her bir üyesi “elestü birabbiküm” sorusuna verdikleri “belâ” cevabıyla bu bağı kurmuşlardır. Divan şiirinde daha çok sevgiliye duyulan muhabbetin konu edildiği, eğlence ve zevkin ön planda olduğu bezm alemleri dostların bir araya

² Matbu divanda bu beyitle alakalı şu bilgiler yer almaktadır: 1. Şam El Esed Kütüphanesindeki Bağdad baskılı nüshasında “Ve la celestü” yerine “Ve la helavtü” bulunmaktadır. 2. İkinci beyit Şam el-Esed Kütüphanesinde yer alan Kahire nüshasında bulunmaktadır; Paris nüshasında bulunmamaktadır.

geldiği ortamlardır. Bu mekânlarda en yakın dostlarla birlikte “maşuk”un da bulunması söz konusudur.

Hallâc-ı Mansûr beşerî olan bu durumu ilahi bir anlatışla dile getirir ve Allah’a duyduğu muhabbeti onun vasıflarını da ön planda tutarak Allah’ın varlığının mekân ve zamanla sınırlı olmadığını belirtmektedir. O zamandan ve mekândan münezzehtir ve bulunduğu her yer ve zamanda sana en yakın odur. Kur’an-ı Kerim’de fısıldaşarak konuşanlara işaret edilen bir ayette bu yakınlık şu şekilde ifade edilmektedir:

“Farkında değil misin, Allah göklerde olanı da yerde olanı bilmektedir! Gizli gizli konuşan üç kişi yoktur ki dördüncüsü O olmasın; beş kişi yoktur ki altıncısı O olmasın. Bundan az veya çok olsunlar ve nerede bulunurlarsa bulunsunlar mutlaka Allah onların yanındadır; nihayet kıyamet günü onlara yapıp ettiklerini bildirecektir. Çünkü Allah her şeyi bilmektedir.” (Mücadele, 58: 7).

Beyitte bahsedilen sevgili, sohbetin de asıl mevzusudur, öyle ki oturulup konuşulan her yer ve mekânda ondan bahsedilir. Aşığın dilinde sadece sevgilinin ismi anılmaktadır.

İslami literatürde her an Allah’ı zikretmenin tavsiye edildiği gerçeği vardır ve bu durum Kur’an-ı Kerim’de şu ifadelerle karşılık bulmaktadır: “O akıl sahipleri, ayakta dururken, otururken ve yanları üzerine yatarken dâimâ Allah’ı zikrederler.” (Âl-i İmrân, 3:191).

Yine her yerde ve her durumda Allah ile beraber olma ya da O’nun kullarının her durumunu bilme, görme hususu başka bir ayette şu ifadelerle zikredilmektedir:

“Gökleri ve yeri altı günde yaratan, sonra arşa istivâ eden O’dur. Toprağa giren ve ondan çıkan, gökten inen ve ona yükselen her şeyi bilir. Nerede olursanız olun O sizinle beraberdir. Allah yaptıklarınızı görmektedir.” (Hadid, 57:4).

Beyitte şair vahdaniyete de işaret etmiştir. Şöyle ki; bir topluluktan bahsederken kullandığı “kavm” ve “uhaddisühüm” yani konuştuklarım, sohbet ettiklerim ifadesinden sonra ikinci mısradaki kullandığı “illa” ve “ente” ifadeleri “sadece sen” manasında kullanılmıştır. Dolayısıyla şair kalabalıkların içinde bile sadece gerçek sevgiliyle ilgilendiğini ve onun varlığını düşündüğünü belirtmektedir.

Bu durum tasavvufta kesret ve vahdet karşılaştırmalarını hatırlatmaktadır. Örneğin Şeyh Gâlib bir şiirinde dost sohbetinde her an sevgiliyle ilgilendiğini şöyle dile getirmektedir:

Hem-dem iken her dem o meh-tal‘ata

Mahrem iken meclis-i ünsiyyete Şeyh Gâlib (Okçu, 79).³

³ Şeyh Galib’ten alınan beyitler için bkz. Naci Okçu, Şeyh Galib Divanı, <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/10654,metinpdf.pdf?0>

Şiirde de görüldüğü gibi Allah'ın varlığı ve birliği kimi zaman kalabalık içinde sadece sevgiliyi düşünme şekliyle verilmiştir.

Hallâc-ı Mansûr da vahdeti kesretle karşılaştırma hususunu “kalabalıklar içerisinde sohbet ederken bile sadece sevgiliden bahsetme” şeklinde göstermiştir.

Bu beyitte de birinci beyitte olduğu gibi “lâ ve illâ ifadeleri birlikte kullanılmıştır. Bu ifadelerle şair Allah'tan başka ilah olmadığını yinelemektedir.

Kur'an-ı Kerim'de Hadid suresinde geçen “O her şeyden öncedir; kendisinden sonraya hiçbir şeyin kalmayacağı son'dur; varlığı aşikârdır; gerçek mahiyeti insan için gizlidir. O her şeyi bilir. (Hadid, 57:3) ifadeleri ile Buhârî'nin hadisinde belirttiği “(Ezelde) Allah vardı ve O'ndan başka hiçbir şey yoktu...” (Buhârî, Bed'ül-halk) hadis-i şerifi Allah'ın öncesi ve sonrası olmadığını ve ondan başka ilahın da bulunmadığını destekler niteliktedir. Bu da şairin ikinci defa “lâ ve illâ” ifadelerini kullanma sebebini açıklamaktadır.

3. ولا ذكرتك محزوناً ولا فرحاً
إلا وأنت بقلبي بين وسواسي

3. Ve lâ zekertuke mahzûnen ve lâ ferihen

İllâ ve ente bi kalbi beyne vesvâsi

(Ne zaman seni ansam hüznle ya da sevinçle, yalnız sen varsın bu kalbin vesvesesinde)

Yukarıdaki beyitte şair insanın en çok mücadele ettiği durumlardan biri olan vesveseyi ön plana çıkarmış ve bunu insanın iki farklı ruh haliyle, yani sevinç ve hüznle birlikte kullanmıştır.

İslam literatüründe “gizli ses, fısıltı” anlamına gelen “vesvese/visvâs, “şeytanın veya nefsin insana kötü ve zararlı telkinde bulunması, şeytandan yahut nefisten gelen, insanı dine aykırı aşırı davranışlara yönelten telkin”; vesvâs “şeytan, şeytanın insanın içine attığı saptırıcı dürtü, faydasız söz, şüphe ve tereddüt” anlamlarında kullanılmıştır (Çağrı, 2013: 70-72).

Allah'tan başka her şeyin vesvese olduğunu ifade eden Tüsterî'ye göre dünyayı isteyen kişi vesveseden korunamaz (Tüsterî, 2002, s. 45).

Kur'an-ı Kerim'de vesvese birçok ayette söz konusu edilmektedir. Tâhâ suresinde insanın cennetten çıkarılıp dünyaya gönderilmesine sebep olan hadisenin, şeytanın verdiği vesveseden kaynaklandığı şu şekilde ifade edilmektedir:

Derken, şeytan şöyle diyerek onun kafasını karıştırdı: “Ey Âdem! Sana sonsuzluk ağacının ve son bulmayacak bir hükümlanlığın yolunu göstereyim mi?” (Tâhâ, 20:120).

Yine Nas suresinde, şeytanın verdiği vesveseden Allah'a sığınılması gerektiği belirtilmektedir:

De ki: “Cinlerden olsun insanlardan olsun, insanların kalplerine vesvese sokan sinsi şeytanın şerrinden insanların rabbine, insanların mâlik ve hâkimine, insanların mâbuduna sığınırım!” (Nas, 114:1-6).

Vesvesenin insan ruhu üzerindeki tesiri yadsınamaz bir gerçektir. Şiirde bu gerçeğin yanında tüm vesveselerin sevgiliyi düşünmekle bir arada olduğu belirtilmektedir. Her an onu düşünmek, onun varlığını hissetmek ve bilmekle birlikte, bir taraftan vesveselerle uğraşmak ve kimi zaman bu vesveselerin arasında tekrar sevgiliye dönüp onu ne kadar sevdiğini ya da onsuz olamayacağını hissetmek şeklinde yorumlanabilecek bu durum insan ruhunun karmaşasını ve gelgitlerini göstermesi açısından ilginçtir.

Hallâc'ın “Ene'l-Hak” felsefesi düşünüldüğünde bahsettiği sevgilinin yani gerçek ve mutlak sevgili olan Allah'ın ona yakınlığının derecesi de tahmin edilmiş olunur. Hallâc bu yakınlığı “kalbiyle vesveseler arası”nda kalan mesafe olarak açıklamıştır ki; bu da yine aynı felsefenin bir ürünüdür.

Buna göre şair sevinç ya da hüzn gibi birbirine zıt duygular arasında bile Allah'ı zikretmekte ve onu kalbiyle vesveseler arasında görece kadar yakın hissetmektedir. Şairin, Kur'an-ı Kerim'in Bakara suresinde geçen “Artık siz beni anın ki ben de sizi anayım.” (Bakara, 2:152) cümlesine atıfta bulunduğu bir şiirinde Allah'ı zikretmede ve onu yakın hissetmedeki ölçü şu ifadelerle yer almaktadır:

ذِكْرُهُ ذِكْرِي وَذِكْرِي ذِكْرُهُ
هَلْ يَكُونُ الذَّاكِرَانِ إِلَّا مَعًا

O'nun andığı benim andığımdır, benimki de O'nun andığıdır,

Birbirini ananlar ayrı olur mu hiç? (Şeybî, 1973).

Kur'an-ı Kerim'de Kaf suresinde geçen “Gerçek şu ki, insanı biz yarattık ve nefsinin ona neler fısıldadığını da çok iyi biliyoruz. Çünkü biz ona şah damarından daha yakınız”. (Kaf, 16) ifadeleri Allah'ın kalpteki vesveselere ve dolayısıyla bu vesveseleri yaşayan insana olan yakınlığını en iyi şekilde gösteren bir delil niteliğindedir.

Hallâc bu yakınlığı ileri boyutlara taşır ve sevgiliyle yekvücut olur. Bir şiirinde bu bütünleşme fikrini şöyle zikretmektedir:

أَنَا مِنْ أَهْوَى وَمِنْ أَهْوَى أَنَا
نَحْنُ رُوحَانُ حَلَلْنَا بَدَنًا

“Ben sevdiğim kişiyim, sevdiğim de ben, biz tek bedende karışmış iki ruhuz” (Şeybî, 1973, s.302).

Şairin, başka bir şiirinde Allah’a olan yakınlığın derecesi şu ifadelerle anlatılmıştır:

رأيت ربي بعين قلبي

فقلت من انت قال انت

Kalp gözümle Rabbimi gördüm

Sen kimsin? Dedim

-Sen, dedi... (Şeybî, 1973, s.302).

4. ولا هممتُ بشرب الماء من عطشٍ

إلا رأيتُ خيالاً منك في الكأس

4. Ve lâ hememtü bi şüribil ma’i min ‘ataşin

İllâ ra’eytü heyâlen minke fîl kâsi

(Bir yudum suya niyetlensem susuzluktan, hayalinden başka bir şey görmem kadehte)

Şair yukarıdaki beyitte divan şiirinin kimi şairler tarafından da kullanılan bir manzarasını gözler önüne sermiştir. Bu manzarada aşık susuzluktan perişan haldedir ve kadehteki suyu hevesle içme arzusundayken suda ya da kadehin yüzeyinde sevgilinin hayalini görür.

Bu durum, aşığın her an sevgiliyi düşündüğünü ve onun hayalini, baktığı her yerde gördüğünü göstermektedir.

Tasavvufî manada düşünüldüğünde, rû’yetullah yani Allah’ı dünya gözüyle görmek mümkün olmasa da onu sıfatlarıyla müşahade etmek mümkündür.

Allah’ı tahkiki iman yoluyla her yerde görmek, tasavvufî felsefenin de kabul ettiği bir görüştür. Bu görüşe göre Allah, yaratılmış olan her şeyden münezzehtir.

Hallâc, bu konudaki düşüncesini, “Yönlerden, illetlerden ve aletlerden önce var olanı, sonlu olanlar nasıl ihata edebilir.” şeklinde ifade etmiştir (Massignon, 1913, s.70).

Yaratılmış her şeyde Allah’ı görmek fikrini destekleyen tasavvufî düşüncede, seyredilen her güzellikte Allah’ın “Cemâl” sıfatını, elde edilen her nimette “Rezzâk” sıfatını, ya da öğrenilen her bilgide onun “Alîm” sıfatını bilmek ve hissetmek, Allah’ı müşahade etmek olarak kabul edilmiştir. Allah’ın, varlık olarak her yerde olduğu ve insanlarla beraber olup onları gördüğü, Kur’an-ı Kerim’de şu ifadelerle yer almaktadır:

“O, gökleri ve yeri altı günde (altı evrede) yaratan, sonra Arş’a kurulandır. Yere gireni, ondan çıkanı, gökten ineni, oraya yükseleni bilir. Nerede olsanız, O sizinle beraberdir. Allah, bütün yaptıklarınızı hakkıyla görendir.” (Hadid, 57:4).

Allah’ın her yerde olduğu gerçeği onun farklı yollarla algılanabilirliği fikrini doğurmuştur. Marifetullah olarak isimlendirilen bu fikre göre, eşyaya takılmadan onu yaratanı görmek ve bunu bir ibadet haline getirmek mümkündür. Allah’ın sıfatlarını her yerde seyretmek örneğin bir yaprağın şeklinde “Musavvir” esmasını fark etmek, O’nu sıfatlarıyla müşahede edebilmek anlamına gelmektedir. Bu durumda Allah’ı tanımak ve görmek isteyen herkes onun yarattığı eşyalar üzerinden onu görebilir.

Hallâc, bu fikri şiirinde suyu içerken bile kadehteki yansımada onu seyretmek olarak göstermiştir.

Şiirde özellikle suyun ifade edilmesi de önemlidir. Çünkü su hem yaratılan her şeyin ana kaynağı, hem de dünyanın devrini sağlayan önemli unsurlardan bir olması hasebiyle kayda değer bir özelliكتedir. “Anasır-ı Erbaa” yani dünyanın varlığının dört ana unsurundan biri olan su, arınma ve temizlenme açısından da önemlidir. Bu sebeple Hallâc’ın başka bir içecek yerine suyu tercih etmesi dikkat çekicidir.

Hallâc’ın kadehteki suyun yansımada sevgiliyi hayal etmesi, tasavvufi anlamda Allah’ın sıfatlarının dünyadaki yansımalarında görülmesi ya da bilinmesi şeklinde yorumlanabilir. Bu durumda kâse dünyayı, içindeki su, yaratılan her şeyi, yansıyan görüntü de Allah’ın sıfatlarını temsil etmektedir.

Bu temsili, divan şiirinin farklı şairlerinin kullanımlarında görmek mümkündür. Örneğin, Şeyh Gâlib’in bir şiirinde buna benzer bir manzara şu ifadelerle yer almaktadır:

‘Aks-i rûyun görüne âyîne-i sâgârda

Devr-i evvelden olur neş’e-i encâm bedîd.

(Kadehin aynasında senin yüzün aksettiğinde daha işin başından sarhoşluğun nasıl bir neşeyle sonuçlanacağı belli olur.)

Şeyh Gâlib’in yukarıdaki şiirinde de bir kadeh ve onun yansımada seyredilen sevgili, diğer bir deyişle mâsiva ve onun her zerresinde seyredilen Cemalullahın yansıması kullanılmıştır.

Şeyh Gâlib bir başka şiirinde ise Allah’ın sıfatlarının yansıdığı insan-ı kamilin gönlünü, Cemşid’in tüm dünyayı gösteren kadehine benzeterek, bu billur kadehi Çin imparatorunun kıymetli porselen kasesiyle karşılaştırmış ve çok kıymetli görülen süslerin bile gerçek güzelliğin karşısında basit kalacağını şu mısralarla ifade etmiştir:

Gören âyîne-i ‘âlem-nümâyı câm-ı billûrı

Eder mi zîb-i meclis Çînî-i mûdâr-ı fağfûrı.

Hallâc ise susuzluğunu gidermek için su içmeye niyetlendiğinde bile sevgilinin yüzünü suyun aksinde gördüğünü, diğer bir deyişle sıfatullahı her yerde seyrettiğini belirterek tasavvuf edebiyatının önemli benzetmelerinden birini yapmıştır.

Bu durum Allah’ı her yerde müşahade etmek ve onun kudret-i ilahisine tevcih etmek demektir ki her an onun huzurunda olma hissiyatını sağlamlaştıran bir fikirdir.

Beyitte ayrıca “lâ ve illâ” lafızları kendisinden önceki beyitlerde olduğu gibi tekrarlanmıştır.

5. ولو قدرت على الإتيان جننكم

سعيًا على الوجه أو مشيًا على الرأس

5. Velev kadirtü alel ityâni ci’tukumu

Sa’yen ‘alel vechi ev meşyen ‘aler ra’si

(Elimden gelse gelirdim sana elbet, yüzüstü sürünerek ya da yürüyerek başımın üstünde.)

Beyitte şair sevgiliye ulaşmaya gücünün yetmediğini belirtmektedir. Elinde olsa yüzüstü sürünerek ya da başı üstünde yürüyerek gelebileceğini belirten şair böylece ona ulaşmada zorlukları düşünmeden tüm yolları deneyebileceğini belirtmektedir.

“Yüz üstü sürünme” insan dışındaki birçok canlının hareket hallerinden biridir. Kur’an-ı Kerim’de bu canlıların özellikleri şu şekilde ifade edilmiştir:

“Allah hareket eden her canlıyı bir sudan yarattı. Bunlardan kimi karnı üzerinde sürünür, kimi iki ayak üzerinde yürür, kimi de dört ayak üzerinde yol alır. Allah dilediğini yaratıyor, Allah her şeye kadirdir.” (Nur, 24:45).

Hallâc, Allah’a ulaşmada kulun üzerine düşen vazifeyi belirtirken “velev kadertü” ifadesini kullanmaktadır. “Gücüm yetseydi, yapabilseydim” anlamlarına gelen bu ifade kulun gücünün sınırını belirten cüz’i iradeyi işaret etmektedir. İnsan yaratılış itibarıyla zayıf bir varlıktır. Kur’an-ı Kerim’de bu zayıflık bir ayette şu şekilde zikredilmiştir:

“Allah yükünüzü hafifletmek ister; çünkü insan zayıf yaratılmıştır.” (Nisa, 4:28).

Dolayısıyla her şeye gücü yetemeyeceği gibi birçok hususta da yetersiz kalmaktadır.

Rûm suresinde ise, Allah’ın, insanı güçsüz yarattığı ve çeşitli dönemlerde bu güçsüzlüğün devam ettiği şu şekilde yer almaktadır:

“Sizi güçsüz yaratan, güçsüzlüğün ardından kuvvet veren, kuvvetli halinizden sonra da güçsüz hale getiren ve yaşlandıran Allah’tır. O dilediğini yaratır. O hakkıyla bilendir, üstün kudret sahibidir.” (Rum, 30:54).

Hallâc bu güçsüzlüğün bilincinde olarak ona ulaşmada her yolun deneneceğini belirtmektedir. Bu yollar “yüz üstü sürünmek, ya da baş üstü yürümek” şeklinde ifade edilmektedir.

Bahsedilen bu yollar tercih edilen zorlukları ya da hayatta karşılaşılabilecek engelleri düşündürmektedir. Çünkü yüzüstü sürünmek, kişiyi hem yıpratır hem de hedefe ulaşmayı geciktiren bir durumdur. Kur’an-ı Kerim’de bir ayette bu durum şu ifadelerle yer almaktadır:

“Şimdi (düşünün, önünü görmeden), yüzüstü sürünen mi hedefe erişir, yoksa doğru yolda düzgün yürüyen mi?” (Mülk, 67:22).

Bu durum, akli kullanma özelliği verilen ve diğer canlılardan üstün yaratılan insan için geçerlidir. Diğer bütün canlıların, yürüme, uçuş gibi özelliklere sahip olan mahlukatın Allah’a ulaşması bir ayette şu şekilde yer almaktadır:

“Yeryüzünde yürüyen hayvanlar ve gökyüzünde iki kanadıyla uçan kuşlardan ne varsa hepsi sizin gibi topluluklardır. Biz kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık. Nihayet (hepsi) toplanıp rablerinin huzuruna getirileceklerdir.” (En’am, 6:38).

Yukarıdaki beyitte Allah’ın takdiri ve emri karşısında insanın güçsüzlük derecesini ifade eden Hallâc’ın ifadesiyle aşık yahut kul her zorluğu aşarak gerçek sevgiliye kavuşma niyetindedir. Öyle ki gücü yetse ona sürünerek ya da baş üstü yürüyerek bile olsa ulaşmak istemektedir. Ama gücünü sınırlayan cüz’i irade buna izin vermemektedir.

Şiirin başından beri kullanılan “sen” zamiri bu beyitte (جنتكم) kelimesinde görüldüğü gibi yerini “siz” ifadesine bırakmıştır. Bu durum Türkçede de görülen “saygı gösterme” sebebiyledir. “Size gelmem benim elimde olsaydı imkânsız olan ne varsa dener ve size ulaşırdım” diyen şair bu imkansızlığı “baş üstü yürümek” ifadesini kullanarak göstermekte ve mübalağa sanatı yapmaktadır. Ayrıca “yüz üstü sürünmek” ifadesinde kullanılan “yüz” insanın vücudunda görünen ve tanınmasını sağlayan en önemli bölümdür.

Yüzü, sürünerek belki de tanınmaz hale getirmek, dünyevi şeylerden arınma ve her şeyi Allah için feda etme hususunda önemli bir göstergedir. Çünkü insan belki de en son yüzünden vazgeçecek kadar büyük bir fedakârlık içine girer. Bu da kulun kendinden vazgeçmesi, diğer bir deyişle dünyevi her şeyi terk etmesi anlamına gelmektedir.

Şairin şiirde kullandığı “baş” ayrıntısı da insanın en önemli uzuvlarından. Akli, diğer bir deyişle düşünme yeteneğini taşıyan baş, bu özelliği sebebiyle insanın diğer canlılardan

ayrılmasını sağlayan bir görev üstlenmektedir. Aklî melekeler kişinin kendinde olduğunu düşünebildiğini gösteren bir kıstastır. Akıl olmadığında kişi sorumluluklardan da kurtulmaktadır.

Şair beyitte aşığın sevgiliye ulaşmak için imkânsız gibi görünen bir yola bile başvurabileceğini belirtmektedir. Bu yol baş üstü yürüme hareketidir. Kişinin hareketini imkânsız kılan bu duruş, aşığın ne denli çaresiz olduğunu da göstermesi açısından önemlidir.

Şiirdeki yüzüstü sürünme ve baş üstü yürüme durumu, kulun namazdaki görünümünü de hatırlatmaktadır. Namaz esnasında yüzün ve başın yere değişiyor olması bu fikri desteklemektedir. Bu manzaraya benzer bir anlatım, Şeyh Gâlib'in bir şiirinde şu şekilde yer almaktadır:

Gehî zîr-i serde destî geh ayağı koltuğunda

Düşe kalka haste-i gam der-i lutf-ı yâre düştü Şeyh Gâlib (İpekten 2010).

(Gam hastası, kâh eli başının altında, kâh ayağı koltuğunda olduğu halde sevgilinin lütuf kapısına düştü.)

Şeyh Gâlib'in namaz manzarasını çizdiği bu beyitte olduğu gibi Hallâc-ı Mansûr da başını ve yüzünü toprağa değdirmeyi sevgiliye ulaşmanın yollarından biri olarak görmektedir.

Baş ve yüz gibi insanın üstün vasıflarını temsil eden unsurların toprağa değişiyor hatta sürünüyor olması mütevacılığın ve tasavvufî anlamda nefsi öldürmenin bir sembolü niteliğindedir. Kul, Allah'a ulaşmada kendinden vazgeçerek ve dünyevi şeylerin tamamını terk ederek büyük bir yol kat eder. Bunu yaparken de insani vasıflarından, özellikle de kibir, gurur, güzellik unsurları gibi birçok hususiyetten vazgeçmesi gerekir. Bu sebeple Hallâc yerde sürünmeyi, yani toprakla haşır neşir olmayı seçmiştir. Toprak, hem insanın yaratılış hikâyesinde başrol oynama hem de dünyayı terk ederken kullanılan sığınak olma hususunda insana en yakın maddelerden biridir. Bu yüzden Hallâc, baş ve yüzün toprağa değmesi yoluyla toprakla bütünleşmeyi tercih etmektedir.

6. وَيَا فَتَى الْحَيِّ إِنْ غَنَيْتَ لِي طَرِباً

فَغَنَيْتَنِي وَأَسْفَأَ مِنْ قَلْبِكَ الْقَاسِي

6. Ve yâ fetâl hayyi in ğanneyyte li taraben

Fe ğannini ve esefen min kalbik el kâsi

(Ey mahallenin delikanlısı, bana neşeli bir şarkı söyleyeceksen kalbinin sertliğinden çıkan bir kederle söyle)

Beyitte en belirgin ifade “ey mahallenin delikanlısı” anlamındaki “ve yâ Fetâ’l hayy” ifadesinde geçen “Fetâ” kelimesidir.

Çoğul hali “fityan” olan “Fetâ” kelimesi, Arapçada yiğit, delikanlı, iyi huylu ve cömert kişi anlamlarına gelen bir kelimedir. Kaynaklarda bu kelimeye dair şu bilgiler verilmektedir:

“Gerek Horasan’da gerekse Irak’ta “fetâ” denilen ve en belirgin vasıfları cesaret, kahramanlık, cömertlik ve fedakârlık olan kişilere büyük bir hayranlık duyulmaktaydı. Kur’an’da fetâ (fitye, feteyât) diye nitelendirilen (Nisâ, 4:25; Yûsuf, 12:30, 36, 62; Kehf, 18:60, 62) kişiler için bu sıfat dinî bir mâna taşıması yanında takdir edilen bir anlam ifade ediyor. Put kıran (Enbiyâ, 21:60) veya gördükleri baskıya rağmen inançlarını koruyan ve bu uğurda ülkelerini terkeden kişilerden “fetâ” diye söz edilmesi, (Kehf, 18:10, 13) bu nitelemeye bir çekicilik kazandırıyordu. Bundan dolayı halk arasında takdir edilen bir vasıf olan yiğitliği Kur’an’daki “fetâ” ifadesiyle irtibatlandıran sûfiler bu kavramı bir tasavvuf terimi haline getirmede tereddüt göstermediler. Onlara göre mert, cömert ve cesur bir kişide bulunan vasıflar hakiki bir sûfide de bulunduğundan sûfi aynı zamanda bir “fetâ”dır. Bu sebeple sûfiler “fetâ”yı “sûfi”, “fütüvveti” de “tasavvuf” olarak tarif etmekte bir sakınca görmemişlerdir” (Uludağ, 1996, s. 259-261).

Bu bağlamda düşünüldüğünde Hallâc’ın “mahallenin delikanlısı” olarak hitap ettiği “Fetâ” sadece yiğit bir genç değil, aynı zamanda bir sûfide bulunması gereken ahlaki niteliklere de sahip bir gençtir.

“Fetâ” kelimesi İslam literatüründe “fütüvvet” kelimesiyle birlikte kullanılmaktadır. Hallâc-ı Mansûr’un “bir dava sahibi olmak ve neye mal olursa olsun bu davadan dönmek” (Uludağ, 1996, s. 259-261) diye tarif ettiği fütüvvet anlayışına göre sûfi, fazilet sahibi ve doğru bildiğinden şaşmayan kişidir.

Sülemî’ye göre “fütüvvet”, “Âdem gibi özür dilemek, Nûh gibi iyi, İbrâhim gibi vefalı, İsmâil gibi dürüst, Mûsâ gibi ihlâslı, Eyyûb gibi sabırlı, Dâvûd gibi cömert, Hz. Muhammed gibi merhametli, Ebû Bekir gibi hamiyetli, Ömer gibi adaletli, Osman gibi hayâli, Ali gibi bilgili” olmaktır (Sülemî, 1977, s. 29).

Fütüvvet sıfatıyla sıfatlanmış kişinin her türlü günahattan arınacağı ve Allah’ın sıfatlarını alacağı, bir Fütüvvetnâmede şu ifadelerle zikredilmektedir:

“Zîrâ ki, fütüvvet Allah sıfatıdır. Pes fütüvvet sıfatın kimse bilmez ve sıfatlanmaz illâ o kişi ki Allah Teâlâ onu cümle günahlardan tâhir kılmış ola ve her kişi ki, fütüvvet sıfatıyla muttasıf ola, o kişi Allah sıfatında olur ve her kişi ki, Allah sıfatıyla muttasıf ola hakkâ ki o kişi ki Allah’a irişmiştir.” (Aykaç, 2021, s. 2477).

Fütüvvete dair belirlenen özellikleri karakterinde taşıyan şahsın “halkı kendisine tercih eden, cimrilik kapısının kapılarını kapatıp, sehâ ve cömertlik kapısını ardına kadar açan kişi

(Gaybî, Fütüvvetnâme, vr. 25b) olduğu ve bu sığfata sahip olarak yetişen, bir diğfer deyişle “Fetâ” olan kişinin de birçok hususta güçlü bir karaktere sahip olduğu bilinmektedir. Fütüvvet sıfatlarıyla bezenmiş olan “Fetâ” insanları zor durumda bırakmaz. Maddi ve manevi anlamda çevresine fayda sağlar. Örneğın “fetâ, biri kendisinden bir mal ya da para istediğı zaman sebebini sormadan onu veren kimsedir.” (Şahin, 2007, s. 144).

Hallâc’ın yukarıdaki beyitte kullandığı “Fetâ” kelimesi Kur’an-ı Kerim’in muhtelif ayetlerinde geçmektedir.

Örneğın, Hz. İbrahim’in putları kırma hadisesinin geçtiğı ayette Hz. İbrahim “Fetâ” sıfatıyla şu şekilde anılmaktadır:

“Bazıları, “İbrâhim denen bir gencin bunları diline doladığını işitmiştik” deyince, “O halde, onu hemen insanların önüne getirin, belki birileri şahitlik eder” dediler.” (Enbiya, 21:60-61).

“Fetâ” kelimesinin Kur’an-ı Kerim’de kullanıldığı bir diğfer örnek ise Ashab-ı Kehf olarak bilinen gençlerdir:

“Hani o gençler mağaraya sığınmışlardı da, “Ey Rabbimiz! Bize katından bir rahmet ver ve içinde bulunduğumuz şu durumda bize kurtuluş ve doğruluğa ulaşmayı kolaylaştır” demişlerdi.” (Kehf, 18:10).

“Biz sana onların haberlerini gerçek olarak anlatıyoruz: Şüphesiz onlar Rablerine inanmış birkaç genç yığitti. Biz de onların hidayetlerini artırmıştık.” (Kehf, 18:13).

Hız. Musa’nın Hızır Aleyhisselam ile karşılaşma yolculuğunda kendisine eşlik eden ve İslam kültüründe “Hız. Yuşa” olarak geçen yardımcısı da yine “Fetâ” sıfatıyla anılan bir gençtir:

“Hani Mûsâ, beraberindeki gence şöyle demişti: İki denizin birleştiğı yere varıncaya kadar durmayacağım, ya da uzun zaman gideceğim.” (Kehf, 18:60).

“Oradan uzaklaştıklarında Mûsâ beraberindeki gence, “Öğle yemeğimizi getir, bu yolculuğumuzdan dolayı çok yorgun düştük” dedi.” (Kehf, 18:62).

Mısır azizinin hanımının aşık olduğu Hız. Yusuf, ilgili ayette “Fetâ” olarak geçmektedir:

“Şehirdeki bazı kadınlar, “Aziz’in karısı, hizmetindeki genç ile birlikte olmak istiyormuş; (Yûsuf’un) sevdası kalbine işlemiş! Biz onu gerçekten açık bir sapkınlık içinde görüyoruz” dediler.” (Yusuf, 12:30).

Hız. Yusuf’un zindana atılma hadisesi anlatılırken onunla birlikte zindana atılan ve Hız. Yusuf’un rüyalarını tabir ettiğı iki genç de yine “Fetâ” kelimesiyle anılmaktadır. (Yusuf, 12:36).

Yusuf suresinin bir diğer ayetinde ise “Fetâ” kelimesinin çoğulu olan “fityan” hz. Yusuf’un emrindeki gençler için kullanılmıştır (Yusuf, 12:62).

Nisa ve Nur surelerinde ise genç cariye kızlar “feteyat” kelimesiyle ifade edilmiştir. (Nisa, 4:25; Nur, 24:33).

Yiğit ve cömert genç anlamında kullanılan “Fetâ” kimi Arap şairlerinin şiirlerinde de geçmektedir.

Arap edebiyatının en önemli isimlerinden olan İmru’ul-Kays bir şiirinde “Fetâ”yı şöyle vasıflandırmaktadır:

عليها فتى لم تحمل الأرض مثله أبر بمثاق واوفى و اصبرا

Yeryüzü şimdiye kadar üzerinde böylesine sözüne sadık, vefalı ve sabırlı bir genç daha taşımamıştır (Ebü’l-Fazl, 1964).

Zuheyr b. Ebî Sûlmâ’nın bir şiirinde ise “Fetâ”da olması gereken hususiyetler şu ifadelerle anlatılmaktadır:

لسان الفتى نصف و نصف فؤاده فلم يبق إلا صورة اللحم و الدم

Bir gencin yarısı onun sözleri yarısı da kalbidir. Bunlar yoksa geriye sadece et ve kandan ibaret bir beden kalır (Kabâve, 1970).

Abid el-Ebras “Fetâ”yı;

كم من فتى مثل غصن البان في كرم

“Nice gençler vardır ki; cömertlikte söğüt ağacının dalları gibidir” (Nassar, 1957) mısrasıyla söğüt ağacının ince dallarına benzetmektedir.

“Fetâ” Alevi-Bektaşî kültüründe Hz . Ali’yi temsil eden bir tabirdir. “Lâ fetâ illâ Ali lâ seyfe illâ Zülfikar (Ali’den başka yiğit, zülfikardan başka kılıç yoktur)” ifadesiyle bilinen bu kelime Hz. Ali’nin cesareti, gücü ve adaletinin bir sembolü olarak kullanılmaktadır.

Hiz. Ali’nin birçok sıfatının belirtildiği bir şiirinde Dertli, bu ifadeyi şöyle kullanmıştır:

Hem Alidür hem velidür hem velâyet şâhidur.

Hem nücûm u hem de şems u hem felekler mâhidur

Zâhir ü bâtında ins ü cân pâdişahidur

Kâfirinün küfridür hem mü’minün penâhidur

Ben nice medh itmeyeyim dünyâ vü ukbâ nâmı var

Lâ fetâ illâ Ali lâ seyfe illâ zü’l-fekâr

Dertli (Onay, 1928:49).

Hallâc, yukarıdaki beytinde mahallenin delikanlısına seslenmekte ve söyleyeceği şarkıyı kalbinin katılığı ve kederiyle söylemesini istemektedir.

Şarkının ses yoluyla söyleneceği düşünüldüğünde sesin yüksek ve sert olması gerektiği ortaya çıkmaktadır. Kur'an-ı Kerim'de sesle irtibatlı olan kelimeler daha çok bağırış, gürültü ya da korkutucu olma özelliğiyle ortaya çıkmaktadır. Örneğin (Yasin, 36: 29) ve (Kaf, 50:42) de geçen "Sayha" kelimesi "çığlık, korkunç ses, bağırış" gibi anlamlara gelirken (Abese, 80:33) de geçen "Sahha" kelimesi kulaklara çarpan çığlık, şiddetli ses" anlamlarına gelmektedir.

Yine Kur'an-ı Kerim'de (Sâffat, 37:2), (Kamer, 54:4), (Nâziât, 79:13) gibi ayetlerde geçen ve "zecra" ya da aynı kökten gelen "müzdecer" kelimesi "haykırmak, azarlamak, kovmak, sürüklemek" anlamlarına gelmektedir.

Korkunç ses, vurmak, dövmek, çarpmak vb. anlamlara gelen "Kari'a" kelimesi de (Ra'd, 13:31), (Hâkka, 4), (Kârria, 101:1,2,3) vb. ayetlerde geçen sesle ilgili bir diğer kelimedir (Arpa, 2016:113-130).

Kur'an-ı Kerim'de kullanılan bu kelimeler daha çok sesin yüksek ve sert oluşuyla ilgilidir. Şiirde şarkı söyleyen ve "Fetâ" olarak sıfatlandırılan gencin söyleyeceği müziği sert bir tonla ve kalbinin katılığıyla söylemesi onun "Fetâ" oluşuyla ilgilidir. Çünkü Hallâc'a göre "fetâ ve fütüvvet ehli denilen yiğit ve fedakâr insanların inandıkları davaya sonuna kadar bağlı kalmaları ve bu uğurda seve seve canlarını feda etmeyi göze almaları gerektiği" (Uludağ,1997:377-381) söz konusudur.

Dolayısıyla "Fetâ" sert mizaçlı ve gözünü budaktan sakınmayan, güçlü bir iradeye sahip bir yapıdadır. Bu yüzden söylenecek şarkının bu sertlikle söylenmesi doğaldır. Şarkı ya da musiki İslam literatüründe tarikatlarda geçen zikir ayinleri şeklindedir. Bu ayinlerde çeşitli zikirler kimi zaman yüksek sesle bazen de sessiz bir şekilde yapılmaktadır.

Bununla beraber "ilâhî, evrâd, şuşul, durak, Mevlevî âyini, âyin-i cem, nevbe, mersiye, mirâciye, nefes gibi tekkelerde yapılan tarikat zikirleri ve bu zikirler esnasında okunan dînî besteler ise tekke mûsikîsine mahsus formları" oluşturmaktadır (Karadeniz, 1965: 161-170).

Beyitte neşeli bir şarkı söylemesi gereken gencin bu şarkıyı katı kalbinin hüznüyle söylemesi gerektiği de Hallâc'ın tezat sanatını kullanmadaki ustalığına örnek niteliğindedir.

7. مالي وللناس كم يلحونني سفهاً

ديني لنفسي ودين الناس للناس

(Dîvân-ı Hallâc, 1998, s. 143-144)

7. Mali ve linnâsi kem yelhûneni sefehen

Dini li nefsi ve dinünnâsi linnâsi

(Şu insanlarla ne ilgim var ki bu kadar üstüme geliyorlar, oysa benim dinim banadır ve herkesin dini kendine.)

Yukarıdaki beyitte Hallâc, hayatı boyunca maruz kaldığı bir durum olan inanç sorgulamasından bahsetmektedir. İnsanların kendini, inançları hususunda rahat bırakmadığını söyleyen şair İslamiyet'in temeli olan inanç özgürlüğünü vurgulamaktadır.

İnanç özgürlüğü İslamiyet'in en önemli yapı taşlarından biri olarak kabul edilmektedir.

Örneğin, peygamberimizin Medine'ye hicretinden sonra orada yaşayan ve farklı dinlere mensup olan insanlara yönelik belirlediği emirnameler bu özgürlüğün en önemli temsillerinden biridir. Medine Sözleşmesi ya da vesikası olarak geçen ve o devirde Medine'de yaşayan Müslümanlar dışında, putperest, Yahudi topluluklarının tüm haklarını savunan bu emirnamelerde;

“Onların herhangi bir haksızlığa uğramayacakları, kendi dinlerini özgürce yaşayabilecekleri, her din mensubunun diğerine saygılı olup herhangi bir suç işlemeyeceği ve haksızlığa uğrayanların korunup yardım göreceği” belirtilmektedir (İbn Hişâm, 2009, II, s. 501-504).

İslamiyet'in üzerinde durduğu ve farklı dinlere saygılı olmayı öngören bu özgürlük anlayışı Kafirun suresinde şöyle geçmektedir:

“De ki: Ey kâfirler./Ben sizin taptıklarınıza tapmam. /Siz de benim ibadet ettiğime ibadet edecek değilsiniz./Ben de sizin taptıklarınıza tapacak değilim./Siz de benim ibadet ettiğime, ibadet edecek değilsiniz./Sizin dininiz size, benim dinim bana (Kafirun 109:1,2,3,4,5,6).

Din ve vicdan özgürlüğünün İslamiyet'te ne kadar büyük önem taşıdığının bir göstergesi olan Kafirun suresi dinde zorlama olmadığını belirten bir suredir.

Surenin nâzil olma sebebi hakkında şu görüş yaygındır:

Rivayetlere göre Kureyş'in ileri gelenlerinden bir grup Hz. Peygamber'e gelerek

“Ey Muhammed! Bir yıl biz senin ilâhına tapalım, bir yıl da sen bizim ilâhımıza tap; böylece anlaşmış oluruz. Eğer senin bildirdiklerin bizim inandığımızdan daha doğru ise ondan biz de istifade etmiş oluruz; bizim taptığımız senin taptığından hayırlı ise bu takdirde sen ondan faydalanmış olursun.” (Yaşaroğlu, 2001:149). Demişlerdir. Bunun üzerine Resûlallah, “Kendisine şirk koştuktan Allah'a sığınırım” diyerek bu teklifi reddetmiş ve ardından Kâfirûn suresi nâzil olmuştur.

Kur'an'ı Kerim'de bu husus başka bir ayette şöyle geçmektedir:

“Dinde zorlama yoktur. Doğru eğriden açıkça ayrılmıştır. Artık kim sahte tanrıları reddeder de Allah’a inanırsa kopmayan sağlam bir kulpa yapışmıştır. Allah her şeyi işitir ve bilir.” (Bakara, 2:256).

Yunus suresinin bir ayetinde ise dinde zorlamanın yeri olmadığı şu ifadelerle yer almıştır:

“Eğer rabbin dileyseydi, yeryüzünde bulunanların hepsi topluca iman ederdi. Hal böyleyken, mümin olsunlar diye sen tutup insanları zorlayacak mısın?” (Yunus, 10:99).

Kur’an-ı Kerim’in birçok ayetinde bu durum vurgulanarak “peygamberin insanlar üzerinde bir zorlayıcı değil, öğüt verici olduğu (Ğaşiye, 88:21-22) insanları zorlamakla görevli olmadığı (Kaf, 50:45) iman edip etmeyeceğinin kişinin isteğine bağlı olduğu (Kehf, 18:29) açıkça belirtilmiştir.

Hallâc-ı Mansûr hem inanca bakışı hem de yaşadığı hayat sebebiyle inancın sorgulanması durumunu farklı zamanlarda yaşamış bir mutasavvıftır.

Hucvirî, Ebû Yakup Akta’, Amr b. Osman, Ali b. Sehl Isfehânî, Ebû Yakup Nehrecorî, ‘nin de aralarında bulunduğu bir grup sûfî’nin Hallâc’ı reddettiğini bildirir.

Zâhirî düşünen kimi insanların Hallâc’ı kafir ilan ettiklerini bildiren Hucviri, bununla yetinmeyip onun sihirbaz ve hilekâr olduğunu iddia ettiklerini belirtmektedir (Hucvirî, Keşfu’l Mahcûb).

Hallâc’ın, Bağdat’ta yaşadığı dönemin anlatıldığı bir eserde onun Bağdat’ta bir ev satın alıp oraya yerleştikten sonra insanlara kendi fikirlerinin oluşturduğu bir İslami davet yaptığı gerekçesiyle devrin uleması tarafından hoş karşılanmadığı ve halk arasında bir huzursuzluk oluşturduğu anlatılmaktadır.

Eserde, devrin büyük âlimlerinden biri olan Muhammed b. Dâvûd ez-Zâhirî’nin başını çektiği bir grubun Hallâc aleyhine çeşitli faaliyetler yaptığı ve kimi âlimlerin de onun aklını yitirdiğine inandıkları belirtilmektedir (Bağdâdî, Tarihu Bağdâd).

Hallâc’ın idam edilmesine kadar geçen süreçte onun ne denli yoğun bir kargaşa ve zorlu bir hayat içinde yaşadığı anlaşılmaktadır. Devrin siyasi yapısına da karşı duran Hallâc’ın idamı Süleyman Uludağ’ın kaleminden şu ifadelerle aktarılmaktadır:

“Hallâc, 24 Zilkade 309 (26 Mart 922) tarihinde Bağdat’ın Bâbüttâk denilen semtinde önce kırbaçlandı; burnu, kolları ve ayakları kesildikten sonra idam edildi. Başı kesilerek Dicle üzerindeki köprüye dikildi; gövdesi yakılıp külleri nehrin sularına savruldu” (Hatîb, akt. Uludağ, 1997, ss. 377-381). “Kesik başı iki gün köprüde dikili bırakıldıktan sonra Horasan’a gönderilerek bölgede dolaştırıldı.” (Uludağ, 1997, s. 381).

Hallâc'ın idam kararının daha çok siyasi bir karar olduğunu ve devrin siyasi otoritelerinin baskılarıyla alınmış bir idam kararı olduğunu savunan Uludağ'a göre Hallâc'ın, "büyük bir üne sahip olması, çevresinde çok sayıda mürid toplaması, sarayda ve yüksek rütbeli devlet adamları ve kumandanlar arasında bile taraftar bulması, zenci kölelerin isyanına sıcak bakması, mehdî olduğu ve Abbâsîler'e karşı Karmatîler'le gizlice iş birliği yaptığı yolunda söylentiler çıkması devlet adamlarını endişelendirmiş, bu yüzden baskı altında çalıştığı ileri sürülen bir hâkimler kurulundan fetva alıp idamı gerçekleştirmişlerdir." (Uludağ, 1997, s. 381).

Kimi kadılar Hallâc'ı ittihadcı, zındık ve mülhid sayarak onun katlinin vacib olduğunu savunurken, bazı âlimler de onun öldürülmemesi gerektiğini savunmuşlardır.

Yukarıdaki beyitte kullanılan ifadeler, Hallâc'ın ölümüne kadar olan süreçte yaşadığı gelgitlerin bir göstergesi niteliğindedir. Çünkü gerek halkla gerekse devrin âlimleriyle yaşadığı çekişmeler onun acı bir şekilde öldürülmesini hazırlayan sebepler olarak gösterilmektedir.

Sonuç

Hallâc-ı Mansûr, divan şiiri ve tasavvuf edebiyatının en önemli sembollerinden biri olarak bilinmektedir. Gerek yaşadığı bölgede gerekse İslam coğrafyasının diğer mekânlarında hala edebiyatın ve tasavvufî mazmunların ana kaynaklarından biri olarak kullanılan Hallâc, yaşadığı farklı hayat tarzı ve İslam'a bakış açısı yönünden her dönem tartışma konusu yapılan şahsiyetlerden birisi olmuştur. Bu tartışmalar daha çok onun kullandığı "Ene'l-Hak" ifadesi etrafında toplansa da Hallâc'ın yazdığı şiirlerde kullandığı üslup ve sıra dışı ifadeler tasavvuf edebiyatının incelediği hususlardan biri olmuştur. Yaşadığı devirde devrin ileri gelenleri kadar dönemin âlimlerince de tenkit edilen Hallâc-ı Mansûr, ömrünün bir kısmını hapislerde geçirmiştir. Bu süreç içerisinde eserler de kaleme alan Hallâc'ın yazdığı şiirler bir divanda toplanmıştır. Bu divanda yer alan birçok şiir onun görüşünü yansıttığı gibi şiirlerinde kullandığı semboller ve mecazi ifadeler onun dine bakışıyla da örtüşmektedir. Şiirinde geçen ifadelerde Allah'a olan yakınlığın derecesini de gözler önüne seren Hallâc bu hususu eserlerinde kullanan sayılı şairlerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Hallâc-ı Mansûr'un, bu çalışmada Arapçadan Türkçeye tercüme edildikten sonra incelenerek şerh edilen şiiri, onun üslubu ve tasavvufî yönünü de gösteren şiirlerden bir tanesidir.

İncelenen bu şiirde, Hallâc-ı Mansûr'un mutasavvıf kimliğiyle uyumlu bir söylem hâkimdir. Şiirde Allah'ın varlığı ve tevhid inancına ilişkin temel tasavvufî anlayışlar ele alınmış, bu anlayışlar büyük ölçüde teşbih ve sembolik anlatım unsurları aracılığıyla ifade edilmiştir.

Bu araştırmanın, Türk tasavvuf edebiyatı ile Arap edebiyatı alanlarında yürütülen çalışmalara farklı bir perspektif sunarak literatüre katkıda bulunacağı düşünülmektedir.

Kaynakça

- Ebu Hârûn, A. (1998). *Dîvân-ı Hallâc*. Matbû'âtü'l-Hikme.
- Abid el-Ebras. (1957). *Dîvân* (H. Nassar, Haz.). Kahire.
- Arpa, S. (2016). Musikinin temeli olan “ses” ile ilgili Kur'an-ı Kerim’de geçen bazı kavramların tespit ve tahlili. *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2, 113–130.
https://doi.org/10.1501/sbeder_00000000127
- Aykaç, M. (2021). 17. yüzyıl Arnavutluk/Elbasan’da bir fütüvvetnâme örneği. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 10(3), 2473–2493.
<https://doi.org/10.15869/itobiad.963287>
- Bakış, R. (2010). *Hallâc’a göre varlık ve dinî tecrübe* (Doktora tezi). Erciyes Üniversitesi.
- Buhârî. (t.y.). *el-Câmiu’s-Sahîh* (Bedü'l-halk 1). Diyanet Yayınları.
- Cebecioğlu, E. (1988). Hallâc-ı Mansûr. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 30.
- Çağrı, M. (2013). Vesvese. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi* (C. 43, s. 70–72).
- Ebu Harun, A. (1998). *Dîvân-ı Hallâc*. Matbaatü'l-Hikme.
- eş-Şentemerî. (1970). *Şi’ru Zuheyr b. Ebî Sulmâ*. Beyrut.
- Hallâc-ı Mansûr. (2002). *Tavâsîn – Ene’l-Hak*. Yaba Yayınları.
- Hatîb el-Bağdâdî. (2002). *Târîhu Bağdâd*. Beyrut.
- Hucvirî. (2014). *Hakikat bilgisi (Keşfu’l-Mahcûb)*. İstanbul.
- İbn Hişâm. (2014). *Sîret-i İbn Hişâm*. İstanbul.
- İbnü’n-Nedîm. (t.y.). *el-Fihrist*.
- İmruülkays. (1964). *Dîvân*. Kahire.
- İpekten, H. (2010). *Şeyh Gâlib*. Ankara.
- İsmâil Ankaravî (2007). *Nisâbü’l-Mevlevî*, haz. Bekir Şahin, Damla Yayınları.
- Karadeniz, M. E. (1965). *Türk mûsikîsinin nazariye ve esasları*.
- Massignon, L. (1955). *Hallâc-ı Mansûr Dîvânı*. Paris.
- Mermer, K. (2024). Hallâc-ı Mansûr’un düşünce dünyasında Ene’l-Hak şiiri. *İlahiyat Tetkikleri Dergisi*, 61(1), 11–25.
- Okçu, N. (1993). *Şeyh Gâlib Divanı*. <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/10654,metinpdf.pdf?0>
- Onay, A. T. (1928). *Aşık Dertli, Hayatı, Divanı*, Vilâyet Matbaası.
- Öztürk, Y. N. (1996). *Hallâc-ı Mansûr ve eseri*. İstanbul.

- Sun‘ullah Gaybî (ö. 1087/1676’dan sonra), Fütüvvetnâme, Ankara: Milli Kütüphane, Sülemî. (1977). *Kitâbü ’l-Fütüvve*. Ankara.
- Şeybî, K. M. (1973). *Şerhu dîvânî ’l-Hallâc*. Menşûrâtü’l-Cümel.
- Tüsterî, S. b. A. (2004). Tefsîru’l-Kur’ânî’l-‘azîm (Tefsîru’t-Tüsterî) (T. A. Sa‘d & S. H. M. Ali, Eds.). Dâru’l-Harem li’t-Türâs. (Orijinal eser 1425 H.)
- Uludağ, S. (1996). Fütüvvet. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi* (C. 13, ss. 259–261).
- Uludağ, S. (1997). Hallâc-ı Mansûr. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi* (C. 15, ss. 377–381).
- Yaşaroğlu, M. K. (2001). Kâfirûn sûresi. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi* (C. 24, s. 149).
- Yılmaz, İ. (2018). Eski Arap şiirlerinde ve günümüzde fütüvvet. *Ahilik Sempozyumu*, 307–319.